

Inv. 1278<sub>gr</sub>

# STUDI E MATERIALI

DI

# STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA

SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI

DELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

**Anno V - 1929 - Volume V**

(Nuova Serie, Vol. II)

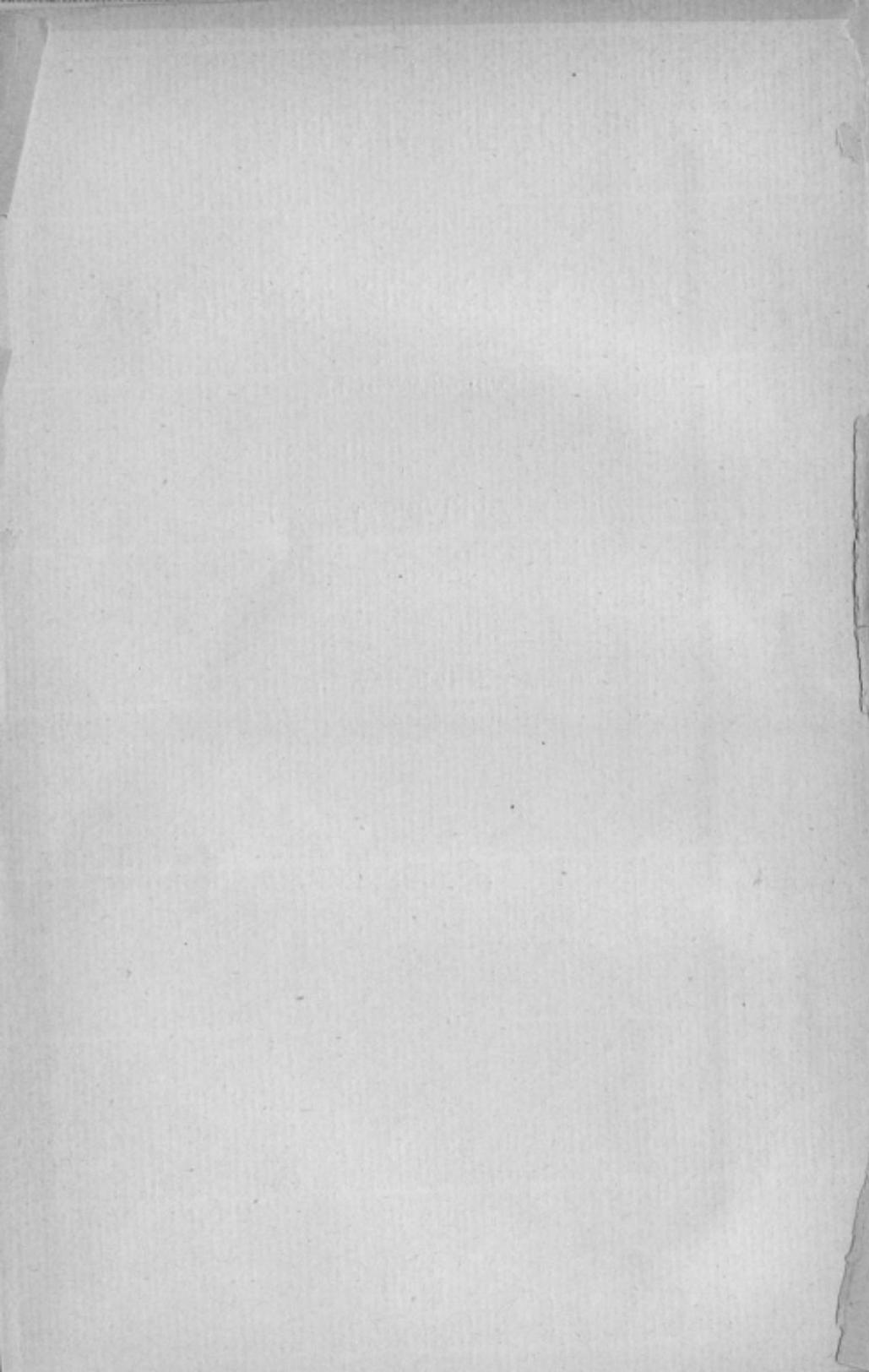


ROMA

casa editrice « OPTIMA »

VIA VITTORIO VENETO, 56

1929



## LA RELIGIONE DI ZARATHUSTRA

Conferenza tenuta al XVII<sup>o</sup> Congresso Internazionale  
degli orientalisti di Oxford

(Versione di A. PAULETIG).

Il Dio di Zarathustra è Ahura Mazda, il Signore sapiente. Veramente la lingua avestica è priva d'una voce che significhi 'Dio', ed in genere bisogna essere cauti nell'applicare voci e concetti dell'ordine d'idee moderno alla religione di Zarathustra nell'originaria sua forma. Che però Ahura Mazda nella sua eccelsa figura di creatore, dominatore e giudice, e centro ed apice altresì del sentimento e del pensiero religioso, sia effettivamente Dio, non vi è dubbio, nè se ne è mai dubitato.

In questa religione tutto si riferisce a Lui, che sta al di sopra di ogni cosa. Purtuttavia poco si potrebbe dire di lui, volendo descriverlo e raccontarne. Descrivere si potrebbe tutt'al più la sua paterna amicizia per Zarathustra e la fede di questo in lui, ispirata a virile dignità. Un tentativo di esporne le qualità non approderebbe a nulla. Questo Dio non si può illustrarlo se non attraverso l'ordine d'idee religioso, secondo cui ogni bene emana da lui e tutto l'universo è suo pensiero, — attraverso la dottrina quindi, che da lui si chiama *mazdeismo*, cioè 'venerazione del Sapiente'.

Senonchè, una prima difficoltà si affaccia già quando si voglia precisare il rapporto che intercorre fra Dio ed il suo Spirito, lo *Spento Mainyus* o 'Spirito saggio'. Questi è spirito di Dio, quasi fosse un aspetto dell'essenza di Dio. Lo Spirito saggio però è nel contempo una personalità a sè, differente da Dio stesso. D'altronde si delinea già in epoca piuttosto antica l'equiparazione — più tardi dominante —

di Ahura Mazda e Spento Mainyus, il che, p. e., trova espressione in questa invocazione, frequente nei testi sacri: « Signore sapiente, tu Spirito molto saggio, creatore veritiero del mondo corporale ».

Allo Spirito saggio sta di fronte, quale oppositore, lo Spirito maligno, *Angro Mainyus*, denominato più tardi *Ahriman*. A causa dell'equiparazione di Ahura Mazda e Spento Mainyus vengono contrapposti in seguito Ormuzd ed Ahriman. Ma tale contrapposizione non è usuale fin da principio nè dappertutto. È come se Dio stesso sia stato reputato troppo sublime per poter avere un oppositore equivalente, e come se, per riverenza verso Dio, si sia temuto di contrapporgli un nemico. Dio stesso è più grande del proprio Spirito saggio, il cui oppositore equivalente è lo Spirito maligno. Nè d'altronde si può dire che la contrapposizione di Ormuzd ed Arimane sia in contraddizione coll'originaria purezza della dottrina. Poichè, per quanto sublime sia Ahura Mazda, egli non sta per nulla al di sopra del contrasto fra bene e male nè accoppia in sè questi contrasti come assoluta astrazione. Tale idea si delinea solo più tardi nel zervanesimo, il quale, senza toccare affatto il zoroastrismo, si limita ad accentuare un determinato ordine d'idee, di modo che *Zervan* è una mera speculazione e non già Dio, ed ha importanza soltanto teorica e non anche religiosa. Se Zarathustra stesso chiama gemelli Spento Mainyus ed Angro Mainyus, ciò non accenna già, nel senso del zervanesimo, ad un Essere superiore, dal quale siano emanati ambedue, ma esprime solo che entrambi sono ugualmente antichi, esistono fin da principio e sono egualmente grandi e potenti. Entrambi sono non creati, contrariamente a tutti gli esseri successivi che furono creati o dall'uno o dall'altro.

Quel che più importa è che ambedue questi Spiriti primitivi hanno fatto una scelta, e cioè lo Spirito saggio decidendosi ad operare il bene, lo spirito maligno invece preferendo fare il male. Con la voce 'scelta', tanto importante nella dottrina di Zarathustra, si esprime che tale decisione è stata presa in piena libertà e fu determinata unicamente dalla volontà. Dalla libera volontà dei due spiriti

primitivi deriva il contrasto di bene e male. Questa è la base del dualismo etico.

Ciascuno di questi spiriti crea un mondo. Ambedue i mondi si corrispondono membro per membro: ogni forza od essenza buona ha il proprio esatto contrapposto nella parte maligna, nel che si esplica l'uguale potenza e l'antitesi dei due Spiriti. Il mondo buono ha una prevalenza su quello maligno solo in quanto fa capo ad Ahura Mazda, il quale è più grande dello Spirito saggio, racchiudendone in sé l'essenza. La superiorità del mondo buono su quello maligno sta altresì nel fatto che, mentre per tutta la durata dell'universo i due spiriti si contrabilanciano, alla fine le potenze benigne prevarranno su quelle maligne.

Dalla parte buona primeggiano, create dallo Spirito saggio — o dal Signore sapiente —, le potenze spirituali, che sono nello stesso tempo altrettante personalità e si chiamano: Buon pensiero, Verità, Dominio, Umiltà, Incolumità, Non-morire. (Dato che Buon pensiero sta al di sopra di tutti gli altri, e pensiero è in stretta affinità con spirito, Buon pensiero e Spirito saggio non sono sempre nettamente differenziati, ed alle volte si parla di Spirito buono nel senso di Buon pensiero). Da Buon pensiero deriva Verità. Ambedue, Buon pensiero e Verità, presi insieme, hanno per conseguenza Buon Dominio. Questo però è collegato ad Umiltà e premurosa devozione. Incolumità, che possiamo chiamare anche Salute o Benessere, non è uno stato corporale, ma una potenza celeste che ingenera tale stato nella vita corporale, Non-morire è pure la forza divina che tiene lontana la morte: non è immortalità in senso vero e proprio, ma l'idea del seguitare a vivere, nel senso in cui di fronte ad un pericolo si può pregare di non soccombervi.

A queste potenze spirituali benevole stanno di fronte — dalla parte opposta — le potenze diaboliche: Pensiero maligno, Menzogna, Sgoverno, Orgoglio, Malessere e Morte.

A questi due gruppi nettamente separati di spiriti benevoli e maligni si aggiungono — dalla parte buona — l'Obbedienza e la Retribuzione. Nei tempi antichissimi sta di fronte all'Obbedienza — dalla parte malvagia — il demone

della Disobbedienza, e per di più vi è il demone dell'Ira. La Retribuzione — che come ricompensa del bene è altresì benedizione — da un lato, e l'Ira assetata di sangue dall'altro, non risulta affatto che abbiano — dall'altra parte — un avversario corrispondente. Eliminata più tardi la Disobbedienza, vengono contrapposti quali avversari l'Obbedienza e l'Ira, pur non sussistendo tra loro il parallelismo d'un contrasto intrinseco.

Per queste ultime personalità spirituali non si riscontra quindi la contrapposizione sistematica generalmente adottata nel resto.

(Questo breve riassunto dell'originaria dottrina, non ancora adulterata, non può tenere conto alcuno degli *iddii* politeistici come Mithra, Anahita, Verethragna, i quali, derivati dalla religione popolare prezarathustrica, furono più tardi venerati anche dai seguaci di Mazda, però senza raggiungere una posizione di qualche importanza nell'ordine d'idee del zoroastrismo, vale a dire senza venir compresi nel sistema testè esposto.

Inoltre ci sono ancora diversi spiriti benevoli di rango inferiore, come pure demoni subalterni, dei quali, considerandoli dal punto di vista storico, non si può dire sempre con tutta certezza se abbiano la loro origine nel zoroastrismo stesso oppure — in parte — nelle credenze popolari. Neppure per essi si riscontra una contrapposizione parallela di spiriti benevoli e maligni. Sono inquadrati nell'universo quali spiriti ausiliari, addetti a quelli di primo ordine. Pur potendo quindi essere loro assegnato un posto nell'universo, pur tuttavia nel sistema esposto in precedenza essi non hanno nessuna particolare importanza: capisaldi del mondo spirituale sono gli spiriti principi cui ho accennato).

Oltre al dualismo del bene e del male sussiste ancora un altro dualismo pressochè altrettanto importante, cioè quello di spirito e corpo. Per comprendere tale dualismo bisogna sottrarsi al preconconcetto aprioristico che il corpo sia meno apprezzabile dello spirito, e che il corpo come tale stia in qualche rapporto più intimo col male che non col bene. Il criterio della distinzione fra spirito e corpo divide altresì

l'universo in due metà, però in modo che tanto la metà del mondo buona che quella maligna viene suddivisa in due parti. La linea di demarcazione fra spirito e corpo attraversa quella fra bene e male, e ciò in maniera che ne risulta una ripartizione del mondo in 4 parti: il mondo spirituale buono ed il mondo corporale buono con di fronte il mondo spirituale maligno ed il mondo corporale maligno.

Avendo sopra enumerato le parti del mondo spirituale buono e cattivo, passo ad esporre brevemente gli elementi costitutivi delle due metà del mondo corporali o terrene. Singoli esseri o sostanze denominano o signoreggiano una determinata zona della natura, in modo che, p. e., il bove è rappresentante degli animali domestici e degli animali buoni ed utili in genere, il lupo è rappresentante degli animali rapaci e il serpe di tutti i rettili ed insetti nocivi.

Del mondo corporale buono fanno dunque parte: l'uomo buono, il bove, il fuoco, il metallo, la terra, l'acqua, le piante; il mondo corporale maligno comprende: gli uomini malvagi, il lupo, la serpe, l'impurità, . . . . (un'essenza contrapposta alla terra, che finora non sono riuscito a precisare), siccità e cattivo raccolto.

Il parallelismo antitetico che sussiste nel mondo spirituale, p. e., fra buon pensiero e pensiero maligno, fra verità e menzogna, domina anche il mondo terreno, di modo che vi stanno di fronte quali avversari: uomo buono e uomo malvagio, bove e lupo, fuoco e serpe, metallo ed impurità. Non posso dilungarmi nell'esaminare fino a qual punto possano valere come contrarii certi concetti che l'ordine d'idee moderno è restio a considerare come tali, p. e., fuoco e serpe.

Mentre fra il mondo buono e quello maligno sussiste il parallelismo del contrasto, fra il mondo spirituale e quello corporale intercorre un rapporto d'analogia, secondo cui ogni essere spirituale sta in un nesso particolare con un determinato elemento del mondo corporale. Un dato essere spirituale è così il padrone della corrispondente zona del mondo corporale, è il nucleo spirituale del rispettivo oggetto corporale, e ciò che assegna al fenomeno terreno il senso ed il posto riservatogli nell'insieme dell'universo.

Sono così connessi — dalla parte buona — Spirito saggio e uomo buono, Buon pensiero e bove, Verità e fuoco, Dominio e metallo, Umiltà e terra, Incolumità e piante, Non-morire ed acqua. Dalla parte maligna : Spirito maligno e uomo malvagio, pensiero maligno e lupo, menzogna e serpe, sgoverno ed impurità, orgoglio e l'ignoto contrapposto della terra nel mondo corporale maligno, malessere e cattivo raccolto, morte e siccità.

Da tale divisione del mondo in quattro parti derivano altresì dei contrasti diametrali che tralascio di esporre con una nuova enumerazione di tutti gli elementi costitutivi dell'universo. Bastano due esempi. Il fuoco, quale corrispondente terreno della verità, è il contrario diametrale della menzogna, e la serpe, quale contrasto maligno del fuoco nel mondo terreno, è il contrario diametrale della verità. Del pari : il bove è il contrario diametrale del pensiero maligno, ed il Buon pensiero è il contrario diametrale del lupo.

In tale guisa tutti gli oggetti terreni stanno in rapporto con la vita spirituale, dalla quale trae altresì un particolare significato ciascuna azione terrena : ciascuna si riflette, cioè, sulla vita spirituale. Chi alimenta il fuoco con legno asciutto fortifica la verità ; chi uccide serpi, rettili ed insetti nocivi menoma la menzogna. Zarathustra dice : « Offrendo il tributo di venerazione al tuo fuoco, voglio essere memore della verità ».

Ogni cosa buona di questo mondo va considerata con venerazione per il semplice fatto che è buona e perchè sta in rapporto con le potenze benigne del mondo spirituale. Come al Cristiano è interdetto di sciupare il pane, essendo esso una grazia di Dio che il paternostro sublima come quintessenza d'ogni bene terreno concesso da Dio all'uomo, così ogni componente, per quanto piccolo, del mondo corporale buono va trattato con venerazione. Non soltanto il fuoco stesso come corrispondente terreno della verità gode venerazione, ma anche il pezzo di legno asciutto che alimenta il fuoco ; non solo il bove stesso, ma anche una scodella di latte ; non solo le piante nella loro totalità, ma anche il grano, la farina, il pane. Per tutte queste cose si usa la for-

mula : « Veneriamo . . . . ». Le essenze che sono venerate si chiamano *yazata*, vale a dire ' meritevoli di venerazione ' ; e sebbene si faccia una distinzione fra *yazata* spirituali e terreni, constatiamo come meritevoli di venerazione siano non solo le eccelse personalità del mondo spirituale, quali Buon pensiero, Verità, ecc., ma anche essenze come il bove, la terra, il metallo, ecc.

La voce *yazata* non si può tradurla con ' dio ', ' angelo ' o ' genio benefico ', perchè meritevoli di venerazione sono tutti i componenti del mondo buono : in prima linea gli spirituali, ma anche quelli terreni. Venerazione non equivale ad adorazione, e tale illimitata pietà non è per nulla politeismo. Dio, cioè Ahura Mazda, è oggetto precipuo di venerazione, il primo fra i *yazata* ; le altre potenze, forze e cose che vengono venerate, non sono però per tale ragione degli iddii. Anche i *daeua* si suddividono in spirituali e corporali. Per essi possiamo usare la traduzione ' demoni ', ma dobbiamo tenere presente che pensiero maligno, menzogna, ecc., sono demoni spirituali ; lupo, serpe, rettili ed insetti nocivi sono invece demoni corporali, come è detto altresì esplicitamente che uomini totalmente depravati sono, vita durante, demoni corporali per divenire, dopo morti, demoni spirituali.

Il dualismo di spirito e corpo non significa quindi una differenza di valore, ma la valutazione dipende unicamente dall'appartenenza alla metà del mondo buona o maligna, e la distinzione fra spirito e corpo si riduce alla differenza d'una forma di vita. Lo spirito è bensì il più importante, ma il corpo è l'attuazione dello spirito, il quale viene ad operare solo attraverso il corpo. Lo spirito è ciò che fu creato in precedenza, è la ' prima vita ', e cioè una fase del mondo, in cui esistevano soltanto le essenze spirituali. Allora il fuoco, il metallo, la terra, l'acqua non esistevano ancora effettivamente, ma soltanto nella loro forma spirituale originaria come Verità, Dominio, Umiltà, Non-morire. Soltanto un secondo atto creatore genera le realtà terrene, e poichè solo queste possono operare attivamente, la creazione del mondo corporale non è già il trapasso da uno stato perfetto ad uno

meno perfetto, ma una tappa nell'attuazione del pensiero divino del mondo oltre la creazione del mondo spirituale.

È vero che, operando le essenze corporali esternamente ed essendo esse soggette ad influenze esterne, solo in tale fase può aver inizio la lotta dei due mondi « l'un contro l'altro armati », e delinearsi la promiscuità di bene e male. Ciò significa quindi, volendo ricorrere ad un esempio concreto, che la potenza spirituale del buon pensiero è del tutto incontrastabile ed inattaccabile dal pensiero maligno, come a sua volta essa non può contrastare l'esistenza del pensiero maligno. Ciò non toglie che il lupo quale attuazione terrena del pensiero maligno possa fare del male al bove quale rappresentante terreno del buon pensiero.

La seconda vita, cioè quella corporale, è quindi da un lato un progresso di fronte alla prima, meramente spirituale, potendosi solo nella seconda vita operare il bene. Purtroppo, anche il male, — ciò che fa sì che la seconda vita viene d'altro lato a portare con sè tutti i mali, tormenti ed orrori d'una lotta spietata tra due nemici ugualmente forti. Senonchè, i coraggiosi affrontano anche una lotta contro forze pari, dato che soltanto dalla lotta può derivare la vittoria. La maschia affermazione di questa lotta si accoppia con una forte affermazione del mondo sensibile terreno, con risolutezza etica e profonda spiritualità.

Dopo questa seconda vita, in cui lottano i due mondi corporali e — al di sopra di loro — sussiste il mondo spirituale, seguirà l'ultima fase, cioè la sconfitta e l'annientamento di ogni male e l'unificazione del mondo corporale buono col mondo spirituale buono. Ma di ciò parlerò alla fine.

L'uomo sta nel mezzo di questo mondo essendone un componente. Senonchè, mentre il lupo e la serpe, ecc., sono per sè stessi sempre maligni, il bove ed il fuoco, ecc., sempre buoni, l'uomo sta a capo del mondo corporale dalla parte buona oppure da quella maligna. L'uomo è libero.

L'uomo è organizzato come segue: ha un corpo che si sfascia nella morte, una vita che cessa con la morte, una configurazione che sopravvive alla morte, ha la ragione e delle facoltà percettive, e finalmente un'anima. L'anima va nell'altro

mondo accompagnata dalla ragione, dalle facoltà percettive e dalla configurazione. Quest'ultima è qualche cosa di immateriale. Basta pensare ad apparizioni di spiriti per comprendere tosto in che senso tale configurazione sopravviva alla morte e rimanga unita all'anima. Materiale nel senso nostro è soltanto il corpo, e la vita possiamo considerarla modernamente come la totalità delle funzioni fisiologiche. È da notare però che la distinzione testè fatta in senso moderno fra materiale ed immateriale non ha nulla a che fare con la distinzione zoroastrica di spirito e corpo, tanto che i cinque elementi costitutivi dell'uomo menzionati finora appartengono, anzi, tutti alla vita terrena: sono immanenti all'uomo terrestre vivente.

Senonchè, l'uomo ha altresì un'essenza trascendentale che sola appartiene alla vita spirituale, cioè il *daena*, l'individualità spirituale, oppure l'essere spirituale primitivo dell'uomo. Questo è stato creato già nella prima vita, all'atto della creazione dell'esistenza spirituale, e cioè in modo che nella prima vita esisteva già per ogni futuro uomo terrestre la sua propria individualità spirituale. Quali esseri meramente spirituali, questi prototipi spirituali degli uomini non possono operare esternamente nè sono soggetti ad influenze esterne. Sono pertanto liberi in tale senso. La loro attività è meramente spirituale e si limita alla scelta fra bene e male. Tutti gli esseri spirituali primitivi di tutti i futuri uomini terrestri sono addivenuti già nella prima vita ad una scelta tra l'appartenere al mondo della verità oppure a quello della menzogna.

Un rapporto analogo a quello fra il mondo corporale in genere e lo spirituale, rispettivamente fra singoli componenti del mondo terreno e determinati spiriti — p. e., terra ed umiltà, serpe e menzogna —, intercorre altresì fra l'umanità nel suo complesso ed i due spiriti primitivi, e cioè fra l'umanità seguace della verità e lo Spirito saggio, e fra l'umanità menzognera e lo spirito maligno. Così pure intercorre un analogo rapporto fra ogni singola personalità terrena ed il suo individuale essere spirituale primitivo. E come i due Spiriti primitivi ebbero a determinare la differenza fra bene

e male mediante libera scelta e decisione della loro libera volontà, così anche gli essere spirituali primitivi degli uomini, che sottostanno alla speciale zona di dominio dei due Spiriti primitivi, si decidono mediante libera scelta della loro volontà indipendente per il bene o per il male. In ciò la natura spirituale dell'uomo gode un privilegio di fronte agli eccelsi spiriti creati, poichè non solo gli esseri terreni sono per la stessa loro natura ed in virtù della loro creazione o buoni, come il bove, il fuoco, il metallo, ecc., o maligni, come il lupo, la serpe, ecc., ma anche gli spiriti eccelsi sono, in virtù della loro creazione e in conformità al loro essere e concetto, o buoni, come il Buon pensiero, la Verità, il Dominio, l'Umiltà, ecc., oppure per natura e concetto maligni, come il pensiero maligno, la menzogna, ecc. Fra tutti gli esseri creati è unicamente l'uomo quello che ha tale scelta, e la decisione della sua volontà corrisponde all'originaria decisione dei due spiriti primitivi.

Tale libera scelta che ha avuto luogo nel primo principio, ancora prima dell'esistenza d'un mondo terreno od addirittura prima del sorgere delle singole personalità umane nella vita terrena, ricorda alquanto l'idea della predestinazione, dalla quale però differisce sostanzialmente in quanto che la scelta in parola non è influenzata da volontà divina, ma è autodeterminazione affatto libera.

L'incapacità degli esseri spirituali di svolgere una qualsiasi attività è quindi in certo modo un'imperfezione del mondo spirituale, e può destare sorpresa, tanto più che tali spiriti sono concepiti come personalità. Ma noi riconosciamo qui anche il lato positivo di questa concezione, perchè è proprio essa che vale a fondare la piena libertà dello spirito. Il *daena*, l'essere spirituale primitivo dell'uomo, discerne, cioè, benissimo Iddio, lo Spirito saggio e lo Spirito maligno, il Buon pensiero, ed il Pensiero maligno, la Verità e la Menzogna, ecc., però senza che tali esseri esercitino un'influenza sulla sua volontà. Infatti uno dei capisaldi della dottrina è quello che la scelta è libera, senza essere soggetta a nessuna influenza, che la responsabilità è assoluta e che la volontà decide procedendo unicamente dallo spirito.

Qui si presenta un'altra difficoltà. Zarathustra vuole pur operare sull'animo degli uomini, e senza la fede di potervi riuscire la sua missione sarebbe addirittura inconcepibile. Egli invita anzi coloro che l'ascoltano ad addivenire alla scelta consapevole proprio come se presentemente, nella vita terrena, essi avessero ancora la possibilità di fare quella scelta. Tale contraddizione possiamo forse attenuarla, ma difficilmente possiamo eliminarla, mercè la considerazione che educati al bene possano essere soltanto uomini d'indole buona. Ciò ammesso, anche uomini la cui natura spirituale trascendentale avesse fatto la giusta scelta potrebbero essere forse nella vita terrena non pienamente consapevoli della verità, e quindi l'ammaestramento da parte del profeta potrebbe destare nel loro intelletto terreno la piena conoscenza della verità, rinfrancandoli altresì nelle buone opere. Sembra però che la ferrea volontà ed il potente proselitismo di Zarathustra non siansi accontentati di accaparrarsi solo tali uomini. Pur avendo egli, a quanto pare, *a priori* rifiutato e dato per ispacciati certi uomini, cionondimeno è evidente che il suo bisogno di attività esorbitò a tale riguardo dalle basi teoriche della sua dottrina.

La libertà dell'uomo giunge a tal segno che anche il trapasso dalla prima esistenza meramente spirituale alla vita terrena non avviene senza l'adesione dell'essere spirituale primitivo dell'uomo. A quanto ci narra un testo piuttosto recente Ahura Mazda si sarebbe intrattenuto in merito con questi esseri, chiedendo loro se non avessero preferito rimanere sempre sotto la sua tutela, inattivi ed al riparo di tutti i mali. Senonchè, gli esseri stessi avrebbero acconsentito a subire tutte le sofferenze della vita terrena onde cooperare al perfezionamento del mondo futuro lottando per il bene. Anche qui si riflette l'antico spirito battagliero della religione di Zarathustra.

Tutta la vita è pertanto un campo di pia operosità. Infatti quanto succede all'uomo nella vita è un elemento della metà del mondo buona o di quella maligna. L'uomo pio professerà così il bene in pensieri, parole ed opere; perverrà dal buon pensiero alla verità, ed ispirandosi a questi due eserci-

terà buon dominio sia in qualità di principe sia come capo di famiglia. Uniformandosi al buon pensiero, egli prenderà cura degli animali domestici, in ossequio alla verità egli alimenterà il fuoco, esercitando buon dominio egli curerà la purezza e la salute, preserverà i recipienti ed arnesi metallici da lordura e dalla ruggine, e coltiverà umilmente la terra. Attraverso la vegetazione, la pioggia e la rugiada egli partecipa al benessere ed al non-morire, e mediante l'irrigazione egli favorirà il non-morire. Ogni azione terrena ha importanza per la vita spirituale; e quando l'uomo ha da lottare con animali rapaci, serpi, rettili ed insetti nocivi, egli è circondato da altrettanti rappresentanti terreni di demoni spirituali. Non vi può essere condizione di vita in cui il suo agire non abbia importanza cosmica, e senza che quanto lo circonda o gli succede abbia un profondo significato nell'insieme d'una concezione idealistica del mondo, tendente altresì a rendersi conto della realtà.

Buoni pensieri, buone parole e buone opere servono quindi alla salvezza del mondo. E compito dell'uomo è quello di migliorare, favorire e purificare il mondo, avviandolo al perfezionamento finale e contribuendo alla vittoria del bene.

Méta è la redenzione del mondo. Ma il cooperare a tale redenzione ridonderà altresì a salvezza dell'uomo come individuo. Quando l'uomo muore e la vita abbandona il corpo, l'anima si avvia all'altro mondo accompagnata dallo intelletto e dalla configurazione, e viene a trovarsi così sul ponte che conduce da questo nell'altro mondo. L'anima dell'uomo pio riesce senz'altro a passare questo ponte ed entra nelle arcane dolcezze dell'al di là, nella dimora di Ahura Mazda, mentre l'anima dell'empio precipita dal ponte nella tenebrosa abitazione dello spirito maligno.

Esiste poi una categoria di uomini la cui volontà fu troppo debole per una scelta decisiva. Il loro *daena* non si è deciso nettamente nè per il bene nè per il male. Tali uomini, pur non potendo passare il ponte, non ne precipitano, ma vi restano nel mezzo senza precisa punizione o premio. Siccome il ponte conduce oltre lo spazio vuoto interposto fra la terra

ed il mondo superiore, essi rimangono sospesi in questo spazio intermedio ossia 'nel vento'.

In questo breve riassunto devo tralasciare ogni accenno allo sviluppo storico e alla originaria provenienza delle singole idee, limitandomi all'osservazione che nelle credenze relative al destino dell'anima è da riconoscere con particolare evidenza che questa dottrina così progredita s'ispira a idee assolutamente primitive.

Astrazione fatta da questo caso intermedio, la vita d'oltretomba è esistenza spirituale quale si era avuta al principio. Sembra però che, nell'entrarvi, l'anima si unisca all'essere spirituale primitivo, vale a dire al *daena*, mentre al principio esisteva nella vita spirituale soltanto l'essere spirituale primitivo dell'uomo, che vi rimaneva anche durante la sua vita terrena. Ivi stanno, oltre al Signore sapiente, i sublimi esseri spirituali, indivisi e non soggetti a nessuna menomazione terrena, nè esposti all'influenza delle potenze maligne oppositrici; e l'anima che vi giunge viene a trovarsi in contatto immediato con Dio, col Buon pensiero, colla verità, coll'Umiltà, ecc. Ivi esiste il Dominio in senso assoluto, onde tale esistenza è propriamente il regno di Dio, comunque sia da intendere il genio 'Dominio'. Gli esseri ivi viventi non si nutrono più di cibo e bevanda, che, quali piante ed acqua, sono i rappresentanti terreni dell'incolumità e del non-morire; loro nutrimento sono i geni 'Incolumità' e 'Non-morire' stessi. (Anche in tale credenza si riscontra una ripercussione di idee primitive, per quanto approfondite e spiritualizzate).

Possiamo concludere che la dannazione delle anime peccatrici sta con la esistenza nel mondo spirituale maligno in rapporto analogo a quello che intercede fra la beatitudine dei buoni ed il mondo spirituale buono.

Tale beatitudine e dannazione non durerà in eterno, ma dalla morte — cioè dal giungere al ponte della separazione — fino al grande avvenimento che è designato come 'l'Ultimo'.

L'ultima fase si svolgerà in diverse tappe. Anzitutto i morti saranno richiamati in vita: alle anime beate o dannate (o trovantisi nel mondo intermedio) verrà ridato il corpo,

tanto da renderle uguali agli uomini che assisteranno a tali avvenimenti senza essere ancora morti.

Dopo di che si riverserà su tutto il mondo corporale un diluvio di metallo liquefatto, che però non determinerà la distruzione del mondo corporale, ma si limiterà a bruciarne tutto il male, mentre il mondo corporale buono rimarrà illeso. Tutti gli uomini dovranno varcare quel fiume cocente. Ma i buoni non vi proveranno nessun tormento, anzi — se perfettamente buoni — ne avranno la sensazione d'un bagno benefico, mentre gli uomini malvagi vi soffriranno dolori, che però non li annienteranno, ma anzi li purificheranno, cosicchè, dopo varcato il fiume, tali uomini verranno ad essere uguali ai buoni.

In epoca posteriore tutto ciò è stato precisato con molti dettagli, i quali ci interessano solo in quanto essi mirano sempre a far trionfare la giustizia più completa, di modo che, più grave è la colpa, e più grave è la pena nel fiume tormentoso. È poi anche naturale che la intensità delle sofferenze debba essere proporzionata alla durata delle pene già subite in precedenza, e rispettivamente alla completa esenzione da tali pene nel caso degli uomini che assisteranno a tali avvenimenti essendo ancora vivi.

Seguirà quindi la lotta finale fra tutte quante le forze armate delle potenze buone e delle maligne. Il Buon pensiero lotterà contro il Pensiero maligno, la Verità contro la Menzogna, il Dominio contro lo Sgoverno, ecc. Le potenze buone trionferanno; quelle maligne saranno sconfitte ed annientate.

Secondo le testimonianze più recenti, sulle quali principalmente dev'esser condotta una esposizione di queste idee, non vi è dubbio che in fine sarà annientato anche lo stesso Ahriman. Il suo regno verrà bruciato dal fiume di metallo liquefatto, e così sarà purificato al punto che anche tale zona potrà essere compresa nel mondo perfetto di Ormuzd. Tutta la metà del mondo maligna sarà dunque distrutta ed annientata. Così verrà a cadere anche il dualismo di bene e male. Ma non soltanto in questo consisterà la perfezione ormai conseguita, chè nel mondo buono sopravviverà e verrà anche abolito il dualismo di spirito e corpo.

Il ripristinamento dell'esistenza corporale per le anime dei defunti serve soltanto in via secondaria ad un principio di giustizia in quanto li equipara agli uomini ancora vivi, e in ogni modo serve anche a rendere possibile una punizione sensibilmente reale. L'essenziale è che una perfezione vera e propria è concepibile solo nello stato corporale, ma non separatamente dalla spiritualità.

Tale stato, che è chiamato 'il miracolo', consiste quindi in ciò che la vita spirituale buona e la vita corporale buona diverranno una perfetta unità, il che, espresso in linguaggio moderno, significa che l'ideale si fonderà con la realtà, e nel linguaggio di Zarathustra, che la verità si farà corpo.

Con ciò è compiuto e condotto a termine il disegno mondiale del Signore sapiente.

Ciò è descritto all'incirca con queste parole, che la vita sarà un miracolo, non soggetta nè a vecchiezza, nè a morte, nè a sfacimento, nè a putrefazione, sempre vivente, sempre prosperante. All'infuori di questo 'sempre' non vi è nessun tentativo d'una descrizione, sia pure difettosa, dell'eternità. Il pensiero si accontenta di aver raggiunto l'idea di tale perfezione, e come il principio del mondo non è presentato come una durata *ab aeterno*, così neppure la fine è prospettata come uno stato senza termine per tutta la eternità. Una volta che con la descrizione del grande evento il mondo è stato condotto alla mèta assegnatagli, basta.

Il fatto che secondo questa dottrina ad un *judicium* particolare segue ancora un *judicium* universale, significa che con quest'ultimo i conti verranno anche effettivamente regolati. Un secondo giudizio con ulteriore continuazione delle pene dopo il primo giudizio individuale sul ponte non avrebbe proprio nessun senso plausibile. L'idea d'una persistenza o perpetuazione del male in qualsiasi forma, anche in quella della punizione dei peccatori, sarebbe altresì in contraddizione coll'accentuato ottimismo di questa dottrina.

Ritengo pertanto che le fonti più recenti, nonostante le tinte fin troppo realistiche, abbiano conservato fedelmente il concetto fondamentale. Data la minore profondità di pensiero che è propria di questi testi, è poco probabile che i circoli da

cui essi derivano abbiano nobilitato in un punto così importante la dottrina del Profeta applicandola con una coerenza maggiore di quanto non abbia fatto la concezione originaria.

È vero: data la potenza sotto tutti gli altri aspetti uguale dei due Spiriti primitivi, sorprende proprio di sentire come lo Spirito maligno venga non soltanto sconfitto e nella distruzione della sua creazione reso impotente ed inattivo, ma anche totalmente annientato egli stesso.

Aggiungasi che nei testi più antichi non troviamo di ciò nessuna conferma. Anzi passi delle Gatha di Zarathustra possono essere interpretati come se il Profeta avesse ammesso una punizione eterna dei malvagi, il che non sarebbe davvero incompatibile con l'inesorabile risolutezza del suo spirito altrettanto austero quanto nobile.

Ma poichè nelle sue parole è testimoniato chiaramente il duplice giudizio, e tale duplicità sarebbe assurda nel caso d'una persistenza delle pene anche al di là del giudizio universale, dubito proprio che egli abbia effettivamente predicato la persistenza delle pene dopo il secondo giudizio. Io sto appunto lavorando a chiarire ancor meglio, mercè una rigida interpretazione dei testi, questo problema così importante per la formulazione di un giudizio su Zarathustra.

H. LOMMEL,

*Università di Francoforte s. M.*

## GRIECHISCHE UND ETRUSKISCHE RELIGION

Unter allen Völkern, die auf die Bildung der etruskischen Kultur von bestimmendem Einflusse gewesen sind, steht Griechenland an erster Stelle. Eine der wichtigsten Fragen der etruskischen Geschichte aller Zweige muss es deshalb sein, den Grad zu bestimmen, in dem in dem einzelnen Falle die etruskischen Monumente von den griechischen Vorbildern abhängig sind.

Die Wurzeln der Entstehung einer griechisch-etruskischen Mischkultur liegen schon im achten Jahrhundert, wo die ersten Arbeiten des griechischen Handwerks, Vasen protokorinthischer Fabriken, vereinzelt auch spätgeometrische Produkte durch phönikische Händler nach Italien kamen, und schnell wie in Unteritalien auch an der tyrrhenischen Küste Nachahmung fanden.<sup>1</sup> Schon die Funde in den ältesten etruskischen Kammergräbern, den ersten sicheren Zeugen einer etruskischen Besiedlung des Landes, wie die Elfenbeinsitula aus der Tomba Pania bei Chiusi<sup>2</sup> mit der Darstellung der Flucht des Odysseus aus der Höhle des Polyphem oder das Bronzeblech von Montecalvario<sup>3</sup> mit Szenen aus der Amphiaraoassage zeigen eine weitgehende Vertrautheit der etruskischen Handwerker mit hellenischen mythologischen Vorlagen. Die willkürliche Komposition dieser Bilder aber beweist, dass dieser Benutzung fremder Vorbilder noch nicht notwendig ein vollkommenes Verständnis des Dargestellten parallel gehen muss, dass sie vielmehr eine freie dekorative Reihung bekannter Motive darstellen. Bis an das Ende des sechsten Jahrhunderts hat sich daran nichts geändert.

<sup>1</sup> Sieveking-Hackl, *Vasensammlung zu München* I 70 ff.

<sup>2</sup> *Mon. Inst.* X 38 a.

<sup>3</sup> Curtius, *Festschrift für Arndt* 36 ff.

Die Folge dieses einfachen Kopierens ohne genaue Kenntnis des Darstellungsinhaltes musste notwendig zu einer willkürlichen Vermischung unzusammenhängender Typen führen, wie wir sie auf der grossen Hydria im Louvre aus Caere<sup>1</sup> wiederfinden. Herakles mit dem Kerberos und der sich ängstlich in seinem Pithos verkriechende Eurysteus stehen nebeneinander.

Von weit grösserer Bedeutung aber als das einfache Kopieren mehr oder weniger verstandener griechischer mythologischer Vorlagen, (das zwar einer Verbreitung griechischer Sagedarstellungen in Etrurien förderlich sein und auch zum Bekanntwerden griechischer Heroen- und Götternamen<sup>2</sup> führen konnte, aber am Ende doch nur einen mittelbaren Einfluss darstellte), war für die etruskischen Künstler die Anregung, die sie für die Bildung eigener religiöser Bilder aus diesen fremden Werken schöpften. Vereinzelte Originalarbeiten griechischer Künstler wie die Skulpturen des Damophilos und Gorgasos für den Cestempel<sup>3</sup> in Rom müssen wir bei dieser Entwicklung grossen Einfluss zugestehen. Jedoch war die Tätigkeit der fremden Bildhauer, wie gerade das römische Beispiel zeigt, zumeist auf die Schaffung von Bildern der Gottheiten beschränkt, die eine Erweiterung des etruskischen Pantheons, der *di indigetes*, bedeuten, und für die unter den einheimischen Künstlern nur schwer ein erfahrener Steinmetz sonst zu finden war. Eine Hellenisierung des Landes war damit noch nicht notwendig verbunden, wenn auch durch diesen Entwicklungsgang die Grundlage für die spätere Gleichsetzung der etruskischen oder römischen Gottheiten mit griechischen gelegt worden ist.

Die Beispiele für die Verwendung griechischer Gestalten in etruskischer Bedeutung sind sehr häufig. So sind in der Tomba della Pulcella in Tarquinia<sup>4</sup> die Knaben Hypnos und Thanatos der griechischen Vasen zu den To-

<sup>1</sup> Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen* III 154.

<sup>2</sup> Fiesel, *Die griechischen Mythen im Etruskischen*.

<sup>3</sup> Plinius, *n. h.* 35. 154. (495 vor Christus).

<sup>4</sup> AD. II 43.



Abb. 1. — Siena.

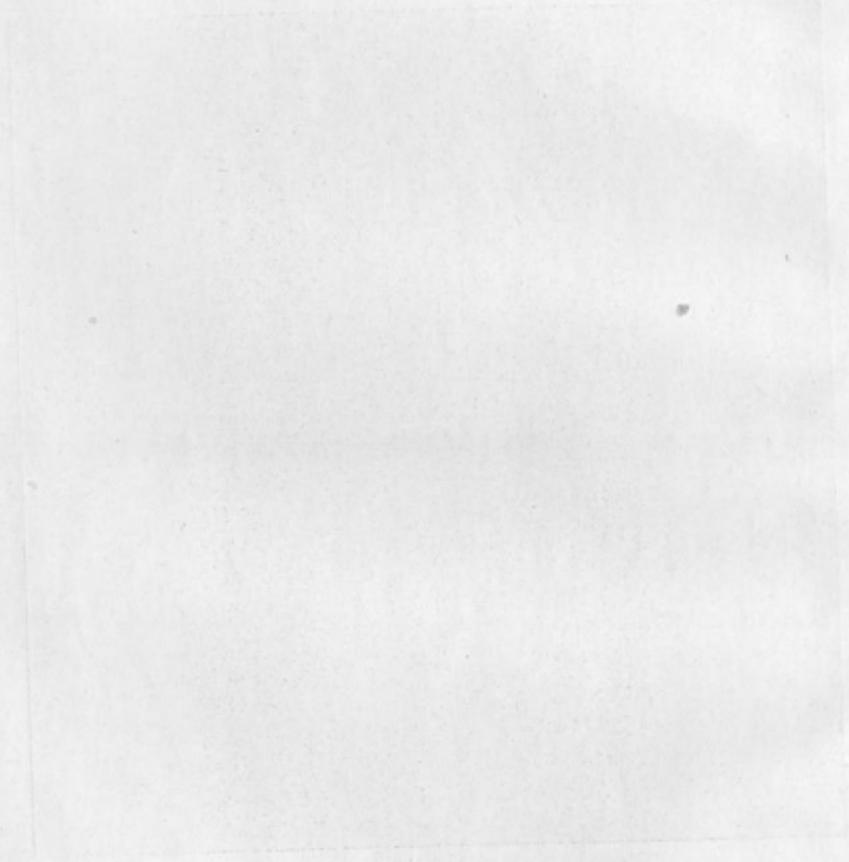




ABB. 2. — Berlin.



desgenien geworden, die den Toten selbst zur ewigen Ruhe mit einem grossen Tuche bedecken. Auf einer Vase im Museo Gregoriano zu Rom<sup>1</sup> sehen wir den Hermes Psychopompos der Griechen in dem Amte des etruskischen Seelengeleiters Charun. Wie in der Tomba della Pulcella sind es wieder zwei, ein junger bartloser und ein alter bärtiger Mann. Wieder ist der Einfluss der griechischen Kunst leicht zu erkennen. Hypnos ist jung und schön, Thanatos alt und würdig.

Ebenso häufig wie die Uebernahme einzelner griechischer Figuren in anderer Bedeutung als etruskische Gestalten sind in der religiösen Kunst auch die Fälle der Benutzung ganzer Kompositionen als Vorlagen durch die etruskischen Künstler. Die Urnenreliefe bieten dafür zahlreiche Beispiele. So liegt dem Reliefe Abbildung 1<sup>2</sup> die Dreifigurengruppe zahlreicher attischer Grabsteine wie Figur 2<sup>3</sup> zu Grunde. Nur um eine für das Verständnis durch den Etrusker notwendige Gestalt, die Gefährtin des Totengeleiters Charun, Vanth, ist die Komposition erweitert. Angesichts der Tatsache der Benutzung griechischer Bildvorlagen durch die etruskischen Handwerker zu eigenen Darstellungen nationalen Inhaltes ist es jetzt nicht zu verwundern, dass die Wissenschaft, und im besonderen Falle die Philologie, die Erklärung für zahlreiche Darstellungen aus der etruskischen Götter- und Heldensage in der griechischen Mythologie glaubte finden zu können.

Ein interessantes Beispiel ist dafür der schöne Reliefspiegel des Berliner Museums, Abbildung 3.<sup>4</sup> Selbst

<sup>1</sup> Gerhard, A. V. 240. *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 37, 154 Abb. 17.

<sup>2</sup> Körte, *Relievi* III 65 Fig. 20.

<sup>3</sup> Berlin K 57. Katalog der antiken Skulpturen III Tafel 59.

<sup>4</sup> Stephanos, Th. Wiegand zum 60. Geburtstage dargebracht, Tafel 5. Gerhard, *Spiegel* 255, deutet ein ähnliches Exemplar als Tod eines der Kabiren, Maximilian Mayer, Berlin Philol. Wochenschr. 1927, 1533 als Entführung des Ganymed. Als Hades ist auch der Silenskopf auf den Spiegeln Gerhard 87 und 305 zu deuten. Ariadne kommt schon bei Homer, *Odyssee* XI 321 ff. unter den Gestalten der Unterwelt vor.

Wilamowitz<sup>1</sup> wollte die Darstellung mit Rücksicht auf die Aehnlichkeit der Komposition mit Heraklesbildern im Anschlusse an Schol. Apollodor I 1300 als eine Scene aus dem tatenreichen Leben des Zeussohnes deuten. Dem widerspricht jedoch schon die aus dem Boden aufsteigende Gestalt des Hades, den die etruskische Kunst genau wie den Charun mit den hässlichen tierischen Zügen des Satyrn darzustellen pflegte.<sup>2</sup> Es handelt sich hier wieder um die stimmungsgemässe Angleichung des Auesseren der Figur<sup>3</sup> an die Auffassung, die sie im Herzen des etruskischen Volkes fand. Wir haben darum in der Darstellung des Spiegels statt eines Heraklesbildes die Entraffung eines dem Tode verfallenen Jünglings durch die Diener des Hades zu erkennen.

Weit grösseres Interesse aber als allein die Uebnahme griechischer Typen in die Formensprache der etruskischen religiösen Kunst verdient der Prozess des allmählichen Eindringens griechischer religiöser Anschauungen, die am Ende zu einer Sprengung des festen Gefüges der etruskischen Religion und ihrer allmählichen Auflösung führen musste. Ein Markstein in der Entwicklung wird hier immer die erst vor kurzem von Nogara<sup>4</sup> veröffentlichte einzigartige Statuette der Vanth als Repräsentantin des Todesschlafes bleiben. Wie der griechische Hypnos trägt sie das Horn in der Hand, mit dessen Inhalt sie den Menschen mildtätig und sanft am Ende seiner Erdentage zum ewigen Schläfe entschlummern lässt. Vanth, die grausame Gefährtin des Menschen mordenden Charun, ist hier verschwunden. Ihr Name ist zwar geblieben, doch ihr Wesen hat sich unter griechischem Einflusse vollkommen gewandelt.

Von grösster Bedeutung für diese Durchdringung Etruriens mit griechischer Kultur sind bis in das dritte Jahrhun-

<sup>1</sup> Hauptwerke der staatlichen Museen, W. von Bode dargebracht 23.

<sup>2</sup> Mon. Ant. XX 651 ff.

<sup>3</sup> Messerschmidt, *Beiträge zur Chronologie der etruskischen Wandmalereien* 13 ff.

<sup>4</sup> Antike Plastik, Walther Amelung zum 60. Geburtstag 155 ff.



ABB. 3. — Berlin.



dert die griechischen Kolonien Unteritaliens gewesen, mit denen die Etrusker bei ihrem Vordringen nach Kampanien am Ende des sechsten Jahrhunderts in direkte nachbarliche Berührung kamen. So war es hauptsächlich eine griechische Kultur italischer, nicht attischer Prägung, die die Etrusker übernahmen, und die auch als wesensverwandt einen tieferen Eindruck ausüben konnte, als es vordem Städte wie Spina oder Cäre, Orte mit einem grossen Prozentsatz griechischer Bevölkerung, vermocht hatten, deren enge Beziehung zu Griechenland ausser durch den Ueberseehandel sich auch in der Errichtung eigener Schatzhäuser in Delphi<sup>1</sup> und der Befragung des delphischen Orakels ausprägen. Die Tatsache einer gelegentlichen Anfrage bei der Pythia ist aber noch kein fester Beweis für einen Apollonkult in Etrurien. Denn wenn auch die Wandmalereien des sechsten Jahrhunderts wie die Tomba Stackelberg in Tarquinia<sup>2</sup> eine weitgehende Vertrautheit mit Einrichtungen des griechischen öffentlichen Lebens verraten, so zeigt doch gerade ein Beispiel wie der Bericht Herodots I 167 über die Einführung des griechischen Agons auf Geheiss der Pythia, dass in den Augen Herodots diese Tatsache etwas Absonderliches und Bemerkenswertes darstellte. Eine Ueberschätzung des Einflusses Griechenlands in diesen frühen Zeiten oder auch eine rückwärtsschauende Verallgemeinerung von dem Ende der gesamten Entwicklung müsste sonst auch uns zu dem Grundirrtum des Dionys von Halikarnas<sup>3</sup> führen, der aus den Sitten des vollkommen hellenisierten Roms seiner Tage den Schluss zog, dass die Römer keine Barbaren, sondern nur echte Hellenen sein könnten. Wie sollten sie sonst griechische Spiele kennen und hellenische Götter verehren?

Eine grundlegende Aenderung des etruskischen Glaubens, einem trennenden Keile gleich, kam erst durch die Missionstätigkeit einiger griechischer Sekten in Mittel-

<sup>1</sup> Strabon V 214, 1, 7. V 220, 2, 3, X 421, 3 8.

<sup>2</sup> Weege, *Etruskische Malerei*, Beilage 2.

<sup>3</sup> Z 72. Dazu Messerschmidt, *Atti del I Congr. Internazionale Etrusco* 162 ff. und Leopold, *Meeded. van het Nederlandsch historisch Instituut te Rome VIII. Over etruskischen Godsdienst*.

italien. Von ihr berichten die Quellen, meist römische, erst sehr spät. Eine besonders günstige Aufnahme fanden nach den Wirren des hannibalischen Krieges die orgiastischen bacchischen Kulte, deren auch die schärfsten Senatsedikte im Jahre 186<sup>1</sup> nicht Herr zu werden vermochten "Huius mali labes ex Etruria Romam veluti contagione morbi penetravit" berichtet Livius 39, 9. Ein weit sichereres Zeugnis für diese religiöse Bewegung als die oft tendenziösen und seit Aristoteles in der antiken Literatur stets ungünstigen Berichte über die pingues et obesi Etrusci ist ein Sarkophagdeckel aus Tarquinia<sup>2</sup> im Britischen Museum (Abb. 4), wo die Tote als Bacchantin dargestellt ist. Sie hält den Thyrsos in der Hand, das Rehkalb liegt an ihrer Seite. Nicht geringer als die Macht der bacchischen Kulte muss auch die Verbreitung der pythagoreischen-orphischen Sekten gewesen sein. Zahlreiche Berichte aus Rom selbst stehen uns dafür zur Verfügung: Die Auffindung des Sarkophages "des Numa" mit Papyrusrollen entsprechenden Inhalts im Jahre 181,<sup>3</sup> die Statue des Pythagoras auf dem Forum, und die Schriften des Ennius und Varro.<sup>4</sup> Unter den erhaltenen etruskischen Monumenten sind besonders die Gemmen, kleine Amulette, von grösster Bedeutung, deren richtige Interpretation wir Furtwängler<sup>5</sup> verdanken. Für die frühen Jahre können sie aber nichts beweisen, da sie sämtlich erst aus der Zeit nach dem Ende der etruskischen Freiheit stammen.

Die Versuche, unter den erhaltenen etruskischen Monumenten Werke orphischen Inhaltes zu finden, reichen bis in das 18. Jahrhundert zurück. Noch heute gehört die Frage nach der Stärke dieses Einflusses zu dem umstrittensten Problemen, deren Lösung gerade in den letzten Jahren zu sehr lebhaften Kontroversen<sup>6</sup> Anlass gegeben hat. Entspre-

<sup>1</sup> Bacchanalienskandal: Livius 39, 8 ff. CIL I 1 Seite 43 ff.

<sup>2</sup> MemAmAc. 6, 1927 Tafel 11 b.

<sup>3</sup> Livius 40, 29. Plinius n. h. 13, 84 ff.

<sup>4</sup> Weege, *Etr. Mal.* 26.

<sup>5</sup> *Gemmen* III 248 ff.

<sup>6</sup> Weege, *Etr. Mal.* 22 ff. van Essen, *Did orphic influence on*



ABB. 4. — London.



chend dem rein auf das Jenseits gerichteten Charakters der orphischen Sekte hat man den Niederschlag dieser religiösen Strömung besonders in den Grabmalereien von Orvieto und Tarquinia finden wollen. Die Entscheidung liegt darum bei der Frage, ob es notwendig ist, für die Erklärung der Darstellungen fremde religiöse Anschauungen heranzuziehen, oder ob nicht die schon bekannten altetruskischen Vorstellungen vom Reiche des Aita und seinen Bewohnern zum Verständnis ausreichen.

Für Tomba Golini<sup>1</sup> ist die Antwort leicht zu finden: Ihre Darstellungen bedeuten keinen Bruch in der Entwicklung. Sie sind die notwendige Fortsetzung der Bilder des Archaismus, die Ankunft eines neuen Familienmitgliedes in der Unterwelt im Kreise seiner Ahnen. Darum die freudige Ueberraschung der dem einziehenden Neuverstorbenen sich zuwendenden zechenden Vorfahren, daher die fiberhafte Tätigkeit der Diener in Haus und Küche. Vanth führt sein Gespann, Hades selbst ist erschienen, den wie ein Triumphator einziehenden gebührend zu begrüßen.

Die Anwesenheit des Paares Hades und Proserpina kann nicht befremden. Sind für den Etrusker doch Grab und Unterwelt identisch. Hades Reich ist überall, wo Tote oder Totgeweihte wohnen. Alle Gräber sind Teile seines Königreiches, aber nicht jede Kammer ist der gesamte Hades, viel mehr in erster Linie die Ruhestätte der Familie Velznach, Saties oder der anderen uns überlieferten Namen<sup>2</sup>.

Das gleiche wie von Tomba Golini gilt auch von der Tomba del Cardinale,<sup>3</sup> der vergangene romantische Jahrhunderte den Namen der "Tomba del passeggio delle anime" beigelegt haben. Wie in der verschollenen Tomba Tarta-

*Etruscan tomb paintings exist?* Neppi Modona, *Annali delle Università toscane*, 44, 1926, 223. Messerschmidt, *Atti del I Congresso internazionale etrusco* 158 f., und: *Beiträge zur Chronologie der etruskischen Wandmalerei* 13.

<sup>1</sup> Conestabile, *Pitture murali*.

<sup>2</sup> Messerschmidt, *Stud. Etr.* III zu Tafel 39.

<sup>3</sup> van Essen und Messerschmidt, *Stud. Etr.* II 84 ff.

glia<sup>1</sup> findet sich auch hier keine Scene, die wir nicht aus den allgemein üblichen Bildern des Sterbens und der Reise der Toten nach dem Jenseits belegen könnten. Eine Interpretation aus orphischen Ideen heraus ist also weder möglich noch notwendig.

Am unstrittensten unter den Malereien sind aber seit ihrer Auffindung stets die Fresken der Tomba dell'Orco in Tarquinia<sup>2</sup> gewesen, in der man eine untrügliche Darstellung der etruskischen Unterwelt in gräzisierte Form, wenn nicht sogar eine Illustration der orphisch-pythagoreischen Dogmen glaubte sehen zu dürfen. Strengste Kritik ist deshalb gerade bei diesem Grabe notwendig.

Die Anlage<sup>3</sup> besteht aus zwei später durch einen Korridor verbundenen Kammern, einem Nischengrabe und einem durch einen im hinteren Teile unsymmetrisch angefügten Anbau vergrösserten Raume. In dessen Mitte erhebt sich ein Viereck wie ein Altar, auf dem heute die hintere (moderne) Stütze ruht.

Die Malereien sind niemals richtig aufgenommen worden. Die Hauptschuld an der bisher herrschenden Verwirrung trägt aber der Zeichner der Monumentitafeln, der mit der grössten Willkür bei der Auslassung von Teilen verfahren ist. So ist niemals die Seite rechts des heute eingestürzten mit Reliefs verzierten Einganges aufgenommen worden. Dabei ergibt sich das überraschende Resultat, dass wir es hier mit einem vollständigen Unterweltsgemälde wie auf den apulischen Vasen<sup>4</sup> zu tun haben. An einem Bache sind die Heroen der Odyssee versammelt, üppiges Schilfgestrüpp umwuchert sein Ufer. Umgeben von Persephone, Geryoneus, Kerberos und mächtigen Schlangen thront Hades in einer Höhle. Der gleiche Fels hintergrund kehrt auch hinter dem Rücken von Theseus, Peirithoos und beider Wächter

<sup>1</sup> Weege, *Etr. Mal. Abb.* 27-8.

<sup>2</sup> *Mon. Inst.* IX 14, 2-15.

<sup>3</sup> La Valle, *Corneto Monumentale e la necropoli etrusca tarquiniese* 124 ff.

<sup>4</sup> *W. V. E.* 1-6.

Tuchulcha wieder. Der Fries muss sich über die Hadesgruppe noch nach rechts fortgesetzt haben. Denn der grosse hintere Raum kann nach dem architektonischen Befund nicht der Anlage der ersten Kammer gleichzeitig sein.

Auf der schon im Altertum herausgeschlagenen Wand war einst ein Symposion dargestellt. Stets hat man versucht, die Darstellung des Gelages mit dem Unterweltsgemälde der gegenüberliegenden Wand zu einer inhaltlich zusammengehörenden Komposition zu verbinden. Dem widerspricht aber schon das Polyphembild der hinteren Kammer, was sich nur mit sehr sophistischen Argumenten mit dem Gesamtbilde vereinigen lässt. Allein schon die Tatsache aber, dass einmal die Hinterwand der grossen Kammer für eine Erweiterung durchschlagen werden konnte, beweist, dass den Etruskern an einer Zusammengehörigkeit der einzelnen Seiten nichts gelegen war, zumal eine so umfangreiche Aenderung wie die Anfügung eines neuen Raumes und später der Durchbruch der Wand zur zweiten Kammer unmöglich ohne Wissen und Billigung der Familienmitglieder geschehen konnte, denen das Grab gehörte und deren letzte Ruhestätte es einstens auch werden sollte.

Dazu kommt, dass offenbar die Scene der Blendung des Polyphem nicht das einzige Odysseebild war. Unter den zahlreichen auch heute noch am Boden liegenden oder als Füllung in moderner Zeit verwendeten Stuckfragmenten befand sich noch ein etwa vierzig Centimeter grosses Fragment eines bärtigen Kopfes. Kinn, Bart, Hals und Brust sind erhalten. Ueber der Brust ist das Mäntelchen zusammen-genestelt. Die Dicke des daran sitzenden Stückes Tuff beweist, dass es nicht zu der Wand gehören kann, an der die Heroenbilder erhalten sind. Auch an der Eingangswand ist nirgends der Tuff bis zu der erforderlichen Tiefe abgespalten. Die Zugehörigkeit des Fragments zu dem Symposion begegnet gleichfalls grossen Bedenken, da die frontale Haltung der Gestalt auf eine stehende und nicht liegende Gestalt weist. So bleibt allein die Möglichkeit, da das Fragment nur zu dem Schmucke der Kammer in der heutigen Grundrissgestaltung gehören kann, es dem hinteren Raume zuzuweisen, also noch

eine weitere selbständige Scene anzunehmen, am wahrscheinlichsten ein zweites Odysseebild. Odysseedarstellungen haben aber in dem griechischen Elysium keinen Raum. Und ein Mysterium orphischen Glaubens hätte auch niemals seine Einwilligung zu einer Zerstörung des Bildes gegeben, das ihm das Elysium vor Augen stellte, dem sein ganzes Hoffen und frommes Streben auf Erden gegolten hatte.

So stimmen Tomba dell'Orco und Tomba François in Vulci<sup>1</sup> in dem Inhalte ihrer Bilder überein. Historische und mythologische Bilder stehen unvermittelt neben Darstellungen individuellen und persönlichen Inhaltes, die uns in Tarquinia die "Ahnengalerie" der Tomba degli Scudi<sup>2</sup> am klarsten vor Augen führt.

Die gleiche Zusammenstellung sehen wir auch auf den Stuckreliefs der Tomba della Mercareccia in Tarquinia,<sup>3</sup> wo die erste Kammer mit allgemeinen Scenen aus der Reise der Toten nach dem Reiche des Hades geschmückt ist, während der tiefer gelegene zweite Raum wieder Bilder aus dem Leben der verstorbenen Familienmitglieder ähnlich Tomba del Tifone<sup>4</sup> zeigt.

Am klarsten ist die Komposition dieser Art in der Tomba Campanari in Vulci<sup>5</sup> zu erkennen. Zwei Dämonen bewachen den Eingang zur Unterwelt, rechts und links des Eingangs. Im Inneren aber sehen wir an den Wänden die ganze Familie um den Thron seines Ahnherren, eines hohen Staatsbeamten, versammelt. Von einer Unterwelt, von einer Darstellung des letzten Gerichtes vor Hades, Aiakos, Minos und Rhadamanthys<sup>6</sup> ist keine Spur vorhanden.

So ist auch Tomba dell'Orco am Ende nichts als eine Umgestaltung, Nationalisierung oder Etruskisierung von griechischen Vorlagen auf Bestellung eines gräköphilen Etruskers.

<sup>1</sup> Garucci, *Tavole fotografiche delle pitture vulcenti*. Messerschmidt, *Die Antike* IV ff.

<sup>2</sup> Mon. Inst. Suppl. 4-7.

<sup>3</sup> Byres, *Hypogaei or sepulchral caverns of Tarquinia* I 3-5.

<sup>4</sup> Mon. Inst. II 3-5.

<sup>5</sup> Mon. Inst. II 53-4

<sup>6</sup> Dennis, *Cities and cemeteries of Etruria* I<sup>3</sup> 466.

Die Bedeutung der Grabmalereien wird aber durch diese Eliminierung als Quelle für die Religionsgeschichte nicht geschmälert. Hier verdient eine Anzahl von dem Franziskanermönche Forlivesi<sup>1</sup> vor fast 200 Jahren beschriebener Gräber Beachtung, die uns zwar nicht erhalten sind, aber durchaus nicht den Verdacht der Fälschung aufkommen lassen. Ihr besonderer Wert besteht darin, dass sie für die letzten Jahrzehnte etruskischer Geschichte die einzigen Monumente sind, die uns einen Einblick in die allmählich eintretende Zersetzung der italisch-etruskischen Religion durch östliche Elemente in den letzten zwei vorchristlichen Jahrhunderten ermöglichen.

Forlivesi berichtet von einem Gemälde der Kybele auf einem Löwenwagen, einmal auch von Ceres auf einem Schlangengespann. Welchem Jahrzehnt die Fresken zuzuweisen sein mögen, können wir nicht mit Gewissheit bestimmen. Doch darf es als sicher gelten, dass die Verpflanzung des Kultes in die Provinzstadt Tarquinia das Werk der neuen Herren, der Römer war, und nicht mehr auf eine unmittelbare Berührung mit Kleinasien oder Griechenland zurück zu führen ist.

Die Tatsache, dass in einem etruskischen Kammergrabe sich Darstellungen wie Kybele und Ceres finden, beweist, wie weit bereits die Umwandlung des etruskischen Volkscharakters durch die neuen Verhältnisse gediehen war, dass am Ende ein Tausch der eigenen Anschauungen gegen einen in seinem Wesen und orgiastischen Inhalt völlig fremden Kult wie den der Kybele möglich war. Der eigentliche Kern der etruskischen Lehre ging auf diesem Wege bei der Allgemeinheit verloren. Die Priester wurden zu Wundermännern, Leuten mit geheimen Wissen. Und so sehen wir in der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts die kleine Schar von haruspices in der Rolle politischer Intriganten,<sup>2</sup> die ihr ängstlich gehütetes Geheimnis in den Dienst der ehrgeizigen Machthaber stellen, ähnlich der gros-

<sup>1</sup> Weege, *Etr. Mal.* 79.

<sup>2</sup> Weber, *Der Prophet und sein Gott* 60 ff.

sen Konkurrentin, der Sibylle von Cumae, deren Sieg aber auch sie nicht aufzuhalten im Stande waren. So verschwanden auch die einst so mächtigen etruskischen Götter wie das Volk, das sie einstmals verehrte. Horaz<sup>1</sup> Spruch:

Graecia capta ferum victorem cepit et artes  
intulit agresti Latio

erfüllte sich so wie für Rom auch für Etrurien.

Sed in longum tamen aevum  
Manserunt hodieque manent vestigia ruris.

F. MESSERSCHMIDT.

<sup>1</sup> Epist. II 1, 156 ff.

## LA RELIGIONE DEGLI ETRUSCHI

Comunicazione presentata

al I Congresso Internazionale Etrusco in Firenze

(Cf. *Atti*, Firenze 1929, 121 sg.).

Generalmente lo studio di una religione scomparsa si intraprende con fiducia in base all'arte figurata del popolo che la professò. Quasi sempre quest'arte è in gran parte ispirata da sentimenti religiosi e rappresenta dunque divinità venerate.

A prima vista sembra che questa sia anche la via indicata per la religione etrusca. Numerosi specchi graffiti, rilievi sepolcrali, pitture murali, scoperte nel territorio etrusco rappresentano divinità ed altri personaggi mitologici. Ma una grandissima parte di queste figure si riconosce immediatamente come di ispirazione greca. Recenti studi<sup>1</sup> hanno provato che anche i mostri infernali considerati comunemente come parto della fantasia indigena (si pensi, per esempio al famoso Tuchulcha) trovano riscontro in credenze popolari greche.

Giacchè la maggior parte dei prodotti artistici istoriati trovati nel suolo etrusco è indubbiamente di origine indigena, la logica ci fa supporre che le signore che maneggiavano gli specchi considerassero come storia sacra i miti rappresentati sul rovescio di questi, ed ancora più probabile ci sembra che una simile credenza animasse i visitatori delle tombe, sui sarcofagi e sulle urne cinerarie delle quali gli dèi greci si ripetono con tanta frequenza.

Ma due circostanze ci rendono dubbiosi: primo, che

<sup>1</sup> Uno studio di F. Messerschmidt su questo soggetto apparirà in *Studien der Bibliothek Warburg*.

iscrizioni ed altre autorevoli testimonianze di culti locali non indicano mai come titolari di un culto le divinità e gli eroi scolpiti o dipinti nel corredo dei morti e dei vivi<sup>1</sup>; poi, che un tale concetto della religiosità etrusca ci porterebbe alla strabiliante conclusione che gli Etruschi potessero cambiare le loro opinioni religiose col cambiare della... moda.

Il primo periodo della civiltà etrusca — il così detto periodo orientalizzante — ci è noto soprattutto per le ricche tombe di Cerveteri e di Palestrina: la tomba Regolini-Galassi e quelle Barberini e Bernardini. In questi sepolcri tutti gli oggetti di lusso e di uso comune, senza dubbio in gran parte di produzione locale, mostrano una decorazione di ispirazione asiatica od egizia. Non mancano nè i demoni assiri nè i divini protettori dei faraoni. Nel sepolcreto di Narce<sup>2</sup> furono scoperte molte collane in parte od intieramente composte di amuleti egizi, soprattutto del caratteristico dio Bes.

Queste constatazioni, specialmente l'ultima, giustificerebbero in altri casi la supposizione dell'esistenza di idee orientali nella mente degli Etruschi; ma nel nostro caso dobbiamo andare molto cauti nel tirare conclusioni perchè noi constatiamo un cambiamento completo non appena l'importazione greca incomincia a subentrare a quella fenicia. Anche le più antiche tombe dipinte di Tarquinia sono completamente greche di ispirazione ed i corredi dei grandi tumuli di Cerveteri accanto al vasellame corinzio contengono soltanto raramente oggetti egizi, e questi allora sono originali, non imitazioni locali o fenicie. I miti greci prendono il posto di quegli orientali senza lasciare tracce di un'epoca di transizione.

Questo solo fatto prova già che nè gli uni nè gli altri hanno avuto per gli Etruschi un significato religioso. Dobbiamo supporre che li considerassero unicamente dal punto

<sup>1</sup> L. Ross Taylor, *Local cults in Etruria*, Roma 1923, p. 251: The religious beliefs of the Etruscans which their wall-paintings, the reliefs on their sarcophagi, and the incised designs on their mirrors indicate receive no confirmation from the local cults of the region.

<sup>2</sup> A. della Seta, *Villa Giulia*, I, Roma 1918, p. 89 e 91.

di vista ornamentale come noi facciamo con le statuette di divinità cinesi o messicane; ed allora non ci stupisce più se sugli specchi i nomi greci più o meno etruschizzati di divinità sono assai più frequenti che non i nomi etruschi equivalenti, nè se questi ultimi hanno la tendenza a scomparire.

Per citare un fenomeno moderno: nei primi tempi dei contatti fra Europei e Cinesi si usava parlare della 'dea cinese della carità' mentre ora tutti la nominano *Kwan Yin*.

Naturalmente le classi colte dell'Etruria erano perfettamente conscie del fatto che gli elementi della decorazione dei loro cimeli e delle loro tombe non avevano nessuna attinenza colla loro religione. Chi dovesse rimanere perplesso davanti a questa asserzione non ha che da pensare alla poesia dei secoli XVI, XVII e XVIII ridondante di mitologia greca e romana tanto nella cattolicissima Francia che cacciò gli Ugonotti quanto nella protestante Olanda che ricevette gli espulsi a braccia aperte. Il confronto che segue può accostarci ancora di più ai dati etruschi. Dal Rinascimento in poi gli scrigni contenenti i gioielli delle signore cattoliche e le tombe monumentali degli eroi calvinisti abbondano di figure allegoriche pagane. Se dunque è evidente che durante il periodo della austera riforma e della altrettanto severa controriforma la decorazione degli utensili domestici e dei sepolcri non aveva nessun rapporto colla fede del popolo, ci sia lecito supporre il medesimo fenomeno nell'epoca etrusca.

Avendo in questa maniera dovuto scartare una delle fonti che di solito occupano il primo posto nello studio delle religioni antiche, ci rivolgiamo ad una seconda, altrettanto promettente a prima vista.

Conosciamo una quantità abbastanza considerevole di divinità venerate in Etruria; ma questi nomi indicano, come ha dimostrato G. Herbig<sup>1</sup>, in grandissima parte divinità italiche che si conoscono anche al di fuori dei confini etruschi.

<sup>1</sup> Herbig in *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* XXIII, Breslau, 1922 e in Hastings *Encyclopaedia of Religion and Ethics* s. v. *Etruscan religion*.

L'origine italica per esempio di Giunone, Minerva e Marte sembra provata.

Inoltre nei nomi di divinità venerate in tutta l'Etruria in epoca posteriore l'Herbig scopre i caratteri di divinità gentilizie. A me non sembra inverosimile che espressioni come *culsu leprnei* (cioè *Culsu*, divinità ctonia della *gens* \* *Leprinia*) ed *uni ursmnei* (la Giunone degli Orsminii) siano indizi di un'epoca di transizione, nella quale la nobiltà etrusca nel costituire i propri *clans* combinava i nomi delle sue 'clientele', composte di discendenti della popolazione pre-etrusca con quelli di divinità proprie od italiche. Più tardi nella maggior parte dei casi il nome del dio sparisce dalla denominazione doppia e resta unicamente il gentilizio. Se in seguito la stessa divinità trova adoratori anche fuori della *gens* e perde per conseguenza il carattere di protettrice di una famiglia, l'etimologia popolare le attribuisce una ben circoscritta sfera d'influenza e l'adatta in questa maniera al sistema dei *Sondergötter*, degli *indigitamenta* dei Romani. Cito due esempi dati dal Herbig<sup>1</sup>. *Mercurius* fu probabilmente il protettore di una *gens* che si chiamava in Etrusco *mercu* e venne poi dai Romani assimilato al greco *Hermes* soltanto perchè la parola *Mercurius* fa pensare a *merx*, *merces* e *mercari*. Più istruttiva ancora è la storia di *Vortumnus*. Protettore in origine di una famiglia col nome \* *velthimne* o \* *velthimna*, egli acquista col tempo maggiore importanza tanta da venir chiamata da Varrone<sup>2</sup> *deus Etruriae princeps*, ma il suo santuario principale resta a Volsinii.<sup>3</sup> Da questa città viene importato in Roma, probabilmente, come suppone il Wissowa<sup>4</sup>, per *evocatio* durante la guerra dei Romani contro i Volsinienses nell'anno 264 avanti Cristo.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Herbig, *Mitt.* p. 12 e 14 dell'estratto.

<sup>2</sup> Varr. *L. L.* V, 46.

<sup>3</sup> Ossia ad Orvieto se accettiamo la tesi di P. Perali (*Orvieto Etrusca*, Roma, 1928).

<sup>4</sup> G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup>, München 1912 p. 287.

<sup>5</sup> La statua di *Vortumnus* nel *vicus Tuscus* a Roma fu messa in quel luogo probabilmente già molto prima da Etruschi immigrati. Questa pare sia anche l'opinione del Wissowa (l. c.).

Evidentemente i Romani non sapevano quale speciale funzione attribuire al nuovo venuto *Velthimna*. Questo o questa <sup>1</sup> non aveva nessun compito definito (i santi patroni danno il loro aiuto in ogni frangente); non restava quindi altra soluzione che dedurre la sua missione dal suo nome, se si voleva farne un genuino dio romano. E giacchè *Velthimna*, col solito rotacismo cambiato in *Vertumnus* o *Vortumnus*, rassomiglia a *vertere*, *Vertumnus* diventa quegli che muta e cambia ogni cosa. <sup>2</sup>

Un confronto con idee medievali ci può rendere più concepibile una simile procedura. *Clarus*, abate di Albi († 489), guarisce da santo le malattie degli occhi certamente soltanto perchè il suo nome vuol dire 'chiaro'. La migliore prova ce l'offre la circostanza che Santa Chiara († 1253) lo aiuta in questo compito. In Germania il protettore contro i lupi è *Wolfgang* di Ratisbona (*wolf* in tedesco = 'lupo') († 994); in Francia invece *Lupus* di Sens († 623). <sup>3</sup> Non conosco esempio più tipico della forza dell'etimologia popolare del fatto che San Sebastiano in Francia è diventato il padrone dei fabbricanti di calze soltanto perchè il suo nome in francese suona come 'ses bas se tiennent'. <sup>4</sup> Riflettendo su questi esempi nessuno si meraviglierà più nel veder combinato il dio *Janus* con *janua* (porta), mentre in origine il suo nome, che si scrive in etrusco *ani*, non era altro che il *nomen* della *gens Annia*. <sup>5</sup>

Levati dall'albo degli dèi venerati in Etruria i greci, gli italici ed i gentilizi, quel che rimane è per così dire nulla.

<sup>1</sup> L'incertezza del sesso appare chiaro da Properzio. V. 2, 21 segg.

Opportuna meast cunctis natura figuris  
In quamcumque voles verte, decorus ero.  
Indue me Cois, fiam non dura puella:  
Meque virum sumpta quis neget esse toga.

<sup>2</sup> Ved. Properz. V. 2 e Wissowa, l. c.

<sup>3</sup> D. H. Kerler, *Die Patronate der Heiligen*, Ulm 1905, ss. vv.

<sup>4</sup> E. Haraucourt, *Medieval manners illustrated at the Cluny Museum*, Parigi, s. a., p. 72.

<sup>5</sup> Herbig, l. c., p. 12.

Nè monumenti dunque nè nomi propri ci rivelano nella religione etrusca un sistema proprio od una tradizione immutabile per dei secoli.

Eppure ambedue devono aver esistito. Ce ne dà una prova lampante la grande premura che i Romani si davano durante gli ultimi secoli della repubblica ed il primo secolo dell'impero per salvare dalla sparizione la *etrusca disciplina*. Nel tempio di Apollo sul Palatino <sup>1</sup> Augusto conserva accanto agli oracoli sibillini i libri sacri degli Etruschi ed ancora Claudio <sup>2</sup> raccomanda al senato la conservazione della *vetustissima Italiae disciplina* degli aruspici, perchè la considera una protezione contro l'invasione delle *externae superstitiones*.

Molto istruttiva è la circostanza che durante l'epoca repubblicana la considerazione nella quale sono tenuti i custodi dell'Etrusca disciplina, gli aruspici, aumenta col sentito bisogno di aiuto divino. Indubbiamente il sacrificio umano perpetrato a Roma nell'anno 216 a. C. <sup>3</sup> era etrusco di ispirazione e di carattere. Intanto, l'esecuzione ebbe luogo prima del ritorno di Quinto Fabio Pittore da Delfi — prima dunque che l'oracolo greco si fosse pronunziato — ; poi vennero uccisi un uomo ed una donna gallica, un greco ed una greca, rappresentanti cioè di popoli che in quel momento non minacciavano affatto Roma, ma erano invece stati per lungo tempo nemici dell'Etruria; e finalmente il sacrificio fu raccomandato dai *libri fatales*, dei quali si parla sempre in relazione coll'Etruria. Appunto per questo il racconto di Livio è così importante per noi. Esso ci dà la prova che detti *libri fatales* esistevano in Etruria sin da quando questo paese venne minacciato contemporaneamente da Greci e da Galli. Ma questo fatto si verificò soltanto intorno all'anno 392 av. C. quando cioè Dionisio di Siracusa attaccò

<sup>1</sup> Serv. *ad. Verg. Aen.* VI 71; qui libri (Sibyllini) in templo Apollinis servabantur, nec ipsi tantum, sed et Marciorum et Begoes nymphae, quae artem scripserat fulguritarum apud Tuscos.

<sup>2</sup> Tacit. *Annales* XI, 15.

<sup>3</sup> Liv. XXII 57.6, cf. K. O. Müller e W. Deecke, *Die Etrusker*, Stuttgart, 1872 II, p. 20 ann. 3.

il porto di Pyrgi, <sup>1</sup> ed i Galli si accostarono agli Appennini. Soltanto questo duplice pericolo dà ragione di un simile sacrificio, ed il fatto che i Romani lo ripeterono senza introdurre alcun cambiamento prova, secondo la mia opinione, che gli aruspici si lasciavano guidare da un testo scritto. Ammesso questo, niente ci impedisce di credere che Veio abbia avuto già nell'anno 398 <sup>2</sup> una collezione di oracoli nella quale l'Etrusca disciplina profetizzava la fine della potenza veiente. Vedremo che tale pessimismo è stato un sentimento tipicamente etrusco.

Sebbene nelle ore di grave pericolo <sup>3</sup> lo stato romano seguisse la voce dei sacerdoti etruschi, questi non godevano ancora la stima del pubblico. Il noto giudizio dispregiativo di Catone *qui mirari se aiebat quod non rideret haruspex haruspicum cum vidisset* <sup>4</sup> viene ripetuto da Plauto, <sup>5</sup> Pacuvio ed Ennio. <sup>6</sup>

Ma a mano a mano le cose cambiano. Cicerone <sup>7</sup> ci racconta che già *tum cum florebat imperium*, vale a dire nel II secolo avanti Cristo, il senato inviava certi giovani — probabilmente di origine etrusca — nelle varie città d'Etruria per studiare la disciplina degli aruspici a fine d'impedire che 'una sì nobile arte' (*ars tanta*) perdesse il contatto colla religione ufficiale ed andasse a finire nelle mani di mercanti.

Quel che accadde nell'anno 102 av. C. ci dimostra quanta importanza venisse data dalle autorità romane ai consigli degli aruspici. Giulio Ossequente racconta <sup>8</sup> quanto

<sup>1</sup> Aristot. *Oecon.* II 1349 B, Polyaeus, *Strateg.* V, 2, 21, Diodor. XV, 14, Strab. V 226, 2, 8, Aelian. *V. H.* I, 20 Serv. *ad. Verg. Aen.* X 184; Müller-Deecke, l. c. I, p. 189, ann. 31.

<sup>2</sup> Cicer. *de divin.* I 100, en Liv. V, 15.11.

<sup>3</sup> Non soltanto nel 216, ma anche già nel 295; Liv. X, 31, 8; Augustin., *de civ. dei*, III 17.

<sup>4</sup> Cicer. *de divin.* II 51.

<sup>5</sup> Plaut., *miles*, 692.

<sup>6</sup> Cicer. *de divin.* I 131 e 132.

<sup>7</sup> Cicer. *de divin.* I 92, cf. Valer. Maxim. I, 1, 1.

<sup>8</sup> Iulius Obsequens, c. 44 (ed. Roszbach): aedes Iovis clusa fulmine icta. cuius expiationem, quia primus monstraverat Aemilius Potensis aruspex, praemium tulit, ceteris celantibus, quod ipsis liberisque exitium portenderetur.

segue: « Il tempio di Giove fu colpito dal fulmine mentre era chiuso. L'aruspice Aemilius Potensis, che per primo indicò il metodo obbligatorio di espiazione richiesto dalla circostanza, ricevette dallo stato una ricompensa. I suoi colleghi non avevano voluto pronunziarsi perchè vedevano minacciata la propria vita e quella dei loro figli ». Probabilmente si trattava di uno dei fulmini dei quali Plinio<sup>1</sup> dice che non si poteva 'enunciarli' che ai propri ospiti e parenti. Spiegando ai magistrati romani il significato dell'accaduto, Potensis preferì dunque il benessere dello stato al proprio.<sup>2</sup> Non sappiamo se il suo patriottismo sia stato ricompensato con la morte istantanea come accadde un mezzo secolo dopo a Vulcanius.<sup>3</sup>

Pare che gli aruspici e quelli che credevano nella loro arte abbiano sempre più identificata la sorte dello stato romano colle predizioni riferentesi all'Etruria. Quando nell'anno 88 a. C. Silla e Mario erano in armi l'uno contro l'altro, le lugubri note di una tromba risuonarono nel cielo sereno. Gli aruspici spiegarono questo miracolo come l'annuncio di un nuovo 'secolo', nel quale i profeti sarebbero più onorati che nel passato.<sup>4</sup> Gli aruspici ripeterono il loro ammonimento con parole ancora più minacciose nell'anno 65 a. C., allorchè i fulmini fusero le tavole delle leggi e danneggiarono la statua di Romolo. Gli aruspici preannunzia-

<sup>1</sup> Plinius, *n. h.* II 54, 144: *quaedam nec enuntiare fas putant nisi aut hospiti aut parenti.*

<sup>2</sup> Cf. C. O. Thulin, *Die etruschische Disciplin* (Göteborg. Högsk. Årsskr. XI 5. XII 1. XIV 1, Göteborg 1906-1909) I 118: « Andererseits gab es Blitze deren Drohungen den Sühner selbst trafen: er war der Erlöser, der sich selbst opfern musste, um andere zu retten ».

<sup>3</sup> Servius ad Verg. *Buc.* IX 46 Si parla della stella apparsa dopo la morte di Cesare: *Sed Vulcanius aruspex in contione dixit cometas esse, qui significaret exitum noni saeculi et ingressum decimi; sed quod invitis diis secreta rerum pronuntiaret, statim se esse moriturum: et nondum finita oratione, in ipsa contione concidit. hoc etiam Augustus in libro secundo de memoria vitae suae complexus est.*

<sup>4</sup> Plutarchus, *Sulla* 7.

rono e la scomparsa delle leggi e del diritto e gravissimi pericoli per lo stato e per tutto l'impero<sup>1</sup>. Vediamo dunque che in momenti di panico lo stato romano affidava la sua salvezza nelle mani degli indovini etruschi.<sup>2</sup> Una prova ancora più forte del costante aumento della autorità di questi è che precisamente intorno alla metà del I secolo avanti Cristo i libri sacri degli Etruschi vengono tradotti in latino.<sup>3</sup>

Molto probabilmente i ripetuti annunci di un 'nuovo secolo' (ancora nell'anno 44 a. C. l'aruspice Vulcanius ne parlava<sup>4</sup>) non sono estranei all'ispirazione della famosa quarta Ecloga di Virgilio<sup>5</sup> ed alla celebrazione dei *ludi saeculares* dell'anno 17 a. C. Considerando questi ultimi come ispirati da teorie etrusche, non ci meravigliamo più quando li vediamo rimandati dall'anno 22 all'anno 17. Il fatto è che gli aruspici annunciavano il principio di un nuovo *saeculum* tanto nel 88 che nel 44, prova che per loro detta parola aveva un significato differente da quello del nostro 'secolo'. La fine ed il principio di *saecula* coincideva coll'apparizione di dati segni e non con un anno preciso. Se fosse stato così, il suono della tromba dell'88<sup>6</sup> e la cometa del 44<sup>7</sup> non avrebbero annunciato nulla di nuovo. Precisamente la circostanza che essi venivano interpretati come cambiamenti di *saeculum* prova che questo non aveva una durata fissa e prestabilita. Non sembra dunque improbabile che già Augusto — come più tardi Claudio — considerasse la religione etrusca come

<sup>1</sup> Vedasi Cicero, *Catilin.* III 19, *de divin.* I 20, II 45 e 47; *Obsequens* c. 61; Arnobius, *adv. gent.* VII 40; Augustinus, *de civ. d.* II 27; Dio Cassius XXXVII 9. 1 vlg. e Thulin in Pauly-Wissowa s. v. *haruspices*, col. 2446 e 2461.

<sup>2</sup> Cicero, *de divin.* II 28: *haruspicinam reipublicae causa communisque religionis colendam esse.*

<sup>3</sup> Cf. P. Ducati, *Etruria antica*, Firenze 1925, I, p. 117.

<sup>4</sup> Ved. ann. 3 a pag. 40.

<sup>5</sup> Anche F. Muller Jzn, « Augustus » (*Meded. Koninkl. Akad. van Wet. Afd. Letterk.* vol. 63, serie A, n° 11) p. 41, ann. 2 e 4, p. 46 ann 1, trova nell'ecloga un'eco delle teorie etrusche.

<sup>6</sup> Plutarchus, *Sulla* 7.

<sup>7</sup> Servius ad Verg. *Buc.* IX 46.

patrimonio nazionale e come di contenuto filosofico e mistico abbastanza potente da servire da argine alle sempre più invadenti religioni orientali.

Vedendo così i reggitori dello stato romano in un'epoca piena di misticismo aggrapparsi alla disciplina etrusca come ad una tavola di salvezza contro le minacce di nuove religioni, dobbiamo già a priori concludere che dietro al sistema in apparenza arido di spiegazione di prodigi esistesse un fondo di profonda religiosità.

Quale è questo fondo? Non lo conosciamo che frammentariamente, ma le nostre fonti sono abbastanza valide.<sup>1</sup> Plinio e Seneca, tutti e due, non hanno fatto altro che riassumere le dottrine di Aulo Caecina, amico di Cicerone, oriundo di un'antica famiglia etrusca ed interprete in lingua latina della tradizionale disciplina etrusca. Plinio<sup>2</sup> è molto breve e dà soltanto qualche fatto staccato nel suo stile piano di enciclopedista. Seneca invece ha composto le sue *quaestiones naturales* con tanta fretta che evidentemente non ha avuto il tempo di rimaneggiare il contenuto e probabilmente neanche di cambiare lo stile dell'originale<sup>3</sup>. Mi sembra che si possano ritrovare in lui delle frasi prese direttamente dal libro di Caecina, e mi pare che fra queste siano quelle che parlano della *manubia*, cioè del potere di lanciare il fulmine.

Ci sono — dice Seneca<sup>4</sup> — tre *manubiae*: la prima

<sup>1</sup> Le fonti sono riunite da Müller (in Müller-Deecke *Etrusker*) e da Thulin in *Etr. Disc.* ed in *Pauly-Wissowa*.

<sup>2</sup> Plinius, *n. h.* II c. 52 § 117 e segg.

<sup>3</sup> Cf. A. Gercke, *Senecastudien* in *Fleckeisens Jahrbücher*, Suppl. XXII (1895). Alla spiegazione del testo può servire: C. J. Clarke, *Physical Science in the time of Nero, being a translation of the Quaestiones Naturales of Seneca*, London 1910.

<sup>4</sup> Seneca, *N. Q.* II 41: Prima, ut aiunt, monet et placata est et ipsius Iovis consilio mittitur. Secundam mittit Iuppiter quidem, sed ex consilii sententia: deos duodecim advocat. Hoc fulmen boni aliquid aliquando facit, sed tunc quoque non aliter quam ut noceat: ne (Gercke, nec Haase) prodest quidem impune. Tertiam manubiam idem Iuppiter mittit sed adhibitis in consilium dis, quos superiores et involutos vocant, quia vastat, in quae incidit, et utique mutat statum privatum et publicum, quem invenit.

è pacata e non fa che consigliare o sconsigliare; Giove la manda di sua volontà. La seconda invece non viene lanciata da Giove che quando ha consultato dodici dèi che si chiamavano *consentes, complices* o *consiliarii*. « Questo fulmine fa qualche volta qualcheda di buono, ma anche allora in modo nocivo; anche quando porta vantaggio non lo fa impunemente ». — Una frase come questa tradisce, mi pare, subito la sua origine da un libro di divinazione, che non fa impressione sul gran pubblico se non è astruso ed ambiguo. — La terza manubria finalmente parte dalla mano di Giove soltanto col consenso di certi iddii chiamati *superiores et involuti*. « Essa devasta tutto quello che colpisce e cambia completamente la situazione dei privati e dello stato ».

Davanti al testo originale si sente quanto abbia dovuto penare Caecina per rendere in latino la terminologia della sua lingua materna, e si ripensa alle difficoltà a cui si cimentava nella stessa epoca Lucrezio nel tradurre i termini filosofici greci. <sup>1</sup>

In questo riassunto del governo del mondo troviamo un solo dio con un nome proprio: Giove. <sup>2</sup> Ed egli non è nè Feretrius, nè Pluvius, nè Epulo, ma è il reggitore del mondo, onnipotente, di infinita bontà: Giove Ottimo Massimo, del quale Cicerone <sup>3</sup> dice: *Iovem Capitolinum propter beneficia populus Romanus optimum propter vim maximum nominavit*. È il medesimo Giove che più tardi così facilmente venne combinato con gli dèi cosmici dell'Oriente, col 'cielo eterno'; il Giove che prende, senza scomporsi, il titolo di *exsuperantissimus*. <sup>4</sup> Il medesimo, anche, che nell'unico fram-

<sup>1</sup> Già il Müller (*Etrusker* II, p. 22, ann. II) fa una simile osservazione riferentesi a Cicerone, *de haruspicum responso* e Macrobio, III, 7. 1, ove viene citato Tarquitius.

<sup>2</sup> Nei testi etruschi egli viene chiamato *Tinia*, ma molti (p. e. G. Maresch e F. Kretschmer in *Glotta* 1925, p. 298-319) credono che questo nome non sia di origine etrusca, ma appartenga allo strato pre-ellenico e pre-italico delle lingue indo-europee.

<sup>3</sup> Cicero, *de domo*, 144.

<sup>4</sup> Ved. Wissowa, *l. c.*, p. 365; F. Cumont in *Archiv. für Reli-*

mento<sup>1</sup> che possediamo dei libri della ninfa Vegoë si appropria ad un certo momento la terra etrusca e ne regola la distribuzione, come infatti fecero gli Etruschi.

Ma la *disciplina etrusca* insegna che, quando si tratta di cose veramente importanti, Giove non è altro che il potere esecutivo di divinità maggiori che reggono il mondo.

Quali sono queste? Gli aruspici stessi confessavano di non saperlo. Non le indicavano con nomi propri, ma soltanto con appellativi difficilmente traducibili. Si osservi che lasciano, per la seconda categoria di esseri superiori, la scelta fra *consentes*, *complices* e *consiliarii*,<sup>2</sup> e che caratterizzano

*gionswiss.* 1906, 323 segg.; W. Warde Fowler, *Roman idea of deity in the last century before the Christian era*, London 1914, 53: This deity was not for small things and small people, but for great ones; there is a breath and range about his action which exceeds that of any Graeco-Roman god.

<sup>1</sup> *Gromatici latini*, I, p. 350 (ed. Rudorff-Mommsen): Idem (Item *Salmasius*) Vegoiae Arrunti Veltymno: Scias mare ex aethera remotum (*fortasse* ex aere et terra natum). Cum autem Iuppiter terram Aetruriae sibi vindicavit, constituit iussitque metiri campos signarique agros. Sciens hominum avaritiam vel terrenum cupidinem, terminis omnia scita (*fortasse* saepta vel sancita) esse voluit. Quos quandoque quis (del. Turnebus) ob avaritiam prope novissimi octavi saeculi data sibi (*fortasse* lascivi) homines malo dolo violabunt contingentque atque movebunt sed qui contigerit moveritque, possessionem promovendo suam, alterius minuendo, ob hoc scelus damnabitur a diis. Si servi faciant, dominio mutabuntur in deterius. Sed si conscientia dominica fiet, caelerius domus extirpabitur, gensque eius omnis interiet. Motores autem pessimis morbis et vulneribus efficientur (*afficientur Turneb.*) membrisque suis debilitabuntur. Tum etiam terra a tempestatibus vel turbinibus plerumque labe movebitur. Fructus saepe ledentur decutienturque imbris atque grandine, caniculis interient, robigine occidentur. Multae dissensiones in populo. Fieri haec scitote, cum talia scelera committuntur. Propterea neque fallax neque bilinguis sis. *Disciplinam pone in corde tuo.*

<sup>2</sup> Cf. Varr. ap. Arnob. *adv. gent.* III 40: Varro qui sunt intrusus atque in intimis penetralibus caeli deos esse censet quos loquimur (i 'penates') nec eorum numerum nec nomina sciri. Hos consentes et complices Etrusci aiunt et nominant... nominibus ignotis et miserationis parcissimae; sed eos summi Iovis consiliarios ac principes [così i mss. e Thulin (*Etr. Disc.* I 30) che vede in 'principes' un sinonimo di superiores (et involuti)].

vagamente come *superiores et involuti*<sup>1</sup> il consesso misterioso che era capace di cambiare totalmente il mondo.

È facilmente concepibile che gli scrittori romani che facevano conoscenza delle idee greche sul governo del mondo soltanto quando esse erano già mescolate con idee orientali, identificassero questa potenza misteriosa col 'fato'. Mentre, Caecina,<sup>2</sup> secondo Seneca e Plinio, si limitava a dire che l'esecuzione di certe sentenze annunciate da fulmini poteva essere prorogata di dieci o trent'anni, le fonti di Servio<sup>3</sup> spiegano che questa proroga poteva essere 'impetrata' in prima istanza da Giove, in seconda a *fatis*. Se consideriamo dunque il fato come la traduzione latina degli *dèi superiores et involuti*, scopriamo anche in Vergilio tracce della teoria etrusca.<sup>4</sup> Volcano per esempio dice: <sup>5</sup> *Nec pater omnipotens Troiam nec fata vetabant Stare decemque alios Priamum superesse per annos*. La dottrina etrusca insegnava che certe decisioni riferentisi a privati potevano essere rimandate di dieci anni. Dal medesimo concetto parte Giunone: <sup>6</sup> *Non dabitur regnis (esto) prohibere Latinis Atque immota manet fatis Lavinia coniux; At trahere atque moras tantis licet addere rebus*. Secondo gli aruspici la decisione che concerne lo stato

<sup>1</sup> Ved. Seneca, *n. q.* II 41.

<sup>2</sup> Presso Seneca, *l. c.* II 48 e Plin., *n. h.* II 139.

<sup>3</sup> Serv. ad Verg. Aen. VIII 398: *nec pater omnipotens: notandum quod hic Iovem a fatis separat cum alibi jungat ut (III 375) sic fata deum rex sortitur*. Sed sciendum secundum aruspinae libros et sacra Acheruntia, quae Tages composuisse dicitur, fata decem annis quadam ratione differri, quod nunc dicit Vulcanus potuisse fieri. Ergo non est contrarium; nam fata differuntur tantum, numquam penitus immutantur, quod etiam Iuno dicit (VIII 314) . . . (Servius Danieli): Sed hanc imminentium malorum dilationem Etrusci libri primo loco a Iove dicunt posse impetrari, post a fatis. Cf. Servius ad II 324; *ineluctabile* quod nemo eluctari possit ut effugiat, cum decem annis luctati simus.

<sup>4</sup> Cf. R. Heinze, *Vergils epische Technik*<sup>2</sup> Leipzig 1908 p. 290 segg.

<sup>5</sup> Vergil. Aen. VIII 398; è precisamente nel commento a questo passo che Servio parla della dottrina etrusca, citando VII 313.

<sup>6</sup> *Ibid.* VII 313.

(*tantæ res*) poteva essere rimandata di trent'anni. Forse non è senza importanza l'osservare come gli Etruschi ed i Troiani di Enea, gli uni e gli altri di origine orientale, ubbidissero ciecamente al fato, mentre i Latini vi si opponevano. Ma la punizione è severissima. Il re Latino<sup>1</sup> si lagna che: *Fatalem Aenean manifesto numine ferri Admonet ira deum tumulique ante ora recentes*. Non per caso il popolo etrusco viene chiamato dal poeta *fatalis manus*.<sup>2</sup>

Anche altri Romani conoscevano molto bene le opinioni degli Etruschi sul 'fato'. Così nell'anno 65 a. C. Cicerone<sup>3</sup> scriveva che gli aruspici « dissero che la caduta dell'impero sarebbe prossima se gli dèi immortali non avessero colla loro autorità (*numine*) piegato i *fata* stessi ».

Ma benchè l'esecuzione dei decreti degli dèi *involuti* fosse prorogabile, i decreti stessi erano irremovibili.<sup>4</sup> Non meno degli astrologi gli aruspici erano d'opinione che: *fata regunt orbem, certa stant omnia lege*.<sup>5</sup> Perfino la fine della loro nazione era (secondo le loro *historiae*<sup>6</sup>) prestabilita. L'Etruria non durerebbe più di dieci secoli. E secondo quel che abbiamo visto i profeti annunciarono nell'88 a. C. la

<sup>1</sup> Ibid. XI 232.

<sup>2</sup> Ibid. XII 232.

<sup>3</sup> Cicero, *Catil.* III 19: (haruspices) imperii occasum appropinquare dixerunt nisi di immortales omni ratione placati suo numine prope fata ipsa flexissent.

<sup>4</sup> Caecina ap. Seneca, *n. q.*, II 48: prorogativa (fulmina) sunt quorum minae differri possunt, averti tollique non possunt; Servius ad *Aen.* VIII 398, ved. sopra ann. 3 a pag. 45.

<sup>5</sup> Manilius IV 14. Cfr. F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York-London 1912, p. 153: Fatalism indeed is the capital principle which astrology imposed on the world. The Chaldeans were the first to conceive the idea of Necessity dominating the universe. . . . The power of this fatalistic conception in ancient times may be estimated by its long-continued survival, at least in the East, where it originated. From the Alexandrine period, it spread over the whole Hellenic world and at the close of paganism it is still against this doctrine that the efforts of Christian apologetics are mainly directed.

<sup>6</sup> Varr. ap. Censorin. *d. d. n.* 17. 6.

fine dell'ottavo<sup>1</sup>, nel 44 persino quella del nono secolo.<sup>2</sup> Il frammento di Vegoë<sup>3</sup> caratterizzava il secolo ottavo come un'epoca di avarizia, ed annunciava i peggiori mali per il futuro.<sup>4</sup> Insomma, quel che dicevano gli aruspici non ispirava grande fiducia per l'avvenire. Non è dunque da meravigliarsi che Augusto nel 17 a. C. non abbia voluto celebrare i *ludi saeculares* secondo il rito etrusco, bensì secondo quello greco che non accennava ad un prossimo finimondo. Suonano quasi come una sfida alle profezie catastrofiche degli Etruschi i versi<sup>5</sup> del carmen saeculare: *diva<sup>6</sup> producas subolem... Certus undenos deciens per annos Orbis ut cantus referatque ludos... Vosque... Parcae... bona iam peractis Jungite fata* (e non la catastrofe predetta dagli aruspici)... *Roma si vestrumst* (di, cioè, Apolline e Diana, non degli *dei superiores* etruschi) *opus Iliaque Litus Etruscum tenuere turmae* (da vincitori)... *Di, probos mores docili iuventae, Di, senectuti placidae quietem, Romulae genti date remque prolemque Et decus omne* (precisamente l'opposto di quello che presagiva Vegoë). Negli ultimi versi mi pare perfino

<sup>1</sup> Plutarch. *Sulla* 7, Cf. Thulin, in Pauly-Wissowa, *Haruspices* col. 2461.

<sup>2</sup> Serv. ad Bucol. IX 47, ved. ann. 3 a pag. 40.

<sup>3</sup> Vedi ann. 1 a pag. 44.

<sup>4</sup> Al congresso etrusco del 1928 il Piotrowicz dimostrò con argomenti storici che nel 90 a. C. il partito democratico incominciò la ripartizione dei latifondi etruschi. Allora possiamo scorgere nelle imprecazioni della ninfa un'ultima violenta protesta del partito latifondista appoggiato dagli aruspici. La colonizzazione di Silla e quella dei triumviri ha compiuto il cambiamento dello stato patrimoniale. (Cf. Ducati, *Etruria antica*. II 47 sq., Fell, *Etruria and Rome*, Cambridge 1924, 161 segg.). A questo proposito è rimarchevole che il Weber (*Der Prophet und sein Gott*, Leipzig 1925, p. 72) suppone in quest'epoca una concorrenza fra aruspici e XV viri quali esponenti del partito aristocratico e di quello democratico.

<sup>5</sup> Horatius, *carmen saeculare*, vs. 17, 21 segg. 25, 27 seg., 37 seg. 45, segg. 73, seg.

<sup>6</sup> Iliitia, che è identica, come già vide il Wesseling (ad Diodor. XV 14), alla italica Mater Matuta (Ross Taylor, *Local Cults in Etruria*, p. 126) e possedeva in Pyrgi un tempio ricchissimo (ved. ann. 1 a pag. 39).

di sentire annunziare al Giove etrusco ed al suo seguito di divinità innominate ed imperscrutabili la fine del loro regno e l'inizio di quello di Apollo, vale a dire di Augusto che di questi era l'incarnazione: *Haec Jovem sentire deosque cunctos Spem bonam certamque domum reporto*. Così la rovina della nobiltà etrusca coincide con quella degli dèi etruschi.

Finora abbiamo soltanto parlato di divinità implacabili alle quali ubbidisce perfino Giove; ma gli Etruschi conoscevano anche esseri sovrumani inferiori a Giove. Festo<sup>1</sup> cita un certo Aufustius che dice: *genius est deorum filius et parens hominum*, ed altrove<sup>2</sup> definisce Tagete, l'Orfeo etrusco, come *genii filius, nepos Iovis*.

Il *genius* è un concetto estraneo alla religione classica. Seguendo la sua storia nella tradizione romana, ci colpisce la stretta analogia con quel che abbiamo sentito sugli aruspici. Negli autori più antichi, specialmente in Plauto, il 'genio' viene sempre combinato collo... stomaco.<sup>3</sup> *Genio indulgere* significa 'mangiar bene', *Genium defraudare* 'patire la fame'. Il grammatico Santra<sup>4</sup> scrive: «Gli antichi appellavano *geniali* gli uomini che tenevano tavola imbandita per molta gente». Siamo nel medesimo periodo nel quale Catone considerava gli aruspici come tanti impostori.

Probabilmente i Romani comprendevano nel loro disprezzo per gli Etruschi vinti senza grandi sforzi anche i loro sacerdoti ed i loro semidei.

Ma la stima aumenta. Il *genius* diventa il protettore della casa ed il compagno fedele di tutti gli uomini. È quasi un dio nelle invocazioni di Tibullo<sup>5</sup>: *Magne geni, cape tura*

<sup>1</sup> Fest. 94 M, 84 L, segue: *ex quo homines gignuntur*. Cf. anche Laberius ap. Nonium, p. 119. 24: *genius generis nostri (i. e. humani) parens* ed Otto in Pauly-Wissowa s. v. *genius*, col. 1157.

<sup>2</sup> Fest. 359 M 492 L.

<sup>3</sup> Ved. i passi riuniti da Preller, *Röm. Mythologie*, I 78 seg. Otto in Pauly-Wissowa s. v. *genius* e Wissowa<sup>2</sup> p. 176.

<sup>4</sup> Ap. Nonium p. 117: *Scis enim geniales homines ab antiquis appellatos, qui ad invitandum et largius apparandum cibum promptiores essent*.

<sup>5</sup> Tibull., IV, 5. 9. 20 seg.

*libens votisque faveto... At tu, natalis, quoniam deus omnia sentis, Adnue.* È rimarchevole che Orazio<sup>1</sup> trovi necessaria una definizione relativamente estesa del *genius* benchè questa parola fosse già da secoli nell'uso comune: *Genius natale comes qui temperat astrum*,<sup>2</sup> *Naturae deus humanae mortalis, in unum Quodque caput voltu mutabilis, albus et ater.* Non mi sembra impossibile che questa definizione piuttosto oscura<sup>3</sup> sia ispirata da colloqui con Mecenate. Questo senza dubbio avrà detto al poeta, nato nell'Italia meridionale e perciò probabilmente non al corrente delle cose etrusche, che la sede del *genius* nel corpo umano non era lo stomaco, ma la fronte!<sup>4</sup> Non soltanto gli uomini singoli hanno il loro genio, ma anche le famiglie e tutte le località.<sup>5</sup> Forse in questa maniera si spiega come con tanta facilità gli Etruschi abbiano assimilati gli dèi gentilizi italici. Li consideravano probabilmente come genii delle rispettive famiglie.

Tutti questi genii vengono menzionati soltanto da scrittori recenti.<sup>6</sup> Ma ci sono due eccezioni e queste, a parer mio, di grande importanza. Nell'anno 216 a. C., durante un vero panico religioso,<sup>7</sup> fra i molti *piacula* viene menzio-

<sup>1</sup> Horat., *epist.* II, 2. 187 segg.

<sup>2</sup> Mi sembra che Ammian. Marcellin. (XXI, 14. 3) abbia data la giusta interpretazione di queste parole quando dice, parlando del *genius*: *Ferunt enim theologi in lucem editis hominibus cunctis salva firmitate fatali huiusmodi quaedam velut actus rectura numina sociari.*

<sup>3</sup> La diversa interpunzione nelle differenti edizioni prova la difficoltà dell'interpretazione. Io accetto quella di Kiessling (1889) colla quale sembra consentire anche il Wissowa (*l. c.*, p. 176, ann. 4) citando le parole *Naturae deus humanae mortalis* come un solo concetto. Della medesima opinione era, a quanto pare, anche il 'Pseudacrone' (ed. D. Keller. II, p. 307).

<sup>4</sup> Serv. ad Verg. *Aen.*, III 607; *physici dicunt frontem genio (consecratum esse) unde venerantes deum tangimus frontem (ecloga VI 3).* cf. Otto in Pauly-Wissowa s. v. *genius*, col. 1158.

<sup>5</sup> Si pensi al *genius loci, genius collegii, coloniae, stationis aquarum*, ecc., cf. Wissowa, 178, ann. 2.

<sup>6</sup> Wissowa, *l. c.*, bl. 179.

<sup>7</sup> Liv. XXI, 62. 1: *motis in religionem animis.*

nato anche un sacrificio di *maiores hostiae* al *genius* accompagnato dalla preghiera — di pretto sapore etrusco — che la situazione dello stato non si cambi durante un periodo di dieci anni.<sup>1</sup> Il carattere etrusco mi pare ancora più evidente in quello che Servio<sup>2</sup> racconta di uno scudo consacrato sul Campidoglio e recante la dedica: *genio urbis Romae, sive mas sive femina*. Herbig<sup>3</sup> ha reso molto accettabile l'ipotesi che i Romani si servissero di questa formula quando s'imbattevano in un nome etrusco in *a*. Ai Romani un tal nome sembrava di genere femminile, mentre che in realtà esso era maschile. Se dunque l'iscrizione era autentica, possiamo congetturare che la parola etrusca per *genius* aveva la desinenza *a*.<sup>4</sup>

Sarebbe stato facile per i Romani di mettere in relazione il *genio* con il concetto della riproduzione, colla radice *gen-* come fanno anche i moderni etimologi. Eppure li vediamo invece fare tutti gli sforzi possibili per mettere in relazione il *genio* col verbo *gerere*, nel senso di 'agire'. *Genium* — scrive fra altri Festo<sup>5</sup> — *appellabant deum, qui vim obtineret rerum omnium gerendarum*, ed egli conferma la sua opinione ove spiega i *geniales (deos)*: *geniales autem dicti a gerendo*,

<sup>1</sup> Liv. *ibid.* § 9.

<sup>2</sup> Serv. ad Vergil. *Aen.* II 351: In Capitolio fuit clipeus consecratus cui inscriptum erat: *genio urbis Romae sive mas sive femina*.

<sup>3</sup> Herbig, l. c. pag. 13.

<sup>4</sup> Wissowa, p. 179 è d'opinione che il protettore divino della città, il cui nome non doveva venir pronunziato (in questa connessione Servio parla dello scudo) fu indicato colla circonlocuzione *sive deus sive dea, in cuius tutela haec urbs est*, ma anche se questo è vero rimaniamo, secondo me, su terreno etrusco, come appare da un racconto dello scoliasta Lactantius ad Stat. *Thebais* IV 516 (ed. Jahnke, Leipzig, 1898): ... Etrusci confirmant nympham, quae nondum nupta fuerit, praedicasse maximi dei nomen exaudiri ab homine per naturae fragilitatem pollutionemque fas non esse. Quod ut documentis assereret in conspectu ceterorum ad aurem taciti (altri editori: tauri, che mi pare dia un miglior significato) dei nomen nominasse quem ilico ut dementia correptum et nimio turbine coactum exanimasse: sunt qui se — licet secreto — scire dicunt, sed falsum sciunt, quoniam res ineffabilis comprehendi non potest.

<sup>5</sup> Fest. p. 94 M, 84 L, cf. p. 95 M 84 L.

*quia plurimum posse putabantur, quos postea gerulos appellarunt.*<sup>1</sup> Anche Martianus Capella, che ci ha conservato una considerevole parte della speculazione etrusca, dà la medesima etimologia<sup>2</sup>: *praestitem sc. genium, quod praesit gerundis omnibus.* Questa ostinazione non è spiegabile che con la supposizione che gli Etruschi abbiano considerato il *genius* come il principio attivo in tutte le cose, specialmente però negli uomini.

Un tale concetto non si trova nè in Grecia nè in Roma. I moderni studiosi di religioni hanno potuto trovare soltanto un parallelo in . . . Persia. Ed è curioso che gli specialisti di religione romana nominino, per spiegare i geni<sup>3</sup>, le *Fravashi* degli antichi Persiani, mentre che gli specialisti di religioni orientali fanno proprio l'opposto: spiegando le *Fravashi* col *genius*. L'analogia deve essere veramente evidente!<sup>4</sup> Per provare l'esistenza dell'idea dualistica nell'Oriente citerò qualche passo di Reitzenstein, uno scienziato che si è occupato già da molto tempo della comparazione del misticismo in Oriente con quello in Occidente. Il Bundahisn, che conserva molte idee dell'antica religione persiana, racconta come la prima coppia degli uomini sia nata dalla terra: <sup>5</sup> « E fra loro apparve la gloria. Erano tanto rassomiglianti che non si poteva distinguere l'uomo dalla donna e dalla gloria che era presso di loro. . . La gloria fu creata prima del corpo e posta dentro a questo affinché acquistasse attività propria. . . ». Non riconosciamo qui il *genius*, *qui*

<sup>1</sup> Già Io Scaligero cita (ad loc. Festi) il *gerulifigulos mendacii* di Plaut., *Bacch.* 381, ed una glossa (Goetz, *Corpus gloss.* II, 33, 30): *geruli, πρακτῆρες*.

<sup>2</sup> Martian. Capella II 152.

<sup>3</sup> Otto in Pauly-Wissowa S. V. *genius*, col. 1164.

<sup>4</sup> Moulton in *Hastings Encyclopaedia of Relig. and Ethics*, s. v. *Fravashi*. Il migliore studio sulle *Fravashi* pare sia ancora quello di Söderblom nella *Revue de l'histoire des religions* 39 (1899) p. 229 segg. e 373 segg. Cfr. R. Pettazoni, *La Religione di Zarathustra* (« Storia delle Religioni » I) 111, n. 105.

<sup>5</sup> R. Reitzenstein e H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (*Studien der Bibliothek Warburg VII*) Leipzig 1926, p. 230 seg.

*vim obtineret rerum omnium gerendarum?* La 'gloria' diventa in seguito, durante la vita umana, l'anima, « che regola nel corpo l'attività propria ». Non è questo il senso delle parole oraziane: *natale comes qui temperat astrum?* La mitologia persiana racconta inoltre<sup>1</sup> che Gayomard, il primo uomo 'fatto di luce, cogli occhi raggianti', nato adulto di quindici anni, ne visse trenta « giacchè per tanto tempo Giove, che dominava Saturno, tenne lontana da lui la morte ». Quando morì, <sup>2</sup> il principio vitale del suo essere fu nascosto sotto terra e da quello nacque la prima coppia degli uomini. Gli Etruschi da parte loro raccontano di Tagete, il loro profeta — figlio del Genius, nipote di Giove — che nasce dal solco inciso da un aratro,<sup>3</sup> ed Aufustius dichiara, come abbiamo visto, che il *genius* è figlio degli dèi e padre, degli uomini. Mi pare che siamo già molto vicini a Gayomard, al « primo uomo, del quale la razza (*γένος*) vive nel corpo mio », come si esprime il Martirio di Pietro<sup>4</sup>.

Se è vero che il *genius* è di origine etrusca ed ha delle analogie evidenti con teorie orientali, non ci meraviglia affatto che in epoca posteriore egli venga costantemente combinato coi *δαίμονες* e colle *τύχαι*, anch'essi di origine orientale.

Nell'Oriente l'idea della doppia natura dell'uomo resta sempre viva. Nella filosofia indiana l'individuo è composto di due parti: una, la dominante e vivificante, l'altra la dominata. La cosiddetta liturgia mitriaca ('Mithrasliturgie') parla di un *σῶμα τέλειον*, di un corpo perfetto, composto degli elementi originali che col loro combinarsi creano gli elementi nostri.<sup>5</sup> Non è curioso che troviamo in Festo<sup>6</sup> la seguente definizione degli *dei geniales*? : *Geniales deos dixerunt aquam, terram, ignem, aërem, ea enim sunt semina*

<sup>1</sup> Reitzenstein-Schaeder, l. c., p. 222-223.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 227-228.

<sup>3</sup> Cicero, *De divin.* II, 50.

<sup>4</sup> R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*<sup>2</sup>, Leipzig 1927, p. 403-416: « Die Bedeutung des Selbst ».

<sup>5</sup> Reitzenstein, *ibid.*

<sup>6</sup> Fest. s. v. *geniales deos* (95 M, 84 L.).

*rerum... duodecim quoque signa lunam et solem in hos deos computabant.* Non è improbabile che il teologo etrusco abbia voluto indicare la diversa natura degli elementi che compongono le cose terrestri e quelle celesti.

Abbiamo dunque trovato <sup>1</sup> nei miseri resti della disciplina etrusca almeno tre concetti fondamentali perfettamente estranei alle opinioni greco-italiche. P r i m o: esseri supremi senza nome e forma come reggitori del mondo; s e c o n d o: un fatalismo, che predice persino la fine della propria nazione; e t e r z o: un principio dualistico nell'uomo stesso.

Tutto questo troviamo in Etruria prima che essa sia venuta per intermediario dei Greci dell'ellenismo in contatto colla sapienza orientale. Ora voglio citare ancora un paio di dettagli che mi sembrano abbastanza interessanti, visti nel quadro che abbiamo creduto di poter tracciare.

Abbiamo visto che i Romani combinavano l'idea del genio col mangiare: *genio indulgere*, ecc. Ebbene, Teopompo <sup>2</sup> racconta che un certo Nicostrato credeva di potersi guadagnare i favori del re persiano preparando ad ogni suo pasto una tavola carica di cibi destinati al δαίμων del re « perchè aveva sentito dire che in questa guisa agivano anche i Persiani che si trattenevano alle porte del palazzo ». È evidente che Nicostrato non voleva 'defraudare' il genio del gran Re!

Sappiamo da Erodoto <sup>3</sup> e da altri autori greci che i Persiani consideravano come il più grande dei peccati la menzogna. Ebbene il frammento del libro di Vegoë finisce, in stile perfettamente orientale, <sup>4</sup> colle parole: « Non essere

<sup>1</sup> Già K. O. Müller (*Die Etrusker* II, p. 111) ha trovata la via giusta. E. Gerhard, *Ueber die Gottheiten der Etrusker* (*Abh. Kön. Akad. Berlin* 1847 = *Akad. Abhandl.* I, 1866, 285-344), rappresenta in rapporto al Müller un passo indietro.

<sup>2</sup> Ap. Athen. VI 60; vedi C. Clemen, *Griechische und lateinische Nachrichten über die persische Religion* (*Religionsg. Vers. u. Vorab.* XVII, 1920-1921), Giessen 1921, p. 131.

<sup>3</sup> Herod. I 138 seg.; cf. Plutarch. *de vit. aere al.* 5, Clemen, *l. c.* p. 112-113.

<sup>4</sup> Herbig. *l. c.*, p. 23.

dunque fallace, e non avere due lingue in bocca, ma riponi nel cuore tuo la disciplina ». E Servio <sup>1</sup> dice che nel libro di Tagete ' sul rito della terra ' era scritto che « colui che discende da gente spergiura, per legge fatale, deve essere senza patria come un profugo ».

È vero che del coraggio fanatico che mostrano spesso i popoli orientali nella battaglia non troviamo traccia nelle ultime guerre fra Romani ed Etruschi, ma non dobbiamo dimenticare che probabilmente a quell'epoca quasi tutti gli Etruschi genuini erano periti nelle lotte contro i Galli. Prima di questa catastrofe però esisteva realmente una rassomiglianza fra il loro metodo di guerra e quello della guerra santa dei Maomettani. Livio <sup>2</sup> racconta che allorchè — nell'anno 426 avanti Cristo — i Romani attaccarono Fidene, che si era alleata con Veio, le porte si aprirono ad un tratto ed un esercito insolito, mai visto in passato, si precipitò fuori: « era una immensa folla armata di fiaccole ardenti che si slanciava verso il nemico come invasa da fanatico furore ». — Qualche cosa di simile si ripeté <sup>3</sup> ancora nell'anno 356 quando i Tarquiniesi erano gli avversarii dei Romani, con la differenza che allora furono soltanto i sacerdoti ad armarsi di fiaccole e serpenti. Probabilmente la popolazione stessa non credeva più all'ispirazione degli dèi dell'aristocrazia tirrena.

Se abbiamo potuto con ciò dare una pallida idea dello sfondo mistico della religione etrusca, possiamo concludere che non a torto Livio <sup>4</sup> alludeva agli Etruschi come ad un popolo che più di ogni altro era dedito alle pratiche religiose,

<sup>1</sup> Serv. *ad Aen.* I 2.: est enim in libro qui inscribitur terrae ritus Etruriae scriptum vocibus Tage, eum qui genus a periuris duce-ret, fato extorrem et profugum esse debere. (Si vedano le spiegazioni di Thulin *Etr. Disc.* I, 9).

<sup>2</sup> Liv. IV 33, cf. Flor. I, 12, 7 e Müller-Deecke, II 119.

<sup>3</sup> Liv. VII, 17.

<sup>4</sup> Liv. V, I, 6: ante omnes alios eo magis dedita religionibus quod excelleret arte colendi eas.

perchè eccellea nell'arte di coltivarle, ma non abbiamo più il diritto di dare <sup>1</sup> alla parola ' religioso ' di questa frase il significato di ' superstizioso '. Piuttosto dobbiamo dire con Caecina che gli Etruschi erano abituati a far dipendere tutto da Dio <sup>2</sup>, perchè senza di lui niente succede. <sup>3</sup>

H. M. R. LEOPOLD

<sup>1</sup> Come fa, p. e., il Ducati (*Etruria antica*, I, p. 126).

<sup>2</sup> Cum omnia ad deum referant (*Sen. n. q.* II, 32. 2).

<sup>3</sup> Quia sine illo nihil geritur (*ibid.* 45. 3).

## ZOHĀK<sup>1</sup>

The legend of Zohāk as related in the Avesta goes back undoubtedly to an Aryan or rather to an Indogermanic sky-myth. The Av. *aži* in *aži dahāka* 'the biting serpent' is the dragon of the sky and is identical with *ahi* of the Ṛgveda, the demon of thunderstorm against whom the gods fight victoriously in rain and storm, in thunder and lightning. As it is often the case in the Avesta and also in the Ṛgveda these nature myths are later on transferred from the heavenly into the mundane sphere,<sup>2</sup> and connected with some legendary or actual event in the history of the Iranian and Indian peoples. Thus it is that in the Avesta the legend of Zohāk has thoroughly lost its original character of the sky-myth and is connected with a reminiscence of a foreign rule in Iran, which is described as unjust, tyrannical and demoniac.<sup>3</sup>

The legendary history of Iran begins with the first-created man Gayōmart, who was also the first king of the Pēšdādian dynasty, and ends with Guštāsp of the Kayanian dynasty. Although the Avesta mentions Spentō-dāta,

<sup>1</sup> Zohāk is a corruption of an arabicised form *dhahhāk* of MidP. *dahāk*, Av. *dahāka* - 'biting, stinging', an adjective qualifying *aži* 'serpent'; MP. *aždahā*, ArmLW. *aždahak* 'dragon' are derived from Av. *aži dahāka* through an intermediate form MidP. *aždahāk*. It is curious that *dhahhāk* means in Arabic 'laughing, mooking'. The name Zohāk is generally followed by the appellation *Baiwarāsb*, *Biwarasp* in Arabic and Armenian authors respectively. It is derived from Av. *baevere-aspa* 'possessing ten thousand horses'. *Bundahishn* 19,6 gives his matronymic *Vadāγān*, derived from his mother's name *Vadāγor Uδaγ*. (Cfr. Spiegel *Eranische Altertumskunde*, I, 531, no. 2).

<sup>2</sup> Wilh. Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, p. 209.

<sup>3</sup> Yt. 19, 47-50; cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, I, 86, no. 20.

Isfendyār of the Šāhnāmeḥ, it has nothing to relate about his exploits. The Pahlavi Bundahišn and the Pahlavi Xvatāynāmak have already made the fusion of the Kayānian and the Achaemenian dynasties by making Vištāspa of the Avesta the fifth ancestor of Dārā, Darius III Codomanus who was defeated by Alexander the Great on the battle-field of Issus in 323 B. C. Firdusi has followed here the Pahlavi tradition of the Xvatāynāmak pretty closely. The history, if we can call his great epic a historical epic, begins with the conquest of the Achaemenian empire by Alexander, although the history of the Seleucide and Parthian periods, a history of about five centuries, is very nebulous in it.

The greater part of the early history of Iran deals with the wars of Iran against Turan, which began as a blood-feud between the Iranians and the Turanians following the murder of Ērač, son of Ferīdūn, by his brothers Selam and Tūr. In this we have an explanation of the continual skirmishes between the settled Iranians and the nomadic or half nomadic Turanians, who according to the Pahlavi Bundahišn and the Šāhnāmeḥ attained a temporary supremacy over the Iranians under their king Afrāsiyāb, Frangrasiyan of the Avesta. There is an allusion to this effect in the Avesta in Yt. 19, 47-50.

Another and an earlier reminiscence of a foreign rule in Iran is alluded to in the Avesta, Y. 9, 7, 8; Yt. 5, 29; Yt. 15, 29; Yt. 19, 37 and in the Pahlavi Bundahišn. It refers to the Babylonian supremacy under Zohāk, Aži dahāka of the Avesta, over Iran. This semi-legendary event is described at length by Firdusi on the authority of the Pahlavi Xvatāynāmak. The Babylonian supremacy, although it is said there to be comparatively of a longer duration than the Turanian, is at any rate treated as exceptional. It is placed in the hoary past at the end of the reign of Jamšīd, the Iranian hero of the deluge.

Now if we refer to the ancient Babylonian history, we can hardly find a reference to this event. Prof. Wilhelm Geiger reminds us of Tiglatpilesar III of Assyria (746-728

B. C.), who according to his annals had made incursions into the countries situated further to the east of Assyria, and says that it is possible that during one of his expeditions he had entered the western provinces of Iran.<sup>1</sup> He refers to the conquest of Parsua<sup>2</sup> by this king, which was made by him an Assyrian province. But long before his time Salmanasar III (859-825 B. C.) mentions another Iranian province A-ma-da-ai, while describing his expedition against Namri in western Media, and Adadnirari III (812-783 B. C.) speaks of Mada or Media as subjugated. It was perhaps rendered tributary to Assyria.

Firdusi makes Zohāk son of an Arab<sup>3</sup> chieftain named Mardās. This and the word Iblis instead of Ahriman go back to the later Arab influence, under which the great poet had worked,<sup>4</sup> as also the author of the Pahlavi Bundahišn, in whose time the bitter memory of the Arab conquest and their rule in Iran were undoubtedly still alive among the Persians, and perhaps even among the later chroniclers of the Pahlavi Xvatāynāmak. The genealogy of Zohāk given by Hamza and the author of the Mojmil corresponds pretty well with that given in the Bundahišn 31, 6. According to the latter source Zohāk is the eighth descendant of Gayōmart on his father's side and the ninth descendant of Ahri-man on his mother's side.

The Avesta mentions as the chief seat of Zohāk Bawri 'Babylon' in Yt. 5, 29. Another place mentioned also as his residence is Kvirinta of Yt. 15, 19, which Prof. Justi

<sup>1</sup> Willh. Geiger, *op. cit.*, p. 208.

<sup>2</sup> A country situated in the mountain regions bordering to the west on Assyria, and lying between Mesopotamia and the plateau of Iran, on the upper Dijala. It seems highly probable that *Parsua* is identical with *Parsu* 'Persia'. Cyrus the Great calls himself *šar mat Parsu* 'king of Persia' on a tablet of Nabonaid's reign published by Mr. Theo. G. Pinches in the 'Transactions of the Society of Biblical Archaeology', vol. VII, London 1882, p. 139 seq., col. II, l. 15.

<sup>3</sup> One of his ancestors is Tāj from whom the Arabs are said to have descended.

<sup>4</sup> Spiegel, *op. cit.* I, 531; Dk. VIII, 13, 8; Bd. XV, 26-28.

identifies with Karina of Isidor of Kharax, modern Karend on the summit of the Zagros pass.<sup>1</sup> Dizhukht "the blessed fortress" or Ilia, *i. e.* Jerusalem, is erroneously mentioned in connection with Zohāk most probably by later sources.<sup>2</sup>

In the Avesta (Yt. 5, 29, etc.) Zohāk is described as a demoniac creation of Ahriman, a monster, «a stinging dragon with three mouths, with three heads, with six eyes, and with thousand tricks» brought forth for the destruction of the world of righteousness. Here he is a fabulous monster, which has hardly lost its original characteristic of the dragon of the sky-myth. Later on already in Yt. 15, 19 the legend of Zohāk becomes rationalised and he is described as sitting on golden throne like an earthly king. On this authority the author of the Pahlavi Xvatāy-nāmak, whom Firdusi follows pretty closely, must have explained his 'monstrous appearance', that of a dragon with three mouths, three heads and six eyes, by making him a human being from whose shoulders two serpents are continually emerging. Even this fabulous trait is suppressed by the author of the Mojmil, who makes Zohāk an unfortunate man afflicted by two ulcers on his shoulders.

In the Ṛgveda the monster of the sky-myth is described as «having three heads and seven rays (fangs?)» (X, 8, 8) and rather more precisely as «a Dāsa having three heads and six eyes» (X, 99, 6). Thus we see that in the Ṛgveda also the monster is originally considered perhaps as a dragon and later on, as we have seen in the case of the Avesta, localised by making him a Dāsa,<sup>3</sup> (*i. e.* a representative of one of the tribes of the aborigines of northern India,

<sup>1</sup> Justi, *Handbuch und Wörterbuch*, quoted by Geiger, *op. cit.* p. 207. This place is called *Kulang dušit* in Gr. Bd., quoted by Darmesteter, *op. cit.* II, 584, and is said to be a citadel in Babylon. This name must be read *Kurind dušit*, as it is merely a transcription of Av. *Kvirinta dužita* 'inaccessible Kvirinta' (Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 476).

<sup>2</sup> Spiegel, *op. cit.* I, 533.

<sup>3</sup> It is very doubtful that Skr. *dāsa* is etymologically connected with Av. *dahāka*, as Darmesteter thinks, cf. *op. cit.* I, 86, no. 20.

with whom the early Aryan settlers in India had to assert their right of conquest. The conqueror of the monster is called in the *R̥gveda* Trita Āptya (X, 8, 8) and in the *Avesta* Θraetaona Aθwya (Y. 9, 7). These names are not only etymologically the same, but they denote also the same person, around whose head the original Aryan legend or better myth was formed.

With this rational explanation of the original legend of Zohāk an ancient Iranian tradition is undoubtedly connected. Every righteous Iranian king is accompanied by the Kavaem Xvarenō or the Royal Glory which settles over his head like a halo (Yt. 19, 26 etc.). It flew away from the head of Jamšīd, Yima Xsaēta of the *Avesta*, in the shape of an eagle immediately after he uttered the lie (Yt. 19, 34).<sup>1</sup> This event and the frantic efforts of Zohāk and Afrāsiyāb, the two foreign rulers of Iran, to take possession of the Royal Glory is vividly described in Yt. 19, 47-50, 56-64. Instead of acquiring it they got as their punishment for their illegitimate claim to the throne of Iran two serpents emerging from their shoulders<sup>2</sup>. The serpents are of course not mentioned in the case of Afrāsiyāb. We see the same Iranian belief in the legend of Pap king of Armenia (about 370 A. D.) related by Faustus of Byzantium<sup>3</sup>. According to it

<sup>1</sup> That he was god and that people should worship him.

<sup>2</sup> Sarre, *Iranische Felsreliefs*, p. 70, no. 4. Sarre considers the person represented lying under the feet of the horse of Ōhrmazd in the bas-relief of Naqshe-Rustam No. I to be Ahriman. He says that the devilish and wicked nature of Ahriman is expressed in his figure by attributing to him serpents' heads instead of hair on the head, and especially the unkempt beard and hair, which form a striking contrast to the artistically curled hair of God and the king. This Medusa-like head of Ahriman on the relief in question seems to me highly improbable, as it is mentioned neither in the *Avesta* nor in the Pahlavi literature, and as there is no precedent for such a representation in the oriental art for the Sasanian sculptor. Moreover, it is not at all discernible in the pl. V. Ker Porter (*Travels*, I, 556) sees in this figure « the personification of the idolatry of the Arsacides » and Perrot and Chipiez Zohāk or some other evil being (*L'Art antique de la Perse*, V, p. 113 seq.).

<sup>3</sup> V, 22, p. 180, ed. Patkanian.

Queen Pharandzem consecrated her son Pap to the devs, by whom he was possessed. « Therefore », says Faustus, « Pap acted always according to the will of the devs, and he was always in company of the devs, and the devs worked on him their witchcraft ; everybody saw with his own eyes the devs around him. When every morning the courtiers came before the king to pay him their respects, they saw how the devs crept out of the bosom of the king and surrounded his shoulders. But when Patriarch Narses, the holy bishop of Chath came before him, the devs did not appear and became invisibles »<sup>1</sup>. Here we see how the popular belief is employed by the Armenian clergy against Pap, who was hated by them for his actions taken against the church<sup>2</sup>.

Moses of Khoren relates in an appendix (ed. Venice 1865, p. 63) « On the legends of the Persians » certain traits in the legend of Aždahak Biurasp, which are hardly to be found elsewhere. He says : « And he (Aždahak) wanted to show all a common mode of life and said ' Nothin ought to belong to an individual, but it must be common (to all), and every word and deed must be public '. And he thought over nothing in secret, but spoke out every secret of his heart openly. And he allowed those, who were thinking well of him to see him day and night. And this is his so-called first evil deed ». This story of Moses is an allusion to the communistic sect of Mazdak, which caused a lot of disorder in the Sasanian empire in the reign of Kobad. A similar story in Tabari I, 226, 10 seq. : « Ferīdūn busied himself with lands and other things, which Dhohhāk had taken away from the people. When he did not find an owner, he bestowed them on the poor and the people » had nothing to do with this communistic trouble<sup>3</sup>.

As said above there is hardly any reference in the Babylonian history to the Babylonian supremacy over Iran.

<sup>1</sup> Comp. Y. 9. 15, where it is said that Zarathuštra made the *daevas* invisible, who used to wander on this earth in the shape of men.

<sup>2</sup> Von Stackelberg, *Die Aždahaksage bei den Armeniern*. WZKM, XII, p. 237-238.

<sup>3</sup> Ibid.

The Assyrian incursions into the Iranian territory under Salmanasar III, Adadnirari III and Tiglathpilesar III cannot have left such a lasting reminiscence in the memory of the Iranians for two chief reasons: 1. because the Assyrian domination in Iran must have been only temporary, and 2. because it was an event at any rate of comparatively historical times, in the view of the Iranians themselves, though not in that of the modern historians of ancient Persia, hardly compatible with the hoary past, in which the reign of Zohāk is placed by the Iranian tradition. Jamšīd, Yima Xsaēta of the Avesta, is the hero of the Iranian legend of the deluge. He is the fifth descendant of Gayōmard, the first man and the first king of Iran. He ruled for nine hundred years (six hundred and sixteen years and six months according to the Bundahišn and the Xvatāy-nāmak) in righteousness, but at the end of his reign he became haughty and disrespectful towards God.<sup>1</sup> He was defeated by Zohāk, who thereupon usurped the Iranian throne. Then Jamšīd had to live in concealment as a fugitive for hundred years according to the above Pahlavi authorities. He was in the end found out and delivered over to Zohāk, who had him sawed alive by Spityura.<sup>2</sup> The latter was a brother of Jamšīd (Bd. 3I, 3). According to the Šāhnāmeḥ Zohāk reigned for one thousand years over Iran from his capital Babylon as an oppressive tyrant and depopulated the country by killing two men daily with whose brains the serpents on his shoulders were nourished. At the end of this period he was captured alive and, bound in fetters on Mt. Demāvend by Ferīdūn, a descendant of Jamšīd.<sup>3</sup> According to the Pahlavi literature Zohāk

<sup>1</sup> Vd. 2; Yt. 19, 34.

<sup>2</sup> Šāhnāmeḥ I, 47; II, 136. In the Rivāyets in verse published by M. Larinoff (JA, 1889, II, 80) it is said that Jamšīd concealed himself in the hollow of a tree-trunk, and that Ahriman denounced him to Zohāk who had him saw in two with the tree. This is the Judeo-Arabic legend of the death of Isaia (Tabari, tr. Zotenberg, I, 490-491); cf. Darmersteter, *op. cit.* II, p. 629, no. 76.

<sup>3</sup> Spiegel reminds us of the Indogermanic legend of Enkeladus or the Typhon, who is also chained on a mountain; *op. cit.* I, 544.

will be freed from his bonds on the day of resurrection and will be killed by the Iranian hero Kersāps.<sup>1</sup>

Taking into consideration all these points it seems impossible that the legend of Zohāk in the Avesta refers to the supremacy over Iran of Mesopotamia in general and of Babylonia in particular. We must, therefore, seek some other people, who ruled over Iran for a considerably long time at a very remote period. In my opinion these were the Elamites. The early history of the Elamites, of whose civilisation we can form an idea from the wonderful painted pottery of Styles No. I and No. II and from the still undeciphered proto-Elamite tablets discovered at Susa, is shrouded in obscurity. But we know the history of the Patesis and kings of Susa pretty well from about the beginning of the third millenium B. C. up to the destruction of Susa by Assurbanipal in 640 B. C. Some of them like Kutir-Nahhunte I (2285 B. C.), Kutir-Mabuk (2168 B. C.) and Rīm-Sin (2155-2094 B. C.) were powerful enough not only to assert their authority in Elam proper, modern Susiana, but also to rule over southern Babylonia from Larsa, which they had made their capital and residence. They were driven away from Babylonia by Hammurabi of Babylon (about 2123-2081 B. C.), who became later on master of the whole of Mesopotamia. Even in later times Šutruk-Nahhunte (1176 B. C.) made a successful inroad into Babylonia and an Elamite king sat on the Babylonian throne as late as 995 B. C. If we accept even the latest date, about 1200 B. C., for the first settlement of the Iranians in Iran, they had undoubtedly to assert their possession of the newly acquired land against the Elamites who also hampered their further progress across the Zagros range into the fertile plains of Susiana.<sup>2</sup> We have of course no documentary proofs to support this statement, because

<sup>1</sup> For the legend of the overthrow of Zohāk cfr. Arthur Christensen *Smeden Kaveh og det gamle persiske Rigsbanner*, Copenhagen 1923.

<sup>2</sup> The Iranian tribe of the Persuas comes here particularly into question, which after centuries of foreign, especially Elamite domination, acquired its complete independence under Cyrus the Great; cf. no. 5.

the Elamites have left very few records of their national history. Their inscriptions deal mostly with constructions of religious buildings and other religious matters, like donations, etc.

About the religion of the proto-Elamites we know as little as their history. But we know from archaeological finds made at Susa, that the Patesis of Susa had not only accepted the Sumero-Accadian, *i. e.* Babylonian civilisation, but also to a great degree their religion. In the first place, as it is



FIG. 1.

always the case in such circumstances, they assimilated their gods with the Babylonian gods. The chief god of Susa was In-Šušinak and the chief goddess was Nin-Ĥar-Šag or 'the goddess of the mountain'.

They differed very little

from the Babylonian gods. Of the other Elamite divinities we know very little. Still it is highly probable that Ningirsu the god of the city of Lagaš, and Ningišzida, the patron-god of Gudea Patesi of Lagaš (2600 B. C.), were known to the Elamites.

Ningirsu is represented on two monuments of Gudea, on a stele in Berlin (VA 2796), where the prince is introduced to the god by Ningišzida, and on a seal of Gudea, known from an impression of Paris (T 108). Ningirsu is represented sitting on a throne, with or without the back. The latter is decorated either with lions or jars of overflowing water. He is wearing a long flowing robe and a helmet with many pairs of horns. He is holding in his hands vases of overflowing water. On the seal there are two similar vases, which serve him as a foot-stool, and a third vase is placed behind the throne. Water flows into these vases from those held in the hands of the god.<sup>1</sup> (Fig. 1).

<sup>1</sup> *Reallexikon der Vorgeschichte*, ed. Max Ebert, Berlin, vol. IV, p. 422.

Another representation of Ningirsu is found on a seal of Ur-Dun of Lagaš, the priest and exorcist of the god (about 2400 B. C.). Lions are emerging from the shoulders of the bearded god, who is wearing the usual helmet adorned with horns. He holds in his right hand a many-headed mace and in the left a scimitar whose point is decorated with a lion's head. The god is sitting on a throne with a high back. It is supported on a pedestal shaped like a mountain, over which there are two lions crossing each other in the form of an X. A lion couchant serves as the foot-stool of the god. Below in the corner to the right there is the eagle with two lions' heads<sup>1</sup> (Fig. 2).



FIG. 2.

On the two monuments of Gudea mentioned above god Ningirsu is represented like Ningirsu. He is standing and holding by the hand his protégé Gudea. He is followed by another god, who works as an intercessor between Gudea and Ningirsu. Behind him is the winged griffin. Whereas heads of lions are emerging from the shoulders of Ningirsu on the seal of Ur-Dun, those of dragons are emerging from the shoulders of Ningirsu. He is similarly represented on a fragment of a stele of Gudea of Constantinople (No. 6089). He is sitting on a seal-cylinder from Lagaš of Paris (T. III, Delaporte, *Cylindres Orientaux*, pl. 5. 8) (Fig. 3). A dragon serves him here as a throne<sup>2</sup>. Prof. Ed. Meyer says in this connection that in the ancient oriental art the characteristic attribute of a deity is always represented growing from his shoulders<sup>3</sup>.

The characterisation of gods by their symbols, which

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>3</sup> Eduard Meyer, *Sumerer und Semitee in Babylonien*, Berlin 1906.

had already begun in the Accadian period, was carried to an extreme in the Kassite period (1760-1184 B. C.), as it is proved by many *kudurrus* or 'boundary-stones'. We see, therefore, that the symbolic animals of Ningiszida is the winged dragon. This is proved by a dedicatory inscription on the famous steatite cup of Gudea found at Lagaš (Heuzey, *Catalogue* No. 125). If it were not winged, it would be exactly similar to a Mušhuššu or 'the red serpent'. It is represented as a monster with the head and scaled body of a serpent, with two horns on the head, one of which is hidden by the other, with the fore-legs like those of a lion or a cat, with the hind legs like those of an eagle, and with a scorpion's tail with stings.<sup>1</sup>



FIG. 3.

On the cup in question two winged Mušhuššus are standing facing each other. They are holding in their forepaws a long staff with a hilt like that of a sword. Between them there is another staff, round which two serpents are wriggling (Fig. 4). It reminds us of the staff of Hermes or

Aesculapius, like whom Ningiszida was the god of medicine. He is either the son of Anu or Ea, and is considered by Gudea as the sun. Thus he may have stood nearer to the sun-god, and may have eventually been considered as the god of vegetation<sup>2</sup>.

It is well-known that the ancient Iranians designated after their separation from the Indians the Aryan gods common to both these peoples by the term *dævas* or 'demons'<sup>3</sup>. They were, it seems, very little acquainted with the Babylon-

<sup>1</sup> *Reall. d. Vg.* vol. VIII, p. 213.

<sup>2</sup> *Reall. d. Vorg.* vol. VIII, p. 213-214.

<sup>3</sup> It seems from the legend of Zohāk and from other legends of serpents and dragons in the Zoroastrian literature that several other

ian religion. The dragon as the symbolic animal of Ningišzida must have, therefore, been considered by them as his characteristic trait, especially as it reminded them of the dragon of the sky-myth. At the same time his representation in the human shape with two dragons emerging from his shoulders must have also been known to them. Thus there is no wonder that they represented on the person of Zohāk the Elamites saturated with the Babylonian culture, under whom some of the Iranian tribes, like the Parsuas, and perhaps also the adjoining Madais, had to live as subject-races at least for some centuries. The Parsuas attained later on the height of their power in Iran under Cyrus the Great, the ninth king of Anšān in 539 B. C., about a century after the Assyrian empire collapsed immediately after the death of Assurbanipal in 625



FIG. 4.

B. C. The Madais or the Medians, who had liberated themselves earlier from the foreign yoke and founded a big empire, were already conquered by Cyrus.

It is interesting to note that Yima Xšaēta, Jamšid, is called in the Avesta «the most sun-like among men» (Y. 9, 4), which appellation reflects perhaps his original character in the Aryan myth as the sun itself. His attribute in the Avesta is *Xšaeta* 'brilliant', which is applied otherwise only to the sun. Similarly Ningišzida is, as it is

Babylonian gods were also treated by the Iranians as demons, though with certain exceptions, e. g. the Babylonian man-bull, who continued to be looked upon as a good and benevolent genius under the name of Gōpatšāh (Mx. 62, 31-36).

said above, considered by Gudea as the sun. Another trait of Jamšid, his skill as a physician, is alluded to in the Avesta. He is said to have rendered cattle and men immortal (Y. 9,4), which reminds us of Ningišzida the healer, as represented by his emblem the staff with the wriggling serpents. Further, Jamšid as the coloniser and patron of agriculture and civilisation (Vd. 2, 4-19) has his counterpart in Ningirsu, who digs trenches and builds canals and ships sheaves of corn.<sup>1</sup> These similarities in the Babylonian and Iranian legends are merely accidental. In the case of Ningišzida we see a beneficent god of the Babylonians incorporated by the Iranians in a destructive dragon, and later on in an evil king with a monstrous appearance and demoniac designs. He is hated by them not only for his foreign origin but also for his foreign religion. In the eyes of the ancient Iranians the followers of an alien faith were always the personifications of the wicked demons. This belief is even to-day current among their descendants, the Parsis of India, who designate an alien as *dravand* or 'wicked' in their liturgical terminology. Zohāk is called, therefore, in the Avesta 'the demoniac *druj*'. The ancient Jews had similar hatred for the non-Israelites. Their religion is often considered in the Old Testament as abominable as adultery, and its practice as detestable as the practice of adultery.<sup>2</sup>

J. M. UNVALA

<sup>1</sup> Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg 1920, Bd. I, p. 261.

<sup>2</sup> Cf. the fate of the house of Akhab, 2 Kings, 9.

## LA DISTINCTION DES SEXES DANS LES CÉRÉMONIES DU BAPTÊME EN SAVOIE

Comunicazione presentata al I Congresso Nazionale  
delle tradizioni popolari in Firenze  
(8-12 maggio 1929).

Dans un volume publié en 1916<sup>1</sup> je disais : « En somme, on doit regarder comme caractéristiques du baptême en Savoie : 1° le port du nouveau-né par le parrain (et non par la marraine ou la sage-femme) ; 2° le port du nouveau-né dans un berceau (et non à bras) ; 3° la distinction du sexe au moyen d'une couronne, d'un bouquet ou d'un nœud de rubans. Par contre, on ne saurait regarder comme spéciale à la Savoie la coutume de sonner les cloches autrement lorsqu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille ; car cette coutume se retrouve un peu partout en France ».

La coutume de distinguer les sexes est, sauf exceptions locales non encore étudiées de près, très rare en France. Même en Savoie elle n'est pas universelle, fait dont je ne pouvais me rendre compte alors que mon enquête ne portait encore que sur une cinquantaine de communes. Elle dépasse maintenant quatre cents, sur un peu de six cents au total pour les deux départements qui ont été formés lors de l'annexion à la France de l'ancienne Savoie indépendante. En tenant compte des hameaux et des groupes de chalets, j'arrive à un total de près de douze cents localités étudiées. Il me semble que dans ces conditions, qui ont rarement été obtenues dans le folklore des divers pays de l'Europe, on

<sup>1</sup> *En Savoie : Du Berceau à la Tombe*. Chambéry, Dardel, 1916, pp. 45 et 241-245.

peut tirer quelques conclusions des faits reportés sur une carte, afin de discerner des zones de répartition.

C'est ce que j'ai fait déjà pour d'autres détails caractéristiques, comme la branche bénite des Rameaux<sup>1</sup>, le jeu du *coinchon* le lundi de Pâques<sup>2</sup>, les feux et bûchers de la Mi-Carême<sup>3</sup> et de la Saint-Jean<sup>4</sup>, la bûche de Noël<sup>5</sup>, le Mariage en Bouc<sup>6</sup>, le déguisement en Feuillu ou divinité de la Végétation<sup>7</sup>. Le présent mémoire n'est qu'un cas nouveau d'application d'une méthode qui a été déjà mise à l'épreuve



Transport d'un bébé au baptême à Annecy en mars 1846. La porteuse avait 12 ans (dessin original de l'époque).

pour d'autres coutumes populaires de la Savoie.

Il semblerait naturel que toute famille qui vient de s'accroître tînt à faire connaître aux voisins et à toute la commune ou paroisse non seulement l'heureux événement, mais aussi la nature de cet accroissement, un garçon ayant bien plus d'importance qu'une fille dans les conditions rurales, au point que le mot 'enfant' ne signifie en Savoie que 'garçon' mais jamais 'fille'. Les sonneries sont le procédé auditif; les marques sur le berceau ou le nouveau-né sont les procédés visuels; on croirait volontiers que l'un

<sup>1</sup> *Le Cycle de Pâques en Savoie*, Revue de l'Institut de Sociologie Solvay (Bruxelles), mars 1926, p. 7-17 et la carte.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 35-40.

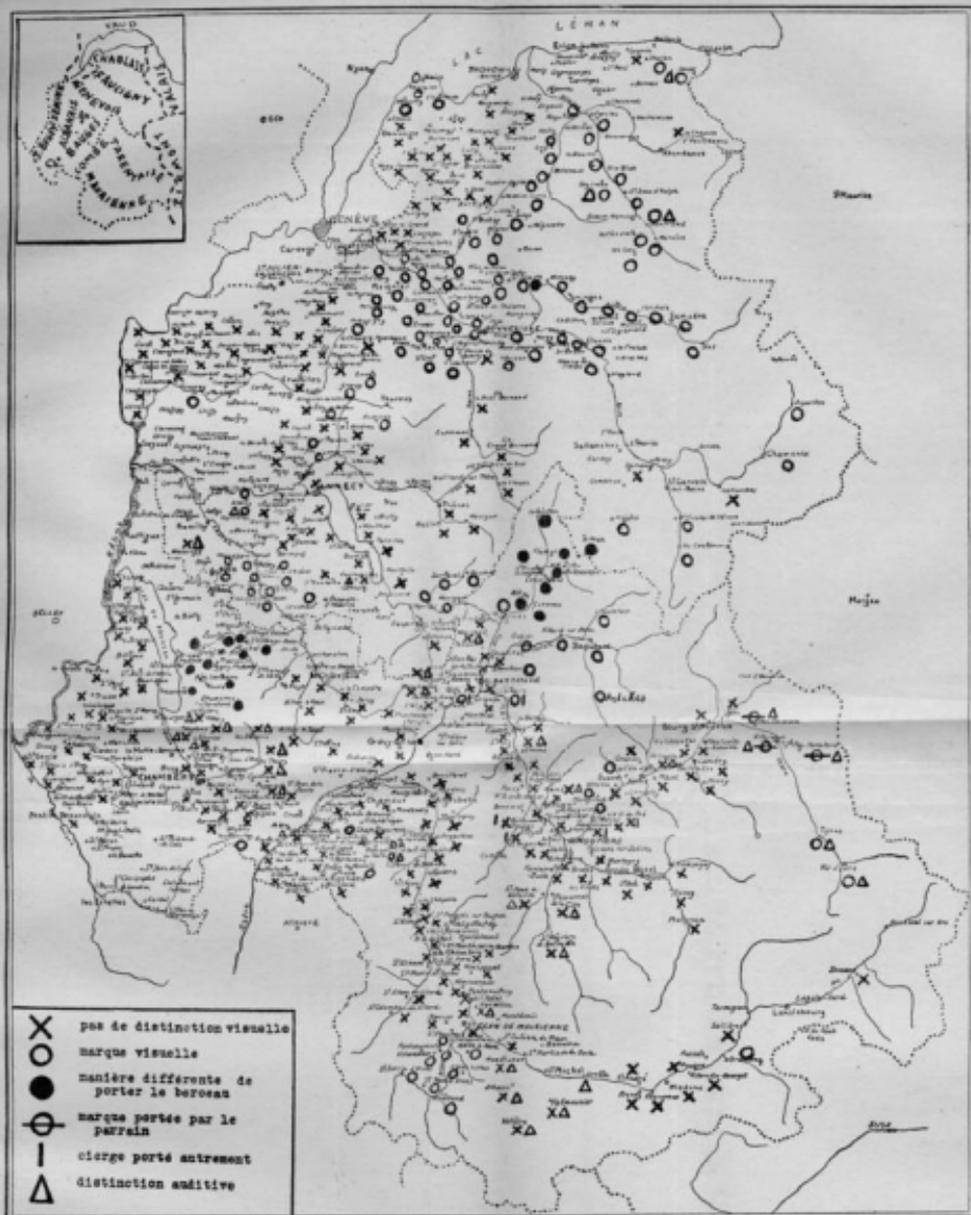
<sup>3</sup> *Le Cycle du Carnaval et du Carême en Savoie*, chap. I, Journal de Psychologie (Paris) du 15 mai, p. 423-430; chap. II, *ibidem*, 15 juillet, p. 585-589 et la carte.

<sup>4</sup> *La Saint-Jean en Savoie*, Journal de Psychologie (Paris) du 15 janvier 1927, p. 28-42 et la carte.

<sup>5</sup> *Le Cycle des Douze Jours en Savoie*, Revue de l'Institut de Sociologie Solvay (Bruxelles), janvier-mars 1927, p. 8-13 et la carte.

<sup>6</sup> *Se Marier en Bouc*, Mercure de France (Paris) du 15 août 1925 p. 129-141 et la carte.

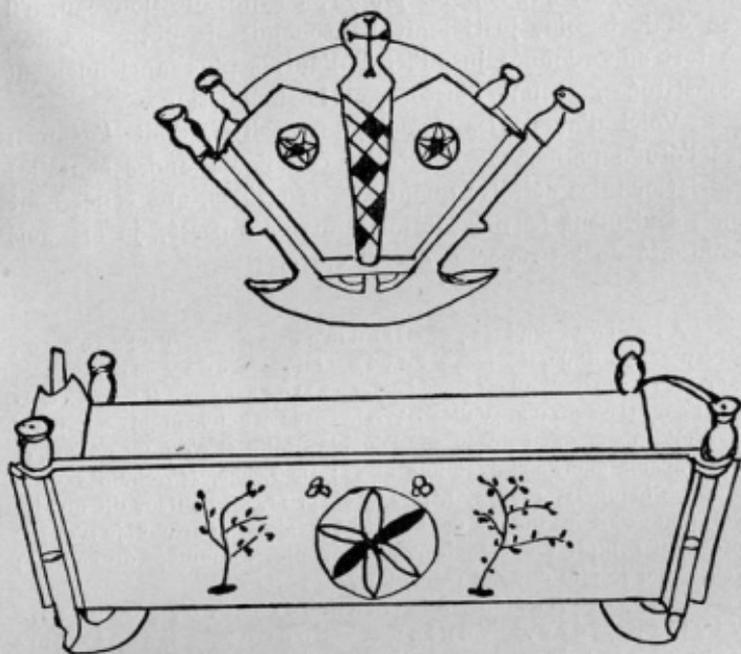
<sup>7</sup> *Le Cycle de Mai en Savoie*, Revue de l'Institut de Sociologie Solvay (Bruxelles), juillet 1925, p. 6-14 et la carte.



A. VAN GEMER, La distribution des signes dans les paroisses de la région du Léman et Savoie.

ou l'autre de ces procédés, ou tous deux, sont d'un usage universel.

Or il n'en est rien ; dans maintes régions le principe n'a jamais été mis en application ; et là où il l'a été, il présente tellement de variations locales que je suis obligé de donner plus loin le texte complet des descriptions, en ne retenant pourtant pour la carte que les faits essentiels.



Berceau de baptême sculpté et peint de Morzine. (Coll. Henri Lemaître).

Les variations des coutumes donneront lieu plus tard à des cartes spéciales, quand mon enquête aura atteint la totalité des communes savoyardes. Car ici la moindre lacune pourrait fausser le sens des déductions probables.

Sur mes cartes, je n'ai indiqué que les rivières ; le lecteur voudra donc bien se rappeler qu'entre les vallées existent de hautes chaînes de montagnes que traversent en somme fort peu de cols, souvent situés très haut, et dont le passage

est impossible en hiver. Or, sur toutes mes cartes folkloriques, on constate que les zones des coutumes sont indépendantes de la constitution orographique et hydrographique du pays, ainsi que des facteurs linguistiques, politiques, religieux (diocésains) et économiques. D'où cette conclusion nécessaire :

*Les phénomènes folkloriques ont évolué et évoluent encore dans un plan qui leur est propre* : ce qui, de nouveau, s'il en était besoin, justifierait l'autonomie de notre science, à tort subordonnée jusqu'ici à d'autres plus anciennement constituées, comme l'histoire et la linguistique.

Voici d'abord les documents positifs, dont l'examen et l'étude permet de constater combien grandes sont les variations des détails ; quant aux négations, qui concernent non seulement le présent mais aussi le passé, je me suis contenté de les reporter sur la carte.

Aix-les-Bains, Drumettaz, Tresserve, Mouxy, Pugny, Trévignin, Grésy-sur-Aix, Montcel, Saint-Offenge-Dessus, Saint-Offenge-Dessous (Vallée d'Aix). — « Le nouveau-né est porté à l'église dans son berceau sur l'épaule droite si c'est un garçon et sur l'épaule gauche si c'est une fille » ; De Loche, *Histoire d'Aix-les-Bains*, Chambéry, 1898, t. I, p. 15 ; cf. p. 11, où l'auteur dit que les coutumes sont les mêmes dans toute la région ; pourtant je n'ai pas osé tenir compte de ce texte pour toutes les communes du canton ; celles que je cite ont été contrôlées.

Aix-les-Bains à Chambéry ; c'est-à-dire Le Vivier, Méry, Voglans, Sonnaz, Saint-Ombre. — Pas de marques distinctives du sexe ; mais à l'église, on sonne d'abord trois coups pour un garçon, deux coups pour une fille ; la sonnerie n'a lieu que si le baptême se fait dans les trois jours après la naissance.

Albane, Valloire, Montricher (Maurienne). — On distingue le sexe du nouveau-né à la sonnerie après le baptême : pour un garçon un carillon et trois coups de grosse cloche ; pour les filles un carillon et trois coups de petite cloche.

Alby, Marigny, Viuz-la-Chiésaz, Mures, Héry-sur-Alby, Chainaz, Cusy, rubans au milieu de l'arceau du berceau pour les garçons, sur le côté gauche pour les filles.

Arbusigny, Pers-Jussy. — Sur le châle qui enveloppe



L'entrée dans le monde  
(Montagnes du Mont Blanc)

L'enfant est porté dans son berceau sur l'épaule droite; un bouquet de fleurs est placé aux pieds; en avant marchent le parrain et la marraine.

*Litho. de BACLER D'ALBE, 1790*

l'enfant on fixe à la place de la tête un bouquet pour un garçon, une couronne pour une fille.

Arly (Vallée de l'), communes de Cohennoz, Crest-Volland, Saint-Nicolas-la-Chapelle, N. D. de Bellecombe, Flumet, La Praz. — L'enfant est porté dans un berceau en bois sur l'épaule gauche quand c'est un garçon, sur l'épaule droite si c'est une fille.

Arve (Vallée de l') de La Roche à Bonneville, moins Saint Pierre-de-Rumilly. — L'enfant est porté à bras à l'église avec un bouquet sur le voile pour les garçons et une couronne pour les filles.

Arves (Vallée des), communes de Fontcouverte, Villarembert, Albiez-le-Vieux, Saint-Pancrace, Albiez-le-Jeune, Saint-Jean et Saint Sorlin d'Arves (Maurienne). — L'enfant est emmaillotté dans une grande pièce de toile rectangulaire dont les deux grands côtés se terminent par un dentelle; si c'est un garçon, on laisse tomber le grand côté plus bas du côté droit; si c'est une fille, du côté gauche.

Baume (La); La Vernaz, Reyvroz (Chablais). — On met un bouquet de fleurs artificielles à gauche pour les filles, à droite pour les garçons.

Beaufort (Vallée de), seulement Beaufort, Villard-sur-Doron, Hauteluze et Arêches. — Sur le couvre-lit du berceau est épinglé un grand nœud de rubans; il est rouge pour les garçons, bleu ou blanc pour les filles. De nos jours on porte le plus souvent l'enfant à bras et on ne lui met plus de cocarde.

Bellecombe, Montmagny, Saint-Marcel, Moûtiers, Saint-Oyen (Tarentaise). — Le cierge est porté devant le cortège se rendant à l'église par un petit garçon ou par une petite fille appartenant à la famille, selon le sexe du nouveau-né.

Bellevaux (Chablais). — Deux documents se rapportant à deux hameaux de cette commune: 1) (1927) On met un bouquet de fleurs artificielles (sans distinction de couleurs), près de la tête du nouveau-né quand c'est une fille, sur le côté droit quand c'est un garçon; 2) (1928) le berceau dans lequel on porte l'enfant est recouvert d'un voile en dentelle orné d'un bouquet blanc ou d'une couronne d'où pendent de grands rubans bleu et blanc pour les garçons, rose et blanc pour les filles.

Biot (Le) La Forclaz (Chablais). — On mettait sur le berceau un bouquet de fleurs artificielles de diverses couleurs pour les garçons, blanches pour les filles.

Boège, Le Villard-de-Boège, Bogève, Saint-André (Chablais). — Tout le berceau dans lequel on portait l'enfant à l'église était décoré de bouquets de fleurs artificielles;

en outre un gros bouquet se plaçait sur le côté gauche pour un garçon, sur le côté droit du berceau pour une fille.

**Bonneville, Brizon, Mont-Saxonnex** (Faucigny). — On met aux filles une couronne toute blanche et aux garçons une couronne blanche mêlée de fleurettes roses.

**Bourget-en-Huile (Le), Le Pontet** (canton de la Rochette). — On décore le petit garçon d'un bouquet et la petite fille d'une couronne.

**Bramans** (Maurienne). — Sur le voile qui recouvre l'enfant sont fixés un bouquet et un nœud de rubans ; si l'enfant est un garçon, le bouquet est placé vers la tête et le ruban est rose ; si c'est une fille, le bouquet est placé aux pieds et le ruban est blanc.

**Cevins** (Tarentaise). — Après le carillon, le clerc (sacristain) tire trois coups de la plus grosse cloche si l'enfant est un garçon, de la plus petite si c'est une fille.

**Chamonix, Argentière** (Faucigny). — Une couronne sur la tête pour les filles, un nœud de rubans sur le côté pour les garçons, l'enfant porté dans un berceau.

**Cluses, Scionzier, Marnaz, Nancy-sur-Cluses** (Faucigny). — On fixe au bonnet du nouveau-né un bouquet de fleurs artificielles qui est bleu clair pour les filles, rose pour les garçons.

**Contamines (Les)** (sur Saint-Gervais, Faucigny). — Un bouquet et un flot de rubans sur le berceau : à gauche pour un garçon, à droite pour une fille ; mais pas de couleur distinctive du sexe.

**Côte d'Aime (La)**, (Tarentaise). — Si c'est un garçon le parrain attache un bouquet sur le fichu du côté droit ; si c'est une fille du côté gauche.

**Côte d'Arbroz (La), Essert-Romand, Montriond** (Chablais). — On apporte l'enfant à l'église dans un petit berceau spécial, décoré, sur lequel on fixe un bouquet à la tête pour les filles, de côté pour les garçons : il n'y a pas de distinction de couleurs ; il y a du rouge, beaucoup de blanc ; chaque mère fait son bouquet à son goût et le même sert pour tous les enfants indistinctement ; la place seule marque le sexe ; de plus, comme il y a plusieurs cloches, on se sert des plus grosses pour les garçons et des plus petites pour les filles ; pourtant il n'y a pas de règlement rigide.

**Curienne, Thoiry, Puygros, Les Déserts** (Bauges). — La distinction des sexes se traduit par la sonnerie des cloches ; pour le sexe fort on sonne à la volée avant et après le carillon, à l'aide de la grosse cloche ; pour le sexe faible, on sonne de la même manière mais avec la petite cloche. Pas de distinction de couleurs.

**Entrevernes** (Genevois). — Si c'est une fille, on commence

les sonneries par un carillon ; si c'est un garçon, par une sonnerie dite ' grande volée '.

**E t a u x** (Genevois). — On met un bouquet sur les garçons, une couronne sur les filles ; c'est ordinairement la couronne d'oranger de la mère.

**E t e r c y** (Genevois). — Le berceau, recouvert d'une couverture blanche brodée, était orné de fleurs, si possible, et d'une couronne pour les filles, d'un bouquet pour les garçons ; on sonne la 1<sup>ère</sup> et la 3<sup>ème</sup> cloche pour les garçons (ce sont les plus grosses), la 2<sup>ème</sup> et la 4<sup>ème</sup> pour les filles.

**F r a n g y** (Semine). — Le petit bonnet de tulle est garni de dentelles, de choux de rubans, d'une couronne de fleurs ; quand on veut distinguer le sexe, on met du rose aux garçons et du bleu aux filles.

**G e t s (L e s)** (Chablais). — Pour les filles on met un bouquet sur le devant du berceau, pour les garçons un bouquet sur le côté.

**G r o i s y , E v i r e s** (Genevois). — Il y a cinquante ans, l'enfant était porté à l'église dans son berceau de bois, par le parrain, sur l'épaule ; on mettait le bouquet de marié du père à la tête du berceau pour les garçons, la couronne de mariée pour les filles.

**G r u f f y , M u r e s , C h a i n a z - l e s - F r a s s e s , C u s y** (Albanais). — On fixe sur le côté gauche du bonnet une cocarde verte ou rouge pour les garçons, blanche pour les filles.

**H a b è r e - L u l l i n , H a b è r e - P o c h e** (Chablais). — Autrefois le berceau dans lequel on portait l'enfant, entièrement recouvert d'un voile blanc avec un transparent rose, était piqué d'un bouquet artificiel au milieu pour les filles, sur le côté pour les garçons.

**H e r m i l l o n** (Maurienne). — Pas de marques distinctives ; mais pour les garçons on carillonne, alors que pour les filles on ne carillonne pas.

**H é r y** (vallée de l'Arly). — C'est le contraire des communes voisines : on orne le berceau de rubans flottants de toutes les couleurs, sans tenir compte du sexe, et on porte le berceau du garçon sur l'épaule droite, celui de la petite fille sur l'épaule gauche.

**L e s c h a u x** (Genevois). — Si c'est un garçon, on met un bouquet de couleur sur l'oreille gauche et si c'est une fille, un bouquet blanc sur le front.

**L o e x , N a n g y , A r t h a z , F i l l i n g e s , M a r c e l - l a z , V i u z - e n - S a l l a z** (Faucigny). — L'enfant porté dans un berceau était (et est encore, même porté à bras) décoré d'un bouquet ou d'une cocarde si c'était un garçon, d'une couronne si c'était une fille ; certains témoins disent que le bouquet était de couleur et la couronne blanche ; d'autres disent que le bouquet aussi était blanc, comme de nos jours. (Il semble qu'il y ait des variations non seulement de commune à commune, mais aussi de hameau à hameau).

**L u l l i n , V a i l l y** (Chablais). — Un bouquet de fleurs arti-

ficielles de couleurs vives près de la tête du nouveau-né si c'est une fille, sur le côté droit quand c'est un garçon.

**Marches (Les)** (Savoie-Propre). — Autrefois, pour les garçons on piquait à l'épaule de la sage-femme un gros nœud de rubans de couleurs ; de nos jours on orne le bonnet du garçon d'un gland ; pour les filles les rubans étaient bleus ; de nos jours on ne leur met rien.

**Marthod** (Combe de Savoie). — On ne sonne le carillon que si c'est un garçon ; à la sortie de l'église, les dragées sont jetées par la marraine si c'est une fille, par le parrain si c'est un garçon.

**Massigny** (Albanais). — Pas de marques distinctives ; mais pour un garçons on sonne la grosse cloche à la volée, pour une fille on se contente de carillonner.

**Mégève** (vallée de l'Arly). — Le berceau est recouvert d'un tulle avec une couronne de fleurs en papier de toutes couleurs, rouge, jaune, vert, blanc, placée à peu près sur la tête de l'enfant ; elle est de la grosseur de sa petite tête ; aux quatre coins du tulle il y a des flots de rubans bleus.

Un autre informateur dit que cette couronne se met au milieu du berceau si c'est une fille, sur le côté si c'est un garçon ; et que les cocardes de rubans aux quatre coins sont bleu azur pour les filles, roses pour les garçons.

**Menthonnoz-en-Bornes, Villy-le-Bouveret** (Genevois). — Anciennement l'enfant était porté dans un berceau sur l'épaule sans aucune marque distinctive du sexe.

**Mercury, Plancherine** (Combe). — La sonnerie de cloches est plus prolongée pour un garçon que pour une fille.

**Messery, Nernier, Yvoire, Excevenex** (Chablais). — Il y a une trentaine d'années, la sage-femme portait le nouveau-né à l'église dans un berceau couvert de mousseline sous laquelle était un transparent rouge ou rose ; un bouquet de fleurs artificielles était placé sur l'arceau et indiquait le sexe de l'enfant ; on le mettait dessus pour une fille, de côté pour un garçon ; les fleurs artificielles étaient blanches.

De nos jours on épingle sur la pelisse de l'enfant un bouquet de fleurs d'oranger pris sur la couronne de mariée de la mère.

**Mieussy, La Tour** (Faucigny). — Sur l'enfant porté dans un berceau spécial, bien décoré, on plaçait un énorme bouquet de roses en mousseline blanche, avec des boules en verre soufflé argenté ; le tout, entouré d'un papier dentelle, était placé au milieu du devant du berceau si c'était une fille, sur le côté si c'était un garçon (Mme Dégrange).

**Montgirod** (Tarentaise). — L'enfant est orné de rubans bleus si c'est un garçon, de rubans roses si c'est une fille.

**Montmélian** (Combe). — Si c'est une fille, on carillonne

sans s'arrêter, si c'est un garçon on sonne en deux fois, avec un arrêt bien marqué.

Montvalezan, Villaroger (Tarentaise). — Le parrain porte un galon très large, doré et à granges, au bras droit si c'est une fille, au bras gauche si c'est un garçon ; parfois aussi il porte un ruban de couleur au revers de l'habit du côté droit pour un garçon, du côté gauche pour une fille. Après le carillon, il y a en outre cinq coups précipités pour un garçon, rien pour une fille.

Morzine (Chablais). — La marraine portait l'enfant dans son berceau en équilibre sur sa tête ; on mettait sur ce berceau un bouquet sur le devant pour les garçons, sur le côté pour les filles. De nos jours la marraine ou la sage-femme porte l'enfant à bras ; le procédé de distinction des sexes se fait ou ne se fait pas, à volonté.

Naves (Tarantaise). — La grande cloche ne sonne que pour les garçons.

Novel (Chablais). — Si le nouveau-né est un garçon, les rubans sont roses ; dans le cas contraire ils sont bleus ; on sonne la plus grosse cloche pour les garçons, la plus petite pour les filles.

Orelle (Maurienne). — Il y a une sonnerie distinctive.

Peillonex, Faucigny, Saint Jean de Tholome, La Côte d'Hyot (Faucigny). — On met une cocarde à droite pour les garçons, un bouquet à gauche pour les filles.

Pringy, Argonnex (Genevois). — Le bonnet de l'enfant est orné d'un ruban bleu si c'est une fille, rose si c'est un garçon.

Queige (vallée de Beaufort). — Le berceau est recouvert d'un transparent rose piqué de fleurs d'orange pour les filles et d'un transparent bleu pâle pour les garçons.

Reignier et toutes les communes jusqu'à la Roche (Faucigny). — Le berceau dans lequel on porte l'enfant à l'église est décoré de rubans et d'un bouquet pour un garçon, d'une couronne pour une fille.

Saint-Félix (Albanais). — Autrefois la petite fille était parée de rubans bleus, le petit garçon de rubans roses.

Saint Ferréol, Marlens, Le Bouchet, Seraval (Genevois et vallées de Thônes). — Le berceau dans lequel on portait l'enfant était orné d'un bouquet de fleurs artificielles si le nouveau-né était un garçon, d'une couronne si c'était une fille.

Sainte Foy (Tarantaise). — Comme à Montvalezan, mais le ruban est toujours doré ; il est dit *cordette* et est identique à celui que les femmes mettent à leur coiffure dite *frontière*, à moins que le parrain et la marraine ne soient des enfants ; dans ce cas le parrain porte un ruban blanc avec un bouquet blanc à droite de son parement de veste si le nouveau-né est un garçon et à gauche si c'est une fille ; la marraine place toujours un ruban blanc au berceau

si c'est une fille. Cinq coups précipités pour un garçon, carillon ordinaire pour une fille.

**Saint Jean d'Aulps** (Chablais). — Si l'enfant était une fille, on mettait un bouquet dans le berceau, vers la tête, et si c'était un garçon sur le côté; ce bouquet était en fleurs artificielles de couleurs voyantes: de longs rubans pendaient du bouquet: les mêmes bouquets servaient pour les deux sexes. La coutume subsiste dans les hameaux.

**Saint-Jean de Belleville, Saint Laurent de la Côte, Saint Martin de Belleville** (Tarantaise). — On sonne deux coups de cloche bien nets pour les garçons, rien de spécial pour les filles.

**Saint Jeoire** (Faucigny), hameau de Pouilly seulement. — On porte encore l'enfant à l'église dans son berceau sur l'épaule droite si c'est un garçon, gauche si c'est une fille; dans les autres hameaux et au chef-lieu comme à Mieussy.

**Saint-Laurent** (Faucigny). On met un bouquet au bonnet du garçon, on ne met rien à celui de la fille.

**Saint-Nicolas de Véroce** (Faucigny). — Pour les garçons, le sexe était indiqué par une cocarde en rubans de couleur et un bouquet de fleurs artificielles; pour les filles, par une couronne, tous deux placés sur le berceau.

**Saint Pierre de Soucy** (Combe). — La distinction des sexes n'était indiquée que par le son des cloches; pour un garçon la cloche sonnait à la volée et pour une fille un carillon (Pascal, *Histoire de Saint-Pierre-de-Soucy*, Chambéry, 1926, p. 242).

**Seytroux** (Chablais). — On fait un nœud avec le *fian* (ceinture de mariage de la mère): pour un garçon on le met sur le côté droit du berceau, pour une fille au milieu; de plus pour les garçons on commence le carillon avec la grosse cloche et pour les filles avec la petite.

**Sixt, Samoens, Morillon, Verchaix, Rivière-Enverse** (Faucigny). — Le berceau dans lequel on porte l'enfant à l'église est entouré de rubans blancs; aux filles on met une couronne sur la tête, aux garçons un bouquet.

**Taninges** (Faucigny). — Pas de bouquet ni de couronne, mais une ceinture bleue pour les filles, rose pour les garçons.

**Thollon** (Chablais). — Gros bouquet blanc placé sur le berceau, au milieu pour une fille, sur le côté droit pour un garçon.

**Thônes** (vallées de). — A Thônes et dans quelques localités des vallées s'est conservée l'habitude de ne sonner les cloches que pour le premier-né mâle (Gay).

**Tignes, Val d'Isère** (Tarantaise). — L'enfant est porté par le parrain dans un grand linge blanc orné de rubans roses pour un garçon, de rubans bleus pour une fille (à Peisey aussi on emploie

ce grand linge mais sans l'orner de couleurs distinctives) ; de plus, sonnerie à toute volée pour un garçon suivie d'un carillon ; carillon seulement pour une fille.

**Tours** (Tarantaise), **Veyrens-Arvey** (Combe). — Si l'enfant à baptiser est un garçon, on l'orne de rubans bleus et un petit garçon porte devant lui un cierge allumé ; si c'est une fille, les rubans sont roses et le cierge est porté par une petite fille.

**Trinité, La** (Canton de la Rochette). — L'enfant est enveloppé dans le châle de noces de sa mère ; on orne ce châle de rubans blancs auxquels pour les garçons seulement on ajoute quelques rubans de couleur de préférence bleu clair et rose clair.

**Ugines** (Arly). — Cocarde placée au milieu de la robe blanche de l'enfant si c'est une fille ; de côté si c'est un garçon.

**Valezan** (Tarantaise). — Pas de marques ; mais pour un garçon on carillonne plus longtemps que pour une fille.

**Valmeinier** (Maurienne). — On reconnaît le sexe du nouveau-né d'après le carillon.

**Venthon** (Vallée de Beaufort). — Cocarde bleue placée à l'extrémité du berceau, si c'est une fille ; rose si c'est un garçon.

**Verneil (Le)** (Canton de La Rochette). — Un petit nœud de rubans est cousu au bonnet sur le milieu pour les filles, sur le côté extérieur pour les garçons du châle qui enveloppe l'enfant porté à bras.

**Villargerel** (Tarentaise). — Si c'était une fille, on garnissait la tête du berceau au milieu de la couronne de fleurs d'orange et d'un nœud fait avec la ceinture blanche de mariage de la mère ; si c'était un garçon, on mettait ce bouquet et ce nœud sur le côté du berceau dans lequel on portait l'enfant à l'église.

A elle seule, l'étude de la carte donnerait des impressions fausses ; il faut la contrôler par celle des documents descriptifs. En effet, un examen superficiel ferait regarder comme identiques les diverses zones marquées d'un cercle où est en usage un moyen visuel de reconnaissance du sexe, alors que les procédés secondaires sont trop différents pour permettre d'accepter une zone visuelle unique, allant du nord au sud. Il existe également des variations du procédé auditif, moins marquées il est vrai, par la force même des choses ; elles ne portent que sur la dimension des cloches employées et sur le genre de sonnerie. La réglementation ecclésiastique a pu déterminer quelques-unes de ces variations.

Par contre, la signalisation visuelle n'a jamais rien eu

à faire avec l'Eglise et est nettement d'origine et de forme populaires. Les variations portent sur un certain nombre de détails, qui peuvent être isolés ou combinés. Elles concernent :

- 1) La personne qui porte l'enfant à l'église (parrain dans un cas, marraine dans l'autre);
- 2) le signe que porte cette personne (ruban, cierge);
- 3) la place de l'objet dans lequel on porte l'enfant (berceau sur une épaule ou l'autre);
- 4) la forme de l'ornement distinctif (ruban plat, nœud, cocarde, couronne, bouquet);
- 5) la couleur de cet ornement (blanc, bleu clair, rose, rouge, multicolore);
- 6) la place de cet ornement (au milieu, à la tête, aux pieds, à droite, à gauche).

Chacune de ces variations constitue une zone secondaire dans les grandes zones à cercles de la carte.

Une variation curieuse est celle du bleu clair (normalement consacré à la sainte Vierge) et du rose; le bleu sombre est toujours interdit parce que c'était autrefois, et c'est encore dans certaines régions de la Savoie (dans la vallée des Arves par exemple), la couleur du deuil.

Dans un nombre relativement grand de localités, mais qui ne constituent pas une zone homogène, on met une cocarde ou un bouquet aux garçons, une couronne aux filles. Ce choix semble conditionné par un détail des cérémonies du mariage. Partout les jeunes mariés conservaient avec soin leurs ornements distinctifs; de nos jours, maintes mariées mettent encore sous globe leur couronne de fleurs d'oranger. Il semble assez naturel qu'à la naissance d'un enfant, ces ornements, bouquet multicolore pour le marié, couronne blanche pour la mariée, fussent utilisés lors du premier baptême, sinon lors de tous. La même idée s'est exprimée en d'autres localités par l'emploi du châle de mariage, ou du *fian* (ceinture de mariage) enveloppant l'enfant ou décorant le berceau. Ce détail a donc un sens à la fois social et psychologique: non seulement il marque l'appartenance de l'enfant au couple antérieurement béni, mais

aussi un transfert au baptême d'objets rituels (*paraphernalia*) distinctifs déjà sanctifiés. Quant aux autres détails, ils ne paraissent pas en relation avec les cérémonies du mariage.

Ainsi, il ne semble pas exister de règle fixe pour le port du berceau soit sur l'épaule droite, soit sur la gauche, ni d'ailleurs pour le choix entre droit et gauche selon le sexe. Le côté gauche avait anciennement, et conserve dans certaines circonstances, son sens 'sinistre' et de mauvais augure : ne coupez jamais en Savoie du pain de la main gauche, ne buvez pas de la main gauche, etc. Comme les garçons ont la priorité sociale sur les filles, on aurait pu croire que le côté droit leur serait réservé lors du baptême ; les documents cités prouvent qu'il n'en est rien.

Au sujet des zones négatives, marquées d'une croix de Saint-André sur la carte, je tiens à dire que le contrôle a été fait non seulement du point de vue actuel, mais aussi du point de vue historique. J'ai toujours soin de demander si telle ou telle coutume n'existait pas antérieurement ; comme en Savoie on vit assez vieux, que les personnes âgées de plus de 80 ans et tout à fait lucides sont nombreuses, j'ai pu assez souvent obtenir des documents qui, de génération en génération, me reportaient vers le milieu du dix-huitième siècle ; j'ai d'ailleurs commencé ces recherches il y a déjà trente-huit ans, en étendant l'enquête à partir de ma commune, Challes-les-Eaux.

Donc, en règle générale, et sauf exceptions possibles aux points de contact des zones positives et négatives, il ne faudrait pas supposer que la coutume de distinguer les sexes a existé aussi en Savoie même là où de nos jours elle ne se rencontre pas. J'ai déjà répondu à cette critique plausible à propos d'autres faits de folklore étudiés ailleurs, ainsi qu'à propos du culte de divers saints pour lesquels on possède des textes remontant parfois au XIV<sup>ème</sup> siècle et même avant. Autrement dit, mes documents négatifs sont à considérer sur le même plan que mes documents affirmatifs.

Il va de soi que la Savoie n'est pas isolée, au point de

vue folklorique ; mais la comparaison avec les coutumes du baptême en Valais, dans les cantons de Vaud et de Genève d'une part, en Bresse, en Lyonnais et en Dauphiné d'autre part, enfin avec celles du Piémont ne m'a pas permis de discerner des courants déterminés à partir d'un point d'invention non savoyard ; d'ailleurs la Savoie aussi a réagi sur les populations voisines. On doit donc laisser le problème du lieu d'origine hors de jeu en ce moment.

Il faut enfin remarquer que là où la mode des villes s'est introduite, qui consiste à faire porter l'enfant à bras, et non plus dans un berceau, la coutume de distinguer les sexes s'est souvent maintenue ; au lieu de fixer le signe distinctif sur le berceau, on le fixe sur le voile. C'est bien cet élément de constance, sous-jacent à la tendance à la variation et à l'adaptation progressive, qui permet de regarder le folklore comme une science autonome, dont la méthode doit être aussi stricte que celle des sciences naturelles.

A. VAN GENNEP

## LA FESTA DEL FUOCO SACRO IN BABILONIA

L'unico testo babilonese e assiro che ci parli della festa del fuoco sacro in Babilonia è per ora la tavola AO.6460 del Museo del Louvre, che è stata pubblicata nel testo cuneiforme, in traslitterazione e in versione francese da F. Thureau-Dangin in *Rituels accadiens*, Paris 1921, 68-69 e 118-125.

La tavola proviene dalle rovine dell'antica città di Uruk, oggi chiamate Warkah, e risale al periodo dei Seleucidi. La tavola è frammentaria, poichè costituisce la metà inferiore di una tavola più grande che conteneva il — meglio sarebbe a dire *un* — rituale del tempio di Anu di Uruk per i giorni 16 e 17 di un mese imprecisabile. Del diritto si sono conservate 34 righe e del rovescio altrettante. La tavola appartiene, come abbiamo già detto, all'epoca dei Seleucidi e rispecchia quindi uno stadio molto recente del rituale, quantunque le linee generali di esso e la cerimonia nel suo insieme e nel suo carattere siano senza dubbio molto antiche e risalgano certamente ad epoca paleobabilonese, se non addirittura al periodo sumero. Questo rituale combina, per quanto concerne la sua forma esteriore, con altri simili, pure di Uruk e risalenti alla stessa epoca, pubblicati dallo stesso Thureau-Dangin nei *Rituels accadiens*, a mo' d'esempio con quello sui sacrifici quotidiani, del quale ho parlato in questi « Studi e Materiali », III, 198-232, e con quello sulla copertura del timpano sacro, del quale ho trattato negli « Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino », LXII, 286-328.

Il testo comincia nella tavola del Louvre (la quale è, però, come abbiamo già accennato, mutila) con una cerimonia che ha luogo nel 16° giorno del mese di . . . . . immediatamente prima del piccolo pasto della sera. Gli dèi secondari del tempio che fanno corteo ad Anu, le dee del tempio, lo

Scettro sacro, *khattu*, di Anu e il Sandalo sacro, *shēnu*, di Antu sono condotti dai sacerdoti in solenne processione nella corte sublime, *kisalmakkkhu*,<sup>1</sup> e si collocano in direzione della statua di Anu (dir. 1-3).

Allora un sacerdote *mashmashu* o *âshipu*<sup>2</sup> purifica lo Scettro, dopo di che questo è introdotto nel santuario del dio supremo,<sup>3</sup> dove viene deposto sul suo solito seggio. È una circostanza caratteristica e degna di nota che nella cerimonia presente abbia sì gran parte lo Scettro di Anu, che è appunto il simbolo per eccellenza del re degli dèi, del dominio universale che egli esercita sopra gli dèi e sopra gli uomini. Mentre avviene questa processione i tre dèi Papsukkal, Nusku e Ša si siedono nella sublime corte di Anu sui loro troni. Di questi tre dèi il primo è il messaggero di Anu e degli dèi in genere, il secondo è il ben noto dio del fuoco e il terzo è una manifestazione del dio della sapienza e degli scrivani Nabû e perciò identificato spesso con Ḫasisu<sup>4</sup>. Essi erano,

<sup>1</sup> Sul tempio di Anu e Antu a Uruk si veda J. Jordan *Uruk-Warka*, WDOG LI, Leipzig 1928, 11-19.

<sup>2</sup> Il *mašmašu* o *âshipu* è il sacerdote purificatore e scongiuratore. Si v. la letteratura citata a p. 287, n. 1, del mio articolo surricordato degli Atti dell'Accademia di Torino.

<sup>3</sup> Il testo dice soltanto *irrub-ma* (dir. 4), 'entrerà', senza specificare dove, ma dal contesto risulta che entra nel santuario di Anu, precisamente come il Sandalo entra alcune righe più giù nell'E-nir, nella stanza del letto d'oro, di Antu, che è il santuario o la cella della dea.

<sup>4</sup> Deimel, *Pantheon Babylonicum*, Romae 1914, 3042, 248, e 1395, 135-136, e Jastrow, I, 337. Non so se si possa affermare, per il fatto che Ša è nominato in compagnia di Ḫasisu ed è con lui più e meno identico, che esso è il nome sumero e antico di Nabû. Il Langdon, *The Babylonian conception of the Logos*, JRAS, 1918, 433-449, afferma che il nome di Nabû non è altro che la traduzione dell'antico nome sumero Ša, che ha l'accezione di 'annunciare', 'rivelare', quantunque, finora almeno, questo nome non ricorra nelle antiche iscrizioni sumere quale nome del dio, 439. Di Ša in compagnia del re si fa menzione, oltre che nel nostro rituale, ancora in quello della tavola AO. 7439, rov. 3, 9, Thureau-Dangin, l. c., 114-118. Da questi passi risulta in modo indubbio che Ša potrebbe essere una manifestazione di Nabû. Secondo il Gemser, *De betekenissen der peroonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babylo-*

come risulta ancora da altri rituali<sup>1</sup> di quest'epoca, tra le più cospicue divinità di Uruk.<sup>2</sup>

Il corteo degli dèi che finora aveva accompagnato Anu e Antu si divide ora in due parti, poichè il Sandalo di Antu, accompagnato dalle Mārāt Anu, cioè dalle Figlie di Anu, e dalle Mārāt Uruk, che sono le Figlie di Uruk (tutte queste sono divinità minori per ora non meglio identificabili e precisabili) si dirige dalla corte nel santuario di Antu, chiamato con nome sumero *Enir* (variante probabilmente di *Igi-ê-nir*),<sup>3</sup> in accado *Bit irshi khurâci* 'Casa del letto d'oro', cioè casa di dimora di Antu, dove viene collocato su di un *girçappu* (dir. 7), e cioè su di un arnese sacro che deve aver avuto la forma di uno scanno o di un trono. Allo Scettro di Anu corrisponde ai fini del rituale il Sandalo di Antu. Le figlie di Anu e quelle di Uruk, dopo aver accompagnato il Sandalo nella cella, ritornano sui propri passi e prendono posto sui loro seggi nella corte dove si trovano anche Papsukkal, Nusku e Sha.

La situazione rituale è quindi ora la seguente: Anu e il suo Scettro si trovano nel santuario del dio, Antu e il suo Sandalo stanno nel santuario della dea e Papsukkal, Nusku, Ša, le figlie di Anu e quelle di Uruk sono seduti nella sublime corte. In questa si svolge pure la cerimonia che segue (dir. 8-11): il sacerdote fa una miscela di vino, *karânu*, e di olio buono, *šamnu tâbu*, e sulla porta del santuario di Anu

*niêrs en Assyriêrs*, Wageningen 1924, 109, n. 9, Šha sarebbe un'abbreviazione di šamas.

<sup>1</sup> A mo' d'esempio, *Rituels*, 93, 17 (Papsukkal, Nusku, Ša); 90, 18 e 92, 13 (Nusku, Šha); 90, 34 (Papsukkal, Nusku e...); 100, 10 (Nusku); 100, 13 (Ša); 101, 1 (Nusku); 101, 3 (Ša). Nel rituale per la festa di Ištar a Uruk AO. 7439 del Louvre, rov. 3-4 e 9, *Rituels*, 115, 3-4 e 9, il dio Šha e il re prendono la mano dello Scettro regale, *ulukh šarrûti*, di Ištar, dopo di che la dea entra nell'*ahitu*.

<sup>2</sup> Sul pantheon di Uruk al tempo dei Seleucidi si v. O. Schroeder, *Das Pantheon der Stadt Uruk in der Seleukidenzeit auf Grund von Götterlisten und theophoren Personennamen in Kontrakten dieser Zeit*, SPAW, 1916, 1180-1196.

<sup>3</sup> *Rituels*, 89, n. 1.

e Antu,<sup>1</sup> *ina bābi papakha*, ne fa una libazione a Anu, Antu e a tutti gli dèi. Poi spalmerà, *ú-lap-pat*, un po' della miscela sui due *sippi*<sup>2</sup> della porta del santuario, sui suoi battenti, *dalāti*, e sulle altre porte, *bābāti*,<sup>3</sup> riempirà gli incensieri d'oro e farà un sacrificio di bove e agnello a Anu, Antu e tutti gli dèi.

A questo punto il sacerdote farà il solito sacrificio giornaliero e regolare — detto piccolo sacrificio<sup>4</sup> della sera — a Anu, Antu e tutti gli dèi. Offerto il pasto, il sacerdote di solito sparcchia la tavola o le tavole dell'offerta e chiude la porta del tempio, ciò che significa la fine della cerimonia. Questo non avviene invece dopo l'ultimo pasto del sedicesimo giorno del mese di. . . : il pasto della sera non viene sciolto, *ul ippatar* (dir. 13), ma si festeggia una festa notturna, *ba-a-a-at i-ba-at*, e perciò non si chiude la porta del tempio.

Colla r. 13 del diritto comincia nel rituale la descrizione del *bayātu*,<sup>5</sup> della cerimonia notturna, che consta essenzialmente di sacrifici e dell'accensione del fuoco sacro, seguita da una solenne processione della fiaccola sacra (dir. 13-

<sup>1</sup> Qui nel testo si parla semplicemente del santuario al singolare come se Anu e Antu non avessero avuto che un unico santuario *comune*, ciò che non era il caso. Neppure esso aveva un'unica porta d'accesso. Però qui s'intende forse tutto il tempio. Cfr. Jordan, *l. c.* Tafel 22.

<sup>2</sup> *Sippi* sono le ali del vestibolo della porta, S. Smith, RA, XXI, 75-92. Il Baumgartner, *Untersuchungen zu den akkadischen Bauausdrücken*, ZA, XXXVI, 219-253, p. 237 e 253, li chiama meno esattamente *Torraum*, vestibolo della porta, ma non erano tutto il vestibolo, ma soltanto le due ali, nelle quali nei templi assiri stavano due grandi statue di tori alati con capo umano.

<sup>3</sup> Queste porte non possono essere quelle del santuario, *papakhu* poichè non si parla che di un'unica porta dello stesso. Trattasi forse delle altre porte che immettono nella corte sublime?

<sup>4</sup> Il testo parla soltanto del *naptānu ša lilat*, 'pasto della sera', senza dire se si tratti del grande o del piccolo, ma siccome il rituale non fa più menzione di nessun sacrificio regolare, non può trattarsi che dell'ultimo della giornata, che è appunto il piccolo pasto della sera.

<sup>5</sup> La parola deriva probabilmente dalla radice *b. y. t.*, che ha pure l'accezione di 'passare la notte', come l'arabo *bāta*, 'pernottare', *noctu fecit, noctu commoratus fuit*, Freytag, *Lexicon arabico-*

rov. 27). Le ultime righe del rituale non riguardano la cerimonia notturna, ma descrivono già i riti del giorno 17 dello stesso mese.

La cerimonia comincia <sup>1</sup> con due preghiere dette dal sacerdote nella prima veglia della notte sul tetto del *parakku* della *zigguratu*, del tempio Bit-rēš, — cioè sul tetto del piccolo santuario che si trova sull'ultima piattaforma della torre a gradini del tempio principale di Uruk, <sup>2</sup> — quando si levano le stelle 'Anu, il grande del cielo', e 'Antu, la grande del cielo'. La prima preghiera comincia colle parole *A somiglianza della splendida forma della stella del cielo, re Anu*, e la seconda con *Esce la bella immagine*. Le preghiere sono dirette a due astri: ai tempi dei Seleucidi la religione babilonese aveva già raggiunto un alto grado di astralizzazione e gli dèi erano riguardati liberamente come stelle o costellazioni. <sup>3</sup>

Dette le preghiere, il sacerdote prepara il sacrificio per Anu, Antu e i sette dèi planetari Sagemgar (Giove), Dilbat (Venere), Gud (Mercurio), Kaimānu (Saturno), Muštabarrū-mūtanū (Marte), Sin (Luna) e Šamaš (Sole).

*latinum*, I, 1, 75. Alla stessa radice va ricondotta la parola accadica *nubattu*, cfr. *Rituels* 118, sulla quale si può vedere Ch. Johnston in Harper, *Memorial Volume*, I, 339-350. Inoltre si confronti D. D. Luckenbill, *Assyrian BE-DAK*, 'to spend the night', *AJSL*, XLI, 136-138, dove sono raccolte altre parole risalenti alla stessa radice. *Nubatti bātu* vuol dire 'riposare', dunque 'far festa', S. Smith, *The seal before the god*, *JRAS*, 1926, 442-446, p. 444. Si cfr. pure R. C. Thompson, *Late Babylonian letters*, London 1906, s. v. *bātu*.

<sup>1</sup> Pur avendo il testo già detto nella riga dir. 12 che si offrirà il pasto serale a tutti gli dèi, nelle righe 13-14 si dice che il pasto sarà offerto a tutti gli dèi che sono seduti nella corte, quasi che questi ultimi ricevessero un *secondo* pasto. Sono d'avviso che il rituale vuole soltanto rilevare che a questi dèi il pasto sarà *per questa sera* offerto nella corte nella quale si trovano, mentre *di solito* prendono i pasti nei loro santuari speciali.

<sup>2</sup> Tra breve pubblicherò un mio studio sui templi di Uruk, basato sulla recentissima pubblicazione dell'Jordan sugli scavi fatti ancora alquanti anni fa a Warkah.

<sup>3</sup> Sull'astralizzazione della religione babilonese più recente si v. H. Grössmann, *Die hellenistische Gestirnsreligion*, Beih. zum AO, H. 5, Leipzig 1925, 10-12.

Il sacrificio per i nove dèi sarà offerto su di una tavola d'oro comune per Anu e Antu e su altre sette tavole d'offerta, *pashshûru*, pure d'oro, per gli altri dèi.<sup>1</sup> Prima di preparare il sacrificio il sacerdote darà l'acqua santa per il lavacro delle mani, *mê qâtê*, a Anu, Antu e i sette dèi planetari e preparerà poi l'offerta sacrificale. Il sacrificio, identico per tutti e nove gli dèi, consiste in carne, bevande, frutta e suffumigi. La carne è carne di manzo, di montone e uccelli. Le bevande sono: birra di prima qualità, *shikaru rêshâtû*, e vino spremuto, *karânu çakhtu*. Per quanto riguarda le frutta, l'offerta comprende ogni specie di frutta d'orto, *inib kirî*. Negli incensieri d'oro si fa bruciare per Anu e Antu legno di cedro e polvere aromatica *maçkhatu*, mentre nei suffumigi per i sette dèi planetari si brucia oltre alla polvere *maçkhatu* del *lukshu*. Al sacrificio il sacerdote fa seguire una libazione di vino spremuto con un vaso libatorio d'oro, offerto a Anu e a Antu e a ciascuno degli dèi planetari.

Il sacrificio e le cerimonie accessorie vengono eseguite dal solito sacerdote: il rito dell'accensione del fuoco sacro, che rappresenta il nucleo centrale e più importante di tutta la festa notturna, alla quale il sacrificio non serve che di semplice introduzione, è invece funzione riservata al gran sacerdote o pontefice, al *makhkhhu*,<sup>2</sup> (dir. 28), il quale durante la cerimonia deve indossare i paramenti sacri, il cosiddetto *nibittu* (dir 20).<sup>3</sup>

La grande fiaccola, *gizillû rabû*, che è — si può dire — la vera protagonista di tutta la cerimonia che segue, non è una delle solite torcie, sì comuni nei riti babilonesi e assiri,<sup>4</sup> ma deve contenere degli aromi, essere spalmata con olio buono,

<sup>1</sup> Nella r. 22 il tavolo per le offerte è detto *passûr-makh*, 'tavolo sublime'.

<sup>2</sup> È ignoto quale sacerdote intenda precisamente il testo. Deve trattarsi di un sacerdote di grado elevato, poichè *makhkhhu* vuol dire 'sublime', 'eccelso'.

<sup>3</sup> Non si conosce il significato della parola. Trattasi di un abito riservato soltanto al *bayâtu*. Sembra che anche *nibittu* derivi dalla radice *b.y.t.*

<sup>4</sup> Sulla fiaccola delle cerimonie v. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, Heidelberg 1925, 78.

*shamnu tâbu*, ed esser stata consacrata alla sacra funzione mediante il rito solenne del lavacro della bocca, *mis pi*.<sup>1</sup> Sol tanto una fiaccola che riunisca in sè tutte queste qualità può essere adibita all'importante cerimonia dell'accensione del fuoco sacro.

Questo, acceso a sua volta non si sa da chi e come, deve esser alimentato di *kibir nâri*, cioè della pianta detta ' sponda del fiume '.<sup>2</sup>

Il gran sacerdote afferra allora la fiaccola e l'accende alla fiamma del fuoco di *kibir nâri*, poi si volta verso la tavola d'offerta di Anu e Antu, alza la mano destra verso la stella ' Anu, il grande del cielo ' e recita la preghiera *Astro d'Anu, principe del cielo*. Avvenuta l'accensione della fiaccola, il gran sacerdote la passa — mentre il solito sacerdote che ha fatto le offerte, apparecchia i tavoli e presenta agli dèi l'acqua per il lavacro delle mani — all'arciprete, *êrib biti*,<sup>3</sup> il quale in solenne processione ed accompagnato da un fitto stuolo di sacerdoti *mashmashu*, incantatori, *kalû* e *nârû*, cantori, discende anzitutto dalla piattaforma più alta della torre, esce dalla *ziqquratu* e passando per la porta Ka-sikil,<sup>4</sup> la

<sup>1</sup> Su questa cerimonia si v. la letteratura citata alla p. 294, n. 1, del mio articolo degli Atti dell'Accademia di Torino succitato.

<sup>2</sup> Vedi K. Frank, *Nochmals K. 7845*. — *K. 2566*, ZA, XX, 431-442, 434-435. Non sappiamo di che pianta si tratti, certamente di un'erba che cresce specialmente sulle sponde dei fiumi. È probabilmente la stessa pianta che in arameo è detta *sbâbh [d]nâhrâ*, J. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, Leipzig 1881, 367. Il suo nome ricorre pure in uno scongiuro da recitare per accrescere la potenza virile dell'uomo, E. Ebeling, *Liebeszauber in Alten Orient*, MAOG, I, 1, Leipzig 1925 32-33, r. 23, e 39-40. Si getta questa pianta assieme alla pianta *imkhurim* e polvere di due pietre in olio e dopo aver recitato sette volte uno scongiuro si unge con questo unguento l'uomo. In conseguenza di questa operazione magica la sua potenza virile sarà accresciuta.

<sup>3</sup> L'*êrib biti*, ' colui che entra nel tempio ', era un sacerdote di grado elevato e stava probabilmente subito sotto l'*urigallu*. Questi sacerdoti sembrano esser stati in grande quantità nei templi babilonesi e assiri. Si cfr. Meissner, *l. c.*, 62-63.

<sup>4</sup> *Ki-zalag* in sumero significa ' luogo splendente '. È il nome di una stanza del tempio.

quale si trova dietro la cella, *papakhu*, entra nella grande corte, e là si colloca colla faccia diretta verso la statua di Anu nel santuario, al lato del Ki-zalag-ga.<sup>1</sup> Lo spettacolo della solenne processione che nella notte buia, rischiarata soltanto dalla fiamma della torcia, si snoda in lunga teoria lungo le pareti della torre templaria deve essere stato affascinante.

Mentre i sacerdoti spezzano un vaso, *kharû* (rov. 1), davanti alla torcia, l'arciprete dice una preghiera. Poi prende di nuovo la mano della fiaccola nonchè quelle di Papsukkal, Nusku, Ša e Pisanguqu<sup>2</sup> (di questo dio il nostro testo non ha fatto finora menzione) entra assieme a questi dèi e lo stuolo di sacerdoti nel santuario di Antu e mette la fiaccola in direzione della statua della dea. Qui avviene di nuovo la cerimonia della rottura del vaso, la stessa che aveva avuto luogo nel santuario di Anu.

La processione — della quale fanno sempre parte i quattro dèi summenzionati che camminano ai lati della fiaccola, probabilmente due da ogni lato — esce ora dal santuario di Antu per dirigersi verso l'Ubšukinakku, la stanza del destino, luogo tra i più sacri dei templi babilonesi e assiri.<sup>3</sup> Prima di entrare nella stanza del destino i sacerdoti hanno da sacrificare un bove davanti alla fiaccola e ai quattro dèi che l'accompagnano, senza dubbio per cattivarsi la benevolenza del dio.

Fatto il sacrificio, la processione entra nell'Ubšukinakku e l'arciprete vi accende colla fiaccola un fuoco la cui destra e sinistra egli tocca colla coscia e colla pelle del bove immolato davanti alla stanza del destino.

Compiuta così la cerimonia dell'accensione del fuoco sacro nella parte più importante del tempio, la processione esce dalla stanza del destino nello stesso ordine in cui era

<sup>1</sup> Non so dare nessuna indicazione su questa figura divina.

<sup>2</sup> Secondo il mio modo di vedere l'Ubšukinakku dei templi babilonesi e assiri è il *papakhu* o cella o santissimo dei templi. È il luogo dove il dio destina i destini. Si v. Ch. Fichtner-Jeremias, *Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern*, MVAG, XXVII, Leipzig 1922, 27-32.

<sup>3</sup> Ka-sikil in sumero vuol dire 'porta pura'.

entrata (rov. 8-9), e, varcata la porta Ka-maḥ<sup>1</sup> del tempio, lascia questa ed esce nella strada.

La processione gira ora attorno tutto il tempio dopo che l'ordine in cui camminano gli dèi è stato cambiato: Pisangunuqu marcia davanti alla fiaccola, Papsukkal, Nusku e Ša camminano ai suoi lati.

Poi la processione ritorna nel tempio, probabilmente per la stessa porta Ka-maḥ per la quale lo aveva lasciato. Il rituale ha per questo ritorno una curiosa prescrizione: Papsukkal deve rientrare per la porta Ka-maḥ, Nusku per Ka-gal<sup>2</sup> e Ša per Ka-sag.<sup>3</sup>

Dopo rientrata la processione nel tempio, senza dubbio con Pisangunuqu alla testa, il sacerdote accende colla fiaccola un fuoco davanti ai quattro dèi<sup>4</sup> ed attenderà così l'alba.

I sacerdoti di tutti i templi della città — e forse anche di tutta la Babilonia — accenderanno colla fiaccola sacra un lume che porteranno nei loro templi, faranno la cerimonia dello *shalâm bîti*<sup>5</sup> e accenderanno un fuoco alla porta dei loro templi, dove faranno seguire all'accensione rituale del fuoco una cerimonia consistente in un sacrificio e in preghiere, e reciteranno le due preghiere *Anu risplende in tutti i paesi* e *Esce la bella imagine*. Così il fuoco sacro della fiaccola si sarà propagato in tutti i templi del paese.

Ma ritorniamo al tempio di Uruk e vediamo come finisce la festa notturna. La fiaccola e Pisangunuqu entrano nella corte davanti al santuario di Antu e si collocano in direzione della statua della dea. Qui ha luogo l'ultima parte della ceri-

<sup>1</sup> Ka-makh in sumero significa 'porta grandiosa' o 'sublime'.

<sup>2</sup> Ka-gal è parola sumera e vuol dire 'porta grande'.

<sup>3</sup> Ka-sag è sumero e ha il significato di 'porta alta'. Le quattro porte del tempio sono dunque Ka-sikil, Ka-makh, Ka-gal e Ka-sag.

<sup>4</sup> Il Thureau-Dangin, *l. c.*, 124, n. 2, crede che all'accensione del fuoco non assistano che Papsukkal, Nusku e Ša. Non vedo però perchè dovrebbe esserne assente Pisangunuqu.

<sup>5</sup> La cerimonia dello *shalâm bîti* consiste in un sacrificio, ma il suo vero carattere ci è ignoto. Si veda Thureau-Dangin, *Un acte de donation de Marduk-zâkir-sumi*, RA, XVI, 117-156, p. 132, n. 10.

monia. Il sacerdote *mashmashu* procede ora allo spegnimento della fiaccola che egli effettua coll'acqua dell'*egubbû*, con birra di prima qualità, con latte, vino e olio. Con questo atto rituale dello spegnimento della torcia ha fine la festa notturna nel tempio: Pisangunuqu entra nella stanza del destino, la quale sembra essere la sua abituale dimora, e vi resta seduto fino all'alba, e gli dèi Adad, Sin, Šamaš e Bēlilīlē prendono posto fino all'alba nella corte. La fine della festa notturna ha luogo esattamente quaranta minuti dopo la levata del sole, quando si apre la porta del santuario di Anu e Antu (rov. 28) e la festa notturna è 'sciolta', *ba-a-a-at ippata-ar* (rov. 28-29).

La festa religiosa nel tempio è accompagnata da una festa civile di carattere popolare. Non appena i sacerdoti hanno portato il fuoco sacro del tempio principale in tutti gli altri templi della città, gli abitanti del paese accenderanno fuochi nelle loro case attingendo probabilmente a quello del tempio più vicino,<sup>1</sup> diranno le stesse preghiere che recita il sacerdote dei templi secondari davanti alla porta del tempio quando vi accende il fuoco, e faranno offerte e sacrifici rituali a Anu, Antu e a tutti gli dèi. Fuochi saranno pure accesi nelle strade, nei crocicchi e nelle porte della città, adornate per la circostanza con pennoni e stendardi a destra e a sinistra. La festa dei lumi dura fino all'alba. Quantunque il testo non lo dica espressamente, dalla menzione dei pennoni che adornano le porte della città risulta abbastanza chiaramente che la festa popolare era accompagnata da divertimenti ed era una notte di gioia e tripudio.

La festa babilonese dell'accensione e propagazione del fuoco sacro consta dunque di tre cerimonie di carat-

<sup>1</sup> Il testo dice soltanto (rov. 22) *nišê mâti ina bitâtisunu abru inappakkh*, 'la gente del paese accenderà un fuoco nelle sue case'. *Abru*, scritto GI-GAB, vuol dire 'catasta', ma anche 'fuoco'. Ebeling, *Liebeszauber*, 34-35, r. 19, per uno scongiuro fatto allo scopo di ridare all'uomo la sua facoltà genitrice si erige un *abru* e poi si fa un sacrificio davanti a Ištar delle stelle, *Ištar kakkabâni*. Il Delitzsch, HW, 12a, dice *Holzstoss*, *Scheiterhaufen*, però *abru* è anche *isâtu*, Ebeling, l. c., 40.

tere fondamentalmente identico, le quali avvengono però in luoghi diversi:

- 1) l'accensione della fiaccola sacra nel tempio principale di Uruk e la processione;
- 2) l'accensione del fuoco sacro nei templi secondari accompagnata da varie cerimonie;
- 3) l'accensione del fuoco sacro nelle case, strade e porte.

Le due prime cerimonie hanno carattere strettamente religioso, l'ultima invece ha anche carattere civile.

\* \* \*

In tutte le religioni e presso tutti i popoli il fuoco e la luce hanno occupato sempre un posto molto importante. È assai diffusa perciò presso vari popoli una festa dell'accensione del fuoco sacro e della nuova luce. <sup>1</sup> È certo che nell'ambito della civiltà mediterranea tale festa sta in connessione diretta o indiretta sia per il pensiero e la concezione religiosa che le stanno alla base, sia per qualche suo importante elemento, coll'antica festa mesopotamica dell'accensione del fuoco sacro e della luce sacra, della quale abbiamo descritto nelle pagine che precedono la forma che essa assunse nella civiltà neobabilonese quando questa era prossima già a spegnersi e a svanire in altre civiltà più moderne e più occidentali.

Anche nei riti della Chiesa cristiana troviamo una cerimonia molto simile, che da un lato si trasformò nella grande funzione della discesa del fuoco sacro al Venerdì Santo della Chiesa greco-ortodossa nel rituale per la Chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme, dalla quale deriva direttamente la funzione dello scoppio del carro a Firenze, e dall'altro si ce-

<sup>1</sup> Della festa del fuoco, specialmente dei fuochi pasquali, tratta ampiamente J. G. Frazer, *Balder the beautiful. The fire-festivals of Europe and the doctrine of the external soul*, London 1913, I, 120-146. Dagli esempi addotti dal Frazer risulta in modo indubbio che il costume è mondiale, 140. Sul nuovo fuoco durante i riti per la frutta nuova presso gli Indiani dell'America Settentrionale si cfr. Frazer, *Spirits of the corn and of the wild*, II, London 1912, 74 e 78. Si veda pure A. Loisy., *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920, 227.

lebra ancora al giorno d'oggi nella Chiesa cattolica durante le cerimonie religiose del Venerdì Santo.

Basteranno alcuni accenni per farci intravedere a grandi linee i punti di contatto e di sviluppo che ebbe questa festa nell'Oriente prossimo e nella Chiesa romana.

Durante il Sabato Santo nelle chiese cristiane si eseguono tra altri riti anche due cerimonie simili a quella della festa babilonese :

1) La benedizione del nuovo fuoco, col quale si accende subito una triplice candela, e

2) la benedizione del cero pasquale.

La notte pasquale è detta dai Padri greci νύξ φωτεινή, λαμπρά, λαμπροφόρος.<sup>1</sup> Gli ortodossi la passano tutta in vigilie, πάννυχον ἀγρυπνίαν e senza interruzione eseguono i sacri misteri, πάσης νυκτός λειτουργοῦντες.<sup>2</sup>

Gregorio Niseno la chiama nel *De sancto et salutari festo Paschae* tra l'altro *Luminosa haec nox accensarum lampadum fulgorem matutinis solis radiis coniungens, unum continuum diem efficit nulla tenebrarum interpositione diremptum.*<sup>3</sup>

Non minori lodi le prodiga Gregorio di Nazianz nel suo discorso *In sanctum Pascha: Praeclara quidem nobis quoque fuit hesterni splendoris luminumque solemnitas, quam privatim iuxta publiceque peregrimus, omne genus hominum ferme atque omnes magistratus et dignitate insignes, copioso igne noctem collustrantes*<sup>4</sup>.

A Roma ancora nell'VIII secolo la benedizione del fuoco nuovo era sconosciuta. Secondo qualcuno questa cerimonia sarebbe stata introdotta a Roma da papa Leone IV e sarebbe una trasformazione ecclesiastica dei fuochi pasquali dei Ger-

<sup>1</sup> N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, Oeniponte 1897, II, 272.

<sup>2</sup> Nilles, *l. c.*, 270-271.

<sup>3</sup> Migne, PG, XLVI, 681-682.

<sup>4</sup> Migne, P.G., XXXVI, 623-624. Il Frazer, *l. c.*, osserva che la festa ricorrente nella Chiesa Orientale sembra additare un periodo ancora più antico, quando la cerimonia dell'accensione di un nuovo fuoco in primavera, forse nell'equinozio d'inverno, era comune a molti popoli dell'area mediterranea. Secondo noi invece l'origine è orientale

mani, sarebbe quindi di origine pagana e germanica.<sup>1</sup> Ma questo è certamente falso, poichè la festa è di indubbia origine orientale e non ha nulla in sè di germanico. Essa è un'antichissima festa mesopotamica e prima di esser stata introdotta nel rituale romano fu una festa cristiana comunissima in Oriente, come si vede dai passi citati dei due Padri anatolici.

Non meno oscura è per Roma l'origine della cerimonia della benedizione del cero pasquale: in Spagna era già nel VII secolo comune l'uso di benedire nella notte pasquale un cero e una lucerna.<sup>2</sup>

In tempi più antichi le due cerimonie del Sabato Santo cominciavano verso la sera e si protraevano fin dentro la notte, che si passava vigilando ed era perciò detta *pervigilium paschae*. L'imperatore Costantino fece illuminare a festa le strade e le piazze della capitale durante questa notte.<sup>3</sup>

Riguardo a questa cerimonia in Occidente si può ancora dire che la leggenda di S. Patrizio suppone che almeno dal VI secolo gli Irlandesi avevano l'abitudine di accendere grandi fuochi al principio della notte pasquale. Questi fuochi non si accendevano da altri fuochi ma per mezzo di lenti: erano quindi fuochi nuovi. Questo costume sembra essere una particolarità di origine brettone o irlandese e pare sia passato poi sul continente. Non lo si conosceva allora neppure a Roma, quantunque nel Giovedì Santo si osservasse un rito simile con tre lampade di olio.<sup>4</sup>

Nel rito mozarabico la benedizione del fuoco avviene al principio della vigilia pasquale: si ottiene il fuoco percuo-  
tendo un pezzo di legno.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Così afferma il Binterim, *Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche*, Mainz 1829, V, 214, che trovo citato da H. Kellner, *Heortologie*, Freiburg im Breisgau 1911, 64, n. 3.

<sup>2</sup> Kellner, *l. c.*, 65.

<sup>3</sup> Kellner, *l. c.*, 65.

<sup>4</sup> L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*,<sup>5</sup> Paris 1920, 263-264.

<sup>5</sup> Duchesne, *l. c.*, 264, n. 2.

La benedizione del cero fu di buon'ora in voga nell'Alta Italia, in Gallia, in Spagna, forse anche in Africa. I papi dovettero permetterla nelle chiese della diocesi suburbicaria. A Ravenna il cero pasquale si riscontra ai tempi di S. Gregorio, a Napoli nell'VIII secolo.<sup>1</sup>

Comunque sia di ciò, l'origine di queste cerimonie è alquanto oscura e la migliore soluzione mi sembra esser quella che le fa venire dalle chiese cristiane d'Oriente.

Della cerimonia cattolica del Sabato Santo parecchi tratti ci ricordano alcuni lati del rito babilonese. Ricordo quelli che presentano maggior somiglianza. Le citazioni latine sono tolte dal *Manuale sacrarum caerimoniarum* del Martinucci.<sup>2</sup>

« Extra portam aderit focus decens, in quo praeparati erunt carbones accendendi, forcipes ad sumendum ignem et instrumenta ad eliciendum e silice favillam, qua ignis accendatur », II, 226, 10.

Avanti l'accensione del fuoco « candelae altaris erunt extinctae », 228.

« Duo clerici superpellicio induti procedent ad portam et accendent ignem praeparatum, elicientes e petra focaria favillam, siquidem hic ritus excutiendi ignem e lapide non caret mysterio. Accenso igne, ponent focum in medio atrio, vel si ecclesia carebit atrio, extra portam in medio aditu ecclesiae », 228.

« Interea in sacrario se parabunt celebrans et ministri paramentis violaceis... methodo tradita pro missis solemnibus, et praesto erunt, quum clerus in sacrarium revertetur » 229.

Durante la cerimonia si dicono varie orazioni, 230.

<sup>1</sup> Duchesne, *l. c.*, 265.

<sup>2</sup> II, Romae 1879. Per una descrizione esatta delle due cerimonie si vedano oltre il Martinucci, II, 224-235. Le Vavasour, *Les fonctions pontificales selon le rit romain*,<sup>3</sup> II, Paris 1904, 173-181; A Fortescue, *The ceremonies of the Roman rite described*, London 1918, 320-326, nelle pp. 321 e 323 si trovano due piante della posizione che i ministranti e gli arnesi sacri occupano durante la benedizione del fuoco e immediatamente prima della benedizione della candela pasquale. Dal punto di vista storico si vedano Kellner, *l. c.*, 64-66, e Duchesne, *l. c.*, 263-271.

« Acolythus... ex igne benedicto accendet ramento sulphurato gossipium ceratum vel parvam candelam in laterna, et retinebit apud se, curans ne extingatur », 23I.

« Sacrista autem cum clericis suis, quum in ecclesiam introiverit processio, removebit seu iubebit removeri ignem a porta et poni seorsim in angulo ecclesiae, ut eo possint uti fideles », 23I.

« Diaconus... ad cereum accedet... et quinque grana alterum post alterum cereo in modum crucis infiget... », 233.

« Diaconus, ubi cecinerit verba *apis mater eduxit*, abrumpet cantum, ac duo praedicti clerici vel unus eorum accendet lampadas altaris maioris, postea reliquas per ecclesiam », 234.

Dopo la benedizione del fuoco ha luogo la processione col cero triangolare.<sup>1</sup> Il cero pasquale viene acceso dal diacono con un ramo del cero triangolare.<sup>2</sup> La funzione comincia dopo nona.<sup>3</sup> Il diacono canta tre volte *Lumen Christi*.<sup>4</sup>

Il cero deve esser tutto di cera bianca, e avere il lucignolo preparato e cinque fori disposti in forma di croce.<sup>5</sup>

Nel rito pasquale della Chiesa greco-ortodossa la cerimonia del fuoco nuovo è speciale di Gerusalemme e non figura nel rituale bizantino comune.<sup>6</sup> Le sue somiglianze colla festa babilonese sono alquanto maggiori di quelle del rito corrispondente cattolico.

Una smagliante descrizione della bella cerimonia è data dai fratelli Tharaud nel loro libro *L'an prochain à Jérusalem!*, uscito a Parigi nel 1924, ma già prima apparso a puntate nella « *Revue des deux mondes* », nel primo capitolo che reca il titolo *Le feu sacré*.<sup>7</sup>

Ne riproduco i brani più importanti per la presente ricerca.

<sup>1</sup> Le Vavasseur, *l. c.*, 178-179.

<sup>2</sup> Le Vavasseur, *l. c.*, 181.

<sup>3</sup> Le Vavasseur, *l. c.*, 320.

<sup>4</sup> Le Vavasseur, *l. c.*, 323.

<sup>5</sup> Le Vavasseur, *l. c.*, 170.

<sup>6</sup> Duchesne, *l. c.*, 263. Si cfr. pure Frazer, *Balder*, I, 128-130 e, sulla festa del fuoco ad Atene 130-131.

<sup>7</sup> Nel libro il primo capitolo occupa le pagine 3-33, nella *Revue des deux mondes*, XX, 4 (15 aprile 1924), le pagine 756-766. Una breve

«...la fête du Feu Sacré, qu'on célèbre en ce samedi de Pâques, n'est pas une fête latine, mais une fête orthodoxe. Ce jour-là, mystérieusement, le feu divin descend du ciel et vient allumer une lampe à l'intérieur du tombeau. Est-ce une réminiscence lointaine des fêtes païennes du solstice, qui célébraient la fuite de l'hiver et le retour du soleil printanier ? ou bien encore un symbole de la résurrection du Christ, conçue par une imagination orientale ? L'origine de la cérémonie reste obscure. Les Latins l'ont pratiquée un moment. Urbain II, pour entraîner l'Occident à la Croisade, faisait état du prodige ; et beaucoup des compagnons de Godefroy et de Baudouin en furent les témoins oculaires. Mais à cette époque déjà, le miracle était intermittent : le Feu ne descendait pas, chaque année, dans le tombeau. Il cessa même, paraît-il, tout à fait d'y descendre après la prise de Jérusalem par le sultan Saladin. Mais les Chrétiens du rite grec continuent de croire au miracle, et chaque année, pour eux, un archange invisible vient apporter le feu du ciel...

«...un riche Copte du Caire qui vient d'acheter aux enchères le Feu Sacré pour son église. Lorsqu'il retournera là-bas, il remettra le feu à ses coréligionnaires, et cela lui fera grand honneur dans son pays... Près du Copte se tient un Syrien qui, lui aussi, contre espèces sonnantes s'est acquis la faveur d'allumer tout à l'heure son cierge à celui du Patriarche... Une procession s'organise. Devant le Patriarche, deux prêtres portent chacun un carquois de trente-trois cierges éteints — trente-trois, nombre des années du Christ... les prêtres chantent ; et dans la masse humaine qui s'ouvre par enchantement, comme les eaux de la Mer Rouge, trois fois la procession fait le tour du Saint-Sépulcre.

«...Le miracle s'est produit ! Par un trou pratiqué dans la muraille, le Patriarche tend à la foule le Feu Sacré qu'un archange vient d'apporter du ciel. Une main s'empare de la flamme, et le feu, comme un incendie dans une clairière

d'herbes sèches, se répand sur la multitude où tous les bras agitent leurs trente-trois cierges allumés. Le fond du grand puits ténébreux n'est plus qu'un vaste embrasement. Les loges des femmes flamboient. Des gens, nichés tout près de la coupole, remontent au bout de longues cordes des cierges qu'on leur allume en bas... Dans cet incendie et ce bruit, le Patriarche sort du Sépulcre, tenant à bout de bras ses deux carquois comme des torches. La petite allée est envahie...

« Pendant ce temps, dans la campagne, le feu s'élançait vers Betléhem, vers Hébron, vers Nazareth. En voiture ou à cheval c'est une course de vitesse, une lutte à qui le premier apportera le Feu Sacré à ses coréligionnaires. Au temps où les Russes étaient là, un navire sous pression attendait, en rade de Jaffa, l'arrivée du coureur. Dès que le Feu était arrivé à son bord, le bateau levait l'ancre. D'un trait il gagnait Odessa. Et là-bas, des milliers de gens, avec de petites lanternes, recueillaient la précieuse flamme, qu'ils s'en allaient distribuer à leur tour à toutes les icones de Russie.

« Ce jeu de gladiateurs sur le toit du grand sanctuaire de la dévotion chrétienne ! C'est la fête païenne du feu qui se confond mystérieusement avec la résurrection du Christ, excitant chez ces Orthodoxes le même enthousiasme, les mêmes jeux, les mêmes cris qui accompagnaient jadis les fêtes du Dieu-Soleil. Rien ne disparaît tout à fait ; tout, ici, continue de vivre d'une manière souterraine. Un Dieu meurt pour donner aux hommes une humanité plus profonde, et sur sa tombe les fils de cette terre ne trouvent, pour le célébrer, que les pensées les plus anciennes qu'il était venu détruire.

« ...Et toujours, là-bas, sur les chemins de Palestine, les petites flammes allumées dans l'obscurité du tombeau courent à travers l'âpre pays, parmi les rochers bleus et l'aridité brûlée ».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il Fedeli, *l. c.*, 209, describe così la propagazione del fuoco sacro in Palestina : E il fuoco santo si propaga di casa in casa e varca le mura della città deicida, e, in una gara di devozione, staffette di

Dalla festa della discesa del fuoco di Gerusalemme deriva direttamente la cerimonia dello scoppio del razzo e della colombina del Sabato Santo a Firenze.<sup>1</sup> Possiamo quindi affermare con un certo fondamento che la festa fiorentina risale, molto indirettamente, in ultima analisi alla festa mesopotamica del fuoco sacro.

R. Università di Firenze.

GIUSEPPE FURLANI

corridori affrettano il passo verso i villaggi e le borgate lontane, custodita con religiosa cautela entro lanterne, la fiamma miracolosa discesa dal cielo.

<sup>1</sup> Sulla festa fiorentina si vedano G. B. Ristori, *Lo scoppio del carro*, Firenze, 1912; R. Davidsohn, *Storia di Firenze. Le origini*, p. II, Firenze 1909, 1108, n. 3; Frazer, *l. c.*, 126 e 127 e specialmente R. Ciullini, *Notizie storiche sul carro del fuoco che ogni anno s'incendia sulla Piazza del Duomo, la mattina del Sabato Santo in Firenze, raccolte e illustrate*, Firenze 1924. Giovanni Villani descrive così nelle sue *Croniche* la cerimonia, I, LX: Si benedice nelle fonti l'acqua del battesimo, e il fuoco ordinato; e spandesi il detto fuoco santo per tutta la città al modo si faceva in Jerusalem, che per ciascuna casa v'andasse uno a accenderlo e di quella solennità venne alla Casa de' Pazzi la dignità che hanno della grande facellina intorno qua di centoquaranta anni per uno loro antico nomato Pazzo, forte e grande della persona, che portava maggiore facellina che nullo altro ed era il primo che portasse il fuoco santo, e poi gli altri da lui. È noto che la leggenda fa risalire l'introduzione della cerimonia in Firenze a Pazzino de' Pazzi, che prese parte alla prima crociata ed in premio della sua prodezza ebbe in regalo da Goffredo di Buglione tre pezzi di pietra tolti al Santo Sepolcro, coi quali si accende il fuoco sacro la mattina del Sabato Santo, Ciullini, *l. c.*, 4. La grande facellina portata dai Pazzi doveva essere una grande torcia, con la quale in origine si distribuiva dai Pazzi il fuoco benedetto alle case dei cittadini: fuoco che per un antico privilegio, ma non anteriore al XIII secolo, quella nobile casata aveva diritto di ricevere per la prima, *l. c.*, 9. In tempi antichi uno della famiglia dei Pazzi accendeva il fuoco e la torcia con la scintilla che veniva prodotta con le pietre sacre era portata processionalmente dal Priore con molti sacerdoti salmodiando per le vie della città. Arrivata la processione nel Duomo, il fuoco veniva consegnato al clero, il quale accendeva con esso il cero pasquale, i lumi e il fuoco che si dispensava al popolo, il quale accorreva da tutte le parti della città e dalla campagna. Poi seguiva la nota accensione della colombina e lo scoppio del carro, Ciullini, *l. c.*, 17-18.

## RASSEGNE ED APPUNTI

### I sistemi di combinazioni di lettere e di numeri nella magia giudaica

Le combinazioni di lettere e di numeri si basano sul principio della sostituzione di una lettera con un'altra. La sostituzione avviene sistematicamente mercè una alterazione simmetrica dell'ordine alfabetico, una volta stabilite delle coppie di lettere che si scambiano vicendevolmente.

Si sa da un pezzo che tali sistemi combinatori assumono una grande importanza nella magia orientale. È difficile stabilire quale concetto gli Orientali abbiano avuto del sistema numerico pitagorico; ad ogni modo è interessante constatare che tali combinazioni hanno avuto la loro applicazione principale nella cosmogonia mistica, il che è segno appunto della origine pitagorica della dottrina, oppure d'una origine comune. Dalla cosmogonia tali combinazioni passarono alla 'mistica applicata', alla magia ed astrologia. Non deve perciò far meraviglia se ritroviamo le combinazioni di lettere presso gli Gnostici. Qui l'influenza pitagorica era molto forte, e qui si trovavano anche i presupposti per una interpretazione che forse corrispondeva al vero senso delle dottrine pitagoriche e neopitagoriche. Ciò dimostra in pari tempo l'antichità delle combinazioni di lettere, poichè è noto che lo gnosticismo non era una dottrina prettamente cristiana, ma piuttosto l'adattamento di concetti cristiani alle tradizioni di una dottrina antica, la quale si affermò contemporaneamente anche fuori del cristianesimo, e le cui visioni risalgono agli antichi miti di varii popoli orientali e di varie civiltà orientali.<sup>1</sup>

Il giudaismo non fece eccezione, sotto questo rispetto; anzi

<sup>1</sup> Cf. E. H. Schmitt, *Die Gnosis*, Lipsia 1903, vol I; W. Schulz, *Dokumente des Gnosis*, Jena 1910, Introduzione pp. LXXVI-XCI; W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Lipsia 1897; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gottinga 1907.

esso fece di questo sistema maggior uso che gli altri popoli, servendosi più ancora dei Mandei e degli Etiopi, presso i quali la magia era molto diffusa. Così è verosimilmente da spiegare il fatto che gli spostamenti di lettere sono molto più frequenti nelle preghiere magiche dei Falascià, cioè degli Abissini convertiti al Giudaismo, che in quelle dei loro connazionali cristiani. Il Giudaismo, che già dalla sua patria d'origine conosceva tali combinazioni, le portò seco nella Diaspora, continuando sempre a svilupparle. Ancora oggi esse sono in uso presso gli Ebrei 'indigeni' in Oriente, come pure in taluni ghetti dell'Europa orientale, dovunque sussistano avanzi di credenze esoteriche.

Le combinazioni consistenti in una sostituzione di lettere secondo un dato sistema sono di due tipi corrispondentemente al duplice carattere delle lettere dell'alfabeto ebraico, le quali hanno in pari tempo un valore di lettere e un valore di numeri. (Anche gli Gnostici fondavano le loro combinazioni sopra un carattere analogo dell'alfabeto greco).

Due erano i sistemi principali: il *notarikon* e la *gematria* (probabilmente da *γέμω*, 'son pieno' e *τέρας* 'segno, prodigio' (anziché da 'geometria')). Noi spiegheremo in seguito il carattere di questi sistemi; qui vogliamo soltanto notare che già in antico nell'Aggada del Talmud e dei Midrašim è data la preferenza ai sistemi letterali anziché a quelli numerici.

Per quanto concerne la mistica giudaica, essa trovava la base per i sistemi in parola sia letterali che numerici nel 'Libro della creazione' (*Sefer Jesirah*), attribuito al patriarca Abramo, che è la prima opera filosofico-cosmogonica in lingua ebraica, e che, appunto per tali combinazioni, diventò, forse a torto, l'opera classica della letteratura cabalistica anteriore al libro *Zohar*. Ivi leggiamo: « Con 32 vie prodigiose della sapienza Jeova, Iddio d'Israele, Shaddaj, l'Onnipotente, ecc., disegnò l'universo e lo creò mediante tre Sfrim: con SFR e SFR e SFR » (Cap. 1 § 1). « Dieci numeri fondamentali e 22 lettere. Egli li disegnò, li scolpi, li scambiò, li mescolò, e creò a mezzo di essi l'essenza di tutto ciò che è e di tutto ciò che diviene » (Cap. 2, § 2). « Due pietre danno la costruzione di due case; tre ne danno 6; 4 danno 24; 5 danno 125; 6 danno 720 case e 7 danno 5040. Più in su ancora, conta ciò che la bocca non può pronunziare nè l'orecchio udire. . . » (Cap. 4, § 12).

Questi pochi periodi del 'Libro della creazione' (non è il caso di voler approfondire qui l'argomento) sono sufficienti per darci

un'idea della combinazione di lettere e del rapporto fra lettere e numeri. Quanto a SFR, è noto che questa radice ha nelle lingue semitiche vari significati, che si ritrovano tutti nell'ebraico: 'scrivere', 'contare', 'raccontare'. Non vi è dubbio che questi tre concetti astratti in origine costituivano un concetto solo, derivante probabilmente dall'arabo *safara* 'viaggiare' (in ebraico *sfar* significa 'città di porto' o 'di confine'), oppure dall'assiro *sifru* 'scrivere'. Forse è nell'intenzione del 'Libro della creazione' di mettere in rilievo questa trinità concettuale che unisce la lettera al numero. Certo è che ciò si accorda con l'insieme della dottrina esoterica che viene esposta in questo libro. Ognuno di questi tre significati — senso, lettera, numero — corrisponde metafisicamente a: il pensante, il pensato e il pensare (colui che conta, il contato e il numero, oppure il contare; colui che scrive, lo scritto, lo scrivere).

Tutto questo metodo del Libro della creazione è adattato all'alfabeto ebraico con il valore duplice che hanno i suoi segni grafici, cioè valore letterale e numerico, con le sue lettere costituite esclusivamente da consonanti, con le sue consonanti doppie, ecc.

Un altro paragrafo del *Sefer Jesirah* ci offre alcuni dettagli sul modo di tali combinazioni. Così leggiamo: « Egli scambiò la lettera *alef* con tutte le altre e tutte le altre con *alef*, *beth* con tutte e tutte con *beth*, e viceversa. . . » (Cap. 2, § 5).

In un commento al Libro della creazione dovuto a Mosè Boterillo sono enumerati 23 sistemi di combinazioni, tutti basati sul principio dello scambio delle lettere.<sup>1</sup> Di tali sistemi il Giudaismo si servì specialmente nel campo dell'angelologia.<sup>2</sup>

Queste combinazioni di lettere sono molto antiche,<sup>3</sup> come dimostra già il Libro della creazione e l'antica letteratura aggadica. Nessuna meraviglia quindi se anche la cabbala teoretica, non solo, ma pure l'esegesi e l'omiletica rabbinica si servirono largamente di tali metodi. In tal modo si poteva favoleggiare, si potevano evocare associazioni di idee, si poteva spiegare anche il più difficile versetto biblico, vaticinare la venuta del Messia. Ma purtuttavia resta

<sup>1</sup> Qualche cosa di simile si riscontra in un vecchio scritto cabalistico nella Biblioteca Nazionale di Parigi, Mss. Ebr. n. 835.

<sup>2</sup> Mosè Boterillo nota con ragione che i nomi degli angeli Michele, Noriele, Sarele, Goriele, Adarchiele, Raffaele, Quartofiele non si possono concepire senza il sistema dello scambio di lettere.

<sup>3</sup> San Girolamo; e prima di lui il parafrasta Caldaico, si riferivano a tali sistemi nella loro spiegazione del libro di Geremia.

difficile indicare l'origine prima e lo scopo primo di tali combinazioni. Le conclusioni alle quali arrivò l'esegesi e l'omiletica rabbinica sono alle volte interessanti. In questo campo si segnalò il rabbino medioevale Giacobbe figlio di Asher, che adottò il sistema specialmente in un suo commento al Pentateuco. A noi interessa di più di sapere dal punto di vista etnografico-folklorico quale influenza tali combinazioni esercitarono sull'angelologia, sulla magia e sulla talismanica giudaica e in qual misura furono sfruttate per e da i movimenti messianici.

I due sistemi fondamentali che sono largamente usati tanto indipendentemente quanto combinati con gli altri sistemi sono, come già si è detto, il *notarikon* e la *gematria*. Il *notarikon* è una parola formata dalla giustaposizione delle prime, e rispettivamente delle seconde, terze, ultime lettere delle singole parole che si trovano in una frase. Quando di ogni parola si mette solo la prima lettera si ha l'abbreviazione detta *rashè tebhóth* = 'principii di parole'. Quando invece si scompone una data parola nelle lettere che la compongono e ognuna di queste lettere si considera come iniziale di una parola intera, allora si ha il *notarikon*. In tutti e due i casi la parola così formata deve dare un senso. Ecco perchè il messianesimo e la taumaturgia vi trovarono un campo libero per creare parole e frasi arbitrarie che servivano alle loro intenzioni. Molte di queste abbreviazioni che in sè non hanno senso, ne ricevettero uno appunto dalla teurgia che in tali parole incomprensibili vide nomi misteriosi di dèi o di demoni, oppure delle formule di scongiuro. Un esempio classico è fornito dal notissimo angelologismo ebraico « *Qe R '(A)-SaTaN* » ricorrente in quasi tutti i talismani, in molte preghiere magiche, ecc. Questa formula che vuol dire « *Dilania Satana* » era molto temuta; si aveva scrupolo di pronunziarla; in realtà queste due parole non sono altro che l'abbreviazione di una frase innocente della preghiera del Tanaita Nehúnja ben haq-Qaneh. La frase dice: « Accogli l'inno da parte del tuo popolo, elevaci, purificaci, o Temuto » (nel testo ebraico: « *Qàbèl Rinath 'Amkha Sagbhenu Taharenu Nòra* »).

In molte preghiere, sentenze e amuleti questa formula (' *dilania Satana* ') non viene neppure presentata graficamente, ma riprodotta mediante altre combinazioni di lettere, p. e. mediante il sistema « *AT-BaŠ* » (cioè ponendo al posto della prima lettera *alef* l'ultima, la *tau*; al posto della seconda la penultima, e così via) nella forma di *DGZ-BNT*, oppure anche con equivalenti numerici in base alla gematria.

Assieme con altri elementi cabalistici e magici, il motivo QR'A STN esercitò non piccolo influsso sulla liturgia, da quando questa nel secolo XVI passò sotto l'influenza della cabalà della scuola di Isacco Luria.<sup>1</sup>

La *gematria* è un sistema di numeri il quale si basa sul fatto che il valore numerico di una parola, di un periodo o di una formula può essere espresso a mezzo di un concetto che numericamente gli è equivalente. Si comprende che un simile sistema rendeva possibili le più strane esegesi, e molte trasposizioni di significato.

Per la talismanica la *gematria* è di grandissimo valore, perchè rese possibile tutta una quantità di nuove trascrizioni dei nomi e delle varie designazioni di Dio, degli angeli, di Satana, delle potenze buone e cattive. Le parole incomprensibili o difficilmente spiegabili divennero le predilette per la talismanica e la magia. Talvolta *notarikon* e *gematria* si completano, oppure si aiutano a vicenda. Il risultato di una combinazione di *notarikon* può a sua volta basarsi sulla *gematria* di un concetto e viceversa.

Questi due sistemi fondamentali, che forse sono soltanto di origine omiletica, non sono ancora delle combinazioni di lettere nel vero senso della parola; essi sono piuttosto delle combinazioni di parole. Accanto ad essi vi è tutta una serie di sistemi di combinazioni di lettere vere e proprie.

Tutti questi sistemi si basano sull'ordine di successione dell'alfabeto ebraico, il quale di regola è il seguente:

'(A) B G D H W Z Ḥ Ṭ J K L M N Š '(A) P S Q R Š T .

AT-BaŠ:

Cambiando l'ordine e combinando la prima lettera con l'ultima, la seconda con la penultima e via dicendo, noi otteniamo le seguenti 11 coppie:

'AT	DQ	Z'A	JM
BŠ	HS	ḤŞ	KL
GR	WP	ṬN	

Ognuna di queste lettere può venir sostituita dall'altra che le sta vicina, sicchè invece di 'ABRaHaM si può scrivere TŠGŞJ; invece di MoŠeH, JBŠ, e così via.

<sup>1</sup> V. la mia *Introduction à l'Étude des hérésies religieuses parmi les Juifs, etc.* Parigi, 1928, pp. XLVII, 70, 88.

*AL-BaM* :

L'alfabeto che consiste di 22 lettere viene diviso in due parti : '(A)-K, L-T ; indi si accoppia la prima lettera con la dodicesima, la seconda con la tredicesima, e via dicendo. In tal modo si ottiene la tabella :

'AL	GN	H'A	ZS'	ṬR	KT
BM	DṢ	WP	ḤQ	JŠ.	

Le lettere poste una accanto all'altra si sostituiscono a vicenda, sicchè 'ABRaHaM diventa LMT'B, MoŠeH diventa BJ'

*TaŠRaQ* :

Questo sistema è meno complicato di tutti gli altri. Esso consiste semplicemente nella inversione dell'alfabeto, rispettivamente delle lettere che compongono una parola. La successione delle lettere sarà dunque :

T Š R Q S P '(A) Š N M L K J Ṭ Ḥ Z W D H G B '(A). Quindi il nome 'ABRaHaM potrebbe venir scritto MHaRaB'A, MoŠeH : HŠeMo.

Una scrittura segreta secondo il sistema delle combinazioni di lettere è l'*AJaQ-BeKaR*. Questo sistema ha una base aritmetica, ed è fondato sul sistema decimale. A comprenderlo gioverà il seguente disegno :

3	2	1
6	5	4
9	8	7

A mezzo di quattro linee parallele a due a due e incrociate si ottengono 9 spazi. È noto che le lettere ebraiche hanno anche un valore numerico, e precisamente :

'(A)-J = 1-10 ; K = 20 ; L = 30 etc. ; Q = 100 ; R = 200 ;  
Š = 300 ; T = 400.

Applicando il sistema decimale otteniamo il quadro seguente :

'(A)JQ, BKR, GLŠ, DMT ; HN, WṢ, Z'(A), ḤP, ṬS.

In questo modo abbiamo limitato il valore numerico fondamentale delle lettere a 9 idee numeriche, per le quali abbiamo formato 9 gruppi di lettere. Ora trasportiamo questi 9 gruppi sul campo del nostro disegno diviso in 9 parti, procedendo da destra a sinistra :

3	2	1
G L Š	BKR	'A J Q
6	5	4
W S §	H N	D M T
9	8	7
‡ S	H P	Z 'A

Dividendo inoltre il nostro campo nei suoi scompartimenti, otteniamo :

1) un sistema grafico per una scrittura segreta e precisamente nella forma seguente :

3	2	1
6	5	4
9	8	7

che corrisponde a tutto l'alfabeto ebraico. Ognuno di questi segni riproduce due, rispettivamente tre, lettere che sono ordinate secondo il loro valore numerico, in quanto riproducono la lettera indicante un numero fondamentale e il suo decuplo. Nei primi quattro segni figurano ancora i centupli. Il valore grafico di queste ' lettere ' è riconoscibile dal numero dei punti che in esse vengono posti : il segno di un numero fondamentale ha un punto, il suo decuplo ne ha due, e il suo centuplo tre.

Quindi si scriverà : ABRaHaM :  $\begin{array}{|c|} \hline \cdot \\ \hline \end{array} \begin{array}{|c|} \hline \cdot \\ \hline \end{array} \begin{array}{|c|} \hline \cdot \cdot \\ \hline \end{array} \begin{array}{|c|} \hline \cdot \\ \hline \end{array} \begin{array}{|c|} \hline \cdot \\ \hline \end{array} ;$   
 MoSeH :  $\begin{array}{|c|} \hline \cdot \\ \hline \end{array} \begin{array}{|c|} \hline \cdot \cdot \\ \hline \end{array} \begin{array}{|c|} \hline \cdot \\ \hline \end{array}$  (da destra a sinistra).

Questa scrittura segreta trovò applicazione anche nei talismani.

2) uno scambio di lettere che si applica nello stesso modo come per gli altri sistemi di combinazioni.

Questo sistema rese possibile ancora una trascrizione meta-

fisica particolarmente adatta per la *gematria*, ma applicabile anche al *notarikon*. E cioè: dividendo le lettere secondo il loro valore numerico, si trovò la possibilità di calcolare nella *gematria* un 'valore pieno' e un 'valore fondamentale', il 'numero grande' (*Mispar gádól*) e 'numero piccolo' (*Mispar qâtán*). Ciò rese possibile il sorgere di una quantità di nuovi sistemi:

'(A)HaS-BeT'(A) :

Questo sistema assomiglia sotto molti rapporti all'ultimo sistema sopra esposto. Sembra ch'esso sia molto antico — forse il più antico fra tutti i metodi qui accennati —, come si rileva dalla divisione dell'alfabeto in *sette* parti, per quanto una simile divisione sia di fatto impossibile. I gruppi così ottenuti sono:

'A H S	G J P	H L Q	
			Z N Š T
B T 'A	D K Š	W M R	

Ogni lettera è qui accoppiata con quella che viene dopo di essa come ottava, e con essa può venir scambiata.

AB-BaG :

Un sistema meno complicato consiste nella trascrizione di una lettera a mezzo di quella che le segue immediatamente nell'ordine alfabetico. ABRaHaM sarebbe dunque BGŠWN, MoŠeH-NTW.

Questo sistema viene anche adoperato nell'ordine inverso secondo il TaŠRaQ.

Solo con l'applicazione larghissima di tutte queste combinazioni si chiarisce la generalità dei sistemi del *notarikon* e della *gematria*. È vero che questi due sistemi si completano a vicenda; però si richiede in ogni caso una certa coerenza. Essa poteva esser facilmente osservata nelle formule e nelle preghiere mistiche; ma per la magia si richiedeva la maggiore libertà possibile. Questa libertà la offriva l'applicazione di ambedue i sistemi fondamentali, adoperati nei modi i più svariati. Ognuno di questi sistemi poteva essere la *combinazione di un notarikon della gematria di una combinazione di un dato concetto*.

Nello stesso modo che il sistema numerico consentiva un *numero massimo* e uno *minimo*, anche il sistema delle lettere trovò

la possibilità di una divisione in *scriptio plena* e *scriptio defectiva* (*malé* e *haser*). È noto che l'ortografia ebraica distingue le lunghe e le brevi indicando p. es. la *i* e la *ú* lunga con *j* (valore numerico 10) e rispettivamente con *w* (valore numerico 6), mentre le vocali brevi si esprimono soltanto a mezzo di punti. Per ottenere una certa gematria desiderata la magia si permetteva di adoperare la *scriptio plena* invece della *defectiva* e viceversa.

Nei talismani e negli scritti magici figura ancora una scrittura che ha per elemento principe un cuneo con un cerchio ad una o a tutte e due le estremità. In molti talismani questi gruppi grafici che assomigliano a degli ideogrammi cuneiformi sembrano essere una trascrizione di lettere ebraiche. Altri sembrano piuttosto dei simboli pittorici, un sistema che si incontra anche nella magia araba e etiopica.

Per quanto concerne l'origine di tutti i sistemi da noi esposti (e noi abbiamo accennato a quelli che più spesso si incontrano nella magia e nell'arte talismanica), essi probabilmente sono di origine diversa al pari dello Gnosticismo, con cui hanno molti punti di contatto. Il sistema più semplice pare sia stato quello dell'inversione, cioè del *T S R Q*, che consiste appunto nel porre l'ultima lettera in luogo della prima e via dicendo, un sistema che serviva di esercizio per gli scolari, ma anche per gioco. Tutti i sistemi avranno avuto anche una base magica; alcuni risalgono a delle origini metafisico-mistiche; in quanto alla cronologia di questi sistemi, nessuno di essi sembra essere di origine molto recente.<sup>1</sup> Nella letteratura del tardo giudaismo queste combinazioni compaiono come cosa universalmente nota. Nel Talmud il *notarikon* serve come chiave, indicazione di contenuto, o segno mnemotecnico, insomma tien luogo di una semplice abbreviazione. Il valore di queste combinazioni è notevolmente accresciuto per i passi citati dell'essenico-gnostico 'Libro della creazione'.

#### APPENDICE :

##### SPIEGAZIONE DI ALCUNI NOMI CHE SPESSE RICORRONO NEI TALISMANI

*JWHK*. Abbreviazione delle ultime lettere del verso dei Salmi 91, 11: *ki malakhaw jesareh lak* (« i suoi angeli egli manderà a te »).  
*LeWaJaH*. Sono le iniziali di alcune frasi nei versi biblici

<sup>1</sup> Il sistema conosciuto da Girolamo è quello del *AT-BŠ*.

Numeri 6, 24-26 : *Leješû 'athkha* etc., *Wajehi*, etc., *Jebharekhekha* etc. e *Ham-malakh hag-goel* etc. A questi versi probabilmente si attribuiva una forza di guarigione.

*MaGeN*. Notarikon delle iniziali dei nomi degli angeli Michele, Gabriele, Noriele.

'*AGL'A*. Abbreviazione di *Atta Gibbor Le-olam Adonai*. (« Tu sei potente in eterno, o Signore »: il principio della preghiera delle 18 benedizioni).

'*ORGaMaN*. Si trova nei talismani con lo scudo di Davide, abbreviazione di: Oriele, Raffaele, Gabriele, Michele, Noriele.

*KWZW BMWKSZ KWZW*. Una delle più frequenti formule di scongiuro. Si tratta della frase *JHWH ELohENW JHWH*, in cui ogni lettera viene sostituita dall'altra che le segue nell'alfabeto.

*BSG-ŠTP*. È il notarikon di *Berahmin Sidhathkha Gamlem, Šomrem Tahârem Paðem* (« con misericordia dimostra loro la tua giustizia; custodiscili, purificali, redimili »): sono frasi tolte dalla preghiera di *Nehûnja*, figlio di *Qaneh*.

Alcuni esempi sul modo in cui di tali sistemi si servivano i seguaci del movimento mistico creato dal falso Messia *Sabbathai-Sevi*:<sup>1</sup>

Notarikon del verso biblico *Genesi 41, 1*:

(*WaJHI MiQeS*: *Melekh Qadoš Sebbi* (« un re santo è *Sevi* »))

*ŠeNaTaIM*: *Sabbthai Nigra' Toğer Išma'el Muhamed* (« *Sabbathai* è detto 'Turco Ismaele Maometto' »).

*JaMIM*: *Jehi Mošî'a Isra'el Meherah* (« Il Messia di Israele verrà presto »).

A. Z. AÈŠCOLY, Parigi.

## Gli scavi a Beisan ed alcuni antichi simboli religiosi

Se dalla stazione ferroviaria di 'Atlit' tracciamo una retta che ci conduca sino al Giordano più in giù del Lago di Tiberiade, incontriamo all'est delle montagne di Ghilboa la località Beisan. L'antica città cananeo-israelita era posta sul colle di Tell-el-hosn, mentre le rovine della città greco-romana occupano la valle e le alture circostanti; l'ippodromo, l'anfiteatro, il colonnato, due ponti romani, la necropoli sul Tell-el-mastaba. Nella Bibbia la città di Beisan viene detta Beth sheân.

<sup>1</sup> Vedi D. Kahan, *Storia dei Cabbalisti*, ecc. (in ebraico) Vol. I, P. 2, Appendice IV, 3ª ediz. Tel-Aviv 1926.

Gli scavi condotti a Beisan nei mesi da settembre a dicembre del 1925 per conto del Museo di Filadelfia furono diretti da Alan Rowe; i precedenti da Clarence Fisher. L'importanza storico-archeologica di tali scavi è attestata dalla scoperta di una basilica bizantina, d'un tempio greco dell'epoca dei Seleucidi, d'una fortezza e di templi egizii dell'epoca del Nuovo Regno. Canaanei, Egizi (sino a Ramses III), Filistei, Israeliti sotto i re Davide e Salomone, Greci e Romani, Bizantini ed Arabi: ecco gli abitanti che si succedettero nella località di Beisan. Senonchè lo strato ellenistico poggia immediatamente su quello egiziano; gli strati intermedi sono andati distrutti.

Beth sheān viene detta anche Skythopoli. Secondo Erodoto (I, 105), gli Sciti conquistarono nell'VIII sec. prima di Cr. la Media e la regione siro-palestinese e giunsero sino al confine egiziano, dove furono trattieneuti da Psammetico I. Nell'Asia Minore il loro dominio durò 28 anni. Beisan pare sia stata la loro fortezza.

Sulle mura di Beisan i Filistei appiccarono la salma di re Saule.<sup>1</sup> Tha'anakh, Meghiddo e Beth sheān stettero sotto il dominio di re Salomone.<sup>2</sup> Davide riconquistò — a quanto pare — la città dai Filistei,<sup>3</sup> i quali non vi eseguirono delle costruzioni proprie. L'epoca egiziana è rappresentata da due stele di Seti I, una di Ramses II ed una statua di Ramses III.

La prima stela di Seti ricorda nella parte leggibile dell'iscrizione egiziana le tribù soggiogate dal faraone. Gli 'Aperu invece pare siano stati alleati degli Egizi; comunque gli 'Aperu abitanti al principio del sec. XIII nelle vicinanze di Beisan non possono essere identificati con gli Israeliti. Il nome 'Aperu sta forse in connessione con 'Epher', il 'figlio' di Midjan menzionato nella Bibbia.<sup>4</sup>

Anche la seconda stela di Seti glorifica le vittorie del re. La città di Beisan viene qui menzionata sotto la forma di Betshal. Nelle lettere di El-Amarna viene detta Bit-sāni. Nella Bibbia si chiama Beth-shān,<sup>5</sup> ma anche Beth-sheān.<sup>6</sup> Significava forse *shal* (*shan*) il nome di una divinità canaanea? H ö l s c h e r crede

<sup>1</sup> I. Sam. 31, 10.

<sup>2</sup> I. Re 4, 12.

<sup>3</sup> II. Sam. 8, 12.

<sup>4</sup> Gen. 25, 4; I Cron. 1, 33.

<sup>5</sup> I. Sam. 31, 10, 12.

<sup>6</sup> Giud. 1, 27; Re 4, 12. Per altre varianti, molto interessanti, del nome vedi l'edizione della versione greca dell'A. T. intrapresa

Bethsheān debba significare 'città della scarpa' (?). Alexis Malon<sup>1</sup> traduce: 'casa della pace'.

Senonchè in questi ultimi tempi va guadagnando terreno una spiegazione che pare sia la definitiva. Il Rowe deduce il nome *sheān* dal nome della divinità dei serpenti *Sahaan*. Come osserva il Dhorme, e prima di lui il Jirku, esisteva in Babilonia una divinità *Sa-a n*.<sup>2</sup> Il significato vero di *Beth-sheān* sarebbe quindi stato: 'la casa (il tempio) dei serpenti'. Come vedremo in seguito, il fatto sarebbe di notevole interesse storico-religioso.

La statua di Ramses III segna la fine del dominio egiziano. Dopo la grande battaglia dei popoli del mare in cui per la prima volta comparvero i Filistei, i Faraoni lasciano la terra di Canaan.

Tra le opere d'arte venute alla luce merita di essere qui menzionata la stele di basalto offerta dall'Egiziano Hèsi-Nakht alla divinità 'Anat. La dea, avvolta in una veste trasparente, è adorna di due corna e di due penne. Nella sinistra regge lo scettro, *was*, nella destra il segno *ankh*, la 'vita'. Dinanzi alla dea si erge un altare con un fior di loto. La stele rappresenta un dono che Hèsi-Nakht dedica ad « 'Anat, la signora del cielo, la dominatrice degli dei ». L'offerente domanda che la dea voglia concedere al suo *ka* vita, forza e salute.

Come ebbe già a notare il Rowe, si tratta d'una Astarte egiziana. (Il nome geografico biblico *'Ashtoroth Qarnajim* è appunto un'allusione ad Astarte dalle due corna). 'Anat, la dea della guerra che di solito tiene in mano un'arma, diventa a Beisan una dea della vita; per gli Egizii che vivono nella Siria Anat diventa Astarte. « Nel Regno Nuovo soldati e mercanti hanno portato in Egitto divinità palestinesi, fenicie e siriane, che nella terra dei faraoni vengono considerate per lo più come divinità tremende che infuriano in guerra e scatenano le tempeste sul mare. Ivi è il terribile Baal, e Reshef che porta lancia e scudo, Astarte che va sul carro da guerra, Kedesh seduta su di un leone, 'Anat e quell'Astarte che sta a cavallo come guerriera. . . Baal, Astarte ed 'Anat sono ricordati spesso per via di paragone nella poesia delle iscrizioni dei re ;

dall'Univ. di Cambridge ed il cenno fatto in proposito in *Revue Biblique*, 1928, fasc. 3, pag. 465.

<sup>1</sup> Mallon, *Les fouilles américaines de Béisan* in « *Biblica* », Roma, VII, 1926, N° 1, p. 111.

<sup>2</sup> Cf. P. Vincent, *Les fouilles américaines de Béisan*, *Revue Bibl.* 1928, p. 138.

Astarte ha trovato accesso nelle novelle e finalmente apparisce perfino in una forma recente della leggenda d'Horo d'Edfu come sua moglie. Ma Baal è adorato in Menfi anche fin oltre al Regno Nuovo». <sup>1</sup>

A Lakhish Flinders Petrie scavò un tempio di Hathor adorno di capitelli con corna di montone. Tale Hathor assomiglia probabilmente alla dea omonima adorata nella penisola sinaitica e sulla quale il Mallon osserva; «cette Hathor n'est qu'une forme de l'Astarte locale», — ossia la Hathor subisce la sorte dell'Anat, cioè diventa un'Astarte. Anche a Byblos gli Egizi adorano le divinità del paese; la Hathor diventa 'la dama di Byblos'.

Dal punto di vista della storia delle religioni desta particolare interesse un'altra opera d'arte scoperta a Beisan: un'edicola quadrata in pietra cotta. Nel piano superiore si trova alla finestra una *dea nuda*, probabilmente Astarte, con in ogni mano un *uccello* (una colomba). Dal piano medio stanno per uscire dalle porte delle *divinità maschili*; accanto a loro un *uccello* per parte. Sulla parete laterale è rappresentata una leonessa. Dal piano terreno si innalza dalla finestra un *serpente* che si erge verso l'*uccello* nel piano superiore. <sup>2</sup> Il Rowe crede trattarsi di oggetti di culto; altri pensano a degli *ex-voto*. Il Mallon sostiene che si tratta di doni offerti dagli abitanti di Beisan. Il compianto Gressmann molto a ragione mette in relazione la casa di Beisan con quelle d'argilla trovate già ad Assur. Anche là vediamo dei *serpenti* che dai piani inferiori si ergono verso i superiori. Le traverse di tutti e due i piani sono popolate da *uccelli*. <sup>3</sup>

La colomba è l'uccello della dea della fertilità Ishtar, la dea

<sup>1</sup> Erman, *La religione egizia* (trad. Pellegrini), p. 90. Sui rapporti che intercorrono tra Reshep, divinità cipriotta, ed il dio MKL di recente scoperto a Beisan v. E. Power, *The ancient gods and language of Cyprus revealed by the Accadian inscriptions of Amathus in «Biblica»*, Roma, X, 1929, n° 2, pag. 129 ss.

<sup>2</sup> *Altorientalische Bilder und Texte zum Alten Test.* hrsgb. von Hugo Gressmann, ed. 2 (= AOBT), Berlin, Walter de Gruyter, 1927, p. 193, n° 672.

<sup>3</sup> *ivi*, p. 128. V. ora anche la voce «Altar» in *Encyclopaedia Judaica*, II, pag. 486. Casette in terracotta, con serpenti che vi penetrano passando sotto la soglia e strisciano sul pavimento, sono state trovate recentemente - come mi comunica gentilmente il Dott. Doro Levi del Museo Archeol. di Firenze - nelle tombe di Lemnos (IX-VIII a. Cr). V. l'*Aggiunta* in fine.

cioè che spesso viene rappresentata con un *fanciullo* fra le braccia,<sup>1</sup> oppure — come nelle figurazioni palestinesi — con le mani sulle mammelle o con le braccia alzate. Come l'Ishtar così anche l'Astarte è la dea della fertilità. « Cette déesse, on le sait, observe il Mallon, a été souvent figurée avec des serpents et des colombes ».<sup>2</sup> Ambedue le dee esprimono dunque lo stesso principio (la fertilità) ed hanno gli stessi simboli (serpente ed uccello). Presso Ishtar, a volte il *fanciullo* in luogo dell'*uccello*.

A proposito di questa sostituzione ci sia concesso un richiamo al linguaggio egiziano. — Qui, come osserva il Grapow, dall'inizio del Nuovo Regno si riscontra l'uso figurato di 'uovo' — concetto certo non molto distante da quello di 'uccello' — nel senso di 'figlio'.<sup>3</sup> La regina Hatshepsut è 'l'uovo puro', sicchè 'uovo' è uguale a 'fanciulla', 'figlia'. Il re Oserkon viene definito come 'magnifico uovo'; un Ramses viene detto 'uovo splendido'. Delle divinità siriane dice Arnobio: « ovorum progenies dei Syri ».

A Roma fu trovata sul Gianicolo una piccola statuetta di bronzo di una divinità femminile siriana, quindi di Atargatis,<sup>4</sup> la dea cioè alla quale, com'è noto, erano sacri il *pesce* e la *colomba*. (I sacri pesci nella vicinanza del suo tempio venivano consumati dai suoi sacerdoti).

Della statuetta del Gianicolo dice il Gressmann trattarsi di una figurina fasciata « come una mummia oppure per essere più esatti come un fanciullo in fasce ». Un *serpente* si avvinghia in sette giri in forma di spirale attorno al corpo. Tra i giri erano poste sette *uova*, presumibilmente un dono alla *madre* d'ogni vita, (vita) nata dall'*uovo* oppure *generata dal serpente*. Il serpente è quindi

<sup>1</sup> Jirku, *Altoriental. Kommentar zum A. Test.*, 1923, p. 140.

<sup>2</sup> Mallon, *o. c.*, p. 116. (da noi sottolineato). — Non ho potuto prendere visione del lavoro del Plessis, *Étude sur les textes concernant Istar-Astarte*, a cui accenna il Purlani nella sua memoria: *Ea nei miti babilonesi e assiri*, negli « Atti del Reale Ist. Ven. di scienze, lett. ed arti », 1927-28, tomo LXXXVII. p. II, pag. 685, n. 2.

<sup>3</sup> Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen*, Lipsia, Hinrichs, 1924, p. 86 s. — Il segno grafico 'uccello + uovo' significa nell'antica grafia babilonese 'partorire': v. Meissner, *Die babylonisch-assyrische Literatur* (fa parte del « Handbuch der Liter.-Wissenschaft » del Walzel), Wildpark-Potsdam, Akadem.-Verlagsgesellschaft. 'Athenaion', 1927, p. 15.

<sup>4</sup> Gressmann, *Die hellenistische Gestirnsreligion* (fa parte dei « Beihefte zum Alten Orient »), Lipsia, Hinrichs, 1925, p. 24 s.

secondo il G r e s s m a n n l'espressione della forza generatrice. Atergatis ha quindi per simbolo il *pesce* e la *colomba*, oppure il *serpente* e le *uova*: il pesce come variazione del serpente, l'uovo in luogo di colomba.

Nell'arte palestinese l'uccello ricorre spessissimo nelle ceramiche del periodo antico-israelitico (sec. XVI-IX), il periodo cioè in cui tale arte risente l'influenza della cultura egea. Si tratta spesso d'importazione cipriota; interessanti sono alcuni cocci trovati a Ta'annak ed a Ghezer, nei quali l'immagine dell'uccello si associa a quella dell'«albero della vita». Qui va notato: L'albero è il simbolo caratteristico della dea, la dea per eccellenza, cioè Ishtar-Astarte. Ishtar assume in Palestina il nome di Asherah, tronco sacro, albero sacro. Essa è la dea dell'albero. Una moneta di Cipro la presenta nell'atto in cui essa cresce, spunta dall'albero.<sup>1</sup> La figurazione artistica di Astarte in Palestina, dove le donne le prestavano culto come alla loro dea protettrice, appartiene, a quanto pare, alla fine del periodo amorita (metà del secondo millennio av. Cr.).<sup>2</sup> Durante il periodo seguente, canaanita, donne 'consacrate', *qedeshoth*, si danno alla prostituzione in onore della dea della fertilità e dell'amore sensuale Astarte, una forma di culto derivata da quella che in Babilonia viveva in onore di Ishtar.<sup>3</sup> Le statue di Astarte di quel periodo presentano la dea ora nuda ora vestita. La si incontra col *serpente* nella mano oppure con le mani posate sulle mammelle; ovunque essa appare come «la personificazione della fertilità femminile, dea dell'amore e della maternità».<sup>4</sup> Una immagine primitiva ('Brettidol') di Astarte mette in evidenza le mammelle; due linee parallele indicano il tronco, e tutti gli orli sono costituiti da tanti fori nei quali il Benzinger vede accenni alla femminilità della dea.<sup>5</sup> Una statua arcaica

<sup>1</sup> Benzinger, *Hebr. Archäol.*, ed. 3, 1927, p. 238, fig. 323 e 324 e p. 325. — Sull'influenza della cultura egea sulla Siria-Palestina durante il periodo che va dal secondo millennio sino al 1200 av. Cr. v. anche Thomsen in Ebert's «Reallexikon der Vorgeschichte», vol. I, 1924, pp. 44-47. Così pure Alt, s. v. *Aschera*, ivi, p. 235 s.

<sup>2</sup> Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, Göttingen, 1919, p. 42. — Zoller, *Syrisch-palästinensische Altertümer im MGWJ*, 1928, pag. 227.

<sup>3</sup> ivi, p. 69, n. 9. — Sulle prostituzioni sacre v. anche Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano* (trad. Salvatorelli), p. 250 s.

<sup>4</sup> Bertholet, *o. c.*, p. 78 s.

<sup>5</sup> Benzinger, p. 24. — Il mio dotto amico prof. Battaglia richiama la mia attenzione sull'esistenza di idoli piatti di stile geometrico nel

di Ta'annak presenta Astarte nuda con le mani sulla vulva; un'altra pure di Ta'annak, la presenta nuda con le mani sulle mammelle.<sup>1</sup> Ambedue riflettono l'influsso babilonese. Altre volte s'incontra l'Astarte con le corna. A differenza della Siria, la Palestina sta maggiormente sotto l'influenza dell'Egitto. A Ghezer fu trovata una Astarte con la capigliatura caratteristica della dea Hathor. Nelle rappresentazioni dell'Astarte in Palestina si denota un fondersi di influenze babilonesi, egiziane e hittite alle volte nello stesso esemplare.<sup>2</sup> Prevalente è tuttavia l'influenza babilonese. Astarte è l'eco e l'ulteriore sviluppo del culto prestato ad Ishtar.

Ishtar è la dea della fertilità e della generazione; come « dea dell'amore e della voluttà ebbe per emblema la colomba ». Nana, la Ishtar del periodo arcaico, « era raffigurata nuda, con forme molto sviluppate e complimentesi con le mani il seno ». La sua immagine si associa all' « albero sacro ».<sup>3</sup> Una « casetta d'argilla » che appartiene al periodo antico-assiro, circa 3000 av. Cr., consta di due piani. Ai fianchi del piano si accostano tre serpenti che si avvinghiano verso l'alto. Sul muro frontale si avvinghiano due serpenti; le trasversali di ambedue i piani sono popolate da uccelli (colombe).<sup>4</sup> Qui non si può non riconoscere una stretta unità di concetto con le « casette d'argilla » di Beisan alle quali fu accennato qui sopra e che appartengono al secolo XIII av. Cr. L'edicola di Beisan ha sulla parte laterale rappresentata una leonessa; l'antico Oriente ci fa conoscere delle casette con dei leoni sul tetto.

Tra gli oggetti di culto che gli scavi di Beisan misero alla luce vanno menzionati dei cilindri cavi che vanno restringendosi verso l'alto. Vicino all'orlo superiore si vedono due uccelli. Ai fianchi si trovano da quattro ad otto fori a uso di finestra occupati anch'essi

neolitico bulgaro, i quali hanno una serie di fori al margine della faccia e del busto. V. Hoernes-Menghin, *Urgeschichte der bildenden Kunst*<sup>3</sup>, Vienna, 1925, p. 110 s. e p. 117 fig. 1-3. — Così pure Battaglia, *Le statue neolitiche di Malta*, Ipek, 1927, p. 138, tav. 50.

<sup>1</sup> Benzinger, p. 50 e fig. 20-21 a p. 49.

<sup>2</sup> *ivi*, p. 51 s. — Sulla capigliatura di Hathor v. Pettazzoni. *Il tipo di Hathor « Ausonia »*, 4. 1909.

<sup>3</sup> AOTB, p. 155, n° 356. V. inoltre Giuseppe Furlani, *La religione babilonese-assira*, I, («Storia delle Religioni» a cura di R. Pettazzoni, VI), 1928, pp. 169-180, specialmente p. 180.

<sup>4</sup> AOTB, p. 128, n° 442-3. Cf. p. 193, n° 672. Cf. p. 113, n. 3.

da uccelli. Grandi *serpenti* si arrampicano verso gli uccelli.<sup>1</sup> Tali cilindri vanno collegati per il loro significato intimo alla 'casetta' colle dee nude e adorna di serpenti che tendono verso le colonne, casetta trovata pur essa a Beisan, e da noi qui menzionata. Se l'edicola di Beisan trova il suo riscontro nell'arte antico-assira, la stessa casetta e gli oggetti di culto in forma di cilindro testè ricordati trovano il loro parallelo anche tra i vasi di culto ritrovati in Creta nel santuario di Gurnià.<sup>2</sup>

In Palestina la colonna di pietra, la *maççebhah*, è l'espressione della forza riproduttiva nella natura. Talune *maççebhoth*<sup>3</sup> hanno una forma fallica molto pronunciata. Una *maççebhah* si ergeva nel tempio sacro ad Astarte a Byblos. Secondo Luciano le due colonne all'entrata nel tempio di Astarte a Jerapoli significavano due falli. In tutti e due i santuari — secondo lo stesso autore — al culto di Astarte si associava quello di Adone. Alle volte si incontra — secondo il Benzinger — il simbolo della *vulva* inciso sulla *maççebhah* perchè quest'ultima è la forma creatrice in genere. A delle *maççebhoth* maschili e femminili allude anche Deuteroseiaia (Is.

<sup>1</sup> Ivi, p. 193, n° 673. — A Rodi furono trovate di recente — singolare sopravvivenza di culti antichissimi nel tardo miceneo — varie brocchette con motivo di serpenti. Il Maiuri dice essere il motivo dei serpenti « una persistenza del vaso rituale con serpenti di cui due esemplari provengono dal piccolo santuario di Gurnià nell'isola di Creta ». V. Maiuri, *Jalisos. Scavi della missione archeol. di Rodi* in « Annuario della R. Scuola archeol. di Atene e delle Missioni italiane, in Oriente », vol. VI-VII, 1923-24, Bergamo, 1926, p. 135.

<sup>2</sup> Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer égée*, p. 235 s.

<sup>3</sup> Vedi Benzinger, *o. c.*, p. 322 s. — Con ciò non s'intende di sostenere che tutto quanto il culto delle *maççebhoth* altro non fosse che simbolismo sessuale. Si v. in merito l'interessante lavoro di Georg Beer, *Steinverehrung bei den Israeliten. Ein Beitrag zur semitischen und allgemeinen Religionsgeschichte*. (Fa parte di « Schriften der Strassburger Wissenschaftl. Gesellschaft in Heidelberg », N. S., fasc. 4), Berlino, 1921, p. 7. — Vedi anche Kreglinger, *La Religion d'Israel*<sup>2</sup>, (vol. III, delle « Études sur l'origine et le développement de la vie religieuse »), Paris, 1926, p. 76 ss. — Così pure Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris, Payot, 1926, p. 126. — Su Mithra nato da una rupe Pettazzoni, *I Misteri*, p. 250. Sulla litolatria semitica v. anche Cumont, *o. c.*, p. 120 e 247, n. 29. e nel volume di Adolf Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion*, Lipsia, 1927 in vari luoghi (v. indice). Di particolare interesse le pp. 45 e 93.

51).<sup>1</sup> « Per la giusta comprensione va ricordato — così il Benzinger — che queste rappresentazioni non significavano per quei tempi nulla di osceno; si considerava la vita sessuale, la riproduzione ecc. dal punto di vista religioso quale estrinsecazione della forza creatrice della natura ».

Dall'edicola di Assur (con serpenti e uccelli) all'edicola di Beisan (la dea nuda, un dio, serpenti, uccelli), da Ishtar ad Astarte, e da Atergatis alla Gran dea di Creta — e si ricordi il cilindro arredo sacro di Beisan adorno di serpenti e colombe, il cui significato non ha trovato sin'ora una spiegazione qualsiasi — ovunque secondo noi torna a ripetersi la stessa idea dell'ierogamia.<sup>2</sup> Il serpente e la colomba, assieme alle divinità a cui talvolta si associano, sono — se non erriamo — espressioni ierogamiche.

Il concetto dell'ierogamia vale forse a spiegare altresì la perseveranza non comune, la tenacia con cui i simboli discussi continuano a ripetersi anche attraverso i secoli che seguono al periodo più antico sinora qui esaminato e attraverso le civiltà le più svariate. Del vasto materiale, che noi qui omettiamo, citiamo due esempi soli. In un'edicola cipriota del VII sec. si vede nel vano dell'ingresso un 'uccello-anima', cioè un uccello con la testa ed il petto di donna. Le pareti contengono parecchi fori da colombi. L'edicola viene considerata una ripetizione delle edicole antico-assire. Un cilindro di terracotta, di origine cipriota, e appartenente pur esso al VII sec., contiene sulla parete esteriore, in una cornice, una divinità femminile. Le colombe ed i fori per le colombe stanno ad indicare trattarsi della Signora delle colombe. Come si vede, anche qui la colomba si associa all'immagine della donna per sottolineare in certo qual modo la femminilità, la sua qualità di madre.

Il chiarissimo professore Alessandro Della Seta, Direttore della Regia Scuola Archeologica Italiana ad Atene, mi comunica

<sup>1</sup> Osserva il Contenau: Le panthéon phénicien se trouve en dernière analyse ramené à deux grands principes divins masculin et féminin: le Grand Dieu et la Grande Déesse que nous retrouvons dans toute l'Asie antérieure. Le principe féminin est considéré tantôt comme déesse de la fécondité, c'est Ishtar en Babylonie, c'est l'Astarte phénicienne; tantôt comme déesse de la fertilité, c'est Atargatis en Syrie, c'est la Grande Déesse de l'Asie Mineure.

<sup>2</sup> AOTB, p. 152, n° 523. Il Power, *l. c.*, p. 169, suppone « that Accadian, the ancient language of the Cyprians, may have been also the ancient language of the Cretans » e suppone « a close connection between ancient Cyprus and ancient Palestine ».

gentilmente a proposito del modellino di edificio da lui ritrovato a Lemno: L'oggetto è stato trovato nella necropoli ad incinerazione di Efestia, città nella parte settentrionale dell'isola. La necropoli appartiene a quella popolazione pelasgica, secondo Erodoto, tirrenica, secondo Tucidide, che abitava l'isola prima della conquista ateniese di Milziade. La tomba e quindi l'oggetto appartiene all'VIII o forse al principio del VII secolo a. Cr. È un modello in terracotta di un edificio quadrangolare e diviso in due vani. Le testate dei due muri laterali e del muro centrale sono a forma di colonnina-pilastro. A terra dentro la cella di destra v'è plasticamente rappresentato un *serpentello*. Uno simile v'è in quella di sinistra ed accanto v'è anche una tartaruga. Sulla soglia della cella di sinistra v'è un terzo *serpentello*.

Anche negli scavi del 1928 il Della Seta ha trovato in una delle case della città appartenente alla medesima popolazione il frammento del pavimento di una casetta simile con le figurette della tartaruga. È probabile che anche qui si abbia avuto associato anche il serpentello. Le casette di Lemno presentano quindi una variante curiosa in tutta questa serie di oggetti da noi elencati e che si ripete nei suoi elementi principali dal tremila sino al settecento a. Cr.

I. ZOLLER, Trieste.

---

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

- R. PETTAZZONI, *La Confessione dei peccati*. Parte prima: Primitivi, America antica, Giappone, Cina, Brahmanesimo, Giainismo, Buddismo (« Storia delle Religioni », vol. VIII), Bologna, Zanichelli, 1929, pp. XIV, 355.

Ai lettori di questa Rivista non tornerà nuovo il contenuto di questo libro singolare del Pettazzoni, essendo stato in gran parte pubblicato in una serie di articoli, che avevano di già attirato l'attenzione dei cultori di studi religiosi; ora però ha subito un radicale rifacimento, ed è esposto sotto un più chiaro punto di vista sintetico, che accresce di tanto la sua importanza. Non già che i singoli fatti non vengano accuratamente studiati nella loro pienezza e concretezza; di ciò fanno fede le abbondantissime note alla fine di ciascun capitolo, che dimostrano come l'autore ha diligentemente raccolto tutto il vasto materiale ed ha seguito la numerosa letteratura fino a questi ultimi giorni. Ma certamente il merito speciale del libro sta nel suo carattere sistematico come contributo alla storia generale delle religioni, per cui il fatto della confessione, che noi ci meravigliamo di vedere così diffuso in mezzo a popoli i più diversi, è studiato nel suo significato originario e in quello più elevato che ha assunto man mano che il senso del peccato e quindi anche la concezione della religione si è fatta più spirituale. La materia è distribuita per ordine geografico; ciò non toglie però che, come se ne dà l'occasione, si avvicinino tra loro fatti per sè assai distanti di spazio e di tempo, e a ciascuno si assegni il posto che gli compete nel processo evolutivo dell'idea. Ma a questo scopo sono particolarmente importanti due paragrafi: l'ultimo del primo capitolo sui Primitivi (pagg. 47-73), in cui si passa dalla esposizione dei fatti alla loro interpretazione, e il primo dell'ultimo capitolo sul Buddismo, che mette molto bene in rilievo il grado più alto che l'idea di peccato e quindi la pratica della confessione ha raggiunto in Oriente.

Per l'interpretazione dei fatti tra i Primitivi si comincia dal riassumerli in questi punti principali: 1° che la confessione dei

peccati ordinariamente si fa in caso di malattia, di pubblica calamità, di aspettazione del parto, o in occasione di qualche festa o di qualche difficile impresa di cui si voglia assicurare la riuscita ; 2° che essa va unita a qualche rito di eliminazione, come la estrazione del proprio sangue presso i primitivi di Malacca, il gettito delle schegge presso i Wakulwe, un vomito ' simulato ' presso i Kikuyu, abluzioni, suffumigi ecc. presso altri popoli ; 3° che principalmente ha per oggetto i peccati sessuali, causa prima d'impurità, e solo eccezionalmente ve se ne aggiungono altri, come omicidi, furti ecc. ; 4° che possono anche essere peccati di cui l'uomo non ha coscienza, ma la cui esistenza egli arguisce dall'esistenza dei mali dai quali è colpito.

Da questi dati il P. inferisce innanzi tutto che alla base della confessione dei Primitivi sta un concetto magico del peccato, come quello che non consiste in un male soggettivo della volontà, ma in una forza-sostanza generatrice di mali, in un fluido pernicioso che si sprigiona per la violazione, volontaria o no, di un *tabu* ; la violazione dunque di un ordine divino, non divino però necessariamente nel senso che è voluto da Dio, ma nel senso che è costituito da un'ampia rete di forze sacrali impersonali. In secondo luogo con questa concezione magica del peccato va unito un tipo magico di confessione, ignara della contrizione e del rimorso, tutta dominata da motivi puramente utilitari. Molto abilmente spiega il P. la maniera in cui si deve intendere la forza magica della confessione : è la forza magica della parola. Come, egli dice, il nome di una persona pronunciato vale — magicamente — ad evocare la persona stessa e a farla presente, così il peccato enunciato è richiamato dalla lontananza del tempo in cui fu commesso, è estratto fuori dalla persona che l'ha commesso, e così reso presente nella sua sostanzialità, ed ecco che il male-peccato diviene suscettibile di eliminazione mercè l'applicazione di un mezzo materiale, come l'acqua, il fuoco ecc. Così s'intende perchè la confessione del peccato comunemente va unita a una operazione eliminatoria : non sono propriamente due atti diversi, ma che si completano a vicenda come due parti del medesimo processo.

I medesimi fatti e lo stesso loro significato s'incontra anche in religioni superiori alle primitive, non solo in quelle dell'America precolombiana, ma anche del Giappone e della Cina, dove soprattutto notevole è la confessione del sovrano, che in origine doveva essere fatta a nome di tutto il popolo. Ma il paese nel quale l'isti-

tuto della confessione ha percorso tutta la scala della sua evoluzione, è l'India: tracce del suo stadio magico si trovano nella religione dei Veda e nelle tradizioni popolari, anzi, nonostante il suo carattere filosofico superiore, nello stesso Brahmanesimo, in cui è chiara la corrispondenza del *brahman* con il *mana*, la forza divina impersonale dei primitivi e della legge del *karma* con il nesso oggettivo che esiste secondo i primitivi tra il peccato e il dolore. Quindi non fa meraviglia che la confessione insieme a un rito eliminatorio si praticasse nella festa periodica al principio della stagione delle piogge. Il Giainismo, di cui i più recenti studi hanno messo in rilievo il carattere arcaistico, ha dal Brahmanesimo volentieri accettato e coltivato il rito della confessione. Secondo esso, il *karma* è sostanza che entra nell'anima l'offusca e corrompe; onde deve essere tenuta lontana chiudendole le vie d'ingresso, e una volta entrata che sia deve essere espulsa per mezzo di pratiche opportune. Ora queste consistono nel *tapas*, cioè nell'ascesi; ma che anche la confessione vi abbia parte, molto bene il P. l'arguisce da ciò che il Jina Vardhamāna, l'ultimo banditore della religione giainica, si sarebbe distinto dal suo immediato precursore Pārsva, per avere aggiunto ai quattro voti della professione religiosa un quinto, quello della castità e di più il rito della confessione, mezzi l'uno e l'altro molto adatti per tenere lontani i peccati sessuali e quindi l'impurità.

Diversamente dal Giainismo il Buddhismo è sorto in opposizione al Brahmanesimo, eppure anch'esso ha conservato il rito della confessione, ma ne ha completamente cambiato il significato. Il *pātimokkha*, un esposto della legge buddhistica per mezzo della enumerazione dei modi di trasgredirla, che si recita nelle riunioni periodiche della comunità le quali hanno luogo ogni 15 giorni e alla fine del periodo delle piogge, deve essere ascoltato in stato di purità, e di qui la necessità della confessione per chi invece si trovi in stato di peccato. Ma molto sottilmente il P. osserva che in origine la confessione doveva seguire, non precedere, la lettura delle varie parti del *Pātimokkha*, ciascuna delle quali termina appunto coll'eccitare gli ascoltatori a esaminarsi se abbiano trasgredito alcuna delle prescrizioni lette. Perché questo cambiamento? Le adunanze periodiche del Buddhismo erano in uso anche prima di esso, per compiere dei sacrifici nella solitudine, colla preparazione di un giorno d'isolamento, astinenza e veglia. Il Buddhismo, che non riconosce alcun valore né al sacrificio né al digiuno, ha ritenuto solo l'adunanza di

preparazione e ne ha fatto il giorno di festa consacrato dalla recita del *pâtimokkha*, ma nello stesso tempo ha ritenuto la confessione come rito di preparazione alla festa e quindi l'ha fatta precedere alla lettura della regola. Comunque, prima o dopo la lettura della regola, da essa la confessione prende il suo carattere morale di pentimento dei trascorsi commessi. Il Buddhismo, come nega ogni virtù purificatrice alle abluzioni dei brahmani, così non riconosce alcun valore eliminatorio del peccato alla parola. Per esso ciò che conta è la volontà. Per l'azione volontaria si genera il *karma* che ostacola il conseguimento della salute; per il pentimento invece si produce una volontà contraria che impedisce a quel *karma* di maturarsi e l'interrompe. In questa dottrina l'antica concezione obiettiva del peccato e del valore magico della confessione è radicalmente superata; francamente però col carattere magico è scomparso anche il carattere religioso della confessione, ed è rimasto solo il suo valore morale. La storia dunque non conosce alcuna amichevole composizione dei due elementi, il religioso e il morale, nella confessione?

Dal breve e pallido sunto che ne abbiamo fatto, ognuno comprende l'importanza storico-religiosa di questo primo Volume, e facilmente può indovinare quella ancora maggiore del secondo, che il P. promette e che dovrà trattare la storia della confessione nelle religioni mediterranee, per culminare nel Cristianesimo.

U. Fracassini

G. FURLANI, *La religione babilonese-assira*. Vol. I: *Le Divinità* («Storia delle Religioni», VI), Bologna, Zanichelli, 1928, pp. LXXI-362.

La collezione «Storia delle Religioni» coll'arricchirsi di questo nuovo volume ha rimediato a una mancanza grave della produzione storica italiana; giacchè le due mitologie babilonesi del Finzi (1872) e del Bassi (1899) si erano fatte troppo antiquate e non erano più alla portata di mano degli studiosi. E il prof. Furlani era forse l'unico in Italia che potesse degnamente assolvere questo compito, sia per il senso squisito che ha del rigoroso metodo storico e sia per la conoscenza che in questo campo possiede tanto dei monumenti e delle lingue originali, quanto della vastissima letteratura che intorno ad essi in queste ultime

diecine di anni si è formata: basti il dire che l'elenco degli scritti consultati e citati occupa lo spazio di 57 fitte pagine. Così ora possiamo dire di aver ancor noi una storia della religione babilonese-assira, che può stare alla pari colle migliori in altri paesi. Questo primo volume tratta delle divinità, e il secondo che è in preparazione tratterà dei miti e della vita religiosa.

I primi due capitoli si potrebbero dire introduttivi. Il primo è un sunto breve ma sostanzioso e perfettamente aggiornato della geografia e della storia della Mesopotamia o, come il F. preferisce di dire, della Valle dei Due Fiumi: lo sfondo sul quale si muove la storia religiosa, di modo che questa non può essere intesa se quella, almeno nei sommi capi, non si conosce. Il secondo capitolo, che avrebbe potuto anche e forse meglio essere il primo, fa la storia delle principali trattazioni sulla religione babilonese-assira; è molto interessante, perchè dei principali assiriologi, da quelli del secolo scorso, Lenormant, Sayce, i due Jeremias, Jensen e Jastrow fino ai più recenti, Zimmern, Dhorme ecc., espone il sistema storico, come cioè essi hanno concepito l'origine e lo sviluppo di detta religione. È notevole però come non si cura di far la critica di questi sistemi, soltanto di quando in quando esprime con una sola parola tra parentesi il suo giudizio sopra alcune asserzioni particolari. Ma ciò che può maggiormente sorprendere è che il F. per conto suo non costruisce alcuna teoria storica; chè tale non si può dire il contenuto dei brevi capitoli III e IV, dei quali il primo — 'La religione babilonese e assira' — tratta genericamente dei diversi popoli dell'Asia che hanno contribuito alla sua formazione, come anche dei popoli (infine anche dei Greci) sui quali essa ha esercitato la sua influenza, e il secondo — 'Gli dèi in generale' — della loro natura astrale, agricola e antropomorfa.

Evidentemente il F. preferisce un metodo piuttosto espositivo, per cui, divisi tutti gli dèi in una triade cosmica (cap. V) e in una triade astrale (cap. VI), quindi in dèi nazionali (cap. VII), in dèi secondari (cap. VIII) e in dèi minori (cap. IX), di ciascuno illustra il nome e la sua scrittura fonetica e ideogrammatica, le proprietà, i titoli, le relazioni cogli altri dèi, la figura, i simboli, il numero sacro con cui viene designato, i tempi e i luoghi e soprattutto i templi che a lui erano consacrati. In tutto questo il F. ha voluto essere completo, ed è certamente esattissimo. Di uno sviluppo storico della religione babilonese parla tutto al più incidentalmente e brevemente, e la ragione sta forse

in ciò che non crede che allo stato presente degli studi babilonesi si possa precisare di più, e una volta lo dice anzi espressamente (pag. 93); egli vuole essere positivo e quindi si contenta di catalogare gli dèi coi loro nomi, i loro attributi ecc.; preferisce di esporre criticamente la teologia al tessere arbitrariamente la storia della religione babilonese. Questo metodo ha certamente i suoi vantaggi, quello soprattutto della sicurezza; ma ha anche i suoi inconvenienti, che appariscono facilmente anche al lettore che non abbia una competenza speciale in questi studi. Una esposizione, cioè, sistematica ridonda per necessità di contraddizioni, le quali provengono dalle fonti stesse: Anu è il primo e il padre di tutti gli dèi, ma a sua volta lo è anche Enlil; Marduk, il capo egli pure degli dèi, ha per sua funzione principale la creazione, ma dio creatore è anche Ea e tal volta Enlil; Samas è figlio di Sin e anche di Anu, Istar poi può vantarsi di una intera serie di padri. Volta per volta si può notare, come di fatti fa il F., che la contraddizione proviene da tradizioni diverse, le quali facevano capo a città o santuari, che riguardavano come primo questo o quel nume ivi venerato. Ma queste singole spiegazioni non soddisfano completamente, perchè si sente che esse fanno parte di un sistema più generale, del modo sincretistico come si è formata la religione babilonese-assira, prima per l'aggruppamento di religioni locali e poi per la fusione dei diversi gruppi nella religione nazionale. Molto istruttiva è anche la natura contraddittoria di alcuni dèi: Sin è il dio luna mentre è anche il dio della vegetazione, Istar è la stella del mattino e insieme la divinità femminile per eccellenza, sorgente della fecondità della natura. È difficile logicamente accordare tra loro i due aspetti o far discendere l'uno dall'altro; nè mi pare che si possa parlare col F. di una personificazione (le personificazioni conservano sempre qualche cosa di astratto) degli astri o dei fenomeni naturali. Anche qui è più ovvio il pensare a una contaminazione di idee, le quali forse risalgono molto in su nello sviluppo della religione. Comunque sia, sono questioni, e questioni molto gravi, sulle quali si sarebbe amato di avere il giudizio del prof. F. non espresso di passaggio, ma *ex-professo*, in un capitolo storico, che avesse preceduto o seguito i molti capitoli espositivi della teologia babilonese. Certamente non avrebbe potuto essere un lavoro definitivo, ma appunto, per il fine senso storico e la vasta cognizione dell'Oriente che distingue il prof. Furlani, avrebbe potuto portare molti lumi e avrebbe servito, se non fosse altro, a orientare il

lettore sullo stato attuale di molte questioni, delle quali giustamente desidera di essere informato.

Del resto l'opera non è terminata; e chi sa che qualcosa di simile non ci sia nel secondo Volume, che aspettiamo con molto desiderio, come degno compimento del primo.

U. Fracassini

OTTO WEINREICH, *Studien zu Martial: Literarhistorische und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, hgg. von J. Mewaldt, W. Schmid, J. Vogt, O. Weinreich, 4<sup>es</sup> Heft). Stuttgart, Kohlhammer 1928, pp. x-183.

Il libro si apre con uno studio sulla tradizione antica intorno alle sette meraviglie del mondo a proposito dell'epigramma introduttivo del *liber spectaculorum*, ove si ha una elencazione delle sette meraviglie (architettoniche) culminante nel Colosseo. Sono adottati i precedenti ellenistici (specialmente un epigramma — che Marziale ebbe presente — di Antipatro di Sidone, circa 150 a. Cr.), dal cui confronto risalta una specialità della epigrammatica di Marziale, consistente nella variazione dei motivi tradizionali a scopo occasionale. Lo scopo è specialmente l'esaltazione di Roma, dell'*imperium* e dell'imperatore. Come il Colosseo romano supera le altre opere del mondo antico, così gli spettacoli dell'arena superano il mito antico per il prestigio incomparabile della persona imperiale nel cui onore sono celebrati. Talvolta la rappresentazione dei giochi si scosta dal mito tramandato: Leandro perisce nelle onde del Ponto Eusino, ma si salva nelle acque della *naumachia*: perchè? perchè sono le acque di Cesare: *Caesaris unda fuit* (sp. 25). Alcune di queste varianti *παρ' ἰστορίαν* sono molto interessanti per la mitologia e la storia religiosa, p. es. quella che ci fa conoscere una versione particolare dell'apoteosi di Herakles, secondo la quale Herakles fu trasportato in cielo da un toro, anzichè da una nube fra tuoni e lampi (cfr. l'apoteosi di Romolo, ecc.). Segnalando l'importanza di questa versione (si confronti lo studio del Nilsson in ARW XXI e XXII), il Weinreich si pone il problema della sua origine; e richiamandosi alle antiche figurazioni orientali di divinità hittite (Jazylykaia, Ordasu) e assire (Malatia) sopra animali (leone, pantera, toro), esprime, non senza riserva, l'opinione che

la modificazione del mito sia stata suggerita da influenze orientali, trovando gli anelli di transizione nel culto di Juppiter Dolichenus e più specialmente di (Sandon-) Herakles a Tarso (monete di Tarso dell'epoca dei Seleucidi, con rappresentazione dell'apoteosi di Herakles su un leone cornuto).

Nella seconda parte del libro è studiato un gruppo di epigrammi di argomento teriologico: si tratta di animali che si comportano in modo non naturale e straordinario: cani che risparmiano le antilopi, leoni che non divorano le lepri, il *pius elephas* che s'inchina alla maestà imperiale, il pappagallo che grida il suo *Caesar have*: tutto ciò spontaneamente, senza che alcuno li abbia ammaestrati, per la sola virtù emanante dalla presenza dell'imperatore, dal suo *numen* o se si vuole dal suo *mana*. Siamo in pieno miracolo, in piena aretalogia. E l'aretalogia ci riporta di nuovo all'Oriente. Con grande erudizione e finezza di analisi il Weinreich persegue il tipo del 'Santo tra le fiere', dal suo primo comparire in ambienti orientali (antico-egizi, buddhistici) alle sue applicazioni greche (Pitagora, Orfeo) e più specialmente ellenistiche, massime in rapporto con la religione del sovrano e col culto imperiale. Segnalandone i precedenti nella epigrammatica greca, egli traccia un capitolo interessante della storia culturale e religiosa del mondo antico nel suo momento orientale-ellenistico, e nei suoi prolungamenti cristiani (bizantini). Su questo sfondo storico-religioso ampiamente lumeggiato dal Weinreich le *blanditiae* di Marziale acquistano un senso nuovo. Adulazione sì; ma tale che ha dietro di sé tutta una tradizione o — come si esprime il Weinreich — una *vulgata* religiosa, cioè quella diffusa religiosità popolare avente per oggetto il sovrano, della quale gli epigrammi di Marziale ci conservano un'eco. Il Weinreich ha il merito di aver colto questa eco grazie alla sua profonda conoscenza della religiosità antica e grazie a quell'intima penetrazione dell'analisi letteraria con la storia delle idee che è pregio caratteristico di tutta l'opera sua di filologo.

R. Pettazzoni

OTTO WEINREICH. *Gebet und Wunder: Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte*, Einzelausgabe aus «*Genethliakon Wilhelm Schmid*» (Tübinger Beiträge zur Altumswiss., Heft 5). Stuttgart, Kohlhammer 1929, pp. 298 ([167] - [464]).

La filologia e la storia letteraria nelle sue interferenze e connessioni con la storia religiosa è anche l'intimo nesso che lega le due trattazioni — varie di argomento e disuguali di ampiezza — che compongono questo altro volume del Weinreich. La prima ('*Primitiver Gebetsegoismus*'), che ha l'andamento e le proporzioni proprie di un 'saggio', ha per argomento la preghiera, ma una preghiera di carattere speciale, tanto dominata dall'egoismo che non esita a chiedere alla divinità il male altrui pur di ottenere la salvezza propria. Si ha subito l'impressione che qui la divinità sia qualche cosa di secondario, di accessorio, di subentrato. La cosa si comprende molto meglio in seno ad una religiosità preteistica, preoccupata di allontanare il male da un dato oggetto mercè il suo trasferimento sopra un altro oggetto. Dietro una religiosità in cui l'uomo, pur di sottrarsi al male, prega Dio di mandarlo ad altri, s'intravede un altro piano religioso in cui sono in gioco forze sacrali impersonali, e i relativi riti di aversione-conversione, ἀποπομπή - ἐπιπομπή, i riti del 'capro espiatorio' e del pharmakós. In questo piano è radicata l'idea che il male ha una sua consistenza oggettiva, è qualche cosa di sostanziale che non può essere soppresso, che deve applicarsi a qualche cosa: per ciò, per allontanarlo da sè, il mezzo migliore è di stornarlo su altri. Lo spunto è fornito da una giaculatoria della serva Mysis nell'*Andria* di Terenzio (v. 232 sg.): Mysis prega gli dèi che il male che può fare la levatrice vada a danno di altre partorienti, purchè la sua padrona sia salva. Interessanti riscontri a questa preghiera egoistica adduce il W. dal mondo dei primitivi (Africa: Tanganjika ed Ewe del Togo), dal mondo vedico (Rig-veda, Atharva-veda) e dal mondo classico. Presso i Greci egli trova che l'ἀποπομπή ha come meta un mondo lontano, inaccessibile o disabitato, oppure un mondo nemico.

Speciali, invece, del mondo romano, massime in ambienti rurali e piccoli borghesi, sarebbe l'egoismo spinto fino ad invocare dagli dèi il male magari sui vicini pur che la persona che preme sia risparmiata (ma fino a qual punto la schiava Mysis può valere come rappresentante del mondo romano? E quanto

all'egoismo patriottico che sta alla base del rito della *evocatio* [italica, forse etrusca, e recentemente segnalata anche presso gli Hittiti], non mira anch'esso a danneggiare precisamente i nemici?). Questo è pel W. un argomento a sostenere che la 'giaculatoria' di Mysis nella scena citata dell'*Andria* è introdotta originalmente da Terenzio, non dipende dal modello menandro: ma a questa conclusione egli giunge anche indipendentemente per altra via, cioè in base all'analisi puramente filologica.

La seconda trattazione, molto più ampia, ha per argomento il miracolo: anche qui un miracolo speciale, quello della porta che si apre da sè ('Türoffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums u. Christentums'). È noto come la porta, nel suo insieme e nelle sue singole parti, sia oggetto di riti, credenze e superstizioni religiose presso molti popoli antichi e nel folk-lore moderno (Ogle, *The house-door in Religion and Folklore*, American Journal of Philology 1911, 251 sgg.; Mc Culloch 'Door' ERE IV). « Il pensiero primitivo considera la porta come qualche cosa di animato: si parla alla porta, si prega la porta, si scongiura la porta... si giura per la porta... Essa è come un amico o una persona di casa... Lo schiavo romano parla della porta come di un essere vivente: la *falliata* è piena di simili tratti. 'Personificazione poetica', si suol dire; e non c'è nulla da obiettare, purchè si tenga presente che il poeta con ciò non fa che riprodurre ed accentuare espressamente un modo di pensare assolutamente ingenuo e primordiale ». Il carattere ominoso della porta è particolarmente accentuato presso i Romani, come dimostrano le figure divine di *Janus* e *Jana*, *Forculus* e *Limentinus*, *Portunus* e *Carna*.

Come essere animato, dotato di una sua forza magica, la porta si apre da sè in certe circostanze speciali, cioè in presenza di certe forze sacrali straordinarie. Questo 'prodigio', questo 'miracolo' dell'aprirsi della porta spontaneamente è oggetto dello studio del W. La vasta materia è da lui ordinata tipologicamente in questo modo, che il motivo dell'aprirsi della porta è successivamente studiato: 1. in rapporto con l'epifania di una divinità (o con una epifania parziale, quando la divinità fa sentire soltanto la sua voce); 2. come prodigio; 3. nel miracolo della liberazione di un imprigionato; 4. nella magia e nella preghiera; 5. nella parodia; 6. nell'ordalia; 7. nella tecnica. Al materiale antico classico, con parziale inclusione di elementi giudaici e cristiani, segue una raccolta di materiali orientali (babilonesi, assiri,

egizi, indiani), meno elaborati. Soltanto quando l'elaborazione, anche del materiale orientale, sarà ultimata, dice il W., sarà possibile affrontare il problema delle influenze dell'Oriente Antico sul mondo classico, giudaico e cristiano per quanto riguarda il miracolo delle porte che si aprono. Pel momento il W. propende ad ammettere una relativa autogenesi, ossia uno sviluppo indipendente dei vari tipi e motivi — conforme all'indole delle varie religioni (p. es., è ovvio che il motivo dell'epifania divina ricorra più frequentemente nel mondo classico che nel Giudaismo) — sulla base comune del pensiero primitivo relativamente uniforme ('Völkergedanken'). Ma anche come 'primo tentativo' — così si esprime modestamente l'Autore — l'opera del W. si presenta come l'opera di un maestro, al quale va una volta di più la nostra riconoscenza per la sua nobile fatica.

R. Pettazzoni

J. W. HAUER. *Der Vrâtya, Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens*, I<sup>er</sup> Bd.: *Die Vrâtya als nichtbrahmanische Kultgenossenschaft arischer Herkunft*. Stuttgart, Kohlhammer, 1927, pp. VIII-356.

Ecco — in altro campo — un altro magnifico esempio di quel che possa la filologia potenziata dalla storia religiosa. L'Autore stesso dedica alcune pagine a difendere contro il metodo esclusivamente 'analitico' e strettamente logico i diritti del metodo 'sintetico', cioè costruttivo od intuitivo, sul cui piano appunto anche quel 'potenziamento' si iscrive.

I Vrâtya non sono originariamente una tribù, come pensarono i primi indologi che se ne occuparono (Weber, Aufrecht), e come poi fu ripetuto da molti; — tanto meno sono una tribù anaria (Winternitz). Sono, invece, una associazione religiosa, una società di iniziati dediti all'esecuzione di certi riti e perciò investiti di carattere sacro: rappresentanti di una religiosità di tipo primitivo e di origine antichissima, pre-brahmanica e pre-vedica (indoeuropea), ma appartenenti essi stessi al mondo ario-indiano (non-brahmanico), probabilmente ai primi Arii che si stanziarono in India. Questa la tesi del H., alla cui dimostrazione è dedicata la sua opera in due volumi.

Nel I, dopo aver tracciato la storia del problema e segnalato

le sue difficoltà, difficoltà superabili soltanto sul terreno della storia religiosa, l'A. raccoglie, traduce ed analizza tutte le notizie relative ai Vrâtya — non molto numerose e per lo più sommarie — sparse nella letteratura indiana all'infuori di quel testo — il XV libro dell'Atharva Veda — che si può chiamare 'il libro dei Vrâtya'. Nei testi vedico-brahmanici più antichi (Brâhmana, Sûtra e Âranyaka) i Vrâtya appaiono come esecutori di certi sacrifici (*vrâtyastoma*) mercè i quali essi sono accolti nella casta brahmanica e liberati dai peccati commessi nella loro vita anteriore con l'attendere a varie pratiche di cui il H. mette in evidenza il carattere magico (riti di fecondazione, pasti sacrali, espulsione di demoni e spiriti, cerimonie iniziatiche). D'altro lato il nome stesso di *vrâtya*, da *vrâta* 'gruppo di persone sacre' (*vrata* 'voto'), designa un individuo appartenente ad una di quelle associazioni sacrali di sacerdoti fattucchieri che già dovettero esistere nell'India pre-vedica, che anche col prevalere del brahmanesimo non scomparvero del tutto (*vrâtlina* è il nome con cui si designarono alcuni di questi sacerdoti che in piena epoca brahmanica si facevano venire dal di fuori per eseguire certe pratiche speciali di 'magia nera' (*śyena*)), anzi seguitarono a sussistere specialmente nelle regioni non sottoposte all'influenza brahmanica, quelle regioni dove poi si formarono il Giainismo e il Buddhismo, da cui quelle antiche associazioni sacrali furono in parte assorbite (il *vrâta* come precursore del *samgha*): — ma in parte persistettero allo stato indipendente, andando ad alimentare le correnti del Sivaismo (i *Vrâtya* come rappresentanti di un orgiasmo di tipo sivaico nel Mahâbhârata).

Altri elementi di questa antica religiosità magica extra-brahmanica restarono assorbiti nello stesso brahmanesimo, e principalmente il cosiddetto *mahâvrata* ('gran voto'), che fu accolto nel rituale ortodosso come istituzione dei *Vrâtya* celesti (la proiezione divina dei Vrâtya), e che in origine sarà stato appunto la principale celebrazione dei Vrâtya, come infatti presenta una quantità di caratteri primitivi (il *mahâvrata* fu forse in origine una festa del solstizio d'inverno, poi combinata con una festa del solstizio d'estate), cioè danze animalesche, aiscrologia (dialoghi fallici), e soprattutto l'accoppiamento rituale come rito di fecondazione: tutto ciò organizzato in una specie di 'mistero' (Hauer accenna ai riscontri con i misteri greci, non escluso l'elemento escatologico e pensa a «connessioni indogermaniche aventi le loro radici in epoche ancora più antiche»), cui corrisponde una

società esoterica, di iniziati (forse gli eredi, in seno all'ortodossia, delle primitive associazioni religiose eterodosse e pre-brahmaniche), — una società che diè vita ad una prima filosofia mistica, nella quale gli elementi antichissimi della magia furono per la prima volta tradotti in termini di speculazione mistico-simbolica (il *purusha*, l'*atman*).

Di questo antico pensiero che preannunzia le Upanisad, il principale documento scampato alla distruzione brahmanica sarebbe appunto il XV libro dell'Atharvaveda, che l'A. si propone di illustrare nel II Volume. Allora soltanto egli potrà trarre le conclusioni del suo lavoro e fissare il posto dei Vrâtya in seno alla storia religiosa dell'India antica. Ma già sin d'ora ognuno avverte l'importanza di questa monografia che alla storia della religione indiana apre orizzonti nuovi e coglie certe linee di sviluppo che consentono di seguire le correnti della religiosità mistica eterodossa dalle sue origini orgiastiche pre-brahmaniche e prevediche sino al momento in cui sboccano nelle grandi formazioni ereticali.

R. Pettazzoni

ALEXANDER HAGGERTY KRAPPE. *Études de Mythologie et de Folklore germaniques*. Paris, Leroux, 1928, pp. VIII-189.

L'Autore è ben noto come studioso di mitologia germanica (e celtica) e di folklore europeo medievale e moderno. Ha pubblicato qualche articolo anche in Italia (p. es. nei « Nuovi Studi Medievali ») e conosce e cita tra la sua abbondante bibliografia anche opere italiane. Uno degli studi raccolti in questo Volume *Odin et Gunnlodh*, comparve già in inglese nel nostro Periodico (SMSR 4. 1928, pp. 58-83).

Ad una grande erudizione il K. congiunge un vivido acume che lo porta a stabilire rapporti e connessioni ingegnose, sebbene non sempre convincenti. Pur lavorando su materia nordica e medievale egli ha sempre l'occhio anche al mondo antico.

Ecco i titoli degli ' Studi di mitologia e folklore germanici ' raccolti in questo volume : 1. Le frecce di Tyr, 2. Tyr e il lupo, 3. I corvi di Odin, 4. I domestici di Hel, 5. Odin e Gunnlodh, 6. Il dio del vischio, 7. La dea Holda, 8. La sopravvivenza di un antico tabù nella *Thidhreks Saga*, 9. La nascita di Hagen, 10. Una ver-

sione folklorica islandese della Gaste Cité, 11. La leggenda degli Harlunghi, 12. La fonte della *Saga af Herraudhi ok Bósa*.

Il primo studio, 'Le frecce di Tyr', è suggerito da certi nomi norvegesi di piante, in cui entra in composizione il nome del dio germanico Tyr. Accanto a *Tysfiola*, la Viola canina, che è traduzione di *Martis viola*, si ha *Tyrhjaln* per *Aconitum Nipellus* e *Tyvidhr* per *Daphne mezereum*. Siccome queste sono due piante velenose, il K. suggerisce che la presenza di Tyr nel loro nome sia dovuta al fatto che Tyr fu il dio della guerra e da queste piante si estraeva il veleno per fabbricare delle frecce avvelenate. Ma il rapporto fra Tyr e la freccia potrebbero, credo, spiegarsi anche altrimenti. Prima che un dio della guerra Tyr fu un dio del cielo, ed è noto che le punte di freccia silicee erano considerate come 'pietre del fulmine'. Le frecce avvelenate, altrettanto terribili quanto le 'pietre del fulmine', poterono denominarsi dal dio che manda il fulmine, cioè dal dio del cielo, Tyr. Io non pretendo che questa spiegazione sia la vera: solo mi domando se nelle 'frecce di Tyr' non sia da prendere in considerazione il momento di Tyr come dio del cielo piuttosto che — od oltre che — quello di Tyr come dio della guerra.

Il Volume è dedicato ad un insigne maestro, Rendel Harris, « al quale — è detto nell'Introduzione — spetta il vanto di avere scoperto la parte che ebbe il dioscurismo nelle religioni primitive ». In uno dei suoi 'Studi' il Krappe applica appunto le idee di Rendel Harris alla 'Leggenda degli Harlunghi'. Gli Harlunghi sono una coppia di Dioscuri germanici, e precisamente alemanni, la cui leggenda era localizzata in Brisgovia. Secondo la leggenda gli Harlunghi erano morti impiccati per ordine di un loro zio, che a partire dal VI sec. è identificato col re dei Goti Ermanarico. Appunto Rendel Harris ha dimostrato che alla base delle numerose leggende dioscuriche sta la nozione primitiva secondo la quale la nascita di due gemelli è qualche cosa di straordinario, di 'mostruoso', di ominoso e quindi di sinistro (per l'antico Perù cfr. quanto ho riferito occasionalmente in SMSR 2. 1926, 215; cfr. *La confessione dei Peccati* « Storia delle Religioni » VIII, Bologna 1929, 132). Per ciò nelle leggende i gemelli sono esposti o altrimenti messi a morte, molto spesso da un loro zio (materno). Quando poi vien meno il sentimento del *tabu* dioscurico, si inventano altri *aitia* per spiegare l'odio mortale dello zio contro i nepoti, ecc. come è appunto il caso di Ermanarico nella leggenda degli Harlunghi. Sempre secondo Rendel Harris

presso molti popoli ariani, semitici, ecc. c'è la credenza che i gemelli siano figli del dio del cielo o del tuono: di qui si spiega, secondo il Krappe, la connessione degli Harlunghi con la *caccia selvaggia*. Anche i Santi Protasio e Gervasio sono di origine dioscirica: quando, nel sec. XII, ebbe luogo la traslazione delle loro reliquie da Milano a Brisac, a ciò forse concorse il desiderio del clero di Brisac di cristianizzare i residui della antica leggenda locale degli Harlunghi; a Milano le funzioni diosciriche dei SS. Protasio e Gervasio furono ereditate da S. Ambrogio.

R. Pettazzoni

H. Losch, *Die Yājñavalkyaśmṛiti*. Leipzig, 1927, in 8°, pp. LX-133.

Le sistematiche indagini sui testi purāwici, condotte con tanto acume dal prof. Kirfel e dalla sua scuola, hanno dato risultati, che attestano la verità di quanto il Losch scrive nella sua prefazione (pag. VII): « Manches Material schlummert noch in den missachteten Purāna's, das einer Nutzbarmachung wert sein dürfte ». Rapporti fra i testi purānici e la Y. s. erano stati per verità intraveduti anche da precedenti indianisti, ma era sempre mancata quella comparazione sistematica che sola poteva portare a conclusioni scientifiche e certe. Le quali possono riassumersi nei risultati seguenti:

Il testo della Y. s., quale ci è stato tramandato dai commentatori, è una compilazione.

I riti propiziatori di Ganesa (Vināyaka) e dei pianeti (Y. s. I, 270-307) sono un'interpolazione tratta dall'Agnipurāna.

Il testo dei libri I-III della Y. s. ha una quantità di riferimenti al Garuḍapurāna, che dimostrano la priorità di quest'ultimo. L'enumerazione degli inferni (21) nella Y. s. III, 222-224, è un ampliamento del passo corrispondente del G. p., 105, 3b-5, che ne conosce 14 soltanto.

In un 'Nachtrag' (p. LIX) l'A. espone i risultati di un'indagine del prof. Jacobi sulla metrica della Y. s., da cui risulta che « zwischen den alten und den eingeschobenen Teilen ein deutlicher Unterschied hinsichtlich der metrischen Praxis zu bemerken ist ». Dalla dimostrazione che la parte originale della Y. s. e quella interpolata non possono esser della stessa mano, le conclusioni dell'A. ricevono una conferma, della cui validità non è lecito

dubitare. Il lavoro si raccomanda agli studiosi dei Dharmasāstra e inizia quel lavoro di critica, destinato a sceverare le parti antiche dalle aggiunte di età più tarda. E ciò è la premessa di una trattazione storica del *dharma*, la quale manca tuttora all'indologia.

F. Belloni-Filippi

B. G. LELE, M. A., *Some Atharvanic portions in the Gṛhya-Sūtras*, Bonn, 1927, in 8° obl., pp. 62.

In questa sua tesi dottorale l'A. indaga quali cerimonie dei Gṛhya-Sūtra hanno carattere atharvanico perchè rispecchiano le corrispondenti prescrizioni del Kausika-Sūtra. L'indagine, intesa a lumeggiare gli oscuri rapporti fra la *trayī vidyā*, la dottrina vedica d'indubbia origine brahmanica, e l'Atharvaveda, è importante e ove fosse sistematicamente estesa agli altri Sūtra ed ai Brāhmaṇa, porterebbe a sicure conclusioni circa l'influsso esercitato dall'Atharvaveda sulla letteratura Srauta. Il lavoro è condotto con una precisione e una sicurezza di metodo, in tutto degna delle gloriose tradizioni della Scuola di Bonn.

F. Belloni-Filippi

C. R. JAIN, B. L. *What is Jainism? Essays and Addresses*. Allahabad (s. d.), in 8° pp. 197.

Il contenuto di questo volumetto risponde bene al suo titolo perchè dà un'idea chiara dei principi fondamentali del Jainismo, religiosi e filosofici, si da renderli accessibili anche ai profani. E un'altra novità è palese in questo libro di fede e di battaglia: la divulgazione del Jainismo come norma di vita fedelmente professata da un indiano del nostro tempo. L'A. pone la superiorità del Jainismo nell'essere 'science-like', scevro di misticismo e di pratiche rituali, unicamente fondato sull'autorità della ragione. La stessa filosofia si pone il problema cosmico da un punto di vista pratico e non domanda onde il mondo provenne, chi lo creò, chi lo governa, ma unicamente che cos'è, giungendo a una spiegazione compatibile con la scienza e l'esperienza, nella convinzione che la filosofia scompagnata dalla scienza è « a mere scholarly pastime ». La suprema legge dell'*ahimsā*, del non nuocere ad essere vivente, è

messa dall'A. in rapporto con le calamità della guerra, che non sarà mai distrutta dai trattati, ma dalla persuasione che l'atto di violenza ricade su chi lo compie, e solo è lecito rintuzzare l'offesa, difendersi e difendere. Importante è il monito ai giovani jaina, « advice to young Jainas, (p. 106 segg.) » perchè l'A. si manifesta nettamente contrario al movimento nazionalista dello *svarāj* e del *satyāgraha*, antepoendo alla suicida « non-co-operation » un'incessante attività a servizio di una forte intelligenza, di una ferrea volontà. Nell'interessante lettura tenuta a Genova il 6 gennaio 1927, l'A. riprende l'argomento favorito della verità nascosta sotto le concezioni allegoriche delle più importanti religioni del mondo. Per quel che riguarda la mitologia vedica, il tema era già stato discusso in *Practical Path*, Arrah 1917, e in *The key of knowledge*, Arrah 1919, dello stesso Autore. In un altro opuscolo, *Glimpses of a hidden Science in the original christian Teachings*, l'A. indaga esclusivamente i testi biblici, ma l'interpretazione esoterica, tanto dei libri vedici che della Bibbia, non è persuasiva, per quanto ingegnosa. Meglio che l'A. si attenga all'esegesi del Jainismo, del quale è profondo conoscitore come dimostra la chiara e geniale esposizione del *syādvāda*, ' il possibilismo ', che caratterizza la dialettica jainica (pag. 94 segg.). Al *syādvāda* è dedicato anche un articolo polemico contro il prof. S. H. Belvakar (pag. 187 segg.), ove la difesa del famoso metodo di discussione è efficacissima e degna di un ' barrister at law '. Polemico è anche ' the origin of Jainism ' (pag. 97), ma l'A. fa veramente troppo onore a un Dr. Gour, che ripete grossolani errori, ormai abbandonati da ogni pur mediocre conoscitore delle dottrine jainiche.

In ' The Gospel of Immortality and Joy ' (pag. 123 segg.) viene opportunamente discussa la questione del culto reso ai *Tirthankara*, che l'A. definisce ' idea-latria ' e che non ha significato di adorazione, ma semplicemente di omaggio reso a perfetti modelli di virtù, che il pio Jaina si studierà d'imitare: una specie di culto degli eroi (' hero-worship '), il solo compatibile coi principi della religione jainica. Nel saggio sull'istinto (*samjñā*), pag. 182 segg., l'A. dimostra che la varietà di sentimenti, ammessa dalla moderna psicologia, non è che una derivazione e una modificazione degli istinti fondamentali già riconosciuti dal Jaina *Siddhānta*, e di ciò l'A. si fa forte a riconfermare il carattere scientifico delle dottrine jainiche. Il saggio sulla gioia (pag. 194 segg.) delinea infine la psicologia della vera gioia, che l'A. identifica col senso di liberazione dalla febbre del desiderio. È un tema che era già

stato toccato nel discorso *A Peep behind the Veil of Karma*, (pag. 110 segg.) tenuto a correligionari e caldo di entusiasmo per quella che l'A. chiama « the noblest Religion in the world ».

F. Belloni-Filippi

C. R. JAIN, B. L. *Sannyāsa Dharma*, Allahabad (s. d.), in 8°, pp. 156-VI.

Quest'altro, più recente lavoro del fervido esegeta tratta, in base ad autorevoli trattati di disciplina ascetica, dei doveri del *sannyāsin* cioè di colui che, oltrepassati i tre ideali del *gṛhastha* o padre di famiglia — *dharma* (merito religioso), *artha* (guadagno) e *kāma* (amore) — s'incammina per la via della santità, fisso l'occhio al *mokṣa* (liberazione) soltanto. Estirpare il desiderio mediante la mortificazione, inalzare la mente alla pura autocontemplazione mediante il *dhyāna*, la concentrazione mentale, ecco le fasi precipue del distacco (*vairāgya*). Voti, confessione delle colpe, digiuno, servono a render costante la separazione dell'anima dal corpo. Gli ideali del *sannyāsin*, le sue precipue virtù (*mūlaguṇa*), le pratiche ascetiche, le mortificazioni, i sovrumani poteri (*śiddhi*) che l'asceta acquista, tutto è minutamente descritto nel libro, che è un chiaro e diligente trattato di morale ascetica. Completano il lavoro estratti del Codice di Manu, che hanno attinenza con la materia del libro e interessano l'indologo comparatore.

F. Belloni-Filippi

LUCIA MORPURGO. *Bronzi Romani inediti del Museo delle Terme*.

Estratto dalle « Memorie della R. Accad. dei Lincei », Serie VI, Classe di scienze morali, stor. e filol. Vol. II. Fasc. 2, Roma, 1927, pp. 25 (con 1 tav.).

La Memoria della dott. L. Morpurgo su « L'ascia-martello sacrale di Bolsena » ha il pregio di segnalare allo studioso di antichità etrusche il valore di questo trovamento archeologico, che molto verosimilmente sta in rapporto con la *clavifixio* praticata nel tempio della dea Nortia (cfr. Liv. VII, 3), a Volsinii. La *clavifixio* doveva essere una cerimonia di carattere sacrale e non esclusivamente di determinazione cronologica: ciò è provato special-

mente dal valore che tale rito aveva in Roma, dove ogni anno alle idi di settembre si praticava il configgimento del chiodo nel tempio di Giove Capitolino e dove con particolare solennità la cerimonia era effettuata in occasione di calamità pubbliche e di epidemie (Liv. VII, 1-3; VIII 18, 12; IX, 28. Cfr. Dion. Halic. III, 67; Oros. II, 12).

Usanze analoghe ed analoghi procedimenti si possono riscontrare sopra un'estesa area culturale in ambienti antichi e nel folklore moderno allo stato di sopravvivenza. Malgrado le inevitabili differenze ambientali, le pratiche di *clavifixio* rispondono tutte ad un motivo fondamentale, che ha le sue origini psicologiche in una stessa credenza religiosa popolare, la credenza che si possa eliminare materialmente un male concepito come qualche cosa di sostanziale e per ciò fissabile — e dunque allontanabile — per mezzo di un chiodo.

Anche la Morpurgo ritiene in tesi generale che le origini della *clavifixio* etrusca debbano risalire ad una fase antichissima della religione, tutta dominata da una concezione sostanziale del sacro, ma di tale valutazione originaria del rito l'A. non si vale per lumeggiare l'aspetto caratteristico della divinità, nel tempio della quale il rito stesso era celebrato.

Seguendo l'interpretazione data dagli scrittori antichi e accettata comunemente dagli studiosi moderni, la sign. Morpurgo riconosce in Nortia una divinità del Fato, ed illustrando ulteriormente « i molteplici aspetti della complessa personalità di Nortia », avvicina la dea di Volsinii non solo alle diverse Fortune etrusche, ma alla Bona Dea, alla Dea Dia, alla Diana Aricina. Infine mette in rilievo la connessione di Nortia con la Vittoria (questa dea, associata nel culto alla Fortuna dovrebbe, secondo l'A., apparire in una delle figure a rilievo che decorano l'ascia sacrale di Bolsena) e trova evidente il sincretismo della dea volsiniese con la Magna Mater.

È assolutamente necessario reagire contro questa tendenza che in base ad arbitrarie identificazioni riduce troppo spesso le varie figure divine allo schema di una divinità unica, per via di una astrazione puramente ideologica. Meglio vale attenersi ai dati positivi, studiando ciascuna divinità col suo relativo culto *in situ*. Dagli oggetti votivi rinvenuti nella stipe del Pozzarello (località prossima a Bolsena dove sorgeva il tempio dedicato a Nortia) risulta che la dea era adorata come operatrice di guarigioni. Tale carattere sanatore della divinità è in intima connessione con quel-

l'elemento eminentemente arcaico del suo culto che è appunto il rito del chiodo. Ci troviamo di fronte ad un interessantissimo esempio di incorporazione di elementi magico-religiosi in un culto teistico: una dea che guarisce era naturalmente destinata ad ereditare un rito di fissazione e di allontanamento del male. Questo elemento arcaico di una religiosità primitiva trovò poi il suo svolgimento rituale nel culto di Nortia, in forma periodica e più precisamente annuale.

Solamente sopra un piano storico-religioso dunque (cioè in base alla modificazione subita successivamente dalla figura e dal culto della dea) si può conciliare il carattere fondamentale di Nortia come dea risanatrice coi dati forniti dalla tradizione letteraria (Nortia come Fortuna, ecc.).

Anna de Montagu

LEO FROBENIUS, *Erlebte Erdteile: I. Ausfahrt: Von der Völkerkunde zum Kulturproblem*, Frankfurt a. M. 1925; II. *Ererschlossene Räume*, 1925; III. *Vom Schreibtisch zum Äquator*, 1925; IV. *Vom Völkerstudium zur Philosophie*, 1925 (= 3<sup>e</sup> Aufl. *Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*, 1928); V. *Das sterbende Afrika*; VI. *Monumenta Africana*, 1929; VII. *Monumenta Terrarum*, 1929.

«Noi studiamo qui lo sviluppo e l'opera di un uomo che dal punto di vista della sua attività generale si può considerare uno scienziato. La sua vita cade tra la fine del XIX e il principio del XX sec., ecc. . . ». È Leo Frobenius che parla di sé in terza persona (Introduzione al Vol. I), come di un individuo dal quale egli si sente attualmente del tutto staccato, lontano e diverso. La crisi si produsse in lui al tempo della guerra mondiale. In gioventù egli aveva studiato con passione l'etnologia, e aveva finito per svincolarsi dall'indirizzo 'naturalistico' del Bastian per battere sotto l'influenza del Ratzel un'altra strada, che doveva poi sbocciare nella cosiddetta scuola 'storico-culturale'. Poi per un altro decennio fece dell'etnologia militante, esplorando in sette successivi viaggi il continente africano. Appunto durante il suo ultimo viaggio nel 1915 si operò in lui la 'conversione', cioè il passaggio dalla etnologia come scienza astratta allo studio delle civiltà come mezzo per penetrare il senso della storia umana, e quindi come *Weltgeschichte* e *Weltanschauung*, con particolare applicazione alla comprensione della civiltà tedesca. Come strumento adeguato al suo nuovo orien-

tamento fondò nel 1920 l'Istituto per la morfologia della civiltà (' Forschungsinstitut für Kulturmorphologie ') col triplice programma di ultimare l'*Atlas Africanus*, di preparare il piano di un *Atlas mundi*, e di studiare lo spirito della civiltà tedesca.\* È appunto come pubblicazione di questo Istituto che esce, a partire dal 1925, la serie dei ' Continenti vissuti ', di cui i volumetti (il formato è volutamente piccolo) VI e VII ora usciti compiono per lo meno il primo ciclo.

Nei voll. I-III sono raccolti scritti già pubblicati precedentemente, — e precisamente del periodo anteriore alla crisi, e anteriore anche al nuovo ' secolo ' che pel Frobenius è cominciato nel 1914 —, poichè, sebbene il Frobenius attuale si senta così diverso dal Frobenius autore di quegli scritti, pure alcuni di essi contengono già in germe alcune delle idee che dovevano poi giungere più tardi a piena maturazione. È dunque una ideale autobiografia che qui il Frobenius ci fornisce attraverso i più significativi, i più vitali dei suoi scritti cronologicamente ordinati.

Col vol. IV incominciano gli studi nuovi, o, come l'A. li chiama, ' paideumatici ', perchè in corrispondenza con le sue nuove concezioni egli ha creduto di dover adottare anche una terminologia diversa, sostituendo il termine *paideuma* a quello di ' civiltà ' (' Kultur ').

La civiltà, il *paideuma*, è concepito come un mondo a sè, accanto al mondo organico e al mondo inorganico. La civiltà è il prodotto di due fattori, lo spazio, rappresentato dall'ambiente, e il tempo, rappresentato dall'uomo: nelle civiltà primitive predomina il fattore spazio-ambiente, nelle superiori il fattore tempo-uomo. Il pendolo della civiltà oscilla attraverso i secoli costantemente fra oriente e occidente, ma in due sensi opposti: in una epoca remota che comincia col paleolitico più arcaico la civiltà si sposta da occidente verso oriente (Francia meridionale — Spagna — Nord-Africa — Egitto [dunque la sponda meridionale del Mediterraneo] Asia meridionale — Oceano Indiano e Pacifico); successivamente, dopo un periodo di transizione che per l'Occidente segna un grosso *hiatus* storico-culturale fra l'età della pietra e quella del bronzo, in direzione inversa, da oriente verso occidente (Babilonia — Asia Minore — Grecia — Italia [dunque la sponda settentrionale del

\* Tra le pubblicazioni dell'Istituto (*Das sterbende Afrika* del Frobenius, ecc.) è da segnalare specialmente l'opera monumentale: L. Frobenius, H. Obermaier, *Hädschra Maktuba, Urzeitliche Felsbilder Kleinasien*, München, K. Wolff, 1925, con 11 carte, 55 tavole policrome e 11 monocrome.

Mediterraneo] — Europa Occidentale — Inghilterra — America). C'è come un asse storico-culturale del mondo, lungo il quale si incontrano le civiltà superiori, le otto grandi civiltà spengleriane, tre in oriente (indiana, cinese, americana) e cinque in occidente (babilonese, araba, egizia, egea, gotica). Ma 'oriente' e 'occidente' non sono che i poli della perpetua oscillazione del pendolo storico-culturale. « Gli avvenimenti degli ultimi anni dimostrano che il vero confine dell'occidente, della civiltà occidentale, cade sulla linea millennaria che separa la Francia dalla Germania » (VII, 423). La Germania appartiene, come la Russia, come l'Asia mongolica, all'oriente (non è questo un mezzo per salvare la Germania dall'*Untergang des Abendlandes* ?), ossia alle civiltà di tipo maschile e patriarcale, o, come anche son dette dal Fr., telluriche, estese in profondità, per contrapposizione alle civiltà occidentali o ctoniche, estese in superficie, di tipo femminile e matriarcale. Vero è che la civiltà tedesca presenta una incrostazione di elementi occidentali. Ma questa è appunto la missione della storia delle civiltà come il Fr. la intende, di insegnare ai popoli a comprendere ciò che essi sono (« was ist deutsch ? »), ad avere la coscienza di ciò che è la loro civiltà originale e fondamentale.

Ci fu un momento in cui, in oriente, dall'incontro della civiltà tellurica con la ctonica si formò la civiltà dell'epoca solare (cfr. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, I, 1904), caratterizzata dalla concezione del sole come maschio e sposo della luna come femmina. Questa civiltà sembra incunearsi fra le civiltà nordiche di tipo lunare (il sole come sorella della luna maschio) e le civiltà 'fossili' più meridionali (sole e luna come fratelli maschi). La civiltà solare rappresenta l'epoca delle grandi mitologie, cui tien dietro l'epoca delle grandi religioni; a questa l'epoca della filosofia; a questa l'epoca del materialismo, terminata nel 1914: una successione di epoche nel tempo cui corrisponde lo spostamento spaziale del centro di gravità culturale da oriente ad occidente.

Tutto ciò naturalmente non può essere discusso. Qui poteva essere soltanto segnalato come uno sforzo di pensiero, ed anche per l'interesse che la storia delle civiltà concepita come la concepisce il Frobenius ha — indirettamente — per la storia delle religioni. Tra gli scritti di speciale interesse storico-religioso sono: *Die Religion vom Standpunkte der Ethnologie* (I, 209, da *Die Weltanschauung der Naturvölker* I, Weimar 1908), *Kulturformen u. Kulturzeiten* (II, 291 da *Das Zeitalter des Sonnengottes* I, 1904), *Gedanken über die Entwicklung der primitiven Weltanschauung* (III, 91

da « Archiv f. Religionswiss. » 2. 1899), *Die Geburt der mythologischen Kultur* (VII 369).

Da un altro punto di vista è da segnalare l'opera dell'africanista Frobenius, e cioè dal punto di vista dell'Italia come potenza coloniale africana. Il VI volume dei ' Continenti vissuti ' è tutto dedicato alla comprensione delle civiltà africana nelle loro forme principali che sono: le civiltà sirtiche, le civiltà atlantiche, le civiltà eritree, le civiltà etiopiche.

R. Pettazzoni

J. WELLHAUSEN, *Reste Arabischen Heidentums*, 2<sup>e</sup> Aufl. Berlin, u. Leipzig, Walter de Gruyter, 1927.

La ristampa di quest'opera capitale e ben nota ci offre l'occasione di accennare brevemente al suo contenuto, specialmente in quanto interessa lo storico delle religioni. Il volume tratta, come dice il titolo, degli avanzi delle credenze arabe preislamiche. Il capitolo I tratta dei nomi teofori. Interessanti le leggende attorno ad alcune divinità locali, il cui culto si mantiene a lungo e che Maometto pone nell'epoca antediluviana. Si accenna al culto prestato a delle statue che rappresentavano alcuni pii defunti. Col tempo le nuove generazioni considerano tali immagini come atte ad intercedere presso la divinità, e per conseguenza prestano loro un culto particolare. Noè era il profeta che doveva far abolire il culto odioso. Siccome non trova ascolto, egli costruisce l'arca, avviene il diluvio, durante il quale periscono anche le menzionate immagini sul monte Nod. L'impeto delle acque le trasportò nella regione di Gudda, il porto della Mecca. Là rimasero sulla spiaggia e col tempo furono coperte dalla sabbia. Più tardi furono dissepolte e tornarono ad essere adorate. In questa leggenda è evidente la tendenza a considerare il culto delle immagini come culto degli antenati. Accanto agli dèi i Noachidi prestavano culto a tre divinità femminili. Erano degli esseri divini femminili, nello stesso modo come i *Bne El* o *Bne Elohim* degli Ebrei erano degli esseri divini maschili. In questa tradizione delle figlie di Dio si riflette l'antica litolatria; come l'ebraico *ebhen* ('pietra'), così anche *çachra* è femminile. La dea *alLât* era un blocco di pietra quadrangolare, non aveva forma femminile; essa viveva appunto nella pietra stessa. I devoti la coprivano con vari ornamenti. Sotto la pietra era una caverna dove era depresso il tesoro della dea, vestiti, gioielli, incenso, ar-

gento, oro. ALLât è detta la madre degli dèi. Erodoto la chiama Ἀλλόατ, considerandola l'antica dea principale dell'Arabia. Il suo nome è elemento di molti nomi teofori. La si considera come la personificazione del sole. ALLât viene nominata già nel v° sec. prima di Cristo.

Un'altra dea di nome *Uzza* viene detta anche *Kaukabta*, il qual nome presso i Siri e gli Ebrei corrisponde al pianeta Venere. Un'antica fonte riferisce che gli Arabi selvaggi offrivano a *Kaukabta* ragazzi e ragazze. Presso i Siri questo astro ha il nome di regina del cielo. Anche la parafrasi aramaica di Gionata dà per 'regina dei cieli' il termine *Kokabta*. ALLât è col tempo il femminino di Allah, e al-*Uzza* il femminino di al-*A'zz*, che è un appellativo di Allah. Uno scrittore arabo dice che il Signore dimora d'estate presso ALLât e d'inverno presso Al-*Uzza*. Purtuttavia, osserva il Wellhausen (p. 208), non si deve considerare il dualismo sessuale come la caratteristica più notevole del concetto divino presso i popoli semitici. D'altra parte è innegabile che anche presso i Semiti, come in tanti altri sistemi religiosi, tale concetto occupa un posto importante. Interessanti i capitoli che trattano della Mecca, della Ka'ba, del Hagg (la corsa sacra); quelli sul calendario e sull'epoca delle feste, sulle pietre sacre, sui sacrifici ed i doni votivi, sui voti di astinenza, sui sacerdoti e maghi, sugli spiriti e démoni, sul folklore, sulla *fitra* (la religione naturale degli Arabi), sui riti funerarii, le forme legali, le credenze attorno ai vestiti, ai capelli, ai nomi. Ovunque s'incontra un'infinità di notizie basate sulle fonti prime, esposte con grande discernimento e con acuta critica; ovunque si trova ricco materiale di confronto con gli altri popoli semitici ed in particolare con il pensiero ebraico. Tutto ciò conferisce all'opera del W. un valore che le fu universalmente riconosciuto e la casa de Gruyter si è resa benemerita preparando questa seconda edizione del volume.

I. Zoller

A. Z. AESCOLY-WEINTRAUB, *Le Hassidisme, Introduction a l'étude des hérésies religieuses parmi les Juifs. La Kabbale*. Paris, Geuthner, 1928.

Il capitolo che costituisce l'introduzione allo studio delle eresie religiose presso gli Ebrei va sino a pag. LI. L'autore parte dall'ipotesi che varie tribù semitiche, diverse di origine, si sieno as-

sociate e abbiano costituito un'unione, che da principio era esclusivamente culturale, ma che più tardi divenne anche politica. Al momento di questa alleanza supposta ciascuna di queste tribù possedeva già una civiltà propria notevolmente sviluppata; ed in seguito esse lottarono per la conservazione di una certa autonomia nell'organismo politico e sociale di cui ormai facevano parte. Ma l'antagonismo nel campo del culto e della civiltà, avendo per causa delle differenziazioni etniche, sarebbe affiorato nonostante le tendenze concordi all'unità. Sichem e Gerusalemme sarebbero i due termini geografici di questo dualismo. I fatti storici che in un'epoca posteriore in realtà esprimono le due correnti che si combattevano entro i confini della vita di Israele, sarebbero le risultanze delle diversità che in certo qual modo erano nella natura delle singole tribù, le quali andavano bensì amalgamandosi, ma non si sono mai fuse in un'unità perfetta. L'Autore intravede un « *Juda primitif* » e un « *Israël primitif* ». L'Israele primitivo racchiude in sé nozioni e usanze di un ambiente semitico oppure parasemitico, tradizioni di una civiltà nomade agricola e nomade pastorale. Giuda invece è l'elemento di un popolo che rappresenta la civiltà di Jahu, una civiltà destinata ad assorbire tutti gli elementi di culto e di civiltà semitica. Secondo l'A., questi due elementi primordiali, che hanno costituito il popolo di Israele, sono la fonte da cui sgorga ogni tanto una corrente contraria al processo di giudaizzazione. Da ciò sono sorti i Farisei e i Sadducei, i concetti di « *Am ha-Areç* (popolo della gleba) e « *Habher* » (socio, si comprende, dell'Accademia); e da ciò, attraverso tutta la storia, si giunge sino al Hassidismo. Questa corrente pietista è un attaccamento alla « pseudo-tradizione storica del popolo ebreo, che si sviluppa all'infuori delle tradizioni ufficiali; e, come tutti gli altri anelli della stessa catena storica, il Hassidismo, dopo un periodo rumoroso e agitato, arriva alla decadenza graduale e lenta ».

Partendo da questa teoria dell'A. si possono invero spiegare molti degli antagonismi verificatisi nella storia spirituale del popolo ebreo; ma non bisogna già considerarla in maniera assoluta. È noto che Israele subiva molto spesso ed in modo assai evidente le influenze di altre civiltà; quindi p. e. non è indispensabile ricorrere al presupposto dualismo dovuto alla composizione eterogenea dei primi elementi costitutivi del popolo per spiegare certe divergenze nelle usanze (si vede p. e. nella Bibbia che a volte si colloca il Capodanno nel mese di Nissan e a volte nel mese di Tishri), ma si può pensare anche ad usi importati dai popoli vicini.

Dopo l'introduzione, l'A. tratta nel suo libro della *qabbalàh*, della vita e delle opere del fondatore del Hassidismo, Israel B' Ašt (l'A. molto opportunatamente trascrive B' Ašt invece del solito B' Ešt), della fioritura della dottrina da lui creata, del periodo di transizione, del periodo cioè in cui agiscono i più eminenti discepoli di Rabbi Israel, ed infine del periodo della decadenza.

L'appendice prima tratta della terminologia propria alla letteratura hassidica. Le spiegazioni e le definizioni sono concise, chiare e felici. Soltanto *hithpa' aluth'* che l'A. traduce 'étonnement', 'surprise', io spiegherei piuttosto come 'estasi'. La penetrazione in un fatto meraviglioso, un miracolo straordinario, l'ammirazione per qualche fatto nel mondo delle idee, si accorda benissimo alla forma grammaticale riflessiva, e lo stato d'animo susseguente mi pare perciò essere piuttosto di estasi che non di sorpresa. L'appendice seconda contiene dei pensieri scelti dei maestri del Hassidismo; la terza fa una critica delle fonti, la quarta tratta di relazioni esteriori, p. e. dei rapporti fra Hassidismo e Towianesimo, cioè la dottrina del mistico lituano Towianski. La quinta appendice è un elenco delle opere principali della letteratura hassidista. Dalla letteratura di cui si serve l'A. per il suo lavoro rilevo con piacere che egli si è giovato anche della recente produzione palestinese.

Alla bibliografia, che, dato l'argomento, è difficile pretendere possa essere completa, ci sarebbe da aggiungere lo studio ed i documenti pubblicati dal Dubnow nella Rivista « Dehbir », Berlino, I, 1923 p. 289-305, ed ora anche il capitolo contenuto in Dubnow *Weltgeschichte des jud. Volkes* VIII, 1928, p. 388-401 e 436 § 52. L'A. a pag. xxiv dell'Introduzione, ove considera « Šaddai come désignation primitive de la divinité », fa derivare il nome da Šaddu ed aggiunge nella nota in calce: « En hébreu, ce mot s'est conservé sous la forme de Šad, 'sein' ». Mi sia concesso d'osservare a questo proposito quanto segue: Io da gran tempo ho esposto l'idea secondo cui il nome divino *Shaddaj* sia da mettersi in relazione con *šad* 'mammella', sicchè *Shaddaj* secondo me significherebbe: Dio della fertilità, e per conseguenza anche della pioggia. Nel mio lavoro<sup>1</sup> ho passato in rassegna tutta una serie di passi biblici ove ricorre il nome di *Shaddaj* associato sempre al concetto di fertilità e di acqua (pioggia).

I. Zoller

<sup>1</sup> *Il nome della lettera 'Çadde'*. — *Il nome divino Shaddaj* in «La Rassegna Mensile di Israel» vol. I, anno 1926, N. 6-7 pag. 281-293.

LAZAR GULKOWITSCH, *Der Hasidismus*, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1927.

Il lavoro consta di 70 pagine ; le aggiunte vanno sino a pag. 81. Esso fa parte delle pubblicazioni dell'Istituto per ricerche di storia religiosa comparata dell'università di Lipsia, istituto diretto dal prof. Hans Haas. Il hassidismo rappresenta quel movimento religioso che si è iniziato fra gli Ebrei dell'Europa orientale verso la metà del sec. XVIII e che poi si è esteso su delle vaste masse di popolo. La parola deriva da *hassid*, che significa ' pio '. All'epoca dei Maccabei si designavano col termine di *hassidim* tutti coloro che cercavano di eliminare qualsiasi influenza ellenistica. Lo studio talmudico, la vasta letteratura dei responsi, la quale appunto decide questioni per lo più religiose in base alle fonti talmudiche, l'ampia opera dei decisori, che alla loro volta davano delle decisioni sempre in ispirito del Talmud, i codificatori della legge biblica talmudica, tutta questa grande corrente di pensiero si rivolgeva più che altro alla mente e interessava prevalentemente i dotti. Il legame che univa i capi spirituali delle comunità e la popolazione che le componeva era basato su un sentimento di rispetto, era un rapporto di obbedienza ; vi mancava però l'unione dei cuori, in quanto che i maestri non tendevano a soddisfare i bisogni spirituali del popolo se non in fatto di osservanza dei precetti religiosi.

Israël Ba' al Šem tob, il fondatore del hassidismo, vissuto verso la fine del sec. XVII, figlio di genitori poveri e pii, rimasto orfano sin da giovanetto, conduce una vita solitaria e meditativa. Egli cerca di trovare la via che conduce dalla creatura al Creatore, quella unità che racchiude in sè l'universo intero e che collega il singolo alla totalità. Dopo aver superato delle difficoltà connesse al lavoro interno che doveva condurlo ad una concezione monistica della vita, egli scende tra il popolo per dirgli un verbo nuovo : che in ogni uomo non solo, ma in ogni cosa vi è del divino. Chi non conosce se stesso, non conosce neppure Iddio : conoscere se stesso significa conoscere una parte di Dio. Se in ogni uomo vi è Iddio, in ogni uomo vi è della virtù. Il possesso della virtù da parte di tutti porta al dovere di essere umili verso il prossimo, e gioiosi e felici di essere figli di Dio. Ma nè l'umiltà, nè questa gioia, e neppure l'adempimento dei precetti divini, bastano per corrispondere al nostro dovere di uomini religiosi : ci vuole la fiamma sacra dell'amore verso Iddio. Alla luce di quella fiamma svaniscono lo spazio ed il tempo, e tutto diventa un presente infinito : la natura e lo

spirito non sono due poli opposti, sono una cosa sola, perchè ovunque è lo stesso Dio. La preghiera diventa un sacrificio, un sacrificio che è consumato dalla sacra fiamma dell'amore. Ci si può unire al Signore non solo con la prece, non solo con l'atto, ma anche col pensiero: Lo studio della Torà ci unisce a Dio, nello stesso modo come ci uniscono a lui la preghiera e il possesso della virtù. Questa parola, e più ancora la vita stessa del Maestro, suscitò grande entusiasmo fra il popolo, il quale soffriva anche in seguito a delle persecuzioni politiche.

Dopo la morte di Israel Ba'al Šem tob si sviluppa un'altra corrente, cioè il Çaddiqismo (da *çaddiq* = 'giusto'). Si formano varie comunità con a capo vari *çaddiqim*, di cui ciascuno coltiva una data virtù del sublime maestro. Nessuno di loro però può dirsi una reincarnazione del maestro in tutta la sua grandezza. Inoltre il çaddiqismo diventa dinastico, la dignità cioè passa dal padre al figlio, il che non corrisponde più alle intenzioni primiere del fondatore del hassidismo. Il *çaddiq* si frappone per altro tra l'orante e il Signore nei cieli. Ecco un secondo punto di distacco. La forza propagata da Rabbi Israel va sminuzzandosi e il movimento affievolendosi. Pur tuttavia esso continua a vivere, e laddove non giunge la luce del pensiero critico o del sapere, là giunge tuttora la fede nell'uomo prescelto quale intercessore fra il devoto e Iddio.

Il lavoro del G., che è un riassunto del fior fiore della letteratura sull'argomento, è fatto con discernimento, con una chiarezza di vedute e con una profondità di sapere che tornano a tutto onore dell'Autore.

I. Zoller

A. MARMORSTEIN. *The old rabbinic doctrine of God*, Londra, Humphrey Milford, 1927.

Il lavoro fa parte delle pubblicazioni del 'Jews' College'. La questione dei nomi divini assume notoriamente per la comprensione della critica dei testi biblici un'importanza straordinaria. Basta ricordare la teoria cosiddetta delle fonti.

Oggi questa teoria va lentamente perdendo terreno anche di fronte a dei tentativi di risolvere in modo diverso i problemi inerenti alla critica dei testi sacri. Orbene, la teoria delle fonti ha appunto per base l'uso dei vari nomi divini nei vari testi. Il modo con cui si pronunziava il *tetragrammaton* è tuttora discusso ed è

più che probabile che la forma *Jahve* non è esatta. L'elemento base deve essere stato Jahu. Come si presenta dunque la questione dei nomi divini alla luce della letteratura talmudica? Quali sono gli attributi di Dio nella letteratura rabbinica? A queste domande si propone di rispondere il libro che abbiamo dinanzi. Si tratta del I volume dell'opera, il quale è più che altro un'esposizione del materiale raccolto, esposizione sistematica, lucida, esatta, ricca delle citazioni delle fonti prime. Data la rinomanza e la competenza del prof. M., noi ci ripromettiamo molto dal secondo volume, ma già il primo di per sè rappresenta una ricchezza di nozioni che riesciranno utilissime a chiunque si accingerà in seguito ad esaminare l'importanza della letteratura rabbinica per il concetto che del divino si ha nella letteratura ebraica in genere.

I. Zoller

### NOTE BIBLIOGRAFICHE

ALBERTO POGGI, *Misteri e Religioni dell'India*, Milano, Treves, 1929, pp. 209.

Libro di divulgazione: pagine efficaci, perspicue, piene di calore, in cui circola quello spirito di simpatia umana che è la condizione necessaria per osservare e comprendere gli usi e le idee di popoli lontani da noi. Le religioni dell'India — Parsismo, Giainismo, Buddismo — con i loro monumenti (le 'torri del silenzio', i templi buddhistici, le sculture ecc.), con i tipi e i costumi dei loro seguaci, ci passano davanti nella descrizione colorita dell'A., illustrata da una ottantina di buone riproduzioni fotografiche. Il Poggi è stato più volte in India; e ci dà le impressioni immediate dei suoi viaggi. Il gran pubblico, al quale il libro è destinato, si sentirà invogliato, leggendolo, a conoscere più da vicino l'India meravigliosa. Per lo studioso e per lo specialista questa lettura sarà un tuffo benefico e rinfrescante nella realtà, perchè gli farà apparire vive e concrete dinanzi agli occhi quelle religioni ch'egli è solito pensare un po' astrattamente nelle loro fasi e nei loro sviluppi ideali.

R. P.

- J. W. HAUER. *Das Lankavatâra-Sâtra und das Sâmkhya.*  
 J. W. HAUER. *Die Dhâranî im nördlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie* (Beiträge zur indischen Sprachwiss. u. Religionsgeschichte. hgg. von J. W. Hauer, I, 2), Stuttgart, Kohlhammer, 1927, pp. 17 e pp. 25.

HARISATYA BHATTACHARYYA, M. A., B. L., *Lord Parsva.* Delhi 1928, pp. 48,

La collana delle vite dei ventiquattro Tirthamkara, che l'A. iniziò con l'opuscolo *Lord Mahavira* continua con *Lord Parsva*, il penultimo redentore, di cui non è dubbia la realtà storica. L'A. non si propone scopi scientifici e quindi non nomina le sue fonti, che sono senza dubbio quelle tradizionali, prima fra tutte la 'Vita dei sessantatrè eminenti personaggi' (1160-1172) del grande Hemacandra. L'intento divulgativo della breve operetta è anche indicato dallo stile colorito e fluente, che rivela nell'A. non comuni qualità di scrittore. La prefazione di G. R. Jain, B. L. accresce pregio al volumetto, pubblicato a cura e spese del « Jain Mittra Mandal » di Delhi.

F. Belloni-Filippi

*Lord Arishtanemi*, dello stesso A., Delhi 1929, pp. 90. La vita del ventiduesimo Tirthamkara si segnala per gli stessi pregi letterari della precedente. In un'appendice dovuta a Kamta Prasad Jain, la storicità di Nemi Nâth o Arishtanemi è difesa con l'argomento che la tradizione jainica lo fa contemporaneo di Kṛṣṇa-Vāsudeva. Ma le notizie riguardanti Kṛṣṇa, se pur non prive di fondamento storico, sono interamente leggendarie e non possono quindi servir di base a una dimostrazione.

F. B. F.

KAMTA PRASAD JAIN, M. R. A. S., *Lord Mahavira and Some Other Teachers of His Time*, Delhi 1928, pp. 38. Di carattere più propriamente storico è quest'opuscolo, che parla del Jainismo in rapporto con le dottrine di Makkhali Gosâla e del Buddha, estendendo la sua indagine a tutto il movimento filosofico-religioso del VI sec. a. C. Le numerose testimonianze desunte dal Canone jainico e buddhistico, dai monumenti epigrafici, dalla letteratura dei

Sûtra, dai libri europei sull'argomento, rivelano la serietà d'intenti dell'A. e la sua preparazione a trattare di un argomento sempre vivo e interessante per gli studiosi delle religioni indiane. Solo qua e là traspare l'intento apologetico dello scritto, che conclude con l'affermare la superiorità del Jainismo, di cui viene auspicata l'universale diffusione per il bene dell'umanità.

F. B. F.

CELESTE BONFIGLIOLI. *Il dramma nelle 'Baccanti' di Euripide*  
Pisa, s. d., pp. 133.

Dopo una esposizione delle varie opinioni espresse da insigni studiosi sul molto discusso dramma euripideo, l'A. esamina per conto suo il problema, in parte aderendo, in parte scostandosi dalle vedute di questo o quell'autore. Ecco il titolo dei capitoli: Pessimismo e religione in Euripide, La religione di Dioniso nelle 'Baccanti', Il primo episodio, Dioniso e Panteo, Lo scioglimento, Osservazioni sui cori, Il riso di Dioniso.

R. P.

L. WALK, *Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika. — Initiationszeremonien und Pubertätsriten der süd-afrikanischen Stämme*: due estratti da « *Anthropos* » 23, 1928.

Sono due monografie di etnologia religiosa sull'Africa meridionale dedicate rispettivamente all'infanzia del fanciullo e costumi connessi e alle cerimonie d'iniziazione dei giovani e delle ragazze. I due fenomeni sono studiati accuratamente e minutamente nei tre domini etnici ed etnologici dell'Africa Meridionale: Boscimani, Otentotti e Bantu, con le loro suddivisioni tribali e interferenze. Di maggior interesse storico-religioso è il secondo studio sui riti di iniziazione e di pubertà. Ad una parte descrittiva segue l'analisi religiosa dei fatti in particolare rapporto con la credenza in un Essere Supremo, del quale è constatata, ad ogni modo, l'assenza dalle cerimonie di iniziazione in generale. Vale la pena di riprodurre la chiusa di questo studio con riferimento alle idee da me svolte nel libro su *I Misteri* (Bologna 1924): «... gli elementi che qui sono avvolti nell'oscurità ricompaiono nei misteri dei popoli civili... Soltanto risalendo fino a queste origini ci apparirà il senso ultimo dei misteri antichi. Allo studio comparato delle religioni

orientato in senso storico-culturale si apre qui un vasto e promettente campo di ricerche. Residui di tali elementi si incontrano anche nel mistero cristiano della eucaristia. . . ; anche le più sottili discipline teologiche possono e — così è da sperare — dovranno in avvenire accogliere in sempre maggior misura gli stimoli della storia comparata delle religioni ».

R. P.

PAOLO TOSCHI. *La poesia religiosa del popolo italiano*, 1 vol. di pp. XLIV-173; *L'antico dramma sacro italiano*, due voll. di pp. XXII-718 complessivamente (« I libri della fede » vol. VI, voll. XXIII-XXIV). Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1922 e 1926-27.

Sono 63 canti religiosi di argomento vario nel primo volume, 39 brani drammatici negli altri due. Ciascuna delle due raccolte è preceduta da una introduzione. Quanto alle origini del teatro italiano l'A. abbandona completamente le teorie del d'Ancona e si accosta al De Bartholomaeis. Le raccolte sono fatte con criteri prevalentemente letterari ed estetici. Ma l'A. ha vivo il senso di ciò che è popolare e di ciò che è religioso. È da augurarsi che egli approfondisca questo senso sempre più, passando da un punto di vista storico-letterario ad un più comprensivo punto di vista storico-culturale, che consenta una trattazione *ex-novo* del problema delle origini del teatro italiano.

R. P.

## NOTE E NOTIZIE

### Il I Congresso Nazionale delle Tradizioni popolari.

Nei giorni 8-12 maggio 1929 si riunì in Firenze il I Congresso Nazionale delle Tradizioni popolari. Esso fu organizzato dal Comitato Nazionale per le Tradizioni popolari costituitosi nel 1928 in Firenze sotto gli auspici dell'Ente per le Attività Toscane e presieduto dal Prof. P. E. Pavolini.

La seduta inaugurale fu tenuta in Palazzo Vecchio alla augusta presenza di S. M. il Re. Il Prof. R. Pettazzoni, presidente del Congresso, pronunciò il discorso di apertura.

Il Congresso ebbe principalmente lo scopo di riunire quanti in Italia si occupano di folk-lore, e di gettare le basi per una organizzazione scientifica degli studi folklorici italiani.

Il Congresso fu diviso in 7 sezioni:

- I. Questioni generali.
- II. Letteratura popolare.
- III. Linguistica.
- IV. Economia e Diritto.
- V. Arte popolare.
- VII. Religiosità popolare.
- VIII. Musica e danze popolari.

Nella sezione ' Religiosità popolare ' furono svolte le seguenti comunicazioni:

- G. Pasquali, *Vestigia di un rito antichissimo* (la convade).  
P. Toschi, *Reliquie viventi del dramma sacro*.  
I. Zoller, *Saggi di religiosità popolare ebraica in Italia*.  
A. de Montagu, *Antichi precedenti sacrali delle superstizioni del chiudo*.  
G. Sittoni, *Il lupo nelle tradizioni popolari della Spezia*.  
E. Vernole, *Elementi pagani nel folk-lore leccese*.

La varietà dei domini e dei metodi scientifici rappresentati affiorò di quando in quando durante i lavori. Ma la diversità delle correnti, lungi dall'essere un segno di crisi, riuscirà anzi

feconda, se le correnti stesse sapranno armonizzarsi in una concezione unitaria del folk-lore.

I risultati pratici del Congresso furono necessariamente di carattere programmatico. Essi si espressero in voti affermantici la necessità e l'urgenza di procedere ad un'opera sistematica di indagine in tutto il campo del folk-lore (*corpus* delle tradizioni popolari, musei regionali, formazione di una biblioteca del folk-lore, formazione di una discoteca, ecc.).

Diamo un brano del discorso presidenziale del Prof. Pettazoni (esso sarà pubblicato negli *Atti* del Congresso):

« Già nel mondo antico troviamo in Pausania un grande raccoglitore di tradizioni e di costumi locali: non un folklorista. Anche i Padri della Chiesa ebbero interesse per le tradizioni popolari, ma un interesse essenzialmente ostile, per la preoccupazione dominante di estirpare le superstizioni pagane sopravvissute fra le popolazioni convertite. Nel Seicento l'Italia ebbe nel *Cunto de li Cunti* di Giambattista Basile (1575 c. a. 1632) quel che per Jacopo Grimm era il più antico libro di fiabe popolari: ma nel *Cunto de li Cunti* come nelle *Histoires et Contes du temps passé* di Charles Perrault (1628-1703) è l'interesse letterario che predomina. Ciò che caratterizza, invece, l'opera dei Grimm è precisamente l'assenza di ogni elaborazione soggettiva della tradizione popolare, la sua riproduzione integrale ed esatta sia nel contenuto sia nella forma, l'interesse puramente obiettivo per il documento in se stesso, il riconoscimento del suo valore tradizionale. In questo riconoscimento è già in germe la scienza del Folklore. Essa è propriamente un prodotto del sec. XIX, germogliata sul tronco robusto del Romanticismo, come espressione di quello spirito che, dopo aver contrapposto alla romanità cristiana la romanità 'genuina' pagana nel Rinascimento, e al cristianesimo romano il 'genuino' cristianesimo evangelico nella Riforma, procedette a contrapporre anche al Medio Evo Cristiano il medio evo genuino, cioè il Medio Evo barbarico e pagano, quale sopravviveva nei racconti delle Fate, degli Elfi e dei Vampiri, ingenui documenti di una arcaica tradizione nazionale in cui sembrava anticipata la nuova coscienza delle nazioni europee.

Oggi lo studio del Folklore è una scienza. E — convien dirlo — una scienza meno facile di quel che può a prima vista parere.

Tutti possono dare opera a raccogliere documenti, registrare

notizie, mettere insieme collezioni, ordinare musei. Più difficile è penetrare il senso di una antica usanza, di una leggenda, di una superstizione, rintracciarne la provenienza, ricostruirne lo svolgimento. Tutto ciò si può fare soltanto col metodo comparativo variamente applicato. Con l'adozione del metodo comparativo la scienza del Folklore ha visto i suoi orizzonti dilatarsi in una vastità sconfinata, che costituisce bensì la sua intima difficoltà, ma che le conferisce anche una particolare dignità e una particolare bellezza.

Nell'anno 410 Alarico dopo il sacco di Roma, movendo coi suoi Visigoti attraverso la Campania e la Lucania si spinse in Calabria, avendo in animo di passare quindi, per la Sicilia, in Africa. Ma dopo il disastroso tentativo di superare lo stretto di Messina, che gli costò la perdita di alcune navi, mentre stava riflettendo sul da fare, improvvisamente morì. I Goti gli diedero sepoltura in modo assai singolare: deviato dal suo corso naturale il fiume Busento nei pressi di Cosenza, scavarono una fossa nel mezzo del letto prosciugato, vi deposero il cadavere del re con molti oggetti preziosi, indi di nuovo incanalarono le acque nel letto originario.

Cupi a notte canti suonano — da Cosenza sul Busento,  
Cupo il fiume gli rimormora — nel suo gorgo sonnolento.

Compiuta infine l'opera faticosa, composto il re nella sua tomba per sempre inviolabile, ancora un ultimo canto si leva nella notte:

Cantò allora un coro d'uomini: — Dormi, o re, nella tua gloria  
Man romana mai non violi, — la tua tomba e la memoria!  
Cantò e lungo il canto udivasi — per le Schiere gote errare:  
Recal tu, Busento rapido, — recal tu da mare a mare.

Fantasia o realtà? Poco importa al Poeta, pel quale è realtà la stessa fantasia. Ma dietro la vivida rievocazione di un von Platen (1796-1835) e di un Carducci sta la prosa latina del vecchio Jordanis (sec. VI), lo storico dei Goti, da cui il seppellimento di Alarico è esattamente descritto, con in più un particolare prezioso, e cioè che i lavori di deviazione e ripristino delle acque furono eseguiti da una schiera di prigionieri, i quali poi furono messi a morte. E dietro la descrizione di Jordanis sta qualche altra cosa, ed è precisamente il Folklore. Nell'Africa Equatoriale, non lungi dalla costa di Gabon, dimorano alcune tribù

pigmoidi — Obongo, Wabemba, Beniki — in mezzo ad altre popolazioni d'altra razza e d'altra lingua (*bantu*). Esse rappresentano uno dei tipi più bassi del genere umano, sia nel rispetto fisico sia nel culturale. Non hanno dimore stabili, ignorano l'agricoltura, vivono di selvaggina, della quale sono cacciatori abilissimi. Seppelliscono i loro morti generalmente entro un tronco d'albero; ma talvolta ricorrono ad un altro sistema: portano il defunto ad un corso d'acqua, il cui letto è stato prosciugato mercè una provvisoria deviazione della corrente, vi scavano una fossa profonda e vi depongono il cadavere; poi lo coprono accuratamente e immettono di nuovo la corrente nel suo letto originario. Precisamente, dunque, come i Goti.

Per via di questo riscontro (e non è il solo in ambiente primitivo) il seppellimento di Alarico passa dalla sfera della leggenda in quella della realtà. Non è più un fatto eccezionale: è una tradizione, un costume. L'uccisione dei *fossores* che sono, si noti, dei prigionieri, ci richiama l'usanza diffusa dei sacrifici umani alle esequie di un capo illustre. Anche nell'Iliade sono immolati prigionieri Troiani ai funerali di Patroclo (23. 175). La barbarie gotica trova riscontro in una arcaica barbarie ellenica, ed ambedue a loro volta affondano le radici in un primitivo animismo appartenente a quel livello culturale ancora più basso che è appunto il livello dei popoli cosiddetti selvaggi.

L'animismo elementare ci dà dunque il senso di questo rito singolarissimo. Ma come si colma l'*hiatus* storico-culturale che separa i pigmei dell'Africa Equatoriale dai Goti di Alarico? Quale fu dunque il centro di irradiazione di questo costume che noi ritroviamo disperso a tanta distanza di tempi e di luoghi? È come uno sprazzo di luce gettato sulle tenebre che avvolgono i primordi della storia umana; ma ecco che, appena squarciate, le tenebre tornano ad addensarsi più fitte, e lo sguardo si perde in una lontananza crepuscolare ».

## Il V Congresso Internazionale di Storia delle Religioni.

La terza Circolare (Cfr. S M S R. IV, 1928, 160) reca il Programma (provvisorio) del Congresso che sarà inaugurato la mattina del 27 agosto 1929 da S. A. il Principe Ereditario di Svezia, nell'Aula dell'Università di Lund.

Seguirà un discorso del presidente del Congresso, Nathan Söderblom, sul tema: «L'Atlante di Olof Rudbeck e la storia delle Religioni». Indi cominceranno i lavori delle Sezioni.

Le sezioni sono 8:

- I. Questioni generali.
- II. Religioni dei popoli selvaggi e folk-lore.
- III. Egiziani e Semiti antichi.
- IV. Greci e Romani.
- V. Germani, Celti e Slavi.
- VI. Iran, India ed Estremo Oriente.
- VII. Islam.
- VIII. Giudaismo e Cristianesimo.

Due comunicazioni di Italiani sono annunziate finora:

R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*.

G. Furlani, *Il cosiddetto monoteismo di Babilonia e Assiria*.

Per accordi presi fra il Ministero dell'Istruzione e il Ministero degli Esteri il Governo Italiano sarà rappresentato al Congresso di Lund dal Prof. R. Pettazzoni.

M. W. 1278

97

## IL, COSIDDETTO MONOTEISMO DEI POPOLI PIÙ PRIMITIVI \*

Di cosiddetti esseri supremi presso i primitivi raramente si parlò, sino a una trentina d'anni fa, nella letteratura etnografica e storico-religiosa. Il Waitz nella sua *Anthropologie der Naturvölker* diede notizia (II. 1860, 167) del « fatto sorprendente che varie popolazioni negre, presso le quali finora non è dimostrabile ed appena è supponibile un influsso di popoli superiori, nella formazione delle loro idee religiose sono molto più progredite di quasi tutti gli altri primitivi, tanto che noi possiamo, se non chiamarli monoteisti, tuttavia affermare che essi stanno sulla soglia del monoteismo ». Anche il Tylor già nella sua opera *Primitive Culture* (1871. 1913, II, 332), disse bensì che « al di sopra della dottrina delle anime, dei mani divini, degli spiriti naturalistici locali, delle grandi divinità di categoria e degli elementi si possono distinguere nella teologia dei selvaggi certi riflessi, ora nascosti, ora cospicui, della nozione di un essere supremo di cui si può seguire l'incremento e il progresso attraverso la storia della religione »; ma poi soggiungeva (ibid., 333): « Nella determinazione di una divinità suprema quale è riconosciuta da popolazioni incolte l'etnografo deve sempre fare attenzione alle tracce di un influsso straniero ». E nel suo lavoro posteriore sopra *The Limits of Savage Religion* (Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 21, 1892, 298 sg.) egli dice: « Mentre per ciò che concerne la raccolta di ma-

\* Comunicazione letta al V° Congresso Internazionale di Storia delle Religioni a Lund, agosto 1929. - Cfr. Archiv für Religionswissenschaft, 1929, p. 290 sgg.

teriale per lo studio delle religioni del mondo l'antropologia ha fatto dei progressi enormi, è venuto ora il tempo di intraprendere una critica più radicale di questo materiale, in modo da poter sceverare nelle religioni dei popoli inferiori ciò che è effettivamente primitivo e indigeno dalle aggiunte ed alterazioni prodotte dal contatto con popoli stranieri civili». Anche secondo il Peschel (*Völkerkunde* 1874. <sup>1</sup>1897, 294) il monoteismo non esiste presso i 'selvaggi', e il Ratzel (*Völkerkunde* I, 1885. <sup>2</sup>1894, 47) dice: «La ricerca dell'Uno, del signore del cielo, del creatore universale, di Dio, non appare come la prima fra la massa delle credenze religiose; soltanto occasionalmente si apre una qualche veduta su di lui quasi di tra il folto della boscaglia degli idoli».

Fu lo scrittore scozzese Andrea Lang il primo che nel suo libro *The Making of Religion* comparso nel 1898 segnalò energicamente i cosiddetti *high gods* dei primitivi e li pose al principio della evoluzione religiosa dell'umanità. In questo senso egli si pronunciò anche nelle nuove edizioni delle sue opere *Magic and Religion*, e *Myth, Ritual and Religion* (1901), come pure in *Custom and Myth* (1904) e nell'articolo postumo *God (Primitive and Savage)* «Encyclopaedia of Religion and Ethics» VI, 1913, 243 sgg., nonché in numerosi altri articoli di riviste, uno — almeno — dei quali sarà citato anche in seguito.

I suoi lavori furono molto notati in Inghilterra, poco invece da principio in Germania, dove soltanto l'Ehrenreich nel suo articolo *Götter und Heilbringer*, *Zeitschrift für Ethnologie* 38, 1906, 587 sgg., e poi nel suo libro *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (1910, 78 sgg.) riconobbe questo «essere celeste supremo», ma dichiarò che «è un errore grossolano vedere qui un monoteismo primitivo nel senso religioso, poichè un tale essere non ha ancora nulla a che fare con la religione, essendo puramente mitico»<sup>1</sup>. In lingua francese si pronunciò in senso favorevole al Lang

<sup>1</sup> Se dunque lo Schmidt (*Tâches anciennes et tâches nouvelles de la Semaine d'ethnologie religieuse*, Semaine d'ethnol. rel., III<sup>e</sup> Sess., 1923, 33 e *Ursprung der Gottesidee* I. 1912. <sup>2</sup>1926, 138) disse che l'Ehrenreich avrebbe aderito alla opinione del Lang, ciò non era

per allora soltanto René Hoffmann nella sua dissertazione ginevrina *La notion de l'être suprême chez les peuples non civilisés* (1907), mentre la facoltà teologica col suo permesso di stamparla non volle formulare nessun giudizio sopra le tesi ivi sostenute. In fine, a Vienna nel 1902 Leopoldo von Schröder tenne alla Società Antropologica una conferenza sopra le origini della religione secondo il Lang<sup>1</sup>, alla quale assistette anche Wilhelm Schmidt facendo in tale occasione la prima conoscenza con la teoria del Lang. Egli scrisse poi dal 1908 al 1910 nella rivista «Anthropos» da lui pubblicata varii articoli col titolo *L'origine de l'idée de Dieu* e nel 1910 li pubblicò nell'originale tedesco e in forma ampliata col titolo *Der Ursprung der Gottesidee, I, Historisch-kritischer Teil*; una seconda edizione più ampia comparve nel 1926, cui seguì un secondo Volume nel 1929. Oltre a ciò lo Schmidt si è pronunziato su questa questione in molti altri luoghi, che in parte saranno citati più oltre, nonchè in tre opere, di cui la seconda sarà del pari menzionata più sotto: *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarung Gottes* (comparso originariamente in Esser-Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche* 1911. <sup>2</sup>1913, I), *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen* (1913) e *Menschheitswege zum Gotteserkennen* (1926). Lo Schmidt sostenne non solo un monoteismo primordiale — il quale però non escluderebbe «che accanto all'unico e solo effettivo essere supremo siano riconosciuti e adorati anche altri esseri superiori», ma soltanto «che questi esseri siano indipendenti (da) o anche semplicemente messi alla pari con quello»<sup>2</sup>, e dunque non è propriamente un vero monoteismo, ma solo un cosiddetto monoteismo —, ma sostenne anche una primordiale rivelazione, in forma decisa però soltanto come teo-

esatto; cfr. *Heilbringer bei den Naturvölkern*, Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa, IV Sessione, 1926, 258.

<sup>1</sup> Cfr. anche *Wesen und Ursprung der Religion und deren Entwicklung*, Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion 1906, I sgg.; i lavori su la cosiddetta religione aria non appartengono a questo argomento.

<sup>2</sup> *Ursprung I*<sup>2</sup> 638, cfr. 666, 692.

logo cattolico<sup>1</sup>, come etnologo invece solo nel senso che « se seguiamo a fare delle premurose ricerche specialmente sopra i popoli più antichi e le loro tradizioni e sopra le mitologie dei popoli in generale, noi otterremmo in tempo relativamente breve delle prove convincenti<sup>2</sup> ». Tali ricerche lo Schmidt stesso ha eseguito nei due volumi della sua opera principale — i soli finora pubblicati — per i Tasmaniani e Australiani del sud-est e per i popoli più primitivi dell'America; per gli altri primitivi egli rimanda ai volumi ulteriori; ma queste altre popolazioni in parte sono già trattate occasionalmente anche nel I volume, in parte sono state studiate così a fondo da degli scolari dello Schmidt, che il materiale di cui dovrà occuparsi egli stesso può essere almeno in gran

<sup>1</sup> Cfr. a questo proposito il suo lavoro in Esser, *Religion I*, 477 sgg.

<sup>2</sup> *Ursprung I*<sup>2</sup> 191; cfr. anche 637: « Io mi era espresso abbastanza chiaramente nel senso, che i nuovi dati relativi all'essere supremo dei popoli primitivi controbattono bensì le obiezioni che da parte di non credenti furono addotte per lungo tempo contro la possibilità di una rivelazione primordiale, e invece la fanno apparire del tutto possibile, anzi probabile, ma che allo stato attuale delle nostre conoscenze e della indagine di queste cose non se ne poteva trarre una stretta dimostrazione ». — Così pure in *Ein Versuch zur Rettung des Evolutionismus*, Internationales Archiv für Ethnographie, 29, 1928, 102 sg.: « Qui debbo soltanto aggiungere che è un grande errore, condiviso, a quanto sembra, da parecchi, il credere che la dottrina cattolica obblighi i suoi seguaci ad ammettere che la rivelazione primordiale debba esser dimostrata come effettivamente avvenuta anche dall'odierno studio etnologico della religione. Ci sono non so quanti cattolici, i quali ritengono che tale dimostrazione non sia stata data finora nè sia per esser data mai, senza che per tale opinione essi entrino in conflitto con la loro fede ». Anche il Koppers, *Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland 1926*, 31 dice: « La nostra santa rivelazione insegna che la prima e più antica umanità possedeva la conoscenza di un Dio. Per la dimostrazione apologetica della verità della rivelazione la constatazione di un monoteismo presso popoli primitivi non è punto un presupposto necessario. Ma d'altra parte è pure una bella conferma della rivelazione se appunto quei rappresentanti della umanità che in base ad argomenti storici obiettivi possono essere annoverati fra i relativamente più antichi del genere umano, appaiono forniti di una credenza in un unico dio particolarmente chiara, precisa e viva ».

parte già pronto<sup>1</sup>. Per ciò non è prematuro se io fin d'ora procedo per lo meno ad esaminare i risultati di questa ricerca sui popoli più primitivi. Si tratta infatti, di fronte alle idee prevalenti sulla religione dei primitivi, di un problema della più alta importanza, il quale però anche da coloro che ammettono la esistenza di cosiddetti esseri supremi presso i primitivi è risolto in modo molto diverso. Già non è del tutto esatta l'affermazione dello Schmidt (*Ursprung* I<sup>2</sup> 696) che « la loro autenticità originaria ora non è più contestata da nessun studioso di valore <sup>2</sup>, mentre la loro alta antichità etnologica è ammessa dai più, o per lo meno non è più messa seriamente in dubbio da nessuno »<sup>3</sup>. Ma soprattutto gli esseri supremi sono da parecchi concepiti non, come li concepisce lo Schmidt (e con lui molti altri che non ho bisogno di nominare), quali cause ultime e creatori localizzati nel cielo, ma, specialmente in principio, adorati anche con preghiere e sacrifici, — bensì in modo essenzialmente diverso. In che cosa singolarmente differiscano tali spiegazioni divergenti degli esseri supremi io esporrò ora brevemente, cominciando da quella che fu sostenuta per prima, per passare poi alle più recenti.

I. Già l'Howitt (*The Native Tribes of South East Australia* 1904, 491), espresse l'opinione che per lo meno per quanto riguarda gli esseri supremi dell'Australia sud-est essi siano « nient'altro che il capo nel cielo, l'esatto corrispondente del capo-tribù sulla terra »<sup>4</sup>, e richiamandosi esplicitamente a lui anche il Wundt (*Völkerpsychologie* II.

<sup>1</sup> Su di ciò cfr. specialmente *Ursprung* I<sup>2</sup> 697.

<sup>2</sup> Dice del resto anche lo Schmidt, *ibid.*, 249: « Io non credo già che tali imprestiti non siano mai avvenuti, ma tutti questi casi restano fuori dalle sfere che noi ora prendiamo in considerazione ».

<sup>3</sup> Anche l'affermazione del Titius (*Der Ursprung des Gottesglaubens*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1913, 383): « Oggi non è più possibile considerarli come prodotti secondari dovuti a influenze di sistemi religiosi superiori », è limitata da quanto egli aggiunge nella nota 2.

<sup>4</sup> Cfr. anche *ibid.*, 500 sg., 506 sg., come pure *The Native Tribes of South-East Australia*, Folklore 1906, 188.

3, 1909. <sup>2</sup>VI, 1915, 45 sgg.) li designò come capi celesti, le cui leggende sarebbero in certo modo qualche cosa di intermedio fra i miti cosmogonici e i miti degli antenati e della tribù, rientrando però piuttosto in questa seconda categoria <sup>1</sup>. In ogni caso secondo queste teorie gli esseri supremi, specialmente in Australia, sarebbero soltanto qualche cosa di simile ai capi-tribù. Ma il van Gennep (*Mythes et légendes d'Australie* 1905) andò più oltre e concepì gli esseri supremi o come eroi civilizzatori o (insieme) come proavi mitici <sup>2</sup>. E anche il Beth recentemente (*Religion und Magie [bei den Naturvölkern]* 1914. <sup>2</sup>1927, 348) espresse l'opinione che « ci sono manifestamente dei casi in cui l'essere supremo (Hochgott) <sup>3</sup> visse da prima in qualità di capo primordiale su la terra, e nella coscienza degli indigeni è viva l'idea che questo capo primordiale, il quale non fu sempre quello di un singolo clan, salì al cielo e da allora vi risiede in qualità di grande iddio ».

2. Già il Lang, come vedemmo, spiegò i cosiddetti *high gods* principalmente come 'fattori' e il Wundt designò la loro leggenda in parte come mito cosmogonico. Questa è poi stata svolta pienamente dal Söderblom, il quale dapprima in tre articoli (*Die Allväter der Primitiven*, *Religion und Geisteskultur* 1, 1907, 315 sgg.; *Ueber den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen*, *Archiv für Religionswissenschaft*, 17, 1914, 1 sgg. e *Wissenschaftliche Erforschung und religiöse Beurteilung des primitiven Heidentums*, *Deutsch-Evangelisch*, 1914, 193 sgg.) e poi nel suo libro (pubblicato prima in svedese) *Das Werden des Gottesglaubens* (1916. <sup>2</sup>1926, 154 sgg.), volle trattare i cosiddetti esseri supremi « come un genere a sè e non sottoporli ad una

<sup>1</sup> Cfr. anche Graebner, *Das Weltbild der Primitiven* 1924, 26: « Er gilt als Oberhäuptling im Himmel ».

<sup>2</sup> Cfr. anche Ehrenreich, *Mythologie* 78 sg.: « Come capostipite del genere umano egli (l'essere celeste supremo) dimora nel paese degli avi, nel cielo ».

<sup>3</sup> Nessuno negherà che *Hochgott*, la traduzione servile di *high god*, malgrado molte formazioni analoghe, non è tedesco, ma sarà difficile eliminare questo termine dall'uso del linguaggio etnologico.

più o meno violenta costrizione entro i termini finora in uso nella nomenclatura storico-religiosa »<sup>1</sup>.

3. Già il Wundt ammetteva, come vedemmo, in linea secondaria un fondamento naturistico degli esseri supremi. È il Titius nel suo discorso tenuto al Congresso Internazionale di Storia delle Religioni a Leida nel 1912 col titolo *Der Ursprung des Gottesglaubens* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1913, 386 sg.) diceva: « Noi dovremo riconoscere in essi (cioè negli *High Gods*) dei residui arretrati di una mitologia naturistica che per ragioni speciali non hanno subito uno sviluppo mitologico (e quindi politeistico) intensivo. Noi possiamo vedere l'elemento essenziale di queste divinità nel fatto che esse rappresentano — come in Africa specialmente — il cielo tutto intero e indiviso, oppure — come in Australia —, il sole o la luna ». Dal Titius, di cui poté udire e poi leggere il discorso, dipenderà il Preuss quando dice nel suo libro *Die geistige Kultur der Naturvölker* 1914, 60: « Gli iddii supremi, come la maggior parte degli altri, debbono la loro origine ad una sensazione del mondo esterno determinata da un oggetto cospicuo e importante per gli uomini. Secondo ogni verosimiglianza si tratta del cielo notturno o del cielo diurno o dell'uno e dell'altro insieme, con i loro molteplici fenomeni che danno l'illusione di una vita, onde il cielo poté esser concepito come un essere personale »<sup>2</sup>. Ma fu principalmente il Pettazzoni che in un articolo pubblicato nei Rendiconti delle Sessioni della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna su *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, poi nel I volume della sua grande opera *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* con il medesimo sottotitolo *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (1922), e infine in un discorso tenuto al Congresso di Storia delle Religioni a Parigi nel 1923 su *La formation du monothéisme*

<sup>1</sup> Cfr. altresì *Einführung in die Religionsgeschichte* 1920. <sup>2</sup> 1928, 23 sg.

<sup>2</sup> Cfr. *Die oberste Gottheit bei den Naturvölkern*, *Zeitschrift für Ethnologie* 54, 1922, 124; *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern*, *Psychologische Forschung* II, 1922, 204.

(Revue de l'Histoire des Religions, 88. 1923, 193 sgg.) sostenne l'opinione che i cosiddetti esseri supremi si sarebbero formati da una personificazione del cielo o per lo meno dalla idea di un essere che starebbe dietro i fenomeni uranici e in sè li comprenderebbe.

4. Il Preuss già nella sua *Geistige Kultur der Naturvölker* (p. 62) aveva detto che « queste divinità universali rappresentano un complesso di tutte le forze della natura », e in un lavoro successivo (*Psychologische Forschung* II. 165, 206) aveva parlato di un dio del cielo « rappresentante una incorporazione del mondo intero ». Alquanto diversamente egli dice nel saggio *Der Glauben an ein höchstes Wesen bei den Naturvölkern* (« *Zeitwende* » II. 1, 1926, 412) : « Non è l'impressione fatta su gli uomini dall'armonia del mondo in sè stesso che è stata decisiva per l'idea di una divinità suprema, bensì la credenza egocentrica nell'insieme delle forze soprannaturali operanti nel mondo, idea che coscientemente o incoscientemente sta alla base della loro credenza individuale come dei loro atti magico-religiosi ».

Per decidere fra queste diverse e in parte, come si è visto, oscillanti concezioni dei cosiddetti esseri supremi presso i primitivi, sarebbe innanzi tutto importante stabilire se e in quale forma si trova già questa credenza anche in epoca preistorica. Ma qui non mi è possibile intraprendere questa ricerca, e nemmeno dare ragione del mio scetticismo su questo punto. Passo quindi senz'altro ai Pigmei, che per lo meno dallo Schmidt sono considerati come le popolazioni più antiche, e precisamente ai cosiddetti

### N e g r i t o s

delle Filippine. Già il Blumentritt (*Mitteilungen über die Negritos und die Kopfjägerstämme des nördlichen Luzon*, *Globus* 45, 1884, 75) riferì che quando i Negritos abbiano abbattuto un animale, ne gettano un pezzo verso il cielo dicendo : « Questo anche per te ». E il Reed (*Negritos of Zambales*, 1904, 48) parla di sacrifici a parecchi spiriti in tale occasione (però egli parla anche di uno spirito supre-

mo). Anche il Vanoverbergh (*Negritos of Northern Luzon*, *Anthropos* 20, 1025, 435 sg.), che si è trattenuto per due mesi fra questi indigeni nel 1924, riferisce che essi infilzavano un pochino di carne su un pezzo acuminato di bambù o di rotang, lo arrostitavano al fuoco e conficcavano quindi il pezzo di legno in un albero dicendo: «Noi ti offriamo questo, o Signore, affinché non ti rincresca di darci maiali selvatici». E alla domanda chi fosse questo Signore, l'informatore del referente avrebbe risposto: «Quegli naturalmente che stabilì la terra», adoperando una espressione che i Negritos cristiani non adoperano mai per la creazione in senso cristiano. Ma se lo stesso individuo, come il Vanoverbergh più volte rileva, aveva poco prima dichiarato di non sapere chi abbia creato l'uomo, e se lo stesso referente ammette che se egli avesse chiesto al suo informatore 'credi tu nell'immortalità dell'anima?' egli avrebbe risposto sì, mentre se avesse chiesto 'tu non ci credi?' avrebbe risposto no, non sarà da dare neppure alla informazione suddetta troppo valore, tanto più che il Blumentritt parla soltanto di un essere superiore e il Reed, come si è detto (ma non a questo proposito), di uno spirito supremo in cui trapasserebbero gli spiriti dei defunti. E quanto alla preghiera che il Vanoverbergh riferisce (p. 421) *senza capirla*, ancor meno si può con lo Schmidt (*Die Forschungsexpeditionen von P. P. Schebesta, S. V. D. in 1924-25 bei den Semang-Pygmäen und den Senoi-Pygmoiden auf der Halbinsel Malakka [British Malaya]*, *Anthropos* 20, 719) designarla senz'altro come «liturgia rivolta all'essere supremo»; anzi se il già più volte citato informatore del Vanoverbergh gli disse che i Negritos recitavano la preghiera di regola alcuni giorni dopo la sepoltura di un congiunto, si potrebbe anche riferirla appunto a questo. Chè se la preghiera fosse invece effettivamente rivolta all'essere supremo, cioè al creatore della terra, questi non avrebbe ad ogni modo grande importanza, perchè, come rileva il Vanoverbergh in fine, essa non è recitata spesso. Se ciò avveniva più spesso in passato, potremo indagare soltanto in seguito.

Passando quindi ai

## Semang

della penisola di Malacca, il quadro è ora, rispetto alle notizie su cui si fondò lo Schmidt, assai mutato in seguito alle ricerche del Schebesta (*Berichte Anthropos* 20, 722 sgg.; *Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop*, *Archiv für Religionswissenschaft* 24, 1926, 209 sgg., 25, 1927, 5 sgg.; *Religiöses und Soziales der Urbewohner Malakkas*, *Akademische Missionsblätter* 15, 1927, 23 sgg.; *Bei den Urwaldzweigen von Malaya*, 2. voll., 1927 sg.; *Die religiösen Anschauungen der Semang-Zwerg von Malaya, Hinterindien* [1928]). Secondo queste ricerche essi non avrebbero originariamente adorato soprattutto *Karei* o come altrimenti si chiami ora questo dio, ma il suo attuale figlio o fratello *Ta Pedn*, sebbene anche lui in primo luogo come dio del tuono. Alla questione se questi sia l'autore dell'universo e il creatore dell'uomo, il Schebesta (*Arch. f. Religionsw.* 25, 31) non crede di poter rispondere con un sì assoluto. Egli dice bensì (non senza una certa oscillazione, *ibid.* 31) : « *Pedn* creò l'uomo e dall'uomo gli animali. Tuttavia non si deve concepire *Ta Pedn* semplicemente come il creatore ; egli è però signore esclusivo, che dispone delle creature, onde è per certo da annoverare tra gli *Urheber*. Anzi egli è anche l'unico di questa specie ». E più oltre : « Egli è legislatore, al disopra del quale il Semang non conosce alcun altro. *Pedn* ha anche la forza di esigere l'osservanza di questi suoi precetti ». Ma alla fine (*ibid.* 35) il Schebesta domanda : « Siamo noi autorizzati a designare *Pedn* come l'essere supremo dei Semang ? ». E risponde assai timidamente : « Pare di sì ». Di fatti non è così, perchè di una adorazione di *Ta Pedn* non si parla affatto : « I Semang non sono capaci di pregare<sup>1</sup>, e quanto al sacrificio del sangue che è praticato principalmente quando tuona, ma è destinato in primo luogo a *Manoid*, la moglie della divinità, si tratta probabilmente, in origine, non di un sacrificio di espiazione nè in genere di un vero e proprio atto di culto, bensì di un'operazione magica, perchè esso

<sup>1</sup> Schebesta, *ibid.*, 34.

ha luogo anche (e forse principalmente) quando deve piovere<sup>1</sup>, come anche altrimenti quel liquido specialissimo che è il sangue è adoperato a questo scopo<sup>2</sup>.

Quanto agli

### Andamanesi

si tratta, per noi, soltanto di quelli che abitano nel sud delle cosiddette Isole Grandi, perchè presso le tribù del nord e gli abitanti delle cosiddette Isole Piccole il Brown (*The Religion of the Andaman Islanders*, Folklore 20, 1909, 257 sgg.; *The Andaman Islanders* 1922) ha dimostrato piuttosto l'esistenza di due esseri superiori, i quali presiedono al monzone di nord-est e a quello di sud-ovest. Ma lo Schmidt (*Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen*, Anthropos 16-17, 1921-22, 992 sg.) ha dimostrato che gli Andamanesi del nord e delle Piccole Isole possiedono una civiltà materiale più recente e sotto parecchi rispetti dipendono da civiltà matriarcali, mentre influenze simili o magari cristiane non sarebbero, nonostante ciò che dice il Pettazzoni (*Dio* I, 93, n. 2, 100), dimostrabili presso gli Andamanesi del sud. Anche la concezione dell'essere supremo di nome *Puluga*<sup>3</sup> è qui

<sup>1</sup> Cfr. Pettazzoni, *Dio*, I, 104; e Fahrenfort, *Het hoogste wezen der primitieven* 1927, 66 sg.

<sup>2</sup> Cfr. Frazer, *The Golden Bough*<sup>3</sup> I. 1911, I, 256, 257 sg. — Il Schebesta dice bensì (Settimana Internaz. di Etnologia Religiosa, IV Sess. 186): « On a voulu stigmatiser comme une cérémonie magique le fameux sacrifice du sang, dans lequel les Négritos offrent de leur propre sang. On a eu tort »; ma a p. 192 soggiunge: « Même chez les Semaï, plus au sud, le sacrifice au dieu du tonnerre est connu; mais il devient de plus en plus une cérémonie magique ». [Cfr. R. Pettazzoni, *La Confessione dei Peccati* I, Bologna 1929, p. 72 sg.]. — Cfr. anche la « curiosa cerimonia religiosa » cui assistè il Schebesta (Arch. f. Religions. 25, 14) a Jarun: « Quando grandina, si raccolgono rapidamente alcuni grani di grandine e si inghiottiscono, con che si sente in gola un sapore di ghiaccio (amaro), come dicono i Semang. Dopo di ciò si gettano dei singoli grani di grandine verso il cielo per Ta Pedu, che li prende e li colloca nei grappoli di frutta. Così si ottiene un annata eccellente, un cosiddetto *tahud* ».

<sup>3</sup> Del nome ha trattato A. Trombetti, *Puluga: Origine e diffu-*

antica, non posteriore. Ma in che modo è egli più precisamente concepito? In ogni caso come creatore nonchè, in certa maniera, come legislatore e giudice, il quale però punisce soltanto la trasgressione di certi precetti rituali e la punisce immediatamente, *grosso modo* in forma di un ciclone o magari di un diluvio. Ma, soprattutto, noi non abbiamo alcuna notizia di una adorazione di Puluga; perchè ciò che riferisce lo Schmidt di sacrifici e preghiere che gli sarebbero offerti non è probante, e se egli sentendo questa deficienza ripete insistentemente che degli Andamanesi noi non sappiamo gran che, noi non possiamo attribuir loro precisamente degli usi che almeno finora non si sono (o non si sono sicuramente) trovati presso dei Pigmei. Quindi Puluga non può esser designato come essere supremo nel senso religioso della parola; nemmeno è originariamente — appunto perchè non è adorato — un dio del cielo nel senso del Pettazzoni\*, ma, come dice lo stesso Lang (*Puluga*, Man 10, 1910, n. 30, p. 52), un prodotto della immaginazione in cerca di una causa prima, ossia, come anche il Söderblom trovò « non improbabile », un *Urheber*.

Passando ora ai

### Pigmei dell'Africa Centrale

e cominciando da oriente, incontriamo presso i Boni la adorazione di un essere supremo da cui ogni cosa sarebbe creata e al quale, quando si uccide un bufalo o si trova del miele o del vino di palma, si dovrebbe offrire una parte. Qualche cosa di simile trovammo probabilmente già presso i Negriti delle Filippine; ma di ogni altra adorazione dell'essere supremo non abbiamo alcuna notizia nè qui nè là; anzi, se esso ha presso i Boni lo stesso nome *Waka* che ha presso i Galla, la sua nozione potrebbe essere in parte derivata da

*sione del nome*. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 3. 1927, 137 sgg.

\* [Per l'esattezza debbo precisare che come gli altri esseri supremi così Puluga non è mai designato da me come 'iddio del cielo', ma sempre come 'essere celeste' — R. P.]

questi, i quali a loro volta potrebbero essere influenzati dal Giudaismo o dal Cristianesimo o dall'Islamismo<sup>1</sup>.

Presso i Ruanda ad ovest del victoria Nyansa il Schumacher (*Die Expedition P. Schumachers von den Weissen Vätern zu den Kivu-Pygmäen in Ruanda, Ostafrika*, *Anthropos* 20, 700 sg.; *Quelques tribus pygmées du Centre Africain*, *Settimana Internazionale*, IV Sess. 272) ha trovato ancora nel 1924 l'usanza che dopo l'uccisione di una fiera si offra ad *Immána*, il creatore e signore di tutte le cose, in ringraziamento una libazione di vino, od anche di acqua. Ma nello stesso tempo risulta chiaramente dalla sua notizia che è questa l'unica circostanza in cui essi « si rivolgono a qualche cosa di soprannaturale »<sup>2</sup>.

In generale non si parla di una adorazione dell'essere supremo presso i Watwa, stanziati a sud dei Ruanda; anzi di lui — il suo nome è *Indagarra* — si racconta soltanto che egli avrebbe fatto in principio un uomo e una donna, e che giudicherebbe tutti dopo la morte<sup>3</sup>.

Presso i Pygmei Bekü pare bensì attestata una venerazione dell'essere supremo, considerato come creatore del cielo, delle stelle, della luce e degli occhi. Ma se esso si chiama *Nzame*, come presso gli Azongo e i Bagielli ad occidente si chiama *Nzambi*<sup>4</sup> e presso i Nkula a mezzogiorno *Ndjambi*, e dunque con un nome simile a quello che ha presso i Bantu occidentali, e se la lingua di tutte in genere queste tribù rappresenta delle forme più arcaiche delle vicine lingue Bantu, potrebbe forse darsi che anche la loro concezione dell'essere supremo fosse per lo meno influenzata da quella dei Bantu. Tuttavia di una venerazione di questo cosiddetto essere supremo presso gli Azongo non c'è traccia: soltanto, egli ha fatto ogni cosa, fa vivere e morire gli uomini e li ricompensa dopo la morte.

<sup>1</sup> Cfr. anche Meinhof, *Die afrikanischen Religionen*, 1912, 121; *Religionen der schriftlosen Völker Afrikas*, 1913, 4, 39.

<sup>2</sup> Cfr. Zuure, *Immána, le Dieu des Barundi*, *Anthropos*, 21. 1926, 753 sgg. specialm. p. 766 sg.

<sup>3</sup> Cfr. Fahrenfort, *Het hoogste wezen* 107 sgg.

<sup>4</sup> Cfr. Seiwert, *Die Bagielli*, *Anthropos* 21. p. 142.

Anche i

### Boscimani

dell'Africa Meridionale non venerano il loro essere supremo, dato che lo abbiano.

Dunque, in generale, non si può dire dei Pigmei che « tutta la loro vita è influenzata dal riconoscimento e dalla venerazione di questo essere » (contro lo Schmidt, *Stellung*, 245)<sup>1</sup>. Oltre a ciò, bisogna anche tener presente che i Pigmei forse non sono affatto le popolazioni più antiche; del resto i Boscimani sono considerati dallo stesso Schmidt già come una transizione al ciclo culturale successivo. Quanto a questo si tratta in sostanza dei

### Tasmaniani,

che da altri invece sono considerati come la popolazione più primitiva di tutte. Ma presso i Tasmaniani è attestato soltanto un dualismo senza che la credenza nell'essere supremo buono possa essere considerata più primitiva.

Inoltre, presso gli

### Australiani del sud-est,

e precisamente presso i Kurnai, *Mungan ngaua* è soltanto il fondatore dei riti segreti d'iniziazione, e anche l'essere supremo dei Wiradjuri-Kamilaroi, *Baiame*, quello delle tribù di Victoria *Bundjil*, e quello dei Narrinyeri, *Nurrundere*, furono in origine soltanto degli *Urheber*.

Se dunque la teoria del Söderblom sui cosiddetti esseri supremi risulta provata per le popolazioni più primitive, viene meno con ciò la difficoltà che avrebbe potuto ostacolare la sua accettazione da parte di diversi studiosi. Il Preuss per lo meno nel suo articolo sopra citato (*Zeitwende* 2. 1, 400) diceva espressamente: « Non si tratta per me di esporre qui semplicemente quell'elemento nuovo che può essere breve-

<sup>1</sup> Cfr. anche Kern, *Natur- und Gewissensgott*, Kultur und Universalgeschichte, Walter Götz zu seinem 60. Geburtstag dargebracht, 1927, 404.

mente e comprensivamente definito come la credenza in un essere supremo, ma molto più importante è per me fonderlo in un tutto unico con le nostre precedenti concezioni (della religione dei primitivi) ». Il Preuss ha visto appunto che un vero e proprio essere supremo che abbia anche una importanza religiosa non potrebbe stare indipendentemente accanto agli altri oggetti della credenza, e per ciò altrove lo designò come « un complesso di tutte le forze della natura » (*Geistige Kultur* 62), oppure come « una incorporazione di tutto quanto l'universo » (*Psychologische Forschung* 2, 165, 206). Ma tutto ciò egli argomentava partendo dal falso presupposto che questi esseri superiori abbiano avuto sin da principio una importanza religiosa, mentre in realtà essi sono « qualche cosa che sta a sè » e non hanno « niente a vedere direttamente con le altre credenze ». Un *Urheber* che da principio soddisfece soltanto l'esigenza causale trovò posto effettivamente tanto accanto alle forze che da prima furono scoperte nelle cose quanto accanto agli spiriti che furono ammessi in seguito; perchè egli da principio non sarà stato venerato affatto<sup>1</sup>. Veramente lo Schmidt pensa, viceversa, che da principio esso sia stato venerato di più che in seguito, ma contro questa affermazione sta il fatto che ciò si verifica proprio presso popolazioni più recenti che presso le più antiche. Il che veramente dipenderà dal fatto che l'*Urheber* fu secondariamente identificato con elementi della natura che furono considerati come esseri superiori, oppure dal fatto che esso stesso (per via della disposizione dell'uomo alla religione) fu concepito come un essere superiore avente anche una importanza religiosa<sup>2</sup>. Che ciò sia avvenuto lo hanno dimostrato, insieme con molte altre cose di cui noi dobbiamo a loro la conoscenza, lo Schmidt e i suoi discepoli. Ma la loro tesi principale, alla cui dimostrazione debbono servire anche i successivi volumi dell'*Ursprung der Gottesidee*, cioè l'ammissione di un monoteismo primordiale, è, anche

<sup>1</sup> Cfr. anche A. W. Nieuwenhuis, *Das höchste Wesen im Heidentum*, Internationales Archiv f. Ethnographie, 27, 1926, 145.

<sup>2</sup> Cfr. Otto, *Das Heilige*<sup>3</sup>, 1917, 143.

nel senso inesatto in cui essi usano questa parola, insostenibile, perchè, come dice il Söderblom (*Werden*<sup>2</sup> 124): « nè di 'mono' nè di 'teismo' si tratta ». Quella tesi fu enunciata soltanto perchè si partì inconsapevolmente dal presupposto teologico di una rivelazione primordiale, e per ciò anche si ricorse, per sostenerla, a delle generalizzazioni e a delle esagerazioni, che altri studiosi non aventi lo stesso punto di vista avrebbero da un pezzo dovuto riconoscere per tali<sup>1</sup>. Sebbene, dunque, da parte amica e da me altamente stimata, si voglia ora introdurre nella storia generale della civiltà questa grande scoperta della storia etnologica universale, « che nelle fasi più basse a noi ancora accessibili la credenza in un essere supremo avrebbe permeato tutta la vita<sup>2</sup> », io dal punto di vista della storia religiosa dei popoli più primitivi vorrei piuttosto porre in guardia contro questa ipotesi come contro una finzione.

CARL CLEMEN

*Università di Bonn.*

<sup>1</sup> Cfr. Nieuwenhuis, *l. cit.* 136.

<sup>2</sup> Kern, in *Kultur- und Universalgeschichte*, 404.

## DER PRIMITIVE 'HOCHGOTT'

Ein Problem der Gestaltpsychologie\*

Es sind noch keine fünfzig Jahre, dass A. W. Howitt, der als erster Europäer an den heiligen Geheimriten der Kurnai in Australien teilnehmen durfte, seine Erfahrungen der Öffentlichkeit übergab. Auf Grund dieser Veröffentlichungen ist bekanntlich, in den letzten Jahren des XIX. Jahrhunderts, A. Lang mit seinem, damals romantisch-reaktionär anmutenden Angriff gegen die herrschende Tylorsche Entwicklungsvorstellung der Religion — den sogenannten 'Animismus' — in die Schranken getreten. Er behauptete es zum erstenmal, dass der Primitive zu seiner Gottesidee nicht unbedingt eine vorausgehende Geistesidee braucht, wie Tylor das gemeint hatte, ja dass schon bei den 'Urvölkern' eine Art rein-ethischer Monotheismus das Ursprüngliche ist und nur hierauf die Evolution *in deterius*, mit dem allmählichen Hervortreten 'mythologischer'

\* Die folgende kleine Abhandlung gibt — nur durch ein - zwei, ganz unbedeutende Fussnoten erweitert — den Vortrag, welchen ich am 27ten August d. J. in der IIten Sektion des Vten Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte in Lund gehalten habe, um die Grundideen einer grösseren Arbeit zu propagieren, die ich über dieses Thema in Kürze den Fachgenossen vorzulegen hoffe. Daher auch die ungenauen Stellenangaben. Das Wort '(primitiver) Hochgott' auch in der Ueberschrift, wie die Bezeichnung 'monotheistisch' und ähnliche im Texte, sind selbstverständlich nicht strengbegrifflich zu verstehen. Die Tendenz der Arbeit wird es klar machen, dass solche Wörter hier nur als 'mythische Begriffsbilder' von gewissen sehr vagen Gedankenrichtungen aufzufassen sind. Durch sie können also auch die kindlich-folgenlose und enthusiastisch-unverantwortlich, mit primitiver Unangemessenheit gedachten, d. i. : für uns nicht zu Ende gedachten (Augenblicks-) Hochgötter' und 'Monotheismen' der primitivsten Völker, miteinbegriffen sein.

Elemente — Naturmythologie, Zaubergedanke, Animismus — erfolgt. Nach ihm wollte — 'streng historisch' — P. W. Schmidt in gewissen Stämmen Südostaustraliens und Afrikas die heute ältesten, wie gewissermassen auch die 'Urvölker' erblicken und behauptete ethnologisch garnichts gegen einen Zusammenhang zwischen den kümmerlichen Spuren des Ein-Gott-Glaubens dieser Leute, als Resten eines verdorbenen Urmonotheismus, und dem Urmonotheismus der 'göttlichen Uroffenbarung' gefunden zu haben.

Gegen Schmidts Auffassung durfte zwar Fr. Graebner mit einigen Rechte die Einheitlichkeit und Uraltheit des von ihm sogenannten pygmäischen Kulturkreises bezweifeln und ebenso wohlbegründet wurde dieser Auffassung durch N. Söderblom, R. Pettazzoni, M. P. Nilsson, G. Wobbermin und andere, auch eine gewisse christliche Färbung, ja die Unmöglichkeit einer solchen, retrograden Entwicklungsvorstellung vorgeworfen. Alldies wollte aber nicht, im Wesentlichen, gegen das Hauptsächlichste der Lang'schen Entdeckung gerichtet sein. Von keinem massgebenden Forscher wird es heute mehr gezeugnet, dass eine Art 'Hochgott' auffallend früh, schon auf den anfänglichsten Entwicklungsstufen, als ein autochthones Erzeugnis der religiösen Vorstellungs- und Gedankenprägung, oft auch Seite an Seite mit niedrigster Magie, zu erscheinen pflegt. Das ist aber ein Tatbestand, demgegenüber sich wahrlich jede evolutionistische Entwicklungslehre ohnmächtig zeigt und das Feld einer völlig anderen Vorstellungsweise räumen muss.

Um die Wende unseres Jahrhunderts hat, auf den Spuren Hegels, Schleiermachers und anderer, eine Reihe von Philosophen und Gelehrten von verschiedensten Seiten her, allmählich das System einer nach 'Lebensformen' orientierten Individual- oder differenziellen Psychologie auszubauen gesucht. Diese Forschungsrichtung von Bergson, Rickert, Frobenius, Spengler, Spranger usw. hatte den individuellen Differenzen, d. i. dem Faktor der angeborenen Fähigkeiten zugewandt, als Quelle und Trägerin der geistigen Produkte in erster Reihe die geregelte und sich regelnde 'Introspektion in die Seele des Menschen' zu Rate gezogen. Zur Auf-

gabe hatte sie : anstatt der 'Entwicklung' nachzujagen und auch das Mindeste für diese vorzuschreiben, alles aus dem betreffenden Einzelfall zu konstatieren bzw. nachträglich zu schildern. Selbstverständlich durfte aber diese allgemeinste Forschungsrichtung auch für die Religionswissenschaft, ja auch für die Frage nicht ohne Bedeutung bleiben, der gegenüber die Entwicklungstheorie versagt hatte ; für die Frage, warum und wie die historisch-logisch 'entwickelteste' Hochgottgestalten auch am Anfang', sogar neben 'unentwickeltesten' Gestalten — 'Dämonen' — vorzufinden sind. Ihre Chancen sind ja hier augenfällig. Hätte man nämlich, um zur Ursache zu gelangen, nur die Verschiedenheiten von zeitlich unabhängigen Geisteslegierungen festzustellen, dann dürften natürlicherweise auch 'entwickelte' Götter ebenso wie 'unentwickelte', als blosse Folgen und Funktionen von gewissen, spezifischen Legierungen, — in jeder Zeit gleichfalls berechtigt und auch gleichfalls 'leicht' geliefert sein.

Unter den Erklärungsversuchen des sogenannten primitiven Monotheismus finden sich, in der Tat, von jeher Stimmen, welche neben, ja auch direkt gegen die einsträngige Entwicklungstendenz religiöser Produkte, eine 'pluralistische' erahnt und betont haben. Mitten noch im Evolutionismus betrachtete schon Tylor gelegentlich jeden Fall eines Monotheismus als etwas, bei verschiedenen Menschenrassen verschieden variierendes 'Originale'. Weit seiner Zeit voraus hat A. Lang die aus dem Intellekt aufsteigende 'religiöse' Auffassung und die aus der spielenden Phantasie aufsteigenden 'mythischen' Ideen gegen einander gestellt, ja ihren, die Geschichte der Menschheit durchziehenden Konflikt auf Einstellungsunterschiede im menschlichen Bewusstseinszustand zurückzuführen gesucht. Auch P. W. Schmidt anerkennt es wiederholt bereitwillig, dass geistige Entwicklung nicht auf rein-evolutivem Wege vor sich gehe, ja dass eine spezifische Angeborenheit von Anfang an achronistisch-simultan die ganze Entwicklung mitbestimmte. Nach P. Fr. Bouvier S. J. soll sogar der Mensch « dès l'éveil de ses

facultés » *a priori* religiös und zugleich magisch sein, um sich nach Anlage und Umständen in der einen oder der anderen Richtung zu entwickeln. Noch deutlicher sprechen K. Beth und J. R. Swanton u. a. von einer gleichzeitigen 'Urprimitivität' religiöser und dämonistischer Elemente ('religiöses Complexum') und am deutlichsten haben K. Th. Preuss und Paul Radin, wiederholt die gewöhnliche 'Entwicklungsgeschichte' gewisser Ideen geleugnet, ja die religiösen Erscheinungen in ihrer Verschiedenheit als Ausdrücke spezieller Typen von Temperament und Gefühl des *super-änen Individuums* gesetzt und ihre Probleme geradeaus in dieser Richtung zu lösen gesucht. So erklärt z. B. Preuss völlig ahistorisch, d. h. gut-psychologisch, dass die seelische Anlage, welche den höchsten 'Urvater' schafft und erklärt, «zeitlich und örtlich fruchtbar bleibt, ohne dass man mit A. Lang von einer Degeneration reden darf»<sup>1</sup> usw.

So sind heute tatsächlich die Umrisse einer gestaltpsychologischen Betrachtung auch auf diesem Gebiet zu erkennen, welche in einer Scheidung von zweierlei Gottheiten bzw. in ihrer Verbindung mit zweierlei Temperamenttypen zu kulminieren scheint. Man pflegt, einen höchsten Schöpfer — eigentlich ohne Kult, Opfer, Hierarchie, Bildnis, Name, Familie, ja überhaupt ohne menschliche Beziehungen — zu fixieren, einen Göttertypus, welcher als letzte 'Ursache' das Unerklärliche einer inneren Krisis zu erklären sucht und diesen Typus einem *katexochen* gedanklichen ('philosophischen') Sozial- oder Individualtypus zuzuteilen (Uitoto, Südostaustralier). Ebenso folgerichtig, bzw. richtig erscheint andererseits jener Göttertypus, welcher sich vorherrschend in Erlebnissen erschöpft, — also: erhandelt wird — und womöglich keine Reflexionen über Endziel und Kausalität aufkommen lässt, d. i. ein 'Seelen'-oder Dämonentypus immer mit Stämmen resp. Individuen in Zusammenhang gebracht, welche eher als eine gedankliche Schärfe, ganz besonders prononciert, Gefühle, Wille usw. innehaben. Doch das Lösungswort scheint durch

<sup>1</sup> Psychologische Forschung II. 1922, S. 164.

diese rohe und oberflächliche Gestaltpsychologie trotzdem nicht endgültig gesprochen zu sein. Ihre Prinzipien — wie sie jetzt oft, nur der momentanen Not entsprechend, *ad hoc* angewandt, ja inkonsequent wieder auch fallen gelassen werden — bieten bedeutende Blößen und Angriffspunkte, welche für das religiöse Gebiet die ganze Forschungsweise vielmehr zu diskreditieren drohen.

So ist es ein grosser Mangel dieser 'Gestaltpsychologie', dass man sich durch sie, als den 'Fundort' der wahren Religionen, samt ihren höchsten Wesen, einzig einen nur denkenden Menschen, d. i. den Kausalitätsdrang eines typischen *homo faber*; als den Träger — andererseits — von magischen Vorstellungen und Gottheiten, einen *Divinanstypus* d. i. seine magisch-ekstatische Reagierungsfähigkeit, vorzustellen hat. Diese Einstellung ist aber eine falsche und irreführende. Nicht nur — wie das seit Preuss ausser Zweifel steht, — weil die höchsten Gottheiten weit davon entfernt sind, einen bloss erkenntnistheoretischen Ursprung zu haben, ja ihnen beim Entstehen eine mystische Erleuchtung, ein Glaubenserlebnis ebenfalls zu Grunde liegen muss und auch die niedersten, sublogisch empfundenen Dämonen — auf der anderen Seite — immer auch *gedacht* werden. Das Junktim ist auch darum unhaltbar, weil die erwähnten 'Typen' im besten Falle Idealrichtungen, nie Realitäten sind.

Der zweite Mangel einer Psychologie, welche bestimmte Vorstellungsarten an bestimmte Individualtypen bindet, muss sich melden, indem dasselbe Individuum verschiedene Götterarten gleichzeitig aufzuweisen vermag; wie — tatsächlich — Lang und Schmidt, auf Grund eines z. T. verschiedenen Materials, zu der Verallgemeinerung gelangt sind, dass es kein Volk- und kein Individuum mit nur niederen — mythologischen — Vorstellungen und Keines auch mit nur höheren — religiösen — gibt: überall und immer sind Beide vorzufinden. Auch die amerikanischen Urgötter kommen doch am meisten als Spitze einer Götter- oder Dämonenhierarchie vor, und genau betrachtet ist selbst der 'reine' Monotheismus der alten Juden und der christlichen Staaten unserer Tage, nur eine Zielsetzung der Stammesbesten, wobei die grossen Massen

immer auch an Dämonen, Heiligen usw. glaubten und auch glauben werden.

Aehnlich versagt endlich diese anfängliche Strukturpsychologie, sobald im Gegensatz zur Schärfe ihrer Scheidungsweise, an den religiösen Begriffen (Göttertypen) selbst eine, jede Begrifflichkeit negierende Verschwommenheit — l'indécis — in die Augen fällt. So haben Söderblom, Ehrenreich und Preuss einen heroischen Kampf um das Auseinanderhalten von den Begriffen 'Gott', 'Heilbringer', 'Urheber' usw. einerseits, Gottes- und Manavorstellung. (Dämonen) anderseits, ergebnislos gekämpft. Die Ohnmacht ihres höchsten Kraftaufwandes vermochte nur von der überwiegenden Wichtigkeit des Begrifflich-Unfassbaren, bzw. der Unzutrefflichkeit eines gedanklichen Mechanismus zu zeugen, welcher mit dem Schillern der seelischen Wallungen garnichts anzufangen weiss.

Keinesfalls dürften indessen die so bezeichneten Mängel als Beweise für die Unmöglichkeit einer j e d e n strukturphilosophischen Betrachtungsweise anzusehen sein! Wenn die landläufige Gestaltpsychologie das Lebende tot und begrifflich begrenzt, das Schillernde erstarrt und fixiert erscheinen liess, so kann das selbstverständlich auf Mängel an Tiefe, Elastizität und Gefühlsmässigkeit zurückgeführt, und an diesen selben Punkten korrigiert werden. Bei einer tieferen, elastischeren, mehr intuitiven Gestaltpsychologie; bei einer strengeren und konsequenteren Berücksichtigung gewisser, sonst allgemein anerkannter, erkenntnistheoretischer Errungenschaften werden sich weder Leben und Gedanklichkeit, noch Hochgötter und Dämonen als 'Gegensätze' auszuschliessen haben. So hat man aber mit der Korrektion bis zu dem Wesen der Begriffsbildung überhaupt zurückzugreifen, wo man — bekanntlich — Ursprung und Entwicklung der Götter seit Usener zu suchen hat. Diese wird indessen, einem richtigen System, streng nur die Folge der Notwendigkeit sein dürfen, dass unser Geistesleben seine sublogischen Projektionen — hauptsächlich auch Lautgebärden, — einer angeborenen Denkfähigkeit zufolge, *a priori* vergedanklichen (verlogisieren) muss; dass das geistige Geschehnis überhaupt

nur nach einem unerlässlichen, gedanklichen Selbstmord zu seiner eigentlichen 'menschlichen' Existenz geboren werden kann. Demgemäss dürfen also menschliche Begriffe (Vorstellungen) überhaupt — wie anders sie auch in Raum und Zeit erscheinen, — im Wesen ausschliesslich die Kehrseiten eines Dramas sein, welches von den folgenden, gleichfalls *a priori* gegebenen 'Aktoren' in der lebendigen Psyche abgespielt werden muss: 1. Von dem individuell variierenden Faktor einer Fähigkeit zum 'Erleben' (Fühlen, Wollen usw., ausser Denken); 2. eines dazugehörigen — allgemeinen und individuellen — Denkniveaus; und 3. des subjektiven Tempos, mit welchem das betreffende Individuum aus der Ebene des Lebens in jene des Denkens (und auch umgekehrt) überzugehen, d. h. zu erwachen (und 'einzuschlafen') pflegt. So wird ein 'Begriff' letzten Endes — wie immer er auch nachträglich den Unterschieden der Angeborenheit und der begleitenden Umstände entsprechend, als ein 'religiöser', 'dichterischer', 'wissenschaftlicher' u. a. qualifiziert werden mag, — nur als die logische Zurechtlegung der Alterkation zweier, individuell gegebenen und wechselnden heterogenen Kraftarten anzusehen sein. Er wird die — menschlich — geformte 'Aussenseite' einer amorphen Besonderheit der individuellen und sich unberechenbar ablösenden Determinanten, der Bewusstseinsfaktoren bilden, wie sie erlebt werden, genauer: wie sie das Leben sind. Diese Korrektion genügt uns aber vorläufig.

Es versteht sich ja von selbst, dass man einen bestimmten, ohne gewollte Reflexion nur erlebten Bewusstseins-(Lebens-)Zustand den allgemeinen begrifflichen Kategorien einzig nach dem Grad des Denkmässigen (neben den Lebensfaktoren) im betreffenden Geschehnisse, anzupassen vermag. Schon so wird indes eine logische Reinheit, d. h. der gedankliche Vollwert sämtlicher 'Begriffe' immer *a priori* ausgeschlossen sein; in erhöhtem Masse namentlich, sobald sich eben eine ganz besonders entwickelte Fähigkeit zum Erleben mit einer gewissen, regen Neigung zu relativ verfrühtem Bewusstmachen auf eine Weise part, dass bei der ausserordentlichen Tiefe des Erlebnisses eine mystische Un-

angemessenheit der sich anstrengenden gedanklichen Verarbeitung resultieren muss. Sobald — kurz — die logische 'Uebersetzung' des Geschehnisses als eine 'religiöse' qualifiziert zu werden vermag.

Begriffe wie 'Opfer', 'Gebet', 'Rituale', (d. h. bei *s o l c h e r* inneren Konstellation erfolgte Gebärden, Ideogramme usw.) werden umsoweniger je 'vollwertig' sein können, als die Hauptkriterien ihrer 'Religiosität': die 'Heiligkeit' und das 'Uebernatürliche', nur 'Namen' für einen beträchtlichen Grad gedankliche Unangemessenheit sind. Aehnlich muss es aber auch um die Gottesbegriffe bestellt sein, höchstens dass diese — vielfach zusammengesetzt — nicht nur primär als Verlogisierungen entsprechender Bewusstseinslagen, aber z. T. auch sekundär — durch Zusammensetzung, Konfrontierung, Kontaminierung mit anderen religiösen 'Begriffen' — erwirkt werden<sup>1</sup> Und natürlich werden selbst jene Götter immerfort noch einen bestimmten Grad Unangemessenheit aufzuweisen haben, welche nicht nur am tiefsten erlebt, aber auch in der kausativen Ebene — der Möglichkeit nach — wohl 'begründet' sind: ein *Jahwe* also oder der *Io* der Maori, welche wegen einer möglichst gleichmässigen Maximalleistung der beiden Hauptkomponenten — Leben und Denken, — als 'höchste' Götter anzusehen sind, da sie sonst, ohne jede Unangemessenheit ihren Heiligkeits- (Gott-) Charakter eingebüsst hätten. So erschienen aber einzig durch die Präzisierung des Begriffes der Begrifflichkeit alle Cruces für eine fortgeschrittene Gestaltpsychologie überwunden, welche die anfängliche diskreditiert haben.

Gottesbegriffe werden ebensowenig als Funktionen gewisser Typen ('Temperamente') zu deuten sein, wie sie nicht auch — mit der Weltschöpfung — 'gegeben' sein dürften. Sie sind die Funktionen einzelner, im Prinzip für jeden Menschen möglicher, wenn auch immer anders ('individuell') gefärbter Bewusstseinszustände ('Lagen'). Auch

<sup>1</sup> Schopenhauer u. a. und eine Reihe von Dichtern und Primitiven ausserdem, erkannten es längst, dass "indem gebetet werden soll", ein Gott hypostasiert werde, nicht umgekehrt.

der primitive Hochgott wird also eine umsomehr natürliche Erscheinung sein, als er unerlässlich ist; unerlässlich als die Aussenseite eines Bewusstseinzustandes, dessen Möglichkeit mit unserer Menschlichkeit gegeben, ja notwendig war, wenn er auch nicht unbedingt aktiviert wurde und auch seine Komponenten in unzähligen Variationen immer anders entwickelt, bzw. unentwickelt sind. Demnach wird aber ein inneres Geschelnis, durch welches 'Hochgötter' bedingt wurden, nie und nirgends Bewusstseinzustände mit 'niederen' Göttern (Dämonen) ausschliessen und umgekehrt: 'niedere' Bewusstseinzustände nie die höheren Vorstellungen. Im Gegenteil: Wie sich die Kraftverhältnisse der Bewusstseinzustände — in den individuell gegebenen Grenzen und nach den Umständen — fortwährend und unberechenbar ändern, so wird auch ein *a priori* 'religiös' ausgestalteter Träger immer die verschiedensten Gottgestalten nebeneinander ('simultan') produzieren können. Schliesslich muss auch noch das Schillern umso natürlicher, ja eine Reinzucht religiöser Begriffe umsomehr ausgeschlossen sein, als eben religiöse Bewusstseinslagen immer doch eher durch Wollungen und Gefühle ('Leben') als Gedanken determiniert wurden. Ein echter Gottesbegriff, — welcher in einer sublogischen Formlosigkeit wurzelnd, *a priori* schwerlich sich auf die Höhen eines rein-begrifflichen Niveaus emporzuringen und dort Fuss zu fassen vermag, — wird eine logische Vollwertigkeit überhaupt nie ambitionieren. Die Ausdrücke 'Hochgott' und 'Dämon' — weniger Produkte des Verstandes, als übriger Komponenten, — müssen sich damit begnügen, ihren 'Sinn' (d. i. die idealen Grenzfälle einer notwendigen Polarisierungstendenz der Denks- bzw. Lebensfähigkeit) im besten Falle anzudeuten. 'Begriffe' werden sie nur sein, inwieferne man sie nacherlebend ('intuitiv') fortwährend nachzubilden (nachzuempfinden) resp. auf diesem Wege zu korrigieren vermochte, d. h. — selbst bei den eifrigsten Korrekturen und beim besten Willen, — nie vollwertige Logische, immer nur imaginäre Psychologische.

So erwies sich aber, dass man nur mehr-erlebte und

mehr-gedachte Gottheiten unterscheiden darf<sup>1</sup>; dass die verschiedensten — selbst die begrifflich entgegengesetzten — religiösen Vorstellungen in identischen Trägern vorkommen können; und dass sie ausserdem auch logisch garnicht abzugrenzen sind. Wozu aber dann noch, die sich so unbrauchbar und nichtssagend erweisenden Bezeichnungen, wie Monotheismus, bzw. Polytheismus, welche eben dort einen scharfen Gegensatz, eine Exklusivität und eine logische Scheidung betonen, wo solche Eigenschaften in erster Reihe unangebracht und als irreführend zu vermeiden sind?

Als das Ideal des Gottbegriffes erschien uns der Fall, welcher das womöglich tiefe Glaubenserlebnis mittels der womöglich schärfsten Logik zu 'übersetzen' vermag. Mag also auch dieses als ein wahres Ideal, nur mit gewissen (beständigen, bzw. momentanen) Bewusstseinskomponenten zu realisieren sein, welche nie zu finden sind; und mögen auch oft die einzelnen Realisierungen — den individuellen Angebornheiten entsprechend — fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt erscheinen, trotzdem wird alles, was als 'religiös' qualifiziert zu werden verdient, letzten Endes immerfort nur auf dieses eine Ideal gerichtet sein müssen. Eben deshalb liesse sich auch das für Religion erforderliche «Wahrheitsmoment allgemeiner Art» eher noch als in die beiden Begriffe 'Monotheismus' und 'Polytheismus', in den von Max Müller geprägten, Einheit-schaffenden Begriff des 'Henotheismus' hineindenken. Wenn man nur diesen entsprechend modernisieren, d. h. durch ihn jene transzendente Verinnerlichung bezeichnet wissen wollte, welche einem *jeden* Glaubenserlebnis immer gleich zu Grunde liegt. Mit anderen Worten: wir glauben dem Wesen der religiösen Attitude näher kommen zu können, wenn wir ausser Acht lassen, ob ein gewisser Fall für die historische Betrachtung als eine monotheistische oder als eine polytheistische Art des Glaubens 'übersetzt' erscheint: wenn wir nur ins Auge fassen, ob dem Fall — psy-

<sup>1</sup> Dieser Unterschied entspricht einigermaßen dem Unterschied zwischen den Manas, den Mächten, Dämonen, Göttern, Geistern und den Gestalten die Söderblom 'Urheber' genannt hatte.

chogenetisch — wahrhaft jene 'henotheistische' Stimmung, wie wir das Wort verstehen, zu Grunde lag, welche die geistige Schöpfung ausschliesslich als eine 'religiöse' zu qualifizieren vermag. Glaube als solcher, ist im Wesen weder mono- noch polytheistisch, immer aber wird er — um nur Glaube zu sein — im Lebensgrunde einmal 'henotheistisch' gewesen sein müssen.

Nun wollte — selbstverständlich — die soeben entwickelte gestaltpsychologische Auffassungsweise auch eine historische Entwicklung religiöser Erscheinungen und Begriffe umsoweniger leugnen als ihr eine solche Entwicklung als Konsequenz und Ergänzung postuliert erscheint<sup>1</sup>. Auch das Gefühlte und Gewollte muss doch, auch auf diesem Gebiet, (menschlich irgendwie unerlässlich), *a priori* gedacht sein und indem der Mensch sich dem psychogenetisch Entstandenen und menschlich Geformten, als einem Objekt, denkend gegenüberbefindet, beginnt schon die historische Entwicklungsmöglichkeit bzw. Notwendig-

<sup>1</sup> Für Näheres über eine solche, psychogenetisch determinierte historische Entstehungs- und Entwicklungsweise 'religiös' genannter Geistesprodukte, bzw. über die verschiedenen Rollen beider Art Komponenten bei solchen Entstehungen und Entwicklungen (als deren Folgen doch u. a. auch die Eigentümlichkeiten dieses sogenannten 'primitiven Monotheismus' anzusehen sind), sei in erster Reihe an meine ungarischen Arbeiten verwiesen *A vallás egyéneléktani gyökerei* (Die individualpsychologischen Grundlagen der Religion), Athenaeum 1919, S. 17-85 und 128-138; *Lényeg és Gondolat* (Wesen und Gedanke, Széphalom-Bibliothek 2.) 1927 in extenso; *A költészet lényege és formája* (Ueber das Wesen und die Form der Dichtung), Budapesti Szemle 1927, S. 242-268 passim; usw. Auch in deutscher Sprache können aber verglichen werden: *Der Eid als Tat* in den »Acta Litter. et Scient. Regiae Univ. Francisci-Josephinae» I, 1, 1924 (Simmel & Co. Leipzig) passim, und namentlich die Zusammenstellung der grundlegenden Prinzipien in der *Selbstbesprechung* dieses Werkchens im *Egyetemes Philologiai Közlöny*, B. L., (1926), deutsche Beilage S. 25 \* ff. Dem Fachmann allerdings wird auch die Abhandlung: *Aus der Frühzeit der Epik* («Raccolta di Scritti in onore di F. Ramorino», Milano) 1927, haupts. S. 583 ff. gewissermassen aufschlussgebend sein, wo die im Prinzip ähnliche Entstehung und Entwicklung 'poetischer' Geistesprodukte — leider zu kurz — dargelegt erscheint.

keit. So hat die Forschung tatsächlich Fälle aufzuweisen, in welchen man Hochgötter im Laufe einer historischen Entwicklung (allerdings nach dem Vorbild bzw. unter dem Einfluss mehr 'erlebter' Gottheiten) mit Totemtieren oder Naturscheinungen (Mond, Sonne usw.) in Zusammenhang gebracht hat, ihnen die Charakterzüge erlebter Götter angehängt worden sind, usw. Und auch Fälle fehlen nicht, dass — umgekehrt — Dämonen auf diesem historischen Wege zu Welterschöpfern erhöht, d. h. (allerdings nach dem Vorbild oder unter dem Einfluss mehr 'erdachter' Götter) verdanklicht worden sind.

Es darf indessen nicht vergessen sein, dass immer und überall nur von Innen aus Veranlasstes und Begründetes übernommen zu werden pflegt, sodass man in jedem Falle nachzuprüfen hat, ob nicht doch die spezifische Schattierung einer spezifischen inneren Gestalt die Hauptdeterminante war und die Bedeutung der historischen Entwicklung wieder einmal überschätzt wurde. Allerdings wird selbst 'die Gottheit im Dekalog', nachdem sie Jahrhunderte lang erfolglos als Ergebnis historischer Entwicklung forciert wurde, jetzt immerfort nur für die relativ geringere Bedeutung der evolutiv-historischen Entwicklung Zeugnis ablegen: in einem glänzenden Abschnitt bei N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, erscheint sie unzweifelhaft durch die markante (wenn auch 'national' gefärbte) Persönlichkeit des Moses geschaffen zu sein. Und auch anderseits wird man immerfort nur diesen selben Tatbestand auch durch den typischen Polytheismus der Griechen bezeugt finden, welcher, *mutatis mutandis*, das religionsphilosophisch 'Höhere' immer — zufällig — reiner und auffallender in den früheren, als in den späteren Zeiten aufzuweisen hat. So erscheint Kronos z. B. — als ein 'gedachter' Hochgott schon von K. Beth erkannt, — im orphischen Spiegel stark mythologisch umwoben, besitzt zu jener Zeit Kult usw.; und noch später haben monotheistische Vorstöße (im religiösen Leben wenigstens,) eine noch geringere Rolle gehabt. Hingegen weist schon Xenophanes eine, auch später nie erreichte, ekzeptionelle Reinheit des monotheistischen Gedankens

auf und auch die gemeingriechischen, gelegentlich monotheistisch gefärbten Vorstellungen, deren Beispiele Sam Wide zusammengestellt hat<sup>1</sup>, sind z. T. sehr alt. Ja, man dachte fast unwillkürlich an einen 'degenerierenden' Urmonotheismus, — wären die Griechen, nicht vom ersten Anfang an immer zweifellos *katexochen* polytheistisch gewesen! Demnach wird aber auch hier nicht die Entwicklung in der Zeit, sondern notgedrungen eine — natürlich 'griechische' — Angeborenheit das Entscheidende gewesen sein müssen.

So bleiben nur noch zwei, ungemein naheliegende Worte zu sagen über die mutmasslichen praktischen Konsequenzen der letzteren theoretischen Erwägungen für christliche und griechische Religionsgeschichte.

Bekanntlich versagt der griechischen Religion gegenüber eine jede historisch-evolutiv eingestellte Forschung und wir besitzen auch bis heute keine eigentliche griechische Religionsgeschichte. Was beweist das aber sonst, als dass eine nur historische Behandlungsweise mit unüberwindlichen Schwierigkeiten kämpfen muss? Mit anderen Worten, dass ein anderer Leitgedanke für die griechische Religionsgeschichte postuliert erscheint?

Aehnlich vermag auch der modernen Geschichte des jüdisch-christlichen Ein-Gott-Glaubens in ihrer heutigen inneren Krisis, wieder nur ein solcher, gestaltpsychologischer Gesichtspunkt von Nutzen zu sein. Auch für diesen Glauben ist es ja unbedingt von Bedeutung, dass man seinen Ein-Gott nicht als den zeitlich ersten, vielmehr als den wertlich höchsten aufzufassen und zu schätzen hat.

*Budapest*

KARL, MARÓT

---

<sup>1</sup> Gercke-Norden, *Einleitung* Bd. II, 1922<sup>3</sup>, S. 223 ff. 366 ff. S. auch die klassische Abhandlung von H. Haas: *Der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen und in den Dichtungen des Hesiod, Pindar und Aeschylus*, Archiv f. Rlgswissensch. III (1900) S. 52-78, 153-183.

## DER HOCHGOTT DER CADDO-GRUPPE

Das religiöse Weltbild, das bei allen Stämmen der Caddo Familie, trotz zahlreicher Sonderentwicklungen, in seinen Grundzügen mit überraschender Treue erhalten ist, soll hier zum Gegenstand einer vergleichenden Untersuchung gemacht werden, deren Nachdruck vor allem auf der Gestalt des höchsten Himmelsgottes ruht, in welchem das Pantheon seine Krönung findet. Da wir Tirawa, dem Hochgott der Pawnee von Nebraska, bereits anderswo eine ausführliche Betrachtung gewidmet haben,<sup>1</sup> wollen wir hier vor allem mit den Materialien arbeiten, die uns in den Ueberlieferungen der Arikara, Wichita und südlichen Caddo (Hasinai) vorliegen; da hier aber die Quellen spärlicher und trüber als bei den Pawnee fließen, ist eine Heranziehung der letzteren für zahlreiche Punkte, die sonst nicht klar genug hervortreten würden, unvermeidlich.

### Einleitung.

Die Pawnee am Kansas und Platte, die Arikara am nördlichen Missouri, die Wichita (mit Towakoni und Waco) in der Nähe der Wichita Mountains und die südlichen Caddo (Hasinai) am Red River im östlichen Texas sind die bekanntesten Stämme einer Sprachfamilie, deren Kultur eine Sonderentwicklung innerhalb der Golfkultur darstellt, sodass einerseits Zusammenhänge mit der mexikanischen Kultur unverkennbar sind, andererseits sich manche Verwandtschaft mit Maskoki, Tunica, Irokesen und den Sioux Stämmen des Ohiotals ergibt, die Träger der gleichen östlichen Ackerbaukultur waren. Die Wirtschaft der Caddo beruhte vor allem auf dem

<sup>1</sup> *Tirawa, der höchste Gott der Pawnee*, Archiv für Religionswissenschaft 27. 1929, 113-144.

Mais; die Arikara wurden in der Zeichensprache der Präriestämme als 'Maisesser' bezeichnet; die Jagd, auch die auf den Büffel, die ursprünglich weniger wichtig war als die auf den Hirsch, spielte nur eine Nebenrolle. Tatauierung (bei Wichita beide Geschlechter in verschiedener Weise), Ohren- und Nasenschmuck (die südlichen Caddo hiessen bei den Kiowa, Cheyenne und Arapaho 'durchbohrte Nasen') sind für die Gruppe bezeichnend, ebenso eine gewisse Töpferei. Die Caddo und Wichita wohnten in konischen Grashütten, die Pawnee und Arikara in Erdhäusern. Das politische Leben gipfelte in Konföderationen einer Anzahl von Banden, über welche der Häuptling der führenden Gruppe zusammen mit dem Rat der Häuptlinge der einzelnen Banden regierte, während durch gemeinsame Zeremonien zugleich für eine Art religiöser Einigung gesorgt wurde. Die Stellung des Häuptlings war unter Umständen eine recht starke; sie soll manchmal erblich gewesen sein. Für die Pawnee (II, II, 215), Arikara (12, I, 86) und Caddo (12, I, 181) wird angegeben, dass die Abstammung nach der Mutter gerechnet wurde; die Hasinai besaßen ein echtes Clan System mit zehn 'Totems', von denen wenigstens der Name des 'Alligatorclans' deutlich auf ihre Beziehungen zu der Maskoki Gruppe hinweist (14, 1093). Damit sei die ethnologische Stellung der Gruppe in flüchtigen Zügen umrissen.

#### Das religiöse Weltbild.

##### a) Himmlischer und irdischer Häuptling.

'Oben', im Mittelpunkt des Himmels (1, 8) wohnt der Himmelsgott, von einem Kreis niederer Himmelswesen umgeben, über die er nach dem Muster eines irdischen Pawnee Häuptlings herrscht, der innerhalb des einzelnen Dorfes im Rat der alten Krieger, innerhalb der Konföderation im Kreis der Unterhäuptlinge den Vorsitz führt. Dies besagt in manchen Fällen schon der Name des höchstens Gottes; und meistens wird ausdrücklich erwähnt, dass er das irdische Häuptlingstum nach seinem Muster ins Leben rief.

Bei den Arikara, deren religiöse Traditionen denen der

Skidi, mit denen sie bis 1832 vereint waren, besonders ähnlich sind, heisst er *Nesaru*, d. h. 'Häuptling' (vgl. Pawnee *le'sharu* 'Häuptling', II, 413). Sogleich als die Menschen aus den Tiefen der Erde auf diese Welt emporgestiegen waren, liess er das irdische Häuptlingstum einrichten (3, p. 16, 17). Bei den Caddo (4, p. 7) liess 'der grosse Vater da droben' gleich nach dem Emporsteigen der Menschen aus dem dunklen Schoss der Erde einen Mann einsetzen, der, geschickter und weiser als sie, von ihnen 'Häuptling' genannt werden sollte; die Leute sollten tun, was er befehle, und sie sollten ihn als einen 'grossen Vater' betrachten. Der Name des Gottes der sich ähnlich auch in den von Money aufgezeichneten Geistertanzliedern der Caddo findet (*naa* 'Vater oben', 14, p. 1103), ist ein Ehrentitel, der, ohne eine direkte Verwandtschaft auszudrücken, übernatürlichen Wesen gegeben wird, die sich des Menschen erbarmen. (Pawnee z. B. 2, p. 263, 289; Arikara 3, p. 62 ff.; Caddo 4, p. 87).

Bei den Skidi « war im Anfang Tirawahut, und Häuptling im Tirawahut war Tirawa, der Allmächtige, und um ihn sassen die Götter im Rat » (I, p. 3). Tirawahut ist der Kreis der geringeren Himmelsmächte (9, p. 20, 38, 46, 275), und *Tirawa* ist m. E. durch eine Verkürzung davon aus einer Fügung 'Tirawahut Häuptling' entstanden. Zum Häuptling aber sagt der Priester: « Tirawa setzte die verschiedenen Götter in den Himmel. Du sollst ein Häuptling werden. Du sollst ähnliche Macht haben wie Tirawa » (I, p. 13). Daher wird er bei der Amtsübernahme in einer Weise bemalt, die für Tirawa symbolisch ist (I, p. 338). Während der Medizinmann die Götter der Erde (gemeint sind die Tiergötter) repräsentiert, von denen seine Kräfte stammen, vertritt der Häuptling Tirawa, die 'Macht da droben' (I, p. 185). Er hat daher Macht über Donner und Blitz. Eine Mythe lehrt anschaulich, wie notwendig es ist, dass Häuptling und Medizinmann miteinander gehen; denn die Welt kann nicht gedeihen, wenn himmlische und irdische Mächte in Unfrieden sind (ebda).

Die 'chief society' der Pawnee wird entweder auf Tirawa zurückgeführt (2, p. 123), der im Kreis seiner Götter

den Vorsitz führt, oder auf den Polarstern (9, p. 234; I, p. 4), der dem 'Rat der Häuptlinge' präsidiert, wie man das Sternbild Corona Borealis nennt. Die Mitglieder dieser Gesellschaft bemalten sich das Gesicht mit den blauen Linien, die für Tirawa symbolisch sind; sie tanzten nicht und sangen nicht, ihre Sprache war gemessen, ihr Benehmen ahmte 'Sterne' nach. Sie waren wie der Mittelpunkt des Himmels, um den sich alles dreht, oder der Polarstern, der ein Abbild davon ist, insofern er der Stern ist, « der sich nicht bewegt ».

Ganz besonders aber umgibt Tirawas Autorität den politisch-religiösen Mittelpunkt der Konföderation. Eine Mythe schildert, wie sich die verschiedenen Dörfer mit ihren heiligen Bündeln gemeinsam an einer grossen Zeremonie beteiligen, die Tirawas Welterschöpfung darstellt; die verschiedenen Bündel liegen dabei in derselben Stellung wie ihre Stifter, die Sterngötter, die am Anfang der Dinge mit Tirawa zu Rat gegessen sind; das Zentraldorf, in dem die Zeremonie stattfindet, ist 'Tirawas Dorf' (I, p. 10 ff.). Da nach der Weltauffassung der Pawnee die irdischen Verhältnisse ein getreues Spiegelbild der himmlischen waren, lag es natürlich sehr nahe, die Herrschermacht des politischen Mittelpunktes durch die Herrschermacht im Himmel zu legitimieren. « Der Altar des Dorfes im Westen wurde von Tirawa gegeben, der über allen Sternen ist und herrscht; *darum* steht dieses Dorf über allen anderen Dörfern, deren Bündel von den Sternen herkommen » (10, p. 15). In Wahrheit gab der Zentralhäuptling das Ansehen, das ihm der Himmels Herrscher lieh, diesem mit Zinsen zurück; denn die im Zentraldorf stattfindenden Zeremonien, die die Konföderation einigen sollten, nahmen natürlich beständig auf Tirawas Herrscherstellung Bezug, erhielten sie lebendig im Bewusstsein der Indianer, erweiterten sie auch bei Bedarf.

Schon bei den Hasinai des 17-18 Jahrhunderts fiel politischer und religiöser Mittelpunkt örtlich zusammen. Ihr herrschender Stamm waren die Hainai, bei denen der *xinesi* lebte, der Oberpriester des nicht weit vom Angelina River gelegenen Tempels, welcher das heilige Feuer enthielt,

aus dem direkt oder indirekt alle Feuer der einzelnen Haushaltungen genährt wurden (12, II, p. 981). Es scheint, dass der *xinesi* trotz seines Einflusses nicht mit dem *caddi*, dem Zivilhauptide der Hainai, zusammenfiel. Die Hauptaufgabe des *xinesi* bestand darin, den Feuertempel zu betreuen und mit dem 'grossen Hauptide droben' zu sprechen. Bei allen Stämmen der Caddo Familie ist der Feuerplatz im Haus, der mit der Sonne in symbolischem Zusammenhang steht, heilig, aber bei diesem 'Feuertempel' handelt es sich zweifellos um eine Uebernahme des Tempels der Tunica-Natchez, in dem ein ewiges Feuer brannte, dessen Erlöschen das schwerste Unheil für die Nation bedeuten würde (15, p. 165 ff.). Die Atacapa, welche die Hasinai vom Meere trennten, besaßen keinen solchen Tempel, ebenso wenig die Quapaw (15, p. 167); daher müssen die Caddo ihren 'Feuertempel' von den Natchez-Taënsa oder Tunica am unteren Mississippi bezogen haben, wohin manche ihrer Banden, z. B. die Natchitoches, oft mit Salz handelten (15, p. 307).

In der Auffassung des höchsten Wesens als Widerbild des irdischen Hauptide lag natürlich eine Quelle weitgehender Verpersönlichung und Ethisierung des Himmelsgottes. War ein Pawnee Hauptide, was nicht selten vorkam, ein Mann von nicht gewöhnlichem Charakter, so übte er unbestrittene Macht aus, schlichtete alle Streitigkeiten, bewährte sich als Hüter der Stammesmoral; er war grossmütig und freigebig, teilte seine Beute oft mit den Aermsten des Stammes. Er hielt strenge auf sein Decorum, und verkündete seine Befehle durch einen Herold oder Ausrufer. Er war weitblickend und friedliebend; der Krieger, der den Kampf um seiner selbst willen liebt, taugt nicht zum Hauptide (1, p. 351). Auch den Kriegshauptide beseele ein so starkes Gefühl der Verantwortlichkeit für jeden einzelnen seiner Krieger, dass er, wenn er einen der Seinigen überflüssigerweise im Kampf verlor, bei der Rückkehr ins Haus der Verwandten des Toten ging und ihnen sein Leben zum Ersatz anbot: «Ich war der Führer einer Kriegerschar, und euer Sohn (oder Bruder) war dabei. Er verlor sein Leben. Ich konnte ihn nicht retten. Da bin ich. Tut mit mir, was

ihr wollt, denn ich hätte ihn lebendig zu euch zurückbringen sollen». Natürlich wurde das Opfer nur symbolisch angenommen; man schnitt ihm die Spitzen seines Haares ab (5, p. 15).

Daher ist auch Tirawa ein weiser Lenker der himmlischen und irdischen Angelegenheiten. Wenn er in die Dinge eingreift, geschieht es gewöhnlich nicht direkt, sondern durch Boten, die seine Befehle überbringen. Vor allem erscheint er nie als Krieger. Wenn die Vernichtung mythischer Ungeheuer notwendig ist, betraut er damit andere Götter, z. B. den Morgenstern. Er erbarmt sich der Aermsten; er wacht über dem verlassenen Knaben und macht ihn schliesslich zum Häuptling (2, p. 123).

#### b) Die Gestirngötter.

Der höchste Gott ist von einer Anzahl himmlischer Wesen umgeben, die nach einem gewissen System auf den Himmel verteilt sind; es sind Sterngötter, deren Anordnung man sich am besten an der Hand der Symbolik klar macht, womit die Indianer das Gerüst ihres Hauses umgeben haben; denn ihr Haus war ein Abbild des Himmels.

Aus dem Dach des Wichita Hauses ragen vier Stangen nach Osten, Süden, Westen und Norden; sie bedeuten die Götter der vier Weltgegenden. Ein Pfahl ragt himmelwärts; dieser ist symbolisch für *Kinnekasus*, «den Mann, der auf Erden nie gekannt wurde», den höchsten Gott (5, p. 5).

Das Gerüst eines Pawnee Erdhauses besteht aus einem inneren und äusseren Ring von Pfosten. Ihren Mittelpunkt bildet der Feuerplatz. Die innere Reihe besteht aus acht bis zehn aufrechten Pfosten, von denen vier ein Parallelogramm bilden, dessen längste Seiten in ostwestlicher Richtung verlaufen; diese Pfähle, welche in den Grund gesetzt sind, um das Haus zu tragen, entsprechen den vier Göttern, welche den Himmel tragen; es sind die Götter der vier Richtungen, die im Nordosten, Nordwesten, Südwesten und Südosten stehen. Diese Götter sind besonders eng um Tirawa geschart. Zum inneren Ring gehören noch vier andere Sterne, die *unsere*n Weltgegenden entsprechen; es sind der Polar-

stern (Norden), der Geisterstern (Süden), der Morgenstern (Osten) und der weiblich gedachte Abendstern (Westen). Der äusseren Reihe von Pfosten im Erdhaus entspricht ein äusserer Kreis von Göttern, deren Anzahl unbestimmt ist; dahin gehören der Schlangensterne, der Wolfsstern u. a.

Die 'Sterne der vier Richtungen' sind mit Tirawa engstens verbunden. Beim Tabakopfer bläst man nach diesen vier Richtungen, ferner nach oben (Tirawa) und unten (Erde) Rauch; ebenso rauchen die Arikara zu den 'Göttern der vier Weltgegenden' (Südosten, Südwesten, Nordwesten, Nordosten), zu Nesaru (oben) und zur Mutter Erde (unten) (3, p. 20). Die Verehrung der vier Weltgegenden wird besonders eingeschärft (3, p. 17, 40, 73 u. ö.). Die vier Richtungen zusammengenommen sind etwas wie der Inbegriff aller Kraft und alles Lebens; in diesem Sinn sagt Mutter Mais von sich: « Die vier Weltrichtungen sind mein Vater » (3, p. 30). Die Sterne der vier Richtungen fallen oft mit den vier Winden zusammen, die alles Leben in die Welt hineinwehen.

Noch in den so spät aufgezeichneten Ueberlieferungen der Hasinai offenbart sich die Zusammengehörigkeit der Weltrichtungen, da Nordstern, Morgenstern, Südstern und Abendstern vier Brüder sind (4, p. 15). Diese Sterne entsprechen annähernd denen, die bei den Skidi unsere Weltrichtungen bezeichnen. Auch bei den Caddo muss der Abendstern ursprünglich weiblich gewesen sein; denn in den so späten Geistertanzliedern heisst er 'die Schwester da droben' (14, p. 1098). Die Wichtigkeit der Weltgegenden folgt auch daraus, dass sie gleich am Anfang geschaffen werden (4, p. 7 ff.).

An die Weltrichtungen knüpft sich eine weitgehende Symbolik. Zunächst werden ihnen Farben zugeordnet: der Nordwesten ist gelb, der Nordosten schwarz, der Südwesten weiss, der Südosten rot. Diese Farben tragen auch die Sterne der vier Richtungen (1, p. 4). Die Leute, die in den einzelnen Weltgegenden wohnten, erhielten ihre heiligen Bündel von dem Stern, der über die jeweilige Richtung herrscht. Daher bekamen die Dörfer im Südwesten den

weissen, die im Nordwesten den gelben, die im Nordosten den schwarzen, die im Südosten den roten Mais (1, p. 10). Eine ähnliche Symbolik hatten auch die Arikara (3, p. 21) und Caddo (4, p. 13, ff. p. 18; aus der Angabe von sechs verschiedenen Arten Mais scheint zu folgen, dass auch der Richtung oben und der Richtung unten Farben zugeordnet waren; 'oben', wie es scheint, blau, 'unten' gefleckt).

Daneben gab es noch symbolische Bedeutungen der Weltgegenden von anderer Art, z. B. Westen bedeutet Geburt, Osten, Kraft, Norden Häuptling, Süden Tod (2, p. 298); oder Norden = kalt = Frau, Süden = heiss = Mann (2, p. 14; 4, p. 8).

Im Zentrum des Skidi Stammes lag eine Gruppe von vier Dörfern, Abbilder der Götter der Himmelsrichtungen, die Tirawa bei der Weltschöpfung halfen, und etwas abseits davon ein fünftes, das den Gott selbst repräsentierte. Die übrigen siebzehn Dörfer des Stammes entsprachen in ihrer Lage der Stellung der Sterne im Himmel, von denen sie ihre heiligen Bündel ableiteten (12, II, p. 590).

Zahlreiche Sterne sind durch Assoziationen mit irdischen Vorgängen in Verbindung gesetzt worden. Z. B. heult der Coyote einen gewissen Stern an; daher heisst dieser der Coyotestern; er hat einst den Coyoten auf die Erde herabgeschickt (1, p. 332).

Deutlich blickt die Anschauung durch, dass ein Gestirn nur wirkt, wenn es sichtbar ist. Z. B. darf man im Sommer keine Coyoten-Geschichten erzählen, denn während dieser Zeit ist der Coyotestern am östlichen Horizont frühmorgens zu sehen, und setzt sich mit dem Schlangensterne in Verbindung, der dann durch seine Schlangen den Missetäter beißen lässt (1, XXII); im Winter aber darf man von Coyote ungestraft erzählen. Ein Stern kann nur helfen, wenn er am Himmel steht (3, p. 60; vgl. 11, p. 124 u. ö.).

Ein anderes Beispiel für das umfassende System von 'Entsprechungen' durch welche sich der Indianer die Welt verständlich zu machen suchte, um sie dann seiner Einwirkung zu unterwerfen, liefert die menschlich gedachte Heilwurzel, die unter grossen Zeremonien ausgegraben wird und deren

einzelne Körperteile sodann an die einzelnen Medizinmänner verteilt werden; denn offenbar liegt die Meinung zugrunde, dass mit den 'Körperteilen' der Wurzel die entsprechenden Organe des Menschen geheilt werden können.<sup>1</sup>

Sonne und Mond spielen keine überwältigend grosse Rolle. Die Sonne wirkt für gewöhnlich wohlthätig, sieht alles, ist hilfsbereit; wird daher oft 'Vater' genannt; die Wichita halten sich bei einer Mythenzählung weniger an die 'chronologische' Ordnung, sondern folgen dem Sonnenlauf (5, p. 22). Der Mond erscheint bald als Mann (3, p. 61), bald als Frau (5, p. 25 ff.); als Frau hat der Mond Einfluss auf Menstruation und Geburt (5, p. 28). Beide Gestirne sind dem höchsten Gott untergeordnet; er hat ihnen ihren Platz angewiesen (1, p. 3).

#### c) Die Tiergötter.

Totemismus im Sinn einer Abstammung von Tieren fehlt völlig; auch bei den Caddo, die echten Clan-Totemismus haben. Die mythische Weltgeschichte der Wichita und Arikara zeigt ganz im Gegenteil, dass man sich die Sache umgekehrt dachte; von der Schar von Leuten, die aus dem Schoss der Erde emporstiegen, spalteten sich bei den verschiedensten Anlässen einzelne Gruppen ab, um sich in Tiere zu verwandeln. Z. B. als Mutter Mais die Arikara vom 'Ort des Weinens' nach Westen führte, kamen sie zu einem dichten Wald; da sagte 'Eule': «Mutter, ich will einen Weg für Deine Leute durch diesen Wald machen. Wer von den Leuten bei mir bleiben will, wird werden wie ich, und wir werden für immer in diesem Walde bleiben» (3, p. 15 u. ö.; 4, p. 9 ff., 14).

Dagegen findet sich manchmal die Vorstellung eines tierischen *alter ego*. Ein Pawnee, der von einem Bären mit

<sup>1</sup> Von der Wurzel der *cucurbita perennis*, welche man *ni'kashigamonkon* (human medicine) nennt, weil sie einer Menschenfigur gleicht, verwenden die Omaha nur den Teil, der dem Sitz der Krankheit entspricht. (*The Omaha Tribe*, by Alice C. Fletcher and Francis La Flesche, Annual Reports of the Bureau of Am. Ethnol. 27, p. 585).

'Kraft' begnadet wird, lebt so lang wie dieser selbst (2, p. 340; 11, p. 128).

Die Tiere sind nach irdischem Vorbild organisiert: Schlangen (1, p. 91), Büffel, Hirsche, Bären, haben ihren 'Häuptling', die Mäuse ihren Priester (1, p. 102); die Medizinmänner im 'Haus der Tiere' haben wieder ihren Obermediziner (11, p. 113 ff.). Diese Vermenschlichung des Tierlebens ist besonders stark bei den Pawnee, die von vier 'Häusern' erzählen, in denen sich die Tiere nach Art irdischer Medizinmänner versammeln. Die 'Tierhäuptlinge' sind eine alte Vorstellung; die Jagdgebräuche zeigen, dass man ursprünglich das erlegte Wild selbst in zeremonieller Weise versöhnte, um ihm zu ermöglichen, als 'Geist' zum Herrn seiner Gattung zurückzulaufen; z. B. werden nach einer Pawnee Mythe die den Göttern des Himmels geopfert Büffel hernach wieder lebendig und teilen der Herde mit, dass man ihr Fleisch gut verwendet habe, und dass sie ein Rauchopfer erhalten hätten (2, p. 203; 5, p. 206). Viele Jagdopfer, die jetzt den Himmelsgöttern dargebracht werden, zeigen noch ziemlich deutlich, dass es ursprünglich Opfer für die 'Tierherren' waren. Bei den Caddo heisst es, dass Bär und Büffel (und wohl auch Hirsch) zehn Leben haben (4, p. 14), entsprechend der Angabe der Biloxi,<sup>1</sup> dass der Hirsch viermal wieder lebendig wird.

Die Bedeutung der Tierherren, die man verehrt, damit sie das Wild schicken, wird später durch Unterordnung unter die Himmelsmächte eingeschränkt; so ruft man z. B. in einer Zeremonie der Arikara die Götter der vier Weltgegenden an, damit sie Büffel senden (3, p. 40).

Das Tier hat nicht nur als Nahrung Bedeutung, es hat auch Eigenschaften, die dem Indianer begehrenswert erscheinen: Kraft, Schnelligkeit, zähes Leben u. a. Wichtiger noch sind die fiktiven Kräfte, die man dem Tier zuschreibt; man benützt den angeblichen Zusammenhang, den ein Tier

<sup>1</sup> *A dictionary of the Biloxi and Ofo languages*, by J. O. Dorsey and J. R. Swanton, *Bulletin of the Bureau of Americ. Ethnol.* 47, 1912, p. 83.

mit einem Naturvorgang hat, um Einfluss auf diesen zu gewinnen.

Dabei handelt es sich ursprünglich natürlich hauptsächlich um Magie. Der Teil steht für das Ganze; die 'Kräfte' der Vögel liegen in ihren Federn, Klauen oder Bälgen. Der Büffelschädel hat die Kraft des Büffels (z. B. 3, p. 124). Diese liegt auch in seinen Magensteinen (z. B. 1, p. 343). Das Nest eines Vogels, dessen Junge vor Sturm und Schlangen angeblich sicher sind, wird bei einer Zeremonie verwendet, die Kindern langes Leben sichern soll (2, p. 56 u. ö.).

Später wird das Verhältnis zwischen Mensch und Tier verinnerlicht. Der Mensch, in seiner Hilfsbedürftigkeit, wendet sich an das Tier mit Gebet und Fasten, und dieses erbarmt sich aus Mitleid seiner. Es offenbart sich ihm in Visionen und Träumen und gibt ihm 'Kraft'. Dadurch entsteht zwischen beiden ein Verhältnis wie zwischen Vater und Sohn (2, p. 289, 263 u. ö.; 3, p. 61, 102 u. ö.; 4, p. 87). Vor allem machen die Tiere zu Medizinmännern, sie geben heilende Wurzeln (3, p. 32; 4, p. 20, 23; 11, p. 98 ff. u. v. a.).

Unter den Tiergöttern ragen die Wassertiere (z. B. Biber) hervor; daher unterscheiden die Wichita unter den 'irdischen Göttern', die sie als 'Träume hier unten' bezeichnen, die Wassertiere ('Träume, die im Wasser leben') und die Landtiere ('Träume, die dem Menschen am nächsten sind') (5, p. 20).

Die Kraftspender handeln aus reinem Mitleid; man darf sie nicht zwingen. Die Heilwurzel darf nicht ausgegraben werden, wenn sie nicht selbst zustimmt (2, p. 297).

Die Unterordnung der Tiere unter die Himmelmächte wird immer straffer; daher wird an unzähligen Stellen, oft in ganz auffälliger Weise, betont, dass sie ihre Kraft von oben haben. Sie können nur innerhalb gewisser Grenzen darüber verfügen, z. B. sie weitergeben. Der Bär hat seine Kraft von der Sonne (2, p. 338 ff.); der Elchschädel, der dem Menschen hilft, hat sie vom Nesaru (3, p. 84); der Hund von der Sonne, (3, p. 32); der 'grosse Vater' gibt der Schlangenfrau alle Samen (4, p. 18); die Tiere haben Macht vom 'grossen Vater' (4, p. 84; vgl. p. 95, 101). Daher

findet man neben der Aussage, dass die Medizinmänner ihre Macht von den Tieren haben (3, p. 32), die Angabe, dass Nesaru das Medizinmännertum einrichtet (3, p. 16-17).

Die Rangordnung der Götter bestimmt die innerhalb des Medizinmännerstandes. Bei den Pawnee stehen die Priester, die mit den von Sternen gegebenen heiligen Bündeln zusammenhängen, höher als die Medizinmänner, deren Kraft gewöhnlich von den Tieren stammt (I, XVIII); bei den Caddo stehen die Medizinmänner, die ihre Weihung von Himmelserscheinungen oder einigen besonders starken Tieren empfangen, über denen, die sie von den gewöhnlichen Tieren erhalten (4, p. 23).

#### d) Mutter Erde.

Als Tirawa die erste Chaui-Frau gemacht hatte, und ihr nachher, um sie glücklich zu machen, den ersten Mann beigesellte, sprach er zu ihnen: « Ich gebe euch die Erde. Ihr sollt sie Mutter nennen. Den Himmel sollt ihr Vater nennen. Vergesst nie, die Erde Mutter zunennen, denn ihr sollt auf ihr leben. Ihr müsst sie lieben, denn ihr werdet auf ihr wandeln » (2, p. 14).

An diese Worte hat man sich getreulich gehalten. Wenn beim Tabakopfer die vier Richtungen und der Himmel mit Rauch bedacht werden, wird auch die Erde nicht vergessen. Die sechs Richtungen sind ein so festes, zusammengehöriges System, dass die Zahl sechs noch in den späten Ueberlieferungen der Caddo eine grosse Rolle spielt (z. B. 4, p. 37). Das Haus der Pawnee ist nicht nur ein Abbild des Himmels, es ist auch symbolisch der Busen der Mutter Erde; der Rauch, der aus ihm aufsteigt, ist wie die Milch, die aus der Mutterbrust fliesst (2, p. 15-16). Die Wichita sagen: « Wir sind Kinder der Erde, und wenn wir auf eine Reise gehen, ist es, wie wenn Kinder auf ihrer Mutter herumkriechen, und solange wir auf Erden leben, erhält uns ihr Atem, der Wind, lebendig, und am Ende unserer Zeit werden wir in den Busen unserer Mutter bestattet » (5, p. 19-20). Beim Begräbnis sprach man die Erde also an: « Du bist gemacht worden, um alle Dinge zu enthalten, um alle Dinge

zu erzeugen, und dass wir auf dir wandeln. Auch hat man uns gelehrt, alles zu pflegen, was aus deinem Busen kommt, und man hat uns gesagt, dass alles in dir begraben werden soll » (5, p. 13).

Die Bedeutung der Erde als Mutter ist bei Maisbauern selbstverständlich. Ihre Rolle kann bei Stämmen, die so stark von mütterrechtlichen Einflüssen durchsetzt waren, dass in der erwähnten Mythe der Mann nur geschaffen wurde, um die Frau glücklich zu machen, nicht gering gewesen sein. Wichtig ist ihre Personifizierung; denn da ihr der Himmel als Vater beigesellt wird, ist es sicher, dass es eine Zeit gab, wo auch dieser als Gesamtheit personifiziert wurde. Wir kommen darauf später noch zurück.

Gemeinsamer Besitz der Caddo Gruppe war ursprünglich die Mythe, dass die Menschen aus dem dunklen Schoss der Erde heraufstiegen, geleitet durch die Vorsorge der Himmelswesen, die sich durch von oben herabgeschickte Wesen emporführen liessen. Die Pawnee haben diese Mythe verloren; hier liegt das Schwergewicht so völlig auf der Seite der Himmelsmächte, dass bei der Schöpfung des Menschen die Erde ganz zurücktritt. Aber Arikara (3, p. 12 ff.) und Caddo (14, p. 1093) zeigen die alte Ueberlieferung in getreuer Ausprägung, nur bei den Wichita ist das Bild etwas verwischt (5, p. 25). Auf die Schöpfungsmythe der Pawnee scheint die auf der Prärie weitverbreitete Erzählung vom Urwasser, aus dem die Erde durch tauchende Tiere heraufgeholt wurde, eingewirkt zu haben. Auch in den Ueberlieferungen der Mandan vermengen sich die Mythe vom Emporsteigen der Menschen aus Höhlen (12, 1, p. 797) und die vom Hervorholen der Erde aus dem Urwasser, die der Prinz von W i e d aufgezeichnet hat. Letztere drang auch bei den Arikara, die enge Beziehungen mit den Mandan unterhielten, ein, wie uns ein Fragment zeigt (3, p. 11).

Die Vorstellung davon, dass die Menschen aus dem Schoss der Erde, unter Mitwirkung himmlischer Mächte, ans Tageslicht gekommen sind, ist durchaus nicht auf die Caddo beschränkt. Sie weist klar auf die Südwestkultur, auf die Traditionen der Pueblo Indianer, Navaho, Apachen,

Pima-Naua. Sie war ein natürliches Ergebnis des Nachdenkens über den Ursprung der Menschen innerhalb einer Kultur, deren Grundlage der Maisbau war, und wo daher der Himmel der befruchtende Vater, die Erde die empfangende und gebärende Mutter war.

e) Mutter Mais.

Eine besondere Ausprägung der 'Mutter Erde'-Vorstellung ist die 'Mutter Mais', die zunächst nur der schönste Maiskolben der alten Ernte ist, in welchem die geheimnisvolle Kraft steckt, durch seine als Saatgut verwendeten Körner die neue Ernte zu erzeugen. Sie wird schon deswegen als Frau gedacht, aber auch, weil die alten heiligen Bündel, die mit den Fruchtbarkeitszeremonien zusammenhängen, und in denen eine solche heilige Aehre aufbewahrt wurde, vielfach in Betreuung von Frauen waren, deren Priesterinnenrolle für mutterrechtliche Maisbauer selbstverständlich ist. Als Maisfetišch wird sie bei den Arikara als Frau herausgeputzt (z. B. 3, p. 29). 'Mutter Mais', die personifizierte Vegetationskraft des Maises, ist immer noch mit dem wirklichen Mais, der ihr Leib ist, eng verbunden; als wandernde Pawnee ein Maiskorn auf die Prärie fallen lassen, hört ein Jäger dort das Weinen einer Frau; es ist 'Mutter Mais', die darüber klagt dass man sie habe fallen lassen (2, p. 59).

An der Westseite des Pawnee Erdhauses war ein heiliger Platz, wo (später) ein Büffelschädel lag, über dem das heilige Bündel hing. In diesem befand sich ursprünglich stets die 'Mutter Mais'. Der Ort heiss *wiharu*, und hier muss in alter Zeit der Platz der Bündelbewahrerin gewesen sein. Genau dasselbe ist am Himmel der Fall; im Westen sitzt der weiblich gedachte Abendstern, dessen Garten, in dem der Mais immer reift, *wiharu* heisst (1, xv).

Auch in vielen 'Kriegerbündeln' der Pawnee befindet sich 'Mutter Mais'; der ausziehende Indianer steht unter ihrer wie unter Tirawas Obhut; der Weg ins Feindesland heisst 'Pfad der Maismutter, der klar vor ihm liegt' (2, p. 137).

Diese Führerrolle der Mutter Mais ist dem Indianer so in Fleisch und Blut übergegangen, dass sie bei den Arikara schon in dem Moment, wo die Menschen aus der Erde hervorkommen, als ihre getreue Leiterin erscheint. Sie führt sie aus der Unterwelt empor und dann vom 'Ort des Weinens' weiter nach Westen (3, p. 13 u. ö). Nur ist es hier die *himmlische* Maismutter, die die Stelle der irdischen eingenommen hat; sie ist eine Aehre, die Nesaru im Himmel gepflanzt und später in eine Frau verwandelt hat (3, p. 13); er schickt sie herab, um die Leute aus dem Schoss der Erde heraufzuführen; sie tut dies mit Uebereinstimmung *aller Götter* (3, p. 13, 34-5); denn die Arikara, ebenso wie die Pawnee in den meisten und besten ihrer Ueberlieferungen, umgeben den Himmelsgott stets mit einem Kreis von Göttern, die ihm als Ratgeber zur Seite stehen.

Die himmlische Maisfrau der Arikara, die Nesaru wenigstens sehr nahe steht, erscheint bei den Pawnee als *Atira*, die Ehefrau *Tirawas*, deren Name ('maisgeboren') ihre Natur verrät (1, p. 3, 329); auch die Maisähre im Bündel wird *Atira* genannt (1, p. 8, 330). So wie Mutter Mais eine Sonderentwicklung der Mutter Erde ist, so ist *Tirawa* eine Sonderentwicklung von Vater Himmel; sodass also die Verbindung von *Tirawa* und *Atira* dem Verhältnis entspricht, das zwischen dem Himmel oben und der Erde unten bestanden hat.

Wenn die Menschen 'Nesaru's Volk' (3, p. 13) sind, so sind sie ebenso das 'Volk von Mutter Mais' (3, p. 13 u. ö.); denn sie leben von ihr; der Mais geht in die Menschen ein und wird mit ihrem Fleisch identisch. « Wir sind wie Mais » sagt ein Pawnee bei *Grinnell* (11, p. 373). Dieser Gedankengang, der in mittelamerikanischen Ueberlieferungen stark betont ist (z. B. *Qu'iche*: 13, p. 128, *Cakchiquel*: 13, p. 131), findet sich bei den Arikara in der merkwürdigen Fassung, dass Nesaru, als er die Riesen durch eine Sintflut vernichtet, die Menschen, um sie nicht mitzuvertilgen, in Maiskörner verwandelt und durch Tiere in unterirdische Höhlen bringen lässt, woher sie später emporgeführt werden (3, p. 12; 28, 34). Dies ist eine grossartige Mythifizierung der von den

Indianern gemachten Erfahrung, dass Nager Maiskörner in ihre Höhlen tragen.

### Die Analyse des Hochgottes.

Auf Grund dieser allgemeinen Uebersicht über das religiöse Weltbild, die wir bei Bedarf in einzelnen Punkten noch ergänzen werden, wollen wir untersuchen, was der höchste Gott eigentlich ist. Dabei wollen wir zunächst darlegen, was er nicht ist, und darauf seine wahre Natur aufzeigen.

#### a) Der Hochgott kein Geist.

Es spricht nicht das Geringste dafür, das höchste Wesen als die Idealisierung eines Totengeistes aufzufassen. Der Animismus der Caddo Stämme ist nur ein dünner Firnis, der über animatistischen und magischen Vorstellungen liegt. Er ist auch kein 'spiritfather', wie ihn Grinnell (II, p. 271) nennt; erst durch den Einfluss des Christentums und besonders der Geistertanzbewegung tritt Tirawa in ein näheres Verhältnis zu den Toten. Dies haben wir in unserer Arbeit über Tirawa ausführlich besprochen; hier genüge die Feststellung, dass Tirawa oben im höchsten Himmel wohnt, während das Totenland der Pawnee im Süden liegt (I, p. 57; I, p. 19; IO, p. 12), wo ein vom Hochgott eingesetzter Stern die Toten empfängt (I, p. 4). In der Symbolik bedeutet 'Süden' so viel wie 'Tod' (2, p. 298, 374); der Südstern wird dereinst die Welt vernichten (2, p. 134; IO, p. 12 ff.). Auch von den Wichita (5, Nr. 58, Nr. 59) und Caddo (4, p. 15) hören wir nicht, dass der höchste Gott der Totenherrscher ist, höchstens wird gesagt, dass er einen Ort gemacht hat, wohin die Toten gehen. Einige Pawnee lachen über die Lehre, dass Tirawa sich um die Toten kümmert (I, p. 79). Wir sehen daraus, dass diese Erscheinung nicht alt sein kann.

Statt einer Scheidung des Totenschicksals nach ethischen Kategorien findet sich ursprünglich eine solche nach sozialen Gesichtspunkten: die Toten wohnen im Jenseits familienweise beisammen (I, p. 342 u. ö.); es gibt einen Weg,

auf dem nur Häuptlinge wandern (I, p. 70); und einen solchen, auf dem nur Krieger wandern (I, p. 70); das Los der letzteren ist nach Meinung der Wichita seliger und besser (5, p. 305); Selbstmörder sind vom Totenreich ausgeschlossenen (5, p. 301); bei den Caddo gehen manche Tote als Sterne zum Himmel (4, p. 15), ursprünglich offenbar nur ganz besonders bevorzugte Krieger; denn es gibt auch andere Jenseitsschilderungen (7, p. 227-28).

b) Der Hochgott  
kein personifiziertes Wakonda.

Die Caddo haben ein besonderes Wort für 'wunderbare, geheimnisvolle Kraft'; bei Pawnee und Arikara *waruxti* oder *paruxti* (I, p. 330); so heisst die Sonne *warukste* (9, p. 277), der Blitz *pi-waruxti* (I, p. 14). Catlin hörte von *te-waruxti* reden ('es ist mächtig, von wunderbarer Kraft begabt') und führt das Wort in seinem 'Rikkaree'-Vocabular als 'Grosser Geist' an. Dies ist unrichtig, denn *waruxti* ist ein ganz allgemeiner Ausdruck; Catlin selbst hat als Wort für den Mediziner *sonish waruxti*, wobei *sonish*, entsprechend Pawnee *tsariks* 'Mann, Person' bedeutet.

Es ist auch richtig, dass man sich die ganze Natur als einen geheimnisvollen Zusammenhang von Kräften dachte, deren Spender schliesslich von dem höchsten Himmelswesen abhingen; aber das heisst natürlich nicht, dass dieses nur eine Personifizierung der Kraft sei, oder dass die Kraftvorstellung die Hauptursache bei der Entstehung der Vorstellung vom Himmelsherrn gewesen sei. Freilich war das *waruxti* der Himmelserscheinungen, d. h. ihre Schönheit, ihre Erhabenheit, ein Anlass, sich mit ihnen zu beschäftigen; aber auf das Ergebnis dieses Nachdenkens über die Himmelserscheinungen nahmen ganz andere Faktoren Einfluss.

c) Der Hochgott kein Produkt  
abstrakter Logik.

Da die meisten Debatten in der Wissenschaft durch ungenaue Definierung der verwendeten Ausdrücke entstehen, will ich hier betonen, dass man das Wort 'logisches Den-

ken' in zweifachem Sinn verstehen kann. Wenn man damit folgerichtiges Denken in unserem Sinn meint, das auf dem Boden einer möglichst breiten Erfahrungsbasis bei der Untersuchung eines Tatsachenverhalts sich über das Für und Wider sowie über die Sicherheit und Wahrscheinlichkeit der Grundlagen Rechenschaft ablegt, so ist natürlich keine Rede davon, dass Tirawa oder Nesaru aus so etwas entstanden sind; denn die uns gut bekannte Geisteswelt der Caddo Stämme zeigt, dass methodisches Denken in unserem Sinne nicht vorhanden ist; man denkt in Assoziationen, in 'Einfällen', in Symbolismen. Freilich geschieht dies letzten Grundes zu dem Zweck, um in die wirre Vielheit der Erscheinungen Ordnung zu bringen, um sich zu orientieren, um sich die Erscheinungen zu unterwerfen, und wenn solches Denken als logisch bezeichnet werden soll, habe ich nichts dagegen. Es ist ja tatsächlich die Vorstufe unseres heutigen methodischen Forschens. Es ist aber mindestens missverständlich, auf solches Denken das Wort 'logisch' anzuwenden; denn dem Sprachgebrauch gemäss bezeichnet man diese Art Geistestätigkeit als mythisch, und ihren Niederschlag in Erzählungen als Mythen. Je weiter abstrakt logisches Denken fortschreitet, desto freier wird es von anthropomorphen Vorstellungen; gerade diese aber dominieren in jenen Frühformen menschlichen Geisteslebens. Wenn man hinter den Himmelserscheinungen eine anthropomorph gedachte und nach dem Muster eines Pawnee Stammes geformte Götterorganisation annimmt, ist dieses 'Ergebnis' gewiss nicht weniger mythisch als wenn man auf Grund gewisser 'Erwägungen' den Abendstern als eine Frau auffasst, die über den Mais waltet, oder nach irdischem Vorbild Tierstaaten mit Häuptlingen, Priestern usw. erfindet. Daher gilt für die Hochgötter der Caddo Stämme dasselbe, was ich seinerzeit für die der nordcentralcalifornischen Indianer feststellte: sie sind, diese wie jene, ein Ergebnis frühlogischen, d. h. mythischen Denkens.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. meinen Aufsatz *Die Schöpfergestalten Nordcentralcaliforniens* (Atti del 22 Congresso Intern. degli Americanisti, Roma,

d) Der Hochgott mit keiner einzelnen  
Himmelserscheinung identisch.

Bei Pawnee, Arikara und Wichita gibt es keine Nachricht, die uns nötigen würde, den höchsten Gott mit Sonne, Mond oder einer anderen einzelnen Himmelserscheinung zusammenzubringen. Nur bei den Caddo ist darüber einiges zu sagen.

Wir hörten schon, dass die Hainai einen Tempel mit einem sorgsam gehüteten Feuer hatten, der offenbar von den Maskoki (Natchez-Taënsa) oder Tunica her übernommen worden ist. Wir hörten auch, dass der Tempelpriester mit dem 'Vater oben' sprach. Nun war nach allgemeiner Annahme der höchste Gott der Natchez mit der Sonne identisch, wohnte wenigstens in ihr (15, p. 175); die höchste Aristokratie, seine irdische Widerspiegelung, hiessen 'Sonnen'; diese leiteten sich von einem Mann und von einer Frau her, die von der Sonne herabgekommen waren (15, p. 169) und den Stamm social und politisch ordneten; diese beiden richteten auch die zwei Feuertempel im Lande ein, deren Feuer sie von der Sonne herabkommen liessen (15, p. 170). Man könnte daher vermuten, dass der 'Vater oben' bei den Hainai des 17-18 Jahrhunderts die Sonne war, umsomehr als auch bei den anderen Caddo-Stämmen eine gewisse Verehrung der Sonne und des ihr heiligen Feuers belegt ist, und die Hainai einen eigenen 'Sonnenclan' hatten.

Der Schluss ist jedoch nicht zwingend. Die Hainai können den Tempel übernommen haben, ohne die Natur des 'Vaters oben' zu verändern; auf keinen Fall würden die Verhältnisse bei ihnen etwas für die übrige Familie beweisen. Es soll hier aber betont sein, dass nicht einmal für die Natchez-Tunica feststeht, dass der höchste Gott in der Sonne wohnte, oder mit ihr identisch war. Alles, was die französische

1926, vol. I, pag. 481 ff.), Vortrag, gehalten am 28. Sept. 1926; ferner meinen Aufsatz *Der Schöpfungsglaube der Nordcentralcalifornier* Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 3. 1927, pag. 31 ff. Ich konnte mit Vergnügen feststellen, dass sich meine Darlegungen in einigen wichtigen Punkten mit den Auffassungen von E. M. Loeb decken. (*The creator concept among the Indians of North Central California*, Am. Anthr. N. S. 18, 1926, pag. 467 ff.).

sischen Beobachter darüber erzählen, lässt sich zwanglos dahin deuten, dass der Adel die 'Sonne' von der er seine Macht ableitete, in erster Linie bei Opfern und Gebeten anrief, ohne dadurch aber die Oberhoheit des in der Mitte des Himmels sitzenden höchsten Gottes zu leugnen; wie z. B. die Wichita durchaus nicht immer ihrem obersten Gott das erste Opfer darbringen (5, p. 18); die Medizinmänner opfern zuerst dem Polarstern, von dem ihre Kraft herkommt, dann den übrigen Göttern; wer eine Mythe erzählt hat, opfert zuerst deren Helden, dann erst dem höchsten Gott (5, p. 18, 23). Für die Tunica haben wir eine klare Nachricht, dass Sonne und Hochgott nicht identisch waren; nach Gravier kannten sie neun Götter: Sonne, Donner, Feuer, die Götter von Osten, Süden, Norden, Westen, den Gott des Himmels und die Gottheit der Erde (15, p. 318). Es scheint daher, dass auch bei den Natchez-Taënsa und Tunica ein höchstes Wesen, dem die Sonne samt den übrigen Gestirnen als Diener untergeordnet waren, verehrt wurde. Swanton meint, dass Himmelsgott und Sonnengott bei jedem Stamm gewöhnlich identisch sind (15, p. 319); dies ist durchaus nicht der Fall. Freilich zeigt der Himmelsgott eine Neigung, mit einer einzelnen Himmelserscheinung, besonders gern mit der Sonne, verschmolzen zu werden; so wird z. B. Awonawilona bei den Zuñi, der durchaus nicht die Sonne ist, manchmal mit ihr gleichgesetzt.

#### Der Hochgott als Himmelswesen.

Wir haben gesehen, was der höchste Gott nicht ist; das Rätsel löst sich, wenn wir ihn als ein Wesen betrachten, das die Kraft des ganzen Himmels in sich zusammenfasst. Wir bemerken zunächst

##### a) seine uranischen Eigenschaften und Beziehungen.

Er wohnt im höchsten Himmel, im Zentrum (1, p. 8). Der Weg vom Himmel ist weit: zehn Winter und zehn Sommer braucht man in einer Caddo Mythe für diese Reise (4,

p. 27). Er ist daher ein ferner Gott, ein unnahbarer Gott; sein Name bei den Wichita 'der Mann, der auf Erden nie gekannt worden ist' (*Kinnekasus* bei Towakoni 5, p. 25, *Kinikasias* bei Waco 5, p. 296) geht darauf zurück. Tirawa weiss selbst nicht, wie er die Menschen erreichen kann (1, p. 52). Die anderen Wesen, auch die Gestirne, erscheinen in Träumen und Visionen, ungerufen oder gerufen; daher nennen die Wichita alle Götter 'Träume' (5, p. 20); bei den Pawnee kommen die Träume und Visionen aus *Katasha*, dem Ort, wo sie wohnen; dieser Ort liegt im Himmel gerade unterhalb der Plätze, die Tirawa zur Wohnung der anderen Mächte bestimmte (9, p. 155). Er selbst aber zeigt sich in alter Zeit nicht; der Knabe, der jenseits des ersten Horizonts ins Haus der vier Götter des Westens kommt, ist zwar in Tirawas Haus, ihn selbst aber bekommt er nicht zu sehen. (2, p. 97 ff.). Nach neuerer Anschauung ist der höchste Gott für Ekstatiker leichter erreichbar.

Manche glauben, dass Tirawa als Adler erscheint (1, 342); meist ist dieser Vogel, der im hohen Himmel ihm am nächsten wohnt, nur sein Bote. — Tirawa hat eine Frau Atira, die 'Maisgeborene' (1, p. 3), die eine an den Himmel versetzte Maismutter (wie bei den Arikara) ist, und als Maisgöttin eine Sonderentwicklung aus der Mutter Erde darstellt. Ihre Verbindung mit dem höchsten Gott entspricht daher der Verbindung von 'Vater Himmel' und von 'Mutter Erde', auf die so oft angespielt wird. Auch noch bei den Wichita haben wir einen Hinweis, dass Kinnekasus mit der Mutter Erde ein Mädchen erzeugt hat (5, p. 296). Auch Tirawa hat eine Tochter namens 'Regenmädchen' (1, p. 20); dies deutet doch wohl klar auf die Naturgrundlage hin.

Daunfedern — besonders von Adlern — sind Symbole Tirawas (2, p. 55; 9, p. 47, 239 u. ö.); die Krieger haben eine Daunenfeder auf dem Kopf, damit sie daran denken, dass Tirawa über ihnen ist (1, p. 8). Federn sind Symbole für Wolken und Wind; mit ihnen erzeugt man Staubwolken sowie den Wind, der die Büffelherde zutreibt (2, p. 103); durch mit Wasser besprengte Federn werden Wolken gemacht (1, p. 51). Blaue Perlen sind ein Symbol für Tirawa

(2, p. 376). Sie bedeuten natürlich Himmel. Der Donner ist Tirawas Stimme (2, p. 15). Nesaru schickt Winde und Orkane (3, p. 60).

b) Der Hochgott als Himmelszentrum.

Ein Symbol, das bei der Hako Zeremonie auf die Stirn des Kindes gemalt wird, damit es « Tirawa darstelle » ergibt, wie wir in unserer Arbeit über das höchste Wesen der Pawnee untersucht haben, bei Uebertragung auf die Fläche zwei blaue Linien, die sich rechtwinkelig schneiden; dasselbe Emblem erscheint auf Kürbissasseln und Maisähren. Es wird von den Indianern als ' Gesicht Tirawas ' aufgefasst, als Himmelsdom, von dessen Höhe « sein Lebensatem herabfällt », als ' Himmelszentrum mit den vier Winden ' ; es ist das Kreuzsymbol, das schon auf ' gorgets ' und ' runtees ' der Moundbuilder-Kultur erscheint und zunächst ein Weltbild ist, indem es die Himmelsmitte samt den vier Weltstützen bedeutet, dann aber ein Bild der vier Götter der Winde (Richtungen) und ihres Herrn wird.

In der Tat bildet der Hochgott bei allen Stämmen eine engere Einheit mit den Herren der vier Richtungen. Dies ist bei den Skidi besonders klar ausgesprochen; zahlreiche Belege finden sich in unserer Spezialarbeit. Bei den Arikara haben die Götter der vier Richtungen alle Macht (3, p. 73); die Maismutter nennt sie kollektiv ' ihren Vater ' (3, p. 30) und schärft ihre Verehrung ein (3, p. 17).

Beim Opfer werden neben dem höchsten Gott und der Erde auch die vier Richtungen bedacht. Nicht immer gibt man dem obersten Wesen das erste Opfer; bei den Arikara lässt Mutter Mais das erste Rauchopfer in der Welt zunächst den Göttern des Südostens, Südwestens, Nordwestens, Nordostens, darbringen, dann erst bekommt Nesaru die Pfeife, « und andere Tiergötter rauchten mit ihm » (3, p. 20; vgl. 3, p. 166). Für die Wichita sahen wir schon an einem Beispiel, dass Kinnekasus beim Opfer zwar nicht vergessen, aber nicht immer zuerst bedacht wird. Dasselbe gilt für die Pawnee, wo sich aufs Deutlichste zeigt, dass man zwar nie vergisst, dass Tirawa zu oberst im Himmel sitzt; aber die vier Stern-

götter der Richtungen, sowie andere Wesen, treten in der Praxis oft mehr hervor, je nach dem Wesen, von welchem der Opfernde seine Macht erhalten hat, bzw. sie zu erhalten wünscht. Es gibt auch kein Opfer, das nur Tirawa allein dargebracht würde; aber es gibt eines, das ihm und allen Himmelswesen bei Pawnee und Arikara eignet: das Brandopfer von Hirsch, Büffel und Hund; den Göttern der Erde und des Wassers opfert man in anderer Weise. Es ist ja auch klar, dass der aufsteigende Rauch nur Himmelswesen zudedacht sein konnte. Der Hochgott ist auch auf die Verehrung der anderen Himmelswesen, besonders der Götter der vier Richtungen und der vier Sterne, die in *unseren* Weltgegenden stehen, gar nicht eifersüchtig; sodass z. B. der Morgenstern sich rühmen kann: « Tirawa gab mir Macht vor jedem andern Stern. Ich bin der einzige Gott, der ein Menschenopfer empfangen kann, und Tirawa hat an mir sein Wohlgefallen » (I, p. 33).

Wir sehen also, dass in alter Zeit das höchste Wesen zunächst mit den Göttern der vier Richtungen eine engere Einheit bildete, in der es *primus inter pares* war. Man hat daher den Eindruck, dass auf Grund eines Weltbildes, in dem am Himmel die vier Richtungen sowie der höchste Mittelpunkt, und als Gegenpol die Erde eine Rolle spielten, der Himmel in mythologischer Weise mit Göttern belebt wurde, um die Wirkungen zu erklären, die man den erwähnten Weltpunkten zuschrieb. Da dieses Weltbild sehr ähnlich in der mexikanischen Kultur und ihren Ausstrahlungsgebieten (Pueblos) auftritt, wird man vermuten, dass es bei den Caddo Stämmen der Schicht angehört, in der aus jener Richtung stammende Impulse wirksam geworden sind.

Dieses Pantheon wurde natürlich allmählich mit anderen Wesen angereichert. Auch traten Schwankungen innerhalb des Systems ein, indem durch religiöse oder politische Bewegungen bald die, bald jene seiner Gestalten gleichsam mit der Macht des Ganzen, oder des Mittelpunkts, der sie repräsentierte, umgeben wurde. So sehen wir auf unserem Gebiet, und in seiner Nachbarschaft, dass besonders der Morgenstern und die Sonne eine Neigung zeigen, die Attribute des

Himmelherrschers an sich zu ziehen. Der Morgenstern, der bei den Pawnee als Gott der Krieger eine so bevorzugte Stellung einnimmt, dass er allein ein Menschenopfer annehmen darf, muss zu einer Zeit so wie Tirawa die Kräfte des ganzen Himmels in sich vereinigt haben; denn bei den Kiowa heisst er *l'ainso* 'das Kreuz' (14, p. 1091), bei den Arapaho *naga'q*, was dasselbe bedeutet (14, p. 1019). Sein Symbol war also, um mit den Pawnee zu sprechen, 'Tirawas Symbol'. Ebenso gilt die Sonne gern zunächst als 'Wohnsitz' des Himmelsgottes; dies war, nach Prinz v o n W i e d, bei den Mandan der Fall.

Die Schöpfertätigkeit des Obergottes stimmt mit unserer Auffassung überein. Bei Pawnee und Arikara hat er zwar die Erde und die Menschen geschaffen, aber ein Kreis von Himmelswesen umgibt ihn, deren Schöpfung nicht erwähnt wird. Bei Wichita und Caddo ist seine Urheberrolle stark betont, aber ihre Geschichten sind sehr spät aufgezeichnet. Eine allzu grosse Betonung der Schöpfertätigkeit des höchsten Wesens erfolgte einerseits durch seine Gleichsetzung mit dem christlichen Gott — Grinnell's Pawnee erzählen, dass «alle Indianer, alle weissen Männer, alle Mexikaner und alle schwarzen Männer zu Ati'us Tira'wa rauchen und beten» (11, p. 354) —, andererseits von ihnen heraus durch die Tendenz der Caddo Stämme, durch Zusammenfassung aller Mythen in eine 'chronologische' Reihenfolge eine Art Weltgeschichte — besonders vollständig bei den Wichita (5, p. 20 ff.) — zu konstruieren, die vom Anfang der Welt über ihre allmähliche Ausgestaltung bis zur Vernichtung der ersten Rasse durch die Flut und von da bis zur Jetztzeit «wo alles schlecht zu werden beginnt» und bis zum kommenden Weltuntergang geht, worauf sich der ganze Cyclus erneuern wird (5, p. 22). In Fortspinnung dieser Gedanken konnten wohl auch die Götter des Anfangs auf einen ersten Anfang zurückgeführt werden.

### c) Der Hochgott der Himmel selbst.

Als das Weltbild der sechs Richtungen in alter Zeit den Hochgott als *primus inter pares* in die Himmelsmitte setzte,

scheint er Züge einer Gestalt in sich aufgenommen zu haben, die, in weniger systematischer Weise, dieselbe Funktion hatte; es scheint ein alter Himmelsgott in ihm durchzuschimmern, der entweder der Himmel selbst, oder doch wenigstens der Gott des ganzen Himmels war.

Eine Art Personifizierung des Himmels, oder zumindest Zusammenfassung seiner Wirkungen in eine einzige hinter ihm angenommene Gestalt, ist für die Caddo Stämme zu vermuten. Die sehr alte und bei Maisbauern selbstverständliche Vorstellung von 'Mutter' Erde erfordert natürlich einen 'Vater Himmel'; und Tirawa sagt selber: «Ihr sollt die Erde Mutter nennen. Den Himmel sollt ihr Vater nennen» (2, p. 14).

Die Caddo Stämme brillieren in Verlebendigung und Vermenschlichung der Natur. In einer Mythe erscheint die Nacht als Wesen, dessen Hände dem Dachs die schwarzen Flecken verleihen (3, p. 24). Sterne galten als Augen, wie wir aus der Angabe sehen, dass die Morgensternbrüder am Tage blind, bei Nacht sehend sind (1, p. 52). Die Zusammenschau des Sternenhimmels zeigt sich in seinem Symbol, dem Wildkatzenfell (2, p. 55; 3, p. 20).

Tirawas Frau ist die himmlische Maisähre Atira. So wie diese eine Sonderentwicklung von 'Mutter Erde' ist, so wird jener eine solche von 'Vater Himmel' sein.

Im Ausstrahlungsbereich der mexikanischen Kultur findet man oft Spuren der Anschauung von 'Mutter Erde' und dem darüber gebeugten 'Vater Himmel'. Nur sind die Verhältnisse meistens durch reichliche Entwicklung von Sonderwesen getrübt; rein findet man die alte Anschauung im Randgebiet der Ausstrahlung bei den Yuma-Stämmen Südkaliforniens, wo (nach den Diegueño) am Anfang der Dinge der männlich gedachte Himmel auf der weiblich gedachten Erde lag. *Tuchaiapai* und sein Bruder *Yokomatis* sassen zusammen, durch das Gewicht des Himmels stark niedergedrückt. Sie bliesen Rauch, da stieg der Himmel immer höher hinauf und ist seitdem von der Erde getrennt (Constance Goddard Dubois, *The Mythology of the Diegueño*, Journal of Am. Folk Lore, vol. 14, p. 181-182).

Im alten Mexico erscheint die Vorstellung sehr rationalisiert (13, p. 8 ff.)

Die Gedanken der Caddo kreisen stets um die Vorstellung von der keimenden Erde, die durch Regen, Blitz, Sturm befruchtet wird. Als Tirawa die Erde sichtbar macht, geschieht dies unter Zauberliedern, als deren Folge Wolken, Winde, Blitze und Donner erscheinen. Es regnet, und die Blitze schlagen in den Boden, sodass Leben in die Erde kommt (1, p. 5, eine Vorstellung, die auch bei Pueblo Indianern vorkommt). Wo die Götter Maissamen auf die Erde gestreut haben, arbeiten die Blitze und Donner, sodass Leben in die Samen kommt, die nun sprossen und aus der Erde keimen. Die Befruchtung des Feldes durch Regen und Gewitter bestimmt so sehr das Denken der Arikara, dass sie die Menschen, als Maiskörner, unter Mitwirkung der Himmelmächte, aus dem dunklen Schoss der Erde hervorkommen lassen. (s. o.) Es ist daher sehr möglich, dass es einen alten Himmelsgott gab, der mehr oder weniger deutliche Züge seiner Naturgrundlage an sich trug; oder der wenigstens nach menschlichem Vorbild hinter den Erscheinungen des gesamten Himmels angenommen wurde. Die Vorstellung vom 'Vater Himmel' wurde zweifellos durch die Wirtschaft der Stämme gefördert. Natürlich wurden einzelne Funktionen dieses Gottes bald von anderen Wesen übernommen, sodass seine Gestalt etwas schattenhaft wurde; bei der Ordnung des Himmels nach den Weltrichtungen gingen viele seiner Züge auf den Herrn der höchsten Mitte über. Auch dieser war, wegen seiner erhabenen Himmelsferne, immer in Gefahr, hinter den dem Menschen näherstehenden und greifbareren Wesen zurückzutreten: « Wir denken Tirawa nicht als eine Person. Wir denken ihn als die Kraft, die von oben her alles geordnet und herabgeworfen hat, was der Mensch braucht. Wem die Macht droben, Tirawa, gleich ist, weiss niemand; niemand ist dort gewesen » (9, p. 216). Aber er hat sich doch als theoretischer Oberherr des Himmels in Gedanken und Kult seiner Verehrer behauptet.

Es ist klar, dass für Maisbauer der Himmel als 'Vater des Lebens' eine besondere Bedeutung hat. Daraus folgt

natürlich nicht, dass Himmelswesen von erhöhter Bedeutung nur auf der Grundlage des Hackbaues entstehen können. Gerade bei den Pawnee sehen wir aus manchen ihrer Erzählungen, dass das *waruhi* der still und erhaben am nächtlichen Himmel einherziehenden Sterne wie eine tröstende Offenbarung aus der Unendlichkeit zu ihnen sprach, auch ohne dass die praktische Bedeutung der atmosphärischen Vorgänge für den Maisbauer im Hintergrund des Gefühls stand. « Der Knabe fasste beide Männer bei den Händen und sagte: ' Meine Brüder, mein Herz ist erfüllt von Freude. Ich kann euch nicht sagen, was in meinem Herzen ist '. Er begann zu weinen, und die beiden Männer konnten nicht sprechen, denn sie weinten auch. Die Nacht war klar, und die Sterne glänzten hell am Himmel. Die drei jungen Männer wischten sich die Tränen ab und setzten sich nieder, und der Knabe füllte die Pfeife, und sie rauchten zusammen. Er sagte: ' Seht, meine Brüder, die Sterne sind hell und sie scheinen zu uns zu sprechen, wie wenn sie uns Erfolg verhiesenen. Wir wollen uns immer erinnern, dass es Götter im Himmel gibt, die auf uns schauen '. Sie sprachen lange Zeit und schliesslich standen sie auf und gingen ins Dorf hinab » (2, p. 49).

## LITERATUR.

- 1) George A. Dorsey, *Traditions of the Skidi Pawnee*, Boston und New York, 1904.
- 2) George A. Dorsey, *The Pawnee Mythology* (Part I), Washington, 1906.
- 3) George A. Dorsey, *Traditions of the Arikara*, Washington, 1904.
- 4) George A. Dorsey, *Traditions of the Caddo*, Washington, 1905.
- 5) George A. Dorsey, *The Mythology of the Wichita*, Washington, 1904.
- 6) George A. Dorsey, *Wichita Tales*, Journal of Am. Folk Lore, 15, p. 215 ff.
- 7) George A. Dorsey, *Caddo Customs of Childhood*, Journal of Am. Folk Lore, vol. 18, p. 226 ff.
- 8) Constance Goddard Du Bois, *The Mythology of the Diegueño*, Journ. of Am. Folk Lore, vol. 14, p. 181 ff.
- 9) Alice C. Fletcher, *The Hako, A Pawnee Ceremony*, 22. Ann. Rept. of the Bureau of Am. Ethn.

- 10) Alice C. Fletcher, *Pawnee Star Love*, Journ. of Am. Folk Lore 16, 1903, p. 10-15.
- 11) George Bird Grinnell, *Pawnee Hero Stories and Folk Tales*, New York, 1912.
- 12) *Handbook of American Indians North of Mexiko*.
- 13) W. Krickeberg, *Märchen der Azteken und Inka Peruaner, Maya und Muisca*, Jena 1928.
- 14) James Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, 14. Ann. Rept. of the Bureau of Am. Ethn.
- 15) John R. Swanton, *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico*, Bull. of the Bureau of Am. Ethn. 43, Washington, 1911.

Wien.

RICHARD DANGEL,

## SUL COSIDDETTO MONOTEISMO DI BABILONIA E ASSIRIA \*

Negli ultimi anni sono stati resi di pubblica ragione in autografia, in traslitterazione e in versione moderna alcuni testi in carattere cuneiforme che gettano vivida luce sull'affascinante e importante problema del cosiddetto monoteismo babilonese e assiro, monoteismo che non riuscì però mai a varcare una cerchia ristretta di pensatori e non raggiunse mai la perfezione del monoteismo assoluto del popolo d'Israele e dei seguaci di Zarathustra.

\* Il presente articolo è su per giù la comunicazione che in lingua inglese feci al Congresso di Storia delle Religioni tenuto nell'estate scorsa a Lund. Per quanto riguarda il monoteismo mesopotamico in genere rimando il lettore all'ottima trattazione di J. Hehn in *Die biblische und babylonische Gottesidee*, Leipzig 1913; per il problema del monoteismo in genere a quanto scrisse R. Pettazzoni in *La formation du monothéisme*, RHR, LXXXVIII, 193-229, e al suo articolo *Monotheismus und Polytheismus* in «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», 2<sup>a</sup> ediz., vol. IV. Nel primo volume della mia opera *La religione babilonese e assira*, Bologna 1928, 321-323, si troveranno alcune considerazioni sulla famosa tavola dei quattordici Marduk, e nelle pp. 329-330 buona parte della letteratura in proposito. Del monoteismo mesopotamico ha trattato in Italia G. Meloni, *Il monoteismo nei cuneiformi*, Saggi di filologia semitica, Roma 1913, 64-75. La preghiera dell'*urigallu* cui mi riferisco si trova in Fr. Thureau-Dangin, *Rituel accadien*, Paris 1921, 137-139. L'inno a Nimurta è stato pubblicato in traslitterazione e traduzione tedesca da E. Ebeling, *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, MVAG, XXIII, 1, 47-49; lo scongiuro a Marduk pure dall'Ebeling nello stesso libro, 11-22. L'inno a Istar è traslitterato e tradotto da A. Schollmeyer in *Der Istarhymnus K. 41 nebst seinen Duplikaten*, MVAG, XIII, 4, 15 e 19. Dei testi egiziani sull'identificazione delle membra di un dio con altri dèi tratta H. Ranke, *Die Vergottung der Glieder des menschlichen Körpers bei den Aegyptern*, OLZ, XXVII (1924), 558-564.

I nuovi testi non sono, come la famosa tavola dei quattordici Marduk, composizioni letterarie dedicate più o meno esplicitamente a questo problema, ma contengono soltanto tra l'altro anche alcune righe di carattere monoteistico. Si tratta di una preghiera che l'alto sacerdote di Babele eleva al dio Marduk, chiamato semplicemente BĒL, 'Signore', e a sua moglie detta BĒltia, vale a dire 'Madonna', di un inno al dio della guerra Nimurta, di uno scongiuro al dio Marduk, e di un inno alla dea Istar, nel quale in alcune righe la dea stessa prende la parola.

Il cosiddetto monoteismo di Babilonia e di Assiria fu e rimase sempre un monoteismo più teorico — quantunque non sorto principalmente, come avremo occasione di vedere, dalla mera e astratta speculazione —, che reale ed efficiente, permeante anche la vera vita religiosa quotidiana dei templi. La religione effettivamente praticata in Babilonia e Assiria rimase sempre fino al suo crollo un politeismo crasso e grossolano, con un pantheon grandissimo e foltissimo di divinità di carattere e provenienza molto diversi. Abbiamo numerosi documenti religiosi risalenti all'ultimo periodo della storia religiosa della Mesopotamia, i quali tutti attestano nel modo più chiaro possibile che tale fu in realtà il politeismo mesopotamico anche, e specialmente, in quel suo ultimo periodo, quando da alcuni testi traspare un certo avviamento verso tendenze monoteistiche, avviamento che trova riscontri paralleli presso altri popoli dell'antichità di quel torno di tempo e dei periodi successivi.

Quali si siano i testi di carattere monoteistico che gli scavi futuri ci potranno regalare, è un fatto bene accertato e che non potrà subire modificazioni, che la religione mesopotamica è di fatto rimasta sempre fino al suo crollo politeistica. Perciò non si potrà mai parlare del monoteismo di Babilonia e Assiria, ma sempre soltanto di un cosiddetto monoteismo, essendo questo rimasto ognora allo stato di pura teoria. Con ciò però non si vuole affermare che in Babilonia non si sia stati capaci di concepire un solo ed unico dio e di affermarlo anche come tale: i testi che esami-

neremo provano al contrario che in Mesopotamia vissero uomini cui l'idea monoteistica era del tutto familiare, anzi tanto familiare che poterono inserirla nelle loro preghiere e negli inni e scongiuri.

Per ora non si può affermare ancora nulla di definitivo sul monoteismo mesopotamico, ad eccezione della importante limitazione ora accennata. I nuovi testi ci mettono però in grado di tracciare alcuni nuovi tratti nel quadro complesso delle origini di questo monoteismo che, probabilmente, soltanto molto indirettamente ebbe vera efficacia sul pensiero religioso di altri popoli e specialmente di quelli vicini.

\* \* \*

Durante la festa di capodanno a Babele, nel giorno 5 di Nisānu, l'*urigallu* del tempio di Esagil si leva quattro ore avanti la fine della notte, si lava coll'acqua del Tigri e dell'Eufrate, fa la entrata rituale nel santissimo di Bēl, vale a dire Marduk, e recita una preghiera.

La preghiera consiste di dodici litanie principianti col'esclamazione sumera *u-mu*, 'Signor mio', seguita dalla identificazione del dio con Dimmer-an-ki-a, 'che fissa i destini' — che è il nome speciale che porta Marduk quando si trova nel *parakku* dei destini — e con dodici stelle, ed infine con Sin e Samas. Da chiusa funge l'esclamazione *u-mu dimmer-mu u-mu en-mu u bar-ra-na*, 'il Mio Signore è il mio dio, il Mio Signore è il mio sovrano. C'è un Signore all'infuori di lui?'

La forma delle identificazioni enumerate è sempre la stessa. Il sacerdote fa anzitutto il nome di una stella o costellazione, — di solito in sumero —, nomina poi una qualità caratteristica di essa, dice che essa è il 'Mio Signore', *u-mu*, ed infine esclama *u-mu khun*, 'Signore Mio, acquietati!'

La prima identificazione non riguarda una divinità originariamente diversa dal dio nazionale della Babilonia, ma soltanto un suo nome o epiteto, Dimmer-an-ki-a, che in sumero vuol dire 'dio del cielo e della terra', cui il sacer-

dote fa seguire la determinazione *mushim shimâti*, 'destinatore dei destini'.

La seconda identificazione afferma l'identità di Marduk colla costellazione del Drago, *Mu-sir-kesh-da*, 'che tiene lo scettro e il cerchio'.

La terza riguarda la Nave, l'astro di Eridu, 'che possiede la saggezza'.

La quarta lo chiama Asari, 'colui che dona la vegetazione'. Asari è veramente un antico nome sumero del dio di Babele, il quale in antichi testi sumeri è chiamato Asar-ludug, dio degli scongiuri e degli incantesimi.

La quinta lo identifica coll'Astro Bianco, *mulu babbar*, che è Giove, ed è chiamato 'colui che porta i presagi al mondo', *na-ash ça-ad-du ana kalâma*.

La sesta riguarda Mercurio, Gud, 'che fa piovere la pioggia'.

Nella settima è proclamato identico coll'astro Gena, cioè Saturno, il quale è 'una stella di giustizia e diritto'.

Marduk è ancora identico con An, vale a dire Marte, Gibil furioso.

Poi anche con Sirio, *Kak-si-sa*, che 'misura le acque del mare'.

La decima identificazione si riferisce ad Arturo, *Shu-pa*, 'Signore degli Enlil', *bêl Enlilê*.

Nella undicesima invece il dio di Babele è detto identico con NE-NE-GAR, che 'è creato da sè stesso', *sha ina ramâni-shu banu-u*.

È identico con Marduk ancora l'astro Nu-mush-da, la Gru, 'piena di pioggia'.

L'ultima identificazione che concerna una costellazione è quella coll'astro Petto dello Scorpione, 'il quale calpesta il petto del mare'.

Vengono infine ancora le due identificazioni con Samas, 'luce delle regioni', *nâr kib-rat*, e con Sin, 'che rischiarà l'oscurità', *mu-nam-mir ik-lit*.

Questa parte della preghiera-litania ha carattere nettamente astrale e risale al periodo neobabilonese, quando lo astralismo pervase del tutto la religione babilonese e assira,

e sdoppiò la maggior parte degli dèi principali del pantheon creando accanto al dio antico — che era stato bensì in molti casi una divinità stellare ma che col tempo per la sempre più profonda personalizzazione della sua figura aveva perduto parecchi tratti e molte caratteristiche astrali —, un dio quasi identico, spesso collo stesso nome, ma di carattere prettamente siderale. È naturale quindi assumere che l'identificazione teologica del dio di Babele con sì gran numero di costellazioni e stelle, tra le quali alcune che rappresentano antichi dèi del pantheon, come sarebbero Mercurio, Saturno, Marte ed altri, non potè sorgere che nel periodo neobabilonense, dopo che le divinità prettamente astrali erano state accolte nel pantheon della Babilonia. La tavola dei quattordici Marduk invece risale certamente, se non nella sua totalità almeno nei suoi tratti fondamentali, a un periodo più remoto della storia religiosa della Mesopotamia.

Se confrontiamo questa lista neobabilonense di identificazioni colla tavola dei quattordici Marduk, vediamo che l'identificazione nel nostro testo è alquanto più esplicita e chiara di quella della tavola. Nel nostro testo si dice infatti esplicitamente che la stella o costellazione X o Y è ' il Mio Signore ', cioè Marduk. Siccome poi le due ultime identificazioni si riferiscono agli stessi Samas e Sin che sono identificati col dio di Babele anche nella tavola, non c'è il minimo dubbio che nel senso dell'identificazione va dunque interpretata la tavola. Questa intende parlare di vere e proprie identificazioni, almeno per quanto riguarda il periodo neobabilonense. Essa è stata cioè certamente interpretata in questo senso nel periodo neobabilonense, quando il concetto dell'identità di un dio, nel nostro caso di Marduk, con altre divinità, formava parte integrante delle dottrine teologiche della religione del paese. Non sappiamo invece quale sia stato il suo esatto significato nei periodi antecedenti, più antichi, sempre supposto naturalmente che sia esistita già prima, in tempi più remoti. Si potrebbe cioè assumere che in origine il suo carattere di identificazione di varie divinità con Marduk fosse meno perfetto, che essa significasse, a mo' d'esempio, soltanto che Marduk abbraccia in un certo senso

gli altri dèi, oppure anche che gli altri dèi sono mere manifestazioni di Marduk, oppure esprimesse qualche altra dottrina teologica affine a queste due or ora menzionate, la quale non identificasse addirittura gli altri dèi col dio nazionale della Babilonia. Si potrebbe inoltre supporre che col tempo si fosse data un'interpretazione più rigidamente unitaria della tavola, identificando addirittura Marduk e gli altri dèi, quando il pensiero teologico e monoteistico aveva già fatto ulteriori progressi verso l'unificazione di tutte le divinità.

Non poca luce sulle tendenze unitarie della teologia del periodo greco della religione babilonese getta anche l'ultima esclamazione e invocazione del sacerdote: ' Il Mio Signore è il mio dio, il Mio Signore è il mio sovrano. C'è un Signore all'infuori di lui? ' L'*urigallu* estolle qui la potenza del suo dio Marduk e riconosce soltanto a lui la qualità di Signore: non esiste in realtà, se si guarda bene — intende dire il sacerdote — che un solo ed unico Signore, Marduk. Il sacerdote vuol estollere quanto più può la potenza del dio ed arriva allora alla necessaria conseguenza di negare agli altri dèi qualsiasi potenza accanto a quella di Marduk. Essi non sono, messi a confronto di Marduk, affatto dei Signori. Non esiste che un solo Signore e questo è Marduk. Il sacerdote non esprime chiaramente la premessa logica di questo ragionamento, ma ognuno può facilmente indovinare quale essa deve essersi presentata alla mente dei teologi babilonesi dell'estremo periodo neobabilonese: è assurdo assumere che ci possano essere tra gli dèi due o più Signori veramente potenti e cui competa veramente il nome di Signore. Vero signore non può essere che uno solo e quindi non vi può essere che un solo dio.

Questa è l'idea inespressa bensì, ma non perciò meno chiara che, per così dire, serpeggia tra le parole di questa ultima esclamazione verso cui si solleva come verso vetta sublime la litania delle identificazioni della festa di capodanno. Non esiste che un solo Signore, e questo è Marduk!

Ma il rituale prescrive all'*urigallu* di dire ancora un'altra preghiera, non più a Marduk, a ' Mio Signore', ma a sua moglie, a Bêltia, a ' Madonna '. Anche questa preghiera consiste,

come quella diretta a Marduk, di alquante identificazioni con divinità stellari e planetarie.

La forma delle identificazioni è leggermente diversa da quelle di Marduk. Esse cominciano col nome della stella o costellazione, seguito da qualche sua caratteristica, e finiscono coll'affermazione che quella data stella o costellazione porta il nome di Madonna, *gashan-mu* — vale a dire Bēltia in accado —, che era il titolo o nome della moglie di Bēl-Marduk. L'identificazione della dea di Babele colle altre divinità, di carattere siderale, è anche qui dunque perfetta.

All'identificazione di Bēl col suo titolo *Dimmer-an-ki-a* corrisponde qui l'identificazione di Madonna con *Dam-ki-an-na*, ' signora del cielo e della terra '.

La moglie di Bēl è affermata identica con otto divinità stellari: con *Dilbat*, cioè Venere, colla Stella dell'Arco, colla Capra, colla Chioma di Berenice, colla Corona Boreale, col Grande Carro, colla Vergine e colla stella *Nin-makh*.

Subito dopo aver dunque proclamato l'identità di Bēl con parecchi dèi planetari e stellari ed aver affermato che in realtà non esiste che un unico Signore, Bēl, ed aver espresso in tal modo concetti di tinta fortemente monoteistica i quali tendono a fare di Bēl l'unico dio, lo stesso sacerdote ripete quasi le stesse cose per la moglie di Bēl, dà dunque espressione a concetti monoteistici rispetto a un'altra divinità, diversa dalla prima, sebbene sia la moglie di quella. Il monoteismo è dunque quasi un *monoteismo a due*, se è lecito far uso di questa *contradictio in adiecto*. Nella mente dei teologi di Babilonia, anche del periodo più incline e portato alle concezioni cosiddette monoteistiche, l'esaltazione monoteistica di un dio poteva benissimo associarsi a quella parimente monoteistica di un altro dio. Da queste semplici ed ovvie considerazioni suggerite dalle preghiere esaminate riluce chiaramente che il monoteismo babilonese ha un suo carattere del tutto speciale, che va ben messo in luce se si vuole comprenderne la vera portata e lo spirito più intimo, e che esso non è vero monoteismo, perchè concerne non soltanto una divinità ma un maggior numero di dèi.

Altri testi resi recentemente di pubblica ragione ci daranno più chiara luce in merito. I testi dei quali tratterò ora non sono babilonesi, ma furono trovati nelle rovine della città di Assur; sono dunque, almeno nella redazione che ce li ha preservati, assiri. Non si può escludere però che siano in realtà di origine babilonese e che la redazione assira non rappresenti che una versione o un raffazzonamento di qualche originale di provenienza babilonese.

In un inno al dio mesopotamico della guerra Nimurta si identificano diverse membra o parti del corpo del dio con alcune divinità delle quali la maggior parte appartengono alle più importanti del pantheon. È noto che gli antichi abitanti della Valle dei Due Fiumi avevano un concetto molto materiale e antropomorfo dei loro dèi. Essi se li raffiguravano in tutto identici agli uomini, cogli stessi loro corpi, colle stesse loro emozioni, passioni e sensazioni. Le divinità di Babilonia e Assiria erano in tutto uomini, perfetti uomini, con tutte le debolezze ed imperfezioni anche degli uomini: soltanto erano più grandi degli uomini, più potenti, non morivano mai e potevano fare ciò che gli uomini non erano affatto in grado di eseguire. I riferimenti e le allusioni ai corpi e alle membra delle divinità sono quindi un tratto molto comune della letteratura religiosa della Mesopotamia antica. Non è quindi affatto da meravigliarsi se la speculazione teologica di tendenza monoteistica ha preso per oggetto del suo interessamento anche il corpo di una od altra delle più importanti divinità.

Nell'inno in parola si dice tra l'altro, sempre allo scopo di esaltare il dio Nimurta, che i suoi occhi sono Enlil e Ninlil, che l'iride dei suoi occhi sono i raggi di Sin, dio della luna, che il suo mento è Istar delle stelle, che Anu, dio del cielo, e Antum, sua moglie, sono le sue labbra, che la sua parola è....., la sua lingua è Pabilsag, il suo palato la volta del cielo e della terra, i suoi denti sono i Sette, i suoi orecchi sono Ea e Damkina, il suo cranio è Adad, la sua fronte è Shala, la sua nuca è Marduk, la sua gola è Sarpanitum, il suo petto Nabū, i suoi fianchi Lugal, il suo femore Udgallu, i suoi..... Dagan. Vi si parla ancora delle dita, delle mani e dei piedi, delle gambe, e ancora di altre membra del dio, ma la tavola che porta in-

scritto il testo è mutila e noi abbiamo quindi una parte soltanto del testo che identifica le diverse membra del dio con divinità del pantheon babilonese e assiro.

Il significato del testo è chiaro: il corpo di Nimurta è composto di altre divinità; Nimurta contiene in sè altre divinità o, probabilmente, *tutte* le altre divinità; le altre divinità non sono che membra del corpo di Nimurta, parti di lui; il dio supremo, l'unico vero dio è Nimurta. Queste sono indubbiamente le idee cui il testo dà espressione.

Al confronto con la tavola dei quattordici Marduk il testo presente si rivela inferiore, perchè si basa su di una concezione del tutto fisica, materiale della divinità. Il dio supremo contiene in sè quali parti gli altri dèi. Il testo dei quattordici Marduk invece assume un solo ed unico dio, del quale gli altri dèi non sono parti fisiche ma nomi. L'inno a Nimurta lascia sussistere gli altri dèi, pur riducendoli ad essere membra del dio Nimurta, mentre il testo dei quattordici Marduk li elimina del tutto riducendoli a meri nomi, togliendo loro dunque qualsiasi specie di reale ed effettiva esistenza: non esiste che un solo ed unico dio, Marduk. Visti i due testi dal punto di vista dello sviluppo teologico, il posto più alto va assegnato al testo dei quattordici Marduk, mentre l'inno non rappresenta che un primo balbettamento, per così dire, della concezione monoteistica della divinità.

Ma i due testi acquistano ancora maggiore interesse se confrontiamo la parte che vi ha Marduk. In quello dei quattordici Marduk questo dio è la divinità suprema, della quale uno dei suoi nomi è, tra parecchi altri, anche Nimurta. Nimurta cioè è uno dei nomi di Marduk. Nell'inno a Nimurta invece questa divinità ha la prima parte, è il dio onnicomprensivo, e Marduk non è che la sua nuca, un suo membro. Maggiore contraddizione tra i due testi sarebbe difficile concepire.

Come si spiega questa contraddizione? È forse il testo dell'inno a Nimurta originariamente assiro ed è forse stato scritto da qualche sacerdote assiro per Assiri, per gente dunque che non vedeva in Marduk il dio supremo? Ma il dio supremo e nazionale di Assiria era Assur. Come si spiega allora

la circostanza che le speculazioni monoteistiche riguardano Nimurta — che non era il dio nazionale dell'Assiria —, e non Assur? Sia il nostro testo di origine assira o sia di provenienza babilonese, sta il fatto che per dio supremo ed anzi quasi unico dio qui si ritiene una divinità diversa dagli dèi nazionali di Babilonia, rispettivamente Assiria. Le speculazioni *monoteistiche* — o meglio sarebbe dire *cosiddette monoteistiche* — non avevano dunque per soggetto soltanto il dio nazionale ma anche altre divinità, senza che in ciò si sentisse contraddizione alcuna: si poteva cioè dichiarare unico dio tanto Nimurta, a mo' d'esempio, quanto Marduk, e probabilmente ancora altre divinità, come ci permettono di concludere con grande verosimiglianza altri testi di esaltazione di Sin e di Istar.

Un grande progresso del pensiero teologico ci rivela uno scongiuro diretto al dio Marduk, testo trovato pure, come l'inno a Nimurta, nelle rovine della antica capitale dell'Assiria Assur.

In questo scongiuro non si identificano più come nell'inno or ora menzionato le membra del dio con altre divinità, ma qualità o attributi astratti del dio nazionale di Babilonia con altri dèi tra i più importanti del pantheon. Il dio esaltato non contiene nel suo corpo gli altri dèi, ma nel suo carattere, nella sua natura formata da diverse qualità o attributi predicati di lui. In ciò lo scongiuro somiglia molto alla tavola dei quattordici Marduk ed è per ora il testo più affine ad essa che finora si sia trovato in Mesopotamia.

Vi si dice tra l'altro che Sin è la divinità di Marduk, Anu la sua principalità, Dagan il suo dominio, Enlil la sua regalità, Adad la sua forza, Nimurta la sua qualità di capitano, Norgal il suo potere, Nusku il consiglio del suo cuore, Samas la sua qualità di giudice, gli Igigi la sua sublimità, Irnini il suo splendore.

Il testo dice con ciò abbastanza chiaramente che non esiste in realtà che un solo ed unico dio, del quale gli altri elencati — e possiamo dire fondatamente *tutti* gli altri — non sono che sue qualità, le quali formano e costituiscono il suo essere o la sua natura. Gli altri dèi non sono dunque membra di Marduk o suoi nomi, ma sue qualità, suoi predicati.

Il pensiero teologico è qui riuscito a concepire astrattamente le qualità del dio — e quindi le qualità di una cosa in genere — e speculare sopra tali qualità. Il testo parla perciò dell'*ilûtu* di Marduk, identificandola con Sin, della sua *malûtu*, che è eguale ad Anu, della sua *bêlûtu* che corrisponde a Dagan, della sua *sharrûtu* che è Enlil, della sua *gishrûtu* che è eguale ad Adad, della sua *li'ûtu* che è identica al dio Nabû, della sua *asharidûtu*, eguale al dio della guerra Nimurta, della sua *dannûtu*, che è Nergal, della sua *dayyanûtu*, identica col dio del sole Samas e della sua *shûrbûtu* che non è altro che gli Igigi.

Il testo presente sta in aperta contraddizione con quanto afferma l'inno a Nimurta, poichè qui Nimurta non è che l'*asharidûtu* di Marduk, mentre là Marduk non è che la nuca di Nimurta.

Un breve passo soltanto conduce dalla concezione teologica della nostra tavola a quella dei quattordici Marduk. Sette delle divinità identificate in questa con Marduk ricorrono pure nella nostra tavola. Mentre però il nostro scongiuro riduce gli altri dèi a qualità di Marduk, la tavola dei quattordici Marduk li riduce a meri nomi del dio nazionale.

Il problema che l'esame comparato dei vari testi da noi studiati ci dà a risolvere è quello della simultaneità delle speculazioni cosiddette monoteistiche attorno alla figura di *diverse* divinità. Vero monoteismo non può essere naturalmente che quello che dichiara un solo dio solo ed unico dio. Se la speculazione monoteistica in Babilonia si fosse limitata soltanto al dio Marduk o in Assiria al dio Assur, noi potremmo parlare effettivamente di una forte tendenza verso il monoteismo presso i Babilonesi e gli Assiri. Ma il fatto che presso questi popoli si predicava la supremazia assoluta non di *un* dio soltanto, ma almeno di *due*, vale a dire Marduk e Nimurta — ed abbiamo abbastanza fondati motivi di ritenere che simili speculazioni monoteistiche siano sbocciate pure attorno alle figure di Sin e Istar e certamente anche di Assur — ci induce a limitare il monoteismo di Babilonia e Assiria nella sua portata e a dichiararlo un monoteismo relativo di fronte al monoteismo assoluto, che non rico-

nosce che un solo ed unico dio in una nazione o in un popolo, sempre e dovunque lo stesso.

Come si spiega dunque il monoteismo relativo di Babilonia e Assiria? Come si spiega, che un testo, uno scongiuro o un inno dichiara *apertis verbis* che un dio è l'unico dio, mentre gli altri non sono affatto dèi perchè non sono che suoi nomi o qualità o membra del suo corpo, mentre un altro testo che appartiene manifestamente allo stesso periodo della storia religiosa dichiara che un altro dio è l'unico dio e riduce gli altri dèi a sole qualità dell'unico dio? Non sentivano i Babilonesi l'intima e, secondo il nostro modo di vedere, insanabile contraddizione logica che sta in queste affermazioni opposte? Non valeva anche per loro la stessa logica che usiamo ancora al giorno d'oggi?

A me sembra che la spiegazione di questo strano fenomeno del pensiero religioso vada cercata nella psicologia della preghiera dei Babilonesi e Assiri, nell'atteggiamento mentale del credente dell'antica Mesopotamia, quando si metteva in rapporto col suo dio e gli faceva qualche richiesta e voleva ottenere qualcosa da lui. Allora egli doveva, allo scopo di ottenere più facilmente quanto desiderava, lodare oltre ogni misura il suo dio, esaltare tutte le sue qualità, specialmente però quella che maggiormente si addice a un dio e per la quale si distingue nettamente dall'uomo: il suo potere, la sua potenza, la sua qualità di signore onnipotente, la sua *bélûtu*. Assicurare nella preghiera e nell'inno che è elevato al dio allo scopo di preghiera, assicurare il dio che egli è potentissimo, anzi il più potente degli dèi, voleva dire esser quasi certi di ottenere da lui ciò che si era chiesto. Infatti quale dio potrebbe esser sordo alle richieste del suo servo fedele, se questo esalta sì altamente la sua potenza? Spinto dal desiderio di dire al dio cose molto gradevoli che soddisfino il suo amor proprio e siano un grande complimento per lui, l'orante arriva fino all'affermazione che quel certo dio è addirittura il più potente degli dèi, in confronto al quale gli altri dèi non hanno quasi alcun potere, il più grande signore, anzi addirittura l'unico vero signore tra gli dèi, immensamente superiore a tutti gli altri dèi. Il passaggio da questa

affermazione a quella che egli non soltanto supera tutti gli altri dèi, ma anche li comprende, o che gli altri cosiddetti dèi non sono affatto dèi reali, ma semplici parti del suo corpo o meri nomi, è molto facile e ovvio: *Non vi è nessun Signore all'infuori di lui*, come afferma l'*urigallu* nella preghiera di capodanno a Marduk.

La radice più profonda quindi della tendenza monoteistica da noi esaminata non affonda dunque nella speculazione teologica ma nel sentimento religioso, nella esaltazione dello spirito religioso nel momento in cui entra in rapporto personale col dio, quando l'uomo nella frenesia quasi di esaltare il dio cui si è rivolto lo afferma tanto superiore agli altri dèi da renderlo dio unico e solo in confronto al quale le altre divinità perdono la loro sostanzialità e svaniscono quasi nel nulla.

Così si spiega il fatto che le tendenze monoteistiche sono rampollate attorno alla figura degli dèi più potenti del pantheon e non soltanto attorno ai due dèi nazionali di Babilonia e Assiria. Infatti il Babilonese e Assiro poteva esaltare oggi monoteisticamente Marduk, perchè oggi aveva bisogno proprio di Marduk e nel fervore dell'esaltazione religiosa poteva affermare la sua incommensurabile superiorità sopra gli altri dèi, ma domani, se aveva bisogno di ottenere qualcosa da un altro dio, per esempio Nimurta, poteva benissimo esaltarlo anche lui, non meno fervidamente di Marduk, senza scorgere affatto contraddizione alcuna tra l'affermazione di oggi e quella di domani. Esiste bensì tale contraddizione, ma soltanto sul piano della logica astratta che precinda dall'individuo nella mente del quale si svolge il processo mentale e dall'esaltazione religiosa in cui egli si trova. Non sussiste invece sul piano del sentimento religioso e dell'esaltazione nell'atto dell'impetrazione.

Questa è, secondo il mio modo di vedere, la spiegazione del fenomeno del monoteismo simultaneo o relativo della religione babilonese e assira nello stadio ultimo della sua storia.

Le esaltazioni monoteistiche degli dèi che abbiamo trovate in *inni* e *scongiori* riproducono quindi fenomenologi-

camente abbastanza bene ciò che avviene nella mente del credente quando esalta il suo dio, il risultato di un tumulto di sentimenti e di un fervore religioso che non si lascia imbrigliare dalle regole fredde ed astratte della logica formale. Ma la vita religiosa non può restare sempre in istato di esaltazione. Essa è, in parte, anche vita speculativa. Viene allora il teologo. La mente del teologo esamina allora tali affermazioni di carattere monoteistico e vi specula sopra, le coordina, dà loro veste di affermazione prettamente teologica, teoretica. L'espressione letteraria di questo *secondo stadio* è, secondo me, il testo dei quattordici Marduk.

Non è necessario addurre ancora altri testi per provare quanto abbiamo affermato circa le esaltazioni degli dèi babilonesi e assiri negli inni e nelle preghiere, perchè ogni inno ne è quasi una prova palmare.

Non possiamo però fare a meno di accennare a un passo molto importante in tale materia di un inno alla dea Istar, in cui la dea stessa è introdotta nell'atto di esaltare sè stessa e cantare le proprie lodi. Essa si vanta di essere molto potente, di essere 'la figlia valorosa di Mullil', vale a dire di Enlil, di essere 'la figlia primogenita di Mullil, di essere Enlil, di essere Ninlil'. La dea esalta talmente sè stessa da dichiararsi anzitutto figlia di Enlil, per poi fare ancora un passo avanti sulla scala dell'esaltazione ed identificarsi addirittura con Enlil e sua moglie Ninlil. Qui si vede chiarissimamente come l'esaltazione di una figura divina può condurre all'identificazione colla figura divina stessa. Ciò che in questo inno si afferma esser avvenuto nella mente della dea Istar soleva avvenire altresì nell'animo dei credenti babilonesi e assiri in rapporto al dio esaltato.

\* \* \*

Possiamo quindi affermare che alcuni testi babilonesi e assiri provano in modo superiore ad ogni dubbio che le speculazioni monoteistiche che si riscontrano nell'ultimo periodo della storia religiosa dell'antica Mesopotamia si basano certamente *anche* (non possiamo escludere che abbiano avuto

anche altre basi, anzi è certo che devono averle avute, poichè il fenomeno del cosiddetto monoteismo mesopotamico è molto complesso e finora non ne intravediamo che qualche lato soltanto) sull'esaltazione esagerata della potenza e del dominio, *bêlûtu*, degli dèi più importanti del pantheon, potenza e dominio che vanno sì oltre da far loro abbracciare e comprendere gli altri dèi, riducendo questi a mere membra o parti o qualità o attributi o nomi del dio momentaneamente esaltato. Tali esaltazioni si facevano principalmente negli inni, negli scongiuri, nelle preghiere, ogni qualvolta insomma il Babilonese o Assiro chiedeva qualcosa al suo dio e quindi doveva fargli complimenti e dirgli cose molto aggradevoli onde renderselo benigno. Una delle radici del cosiddetto monoteismo di Babilonia e Assiria ritrae i suoi succhi dal sentimento religioso, dall'esaltazione religiosa del credente, non dalla pura speculazione, quantunque più tardi le affermazioni fatte nel momento dell'esaltazione abbiano subito la elaborazione teologica dei sacerdoti del paese.

È possibile che le speculazioni sull'identificazione degli dèi più importanti del pantheon con membra di un solo ed unico dio non siano sorte spontaneamente ed originariamente in Mesopotamia, ma in Egitto, perchè nella valle del Nilo la speculazione teologica battè la stessa strada e in un certo stadio affermò la stessa identificazione di diversi dèi colle membra del dio ritenuto per il più potente. Per ora non si può affermare con sicurezza se vi sia rapporto storico, reale, tra la Mesopotamia e l'Egitto in questo campo o se si tratti di un fenomeno parallelo, sorto indipendentemente nei due paesi. Lo sviluppo storico delle civiltà antiche, specialmente di quelle orientali, è stato sì uniforme che non ci stupiremmo affatto se un giorno o l'altro si potesse dimostrare che nel caso presente non si tratta di dipendenza reciproca ma di generazione, per così dire, indipendente.

Dobbiamo insistere ancora sulla chiusa della preghiera dell'*urigallu* nel quinto giorno di Nisānu in Esagil: « Il Mio Signore è il mio dio. Il Mio Signore è il mio sovrano. C'è un Si-

gnore all'infuori di lui? ». L'ultimo inciso di questa invocazione non può basarsi che sul ragionamento seguente: il Mio Signore è talmente Signore, in modo sì eminente e completo da essere addirittura l'unico Signore, da far escludere che vi possano esistere altri Signori all'infuori di lui. Signore è qui sinonimo di dio, essendo gli dèi di Babilonia e Assiria (almeno nel periodo storico) Signori per eccellenza. Il sacerdote afferma quindi implicitamente e involutamente che Marduk è dio in modo sì perfetto e completo da essere l'unico dio. A me sembra che qui sia adombrata in certa guisa l'idea che quando si pensa il concetto di Signore o dio fino alle sue ultime conseguenze bisogna ammettere un dio soltanto. Diamo, dice presso a poco il sacerdote, al dio Marduk tutta la divinità, la più completa, la più perfetta divinità, e noi dobbiamo affermare che egli è l'unico dio. In altre parole: nel concetto di dio stesso si afferma già il monoteismo. Se non erro, questo pensiero è già implicito nelle poche parole colle quali l'*urigallu* chiude la sua preghiera al dio Marduk. Da ciò si vede altresì che la speculazione teologica s'intrecciava anche nelle preghiere e negli inni colla esaltazione del sentimento religioso, come è logico e naturale supporre, poichè la realtà è sempre complessa e non conosce i tagli netti tra logica e sentimento.

\* \* \*

Da queste mie brevi considerazioni mi sembra che emerga anzitutto un fatto molto importante e che tutti gli studiosi della storia del monoteismo dovrebbero tenere a mente: anche il cosiddetto monoteismo babilonese e assiro è un fenomeno religioso molto complesso che non si può spiegare con un solo motivo. Esso ritrasse la sua linfa da fonti diverse, che vanno tenute distinte per le origini e per il loro significato. Forse esso ricevette qualche spinta anche dal di fuori, dall'Egitto. È certo che un motivo importante del suo sorgere fu l'esaltazione della potenza del dio nell'atto della preghiera e dell'inno o dello scongiuro. Per ora non possiamo ancora dire quanta parte vi abbia avuto la

speculazione. È certo che un suo motivo molto forte fu un motivo non logico ma affettivo, emozionale, appunto l'esaltazione religiosa.

Speriamo che col ritrovamento di nuovi testi e collo studio più profondo di quelli che abbiamo già a nostra disposizione si possa pervenire a scorgere sempre meglio i vari e complessi motivi che hanno condotto il pensiero religioso di Babilonia e Assiria a concepire un monoteismo relativo o simultaneo o intermittente, monoteismo che però non sboccò mai in un monoteismo assoluto e meno che meno in un monoteismo veramente praticato e quindi efficiente e permeante tutta la vita religiosa, e non soltanto religiosa, del popolo di Babilonia e di Assiria.

*Firenze, R. Università.*

GIUSEPPE FURLANI

## SAN MINIATO

It is to be hoped that no one, Italian or foreign, who has visited Florence, though but for a few days, has failed to cross the Arno and make a pilgrimage to the lovely church of San Miniato al Monte. For indeed, even in that city of wonders there are few buildings better worth study, whether for the architecture, the fine mosaics that adorn it, or the beautiful legend which tells how the crucifix above the altar bowed approval to the merciful Giovanni Gualberto, when he pardoned the assassin of his brother Ugo. The writer at all events cherishes the memory of visits to this holy place; and it may seem ungrateful on his part to attack the historicity of its patron. But reflection has convinced him that the worship on that hill-top is older even than it claims to be, and was already venerable at the date assigned to the death of the martyr to whom the present church is dedicated.

The legend of S. Miniato is of the commonest type. Under Decius there lived in Florentia a young man called Mineas or Minias, concerning whom no particulars are given in any document worthy of a moment's credence. Surinus indeed<sup>1</sup> in the title of his life of the saint calls him *miles Florentinus*, and in the text says<sup>2</sup> *habitabat enim ibi (= Florentiae) miles electus*; but it needs little examination of the *Vita* to see that it is but a classicizing paraphrase of the *Passio*, which makes the martyr himself say that he is *miles et servus Christi*, metaphors too common, one would think, for anyone to mistake their meaning; they are but a more elaborate way of saying *Christianus sum*. A later document

<sup>1</sup> *Vitae Sanctorum* (Torino 1877), X, p. 714. This and the other documents, including the *Passio*, are collected in the Bollandist *Acta Sanctorum*, October Vol. XI, p. 428, hereinafter cited simply as *A. S.*

<sup>2</sup> *Passio*, *A. S.*, p. 429 B. Earlier (*ibid.* p. 428), he is asked his name, *et inquit: Quod de sacro fonte accepi renatus, Minias dicor.*

indeed professes to supply more details<sup>1</sup>; Minias was son to the king of Armenia, and had sundry adventures besides his martyrdom. But this is clearly the merest romancing, not worth serious criticism; what would an Oriental prince be doing in Florentia in the middle of the third century, and if he were there, how could he remain so obscure that this very name was unknown to those who arrested and tried him? He remains then a man of unknown origin and family, and of equally unknown occupation; points which I would not stress too much, for many obscure men doubtless perished in the Decian persecution, but which I shall return to shortly. The rest of the story can be summed up briefly; he was in the habit of frequenting *silua quae dicitur Elyzabeth* (variants Elisbot, Arisbot, Alogoth, Arisgotto, see *A. S.* p. 430 E); where this may be I have no idea, but would point out, for what it is worth, that the suffix vaguely suggests that of the well-known Etruscan site Marzabotto. Being arrested and having declared himself a Christian, he was tempted by displays of riches, and when these failed, was put to death, with the usual accumulation of horrors and the scarcely less usual miracles, one of the beasts to which he was exposed falling dead. There is a tradition from an unknown source that he was arrested *ad templum Martis*, presumably somewhere in or near Florentia, although no cult of Mars there seems hitherto to have been discovered.<sup>2</sup> As to place of his death, the older tradition is that he was finally beheaded *in monte Florentino*, i. e., on the hill where his church now stands.<sup>3</sup> A latter story is that his death took place on the site of the church of "S. Candida ad crucem", a building which I leave those better acquainted with Florence than I to identify, but which, is or was, on the side of the Arno away

<sup>1</sup> This is a MS. of the 14th century, cod. 6 plut. xx in the Laurentian library. Later writers copy these romantic details from this or a similar source. The reference in the text is to *A. S.*, p. 430 D.

<sup>2</sup> *A. S.*, p. 430. No cult of Mars at Florentia is mentioned by L. R. Taylor, *Local Cults in Etruria* (American Academy in Rome, 1923), p. 213 sqq.

<sup>3</sup> *A. S.*, p. 431 F. The hill is also called *Mons Regis* and *Mons Sancti Mineatis*.

from the hill.<sup>1</sup> Later still, the two accounts are reconciled by a fresh miracle; he was beheaded near S. Candida, but picked up his head and swam across the Arno!<sup>2</sup> As to his burial-place, it is agreed he was interred on the site of the present church, and most accounts agree that there was already a chapel of S. Peter in that place.

So much for the official account as given in the various lives and passions now in existence. They are full of historical absurdities and all suspiciously late, none going back further than the xth century, according to the Bollandist editors, and they are held in small esteem as historical documents even by such orthodox authorities as Tillemont and Baronius, with whose opinion the Bollandists agree. The relics of the saint were discovered in 1013 by Ildebrando, the then Bishop of Florence, but Metz claims to possess the true remains, which are said to have been translated thither by Bishop Theoderic in 970.<sup>3</sup> The martyrologies which mention him seem not to be earlier than the ixth century; but archaeological evidence takes us farther back.

S. Miniato al Monte, or some church in its site, is mentioned in documents of 898 and 899, though the present fabric is not so old. Of the forty churches in various places which are dedicated to S. Miniato, one, that at the town of S. Miniato al Tedesco, is earlier than the viiith century.<sup>4</sup> There is then a gap of some five centuries to bridge between the alleged death of the saint and any reliable records of his cult. But that something lies behind the forming of the legend and the building of the churches is manifest, especially as he is supposed to have displaced so great a saint as Peter himself. I propose to enquire what this something may be.

<sup>1</sup> *A. S.* p. 431 F. This tradition dates from about the xiv century. I have at hand only small-scale maps of modern Florence, and in any case the exact site of the church does not seem to be of importance for my present purpose.

<sup>2</sup> *A. S.* p. 432 A.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 418 B sqq. Theoderic was a zealous collector of relics.

<sup>4</sup> *Ibid.* 327 C; 418 B sqq.; 426 D. There is a mention of S. Miniato al Monte in a deed alleged to be of the time of Charlemagne, p. 424 E, but this is in all probability a forgery.

As we have it on our Latin authorities, the name of the saint is curious if not unique. He is variously called *Mineas*, *Minias*, *Mineus* and *Minius*.<sup>1</sup> The endings of the third and fourth forms we may perhaps neglect, owing to the well-known tendency to assimilate to the second declension masculine nouns of other declensions. As between *Mineas* and *Minias* we may reasonably enquire which is the older; for on the one hand, *ē* has in vulgar Latin a tendency to become *f* when followed by another vowel, as *calciatus* for *calceatus*, and this may have taken place here; but we have no guide as to the quantity, and if it was originally *i*, there are abundant instances of that becoming *e* in Italian, as *sì-se*. It is commonly assumed that it is a corruption of the familiar mythological name *Minyas*, which is in itself quite possible if he was a slave or a freedman; but if so, it is curious that the genitive is not *Miniae* but *Miniatis*, and hard to explain why it should have been given him at baptism (see note 2) rather than that of some Old Testament character or one of the early leaders of the Church. Moreover, against these Latin forms, all dating so far as we can trace from a time when Latin was no longer a spoken language, we must put the fact that in Italian the martyr is invariably called *Miniato*, never *Miniate* or *Mineate*.

If we start from this we easily get, not indeed a Latin name, but a quite intelligible Latin participle, namely *miniatus*, "daubed or coloured with *minium*", a red pigment (cinnabar). Let us see if we can understand the growth of the cult on the assumption that in the phrase *sanctus miniatus* the former word is used substantivally and the latter is an epithet. Saints who have become popular but owe their origin to a misunderstood phrase are nothing new, witness the widely-invoked St. Friday (*Ἁγία Παρασκευή*) who is nothing but the day itself, Good or Holy Friday, the anniversary of the Crucifixion.

If the phrase is to be construed as I suggest, it means "the holy one who is daubed with cinnabar". Now *minium* or cinnabar has a well-recognized use in the ritual of

<sup>1</sup> *Ibid.* p. 431 B. C.

pre-Christian Italy; it was used for painting statues of the gods, whether as a surrogate for blood or simply because it was considered ornamental does not concern us at present; certainly some such custom is very ancient indeed, for a red pigment has often been found adhering to prehistoric bones, as a glance at such works as v. Duhn's *Italische Gräberkunde* (index under *Rotfärbung*) will show. For classical times, Plutarch mentions<sup>1</sup> that one of the first acts of the censors was always to provide for painting the statue of Juppiter. If we ask where he got his information, Pliny gives us a hint, for he says,<sup>2</sup> *enumerat auctores Verrius quibus credere necesse sit Iouis ipsius simulacri faciem diebus festis minio inlini solitum..... et a censoribus in primis Iouem miniandum locari*. Verrius Flaccus then, the great Augustan antiquarian, was certainly Pliny's source and most likely Plutarch's also. Now there is no doubt that the Juppiter in question was Juppiter Capitolinus, for Pliny speaks also of the daubing of the *triumphator's* face with this holy pigment, and there is no question that the *triumphator* and Juppiter Capitolinus were dressed alike. But this particular Juppiter, statue and all, was of Etruscan origin, and although I do not believe that Etruscan cult influenced Rome very deeply,<sup>3</sup> we need not hesitate to recognize an Etruscan rite here, for there were no Roman statues of gods at all until the Etruscans introduced them.

Such colouring of statues, then, is good Etruscan, although not by any means peculiar to Etruria, for apart from Greek parallels, authors of the Empire seem to allude to it in the case of Ceres<sup>4</sup> and Priapus<sup>5</sup> at any rate. Therefore, whether we suppose old Etruscan ritual to have been tenaciously kept up near Florentia, or whether we assume that the inhabitants simply followed general Italian custom,

<sup>1</sup> *Quaest. Rom.*, 98; see my note on the passage, *Roman Questions of Plutarch* (Oxford 1924), p. 209.

<sup>2</sup> *Nat. Hist.* XXXIII, 111-112.

<sup>3</sup> See *Studi e Materiali*, IV, p. 161 sqq., *Atti del primo congresso internazionale etrusco* p. 147 sqq.

<sup>4</sup> Verg. *Georg.* I, 297, *rubicunda Ceres*.

<sup>5</sup> *Priapea*, I, 5, *ruber hortorum custos*; LXXII, *rubricato furibus minare mutinio*; cf. Hor., *sat.* I, 8, 5.

we need have no hesitation in assuming a red-daubed figure of some popular god in that neighbourhood. Of all gods, it seems to me, Tinia, the Etruscan Juppiter, is the most likely here. For the hill on which the church now stands is the only hill in that immediate neighbourhood, although there are many higher ones a few kilometres away on either side of the valley. Now Tinia, like his Latin brother, was a god especially worshipped on hilltops.<sup>1</sup> It is therefore by no means unlikely—I do not say certain—that on this hill a little local cult of Tinia existed, with a shrine of some sort and an image of pottery or wood, daubed with the familiar red colour. The existence of such a holy place would go far to explain why the Christians chose it, for it is well known that everywhere in Europe Christian churches rose on the sites, if not actually within the walls, of pagan temples. I think at the moment of three such places, far apart and of very different degrees of splendor, the Parthenon, the cathedral at Lund in Sweden, and a little Welsh church, that of Ysbytty Cynwen (*Hospitium conuentus*) near Aberystwyth, which stands within a prehistoric stone circle. As I would read the story, S. Peter was early given a chapel on the ancient site, in hopes that his transcendent merits would put to flight the evil influences of the pagan cult. But the country-folk (the great days of Florence were still in the future, and the neighbourhood was rustic) were not to be weaned from their old object of worship, the “holy one who was daubed with minium”, although they may have forgotten or dissembled his old pagan name. So in the end, S. Peter had to give way to a new-old possessor of the site, who was Christianized as well as possible and had a history in due time invented for him.

*University of St. Andrews, Scotland.*

H. J. ROSE

<sup>1</sup> As is shown by the fact that the temple of Tinia, Uni and Menrva, without which no Etruscan city was complete, regularly stood on a height. For the worship of the purely Italian Juppiter on hilltops, see Roscher's *Lexikon*, II, 652,55 sqq.

## AGNI, MITRA, INDRA E I FUOCHI SACRI DEL ZOROASTRISMO

Nel mondo religioso indiano e iranico il fuoco come divinità e come elemento essenziale del rito ha avuto parte grandissima, epperò, naturalmente, pur ammettendosi, come è ovvio, che si tratti di un patrimonio ereditato dal periodo della comunità indoiranica, non si deve disconoscere che profondamente diversa ne fu la fortuna presso le due stirpi; soprattutto per il fatto che l'antico mondo religioso dell'Īrān fu ad un certo punto investito, rovesciato e rinnovato dalla riforma religiosa e sociale di Zarathustra.

Johannes Hertel, che alla dottrina aria del fuoco ha dedicato interessanti e fruttuose, se pure in molti punti discutibili, ricerche,<sup>1</sup> ha tracciato le linee della dottrina del fuoco nell'Avestā mettendo bene in rilievo come in queste concezioni il fuoco appaia elemento motore, principio vitale di tutte le cose e gli esseri del creato; ma non mi pare che egli sia nel giusto quando scopre un dualismo fra un fuoco ahurico, chiaro, caldo, vivificatore, dispensatore di forza e di bene e un fuoco daivico, da cui sarebbe permeata tutta la creazione dello spirito malvagio, impuro, fosco, distruttore. La contrapposizione esiste fra un mondo luminoso e il mondo delle tenebre, ma per quanto concerne il fuoco non è da dire che esso sia partecipe pure a quest'ultimo, poichè contrapposizioni del tipo « hvāǰra » 'luogo del fuoco buono' e « duǰāǰra » 'luogo del fuoco cattivo' sono puramente dialettiche e formali. Il fuoco è nell'Avestā soltanto un principio vitale,

<sup>1</sup> *Die arische Feuerlehre I (Indoiranische Quellen u. Forschungen V)*, Leipzig 1925; *Die Methode der arischen Forschung (IIQF. VI Beiheft)*, Leipzig 1926; *Die Sonne und Mithra im Awesta auf Grund der awestischen Feuerlehre dargestellt (IIQF. IX)*, Leipzig 1924.

benefico e divino e come tale dura in tutta la tradizione religiosa mazdaica e viene ancora oggi, 'signore del mondo spirituale', tenuto vivo dai Pārsi nei loro tempi.

L'immagine che del culto del fuoco si ha in Erodoto e in altre fonti greche può trarre veramente in inganno e far pensare che si tratti del culto di un elemento naturale. Dice lo storico greco (I, 131) che i Persiani: θύουσι δὲ ἥλιον τε καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ πῦρ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι e gli fa seguito Strabone 15,3,13: τιμῶσι δὲ καὶ ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην καὶ σελήνην καὶ Ἀφροδίτην καὶ πῦρ καὶ γῆν καὶ ἀνέμους καὶ ὕδωρ.<sup>1</sup> Ma in realtà Erodoto mentre ha bene individuato la differenza fra la concezione iranica della divinità e quella greca nel fatto che la prima è scevra del carattere antropomorfo che domina nella seconda, appunto perchè greco non riuscì a intendere il contenuto astratto, simbolico che rimase nell'intimo della religione mazdaica anche quando la pura dottrina zarathustriana s'impregnò di naturismo. Non è quindi necessario, per conciliare i dati forniti da Erodoto con l'immagine data dall'Avestā, ammettere, come fa taluno,<sup>2</sup> che la notizia erodotea si riferisca alla religione del popolo presso il quale avrebbero avuto culto gli elementi naturali; ciò non è possibile se si pensa che presso gli Irani non c'è culto senza l'intervento del sacerdote; si tratta, ben più semplicemente dell'interpretazione, necessariamente semplicistica, data da un greco ai riti della religione iranica.

Il fuoco, per il fatto stesso che apparteneva all'apparato teologico-rituale dell'antica religione che egli combatteva,

<sup>1</sup> Aristide (*apol.* 3. 2 segg.) va ancora oltre (per Caldei sono da intendere certamente i Persiani): οἱ... Χαλδαῖοι μὴ εἰδότες θεὸν ἐπλάγηθησαν ὀπίσω τῶν στοιχείων καὶ ἤρξαντο σέβασθαι τὴν κτίσιν παρὰ τὴν κτίσαντα αὐτούς· ὧν καὶ μορφώματά τινα ποιήσαντες ὠνόμασαν ἐκτύποιμα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης, ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν στοιχείων ἢ φωστήρων, καὶ συγκλείσαντες ναοὺς προσκυνοῦσι θεοὺς καλοῦντες. Cfr. C. Clemen, *Die griechische, und lateinische Nachrichten über die persische Religion*, Giessen 1920, p. 172 seg.

<sup>2</sup> Cl. Huart, *La Perse antique et la civilisation iranienne*, Paris 1925, p. 99. Un esame accurato di tutte le fonti greche sulla religione in Persia nell'età degli Achemenidi si ha in Clemen, op. cit. p. 54 segg.

non poteva essere accolto da Zarathustra nel suo sistema, senza essere prima liberato dal naturismo delle manifestazioni concrete. Nelle Gāthā, infatti, che riflettono schiettamente il pensiero del riformatore, si parla del fuoco solo in due sensi assolutamente nuovi e caratteristici. In senso escatologico, con riferimento alla corrente di metallo fuso attraverso cui l'umanità deve passare e dove il peccatore trova le più terribili pene mentre l'uomo pio vi proverà la gioia di un tepido bagno; ad es., Yasna 51.9: « Della ricompensa che tu prepari ai due partiti mediante il tuo rosso fuoco, o Mazdāh, mediante il metallo fuso, poni negli animi il contrassegno: danno per il seguace della Menzogna, bene per il seguace della Legge ». Cfr. pure Yasna 31. 19, 34. 4. Ma pure in questo senso escatologico il Fuoco è associato con lo Spirito. Yasna 31. 3: « Ciò che tu, come ricompensa mediante lo Spirito e il Fuoco prepari per i due partiti — e lo hai insegnato nella Legge — quel che è la sorte assegnata al fedele, annunziaci, o Mazdāh, affinché si sappia mediante la lingua della tua bocca e io possa convincere tutti i viventi ». E altrove (Yasna 46. 7) il profeta domanda: « Chi, o Mazdāh, mi sarà dato come protettore, quando il seguace della Menzogna si accingerà a farmi violenza, all'infuori del tuo Fuoco e del tuo Spirito, mediante la cui azione si realizzerà il regno della Legge? Di questa nuova fammi partecipe ». Yasna 43. 9: « Come santo io allora ti riconobbi, o Mazdāh Ahura, quando il Buono spirito venne da me. Alla sua domanda: Per chi tu ti deciderai? Io voglio per quanto posso (risposi) ricordarmi della Legge in ogni offerta d'omaggio al tuo Fuoco ». Osserva giustamente il Hertel, *Die Sonne u. Mithra*, p. 54, che in quest'ultima strofe è espressa la condanna dei sacrifici cruenti e la sostituzione di essi con un'offerta ideale d'omaggio al Fuoco di Ahura Mazdāh.

Ma che cos'è questo fuoco delle Gāthā se non la stessa divina essenza, immateriale come lo spirito al quale viene associato? È avvenuto dunque, che Zarathustra ha idealizzato e trasformato in simbolo della potenza divina la natura del fuoco. Se si confronta la sua concezione con quella che domina nei Veda, appare assai probabile l'ipotesi che già nel

periodo della comunità indoiranica si avesse l'idea di un fuoco celeste che al tempo stesso brucia nel cuore dell'uomo e conferisce capacità spirituale, volontà, forza e potenza. In tal periodo certamente — e il risorgere di questi elementi in una fase più tarda della religione iranica (v. sotto) ne è prova sicura — questa concezione doveva già essere avvolta in un intrico di manifestazioni, anche antropomorfe (Agni), e di complicazioni rituali. Zarathustra ha respinto quest'apparato e ha conservato il simbolo. Non diversamente egli ha operato, ad esempio, con gli Amesha Spenta. Dalla bella e vasta indagine che il Geiger<sup>1</sup> ha dedicato all'origine di queste divinità risultano innegabili l'antica parentela e la comune origine di esse con gli Āditya vedici; ma anche di questi Zarathustra ha rinnegato tutti gli attributi naturalistici per presentarli nella forma di puri concetti astratti. Salvo che poi, illanguiditasi l'eco della voce del riformatore, e venuta la sua dottrina in contatto con un ambiente in cui i tratti essenziali dell'antica religione erano tenacemente custoditi, le astrazioni tornano a concretizzarsi, riassumendo le linee caratteristiche della loro origine. Lo stesso si osserva nella dottrina del Fuoco quale appare nell'Avestā recente, vale a dire nelle parti che riflettono il nuovo sviluppo della dottrina zarathustriana.

Ātar è nell'Avesta recente il primo degli Yazata ed è celebrato come figlio di Ahura Mazdāh. È questo certamente uno sviluppo dello stato di stretto legame fra Fuoco e Spirito divino che abbiamo osservato nelle Gāthā. La concezione di un fuoco immateriale, identico con l'attività spirituale, appare ancora qualche volta — ad es. in Yasna 36. I segg. : « Con l'azione del Fuoco noi qui ci avviciniamo a te per prima cosa, o Mazdāh Ahurā, per mezzo del tuo santissimo Spirito a te, che pure prepari dolore a chi lo vuoi preparare. Apportatore di letizia, vieni a noi, o Ātar, figlio di Ahura Mazdāh, con la più alta letizia. Tu sei bene il Fuoco d'Ahura Mazdāh,

<sup>1</sup> B. Geiger, *Die Aməša Spəntas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung* (Sitzungsb. d. Ak. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Klasse, B. 176, Abh. 7) Wien 1916.

tu sei il suo santissimo Spirito... » — ; ma ormai essa ha subito un certo raccostamento alla realtà materiale per cui nell'ambito della concezione astratta sorgono le linee di una concretizzazione che si manifesta con la specificazione di vari fuochi. Prevale dunque l'elemento sacrale. Yasna 17. 11 : ' Te, Ātar, figlio di Ahura Mazdāh, noi veneriamo ; il fuoco Burzisavah noi veneriamo ; il fuoco Vohufryāna noi veneriamo ; il fuoco Urvāzišta noi veneriamo ; il fuoco Vāzišta noi veneriamo ; il fuoco Spəništa noi veneriamo... Ad Ātar, signore di tutte le cose, creato da Mazdāh, figlio di Ahura Mazdāh, seguace della Legge, dispensatore della Legge, noi sacrificiamo e a tutti i singoli fuochi '. I nomi dei singoli fuochi hanno ciascuno un significato e cioè Burzisavah ' il cui beneficio è in alto ' <sup>1</sup>, Vohufryāna ' quello cui è cara la fiamma ', Urvāzišta ' quello che dà la gioia maggiore ', Vāzišta ' il più benefico ' <sup>2</sup> e Spəništa ' il più santo '. Ma si tratta ormai veramente di cinque specie diverse di fuochi che hanno attributi e dominio speciali. La fonte attraverso cui conosciamo più da vicino la loro natura è il Bundahišn, il libro della « Creazione », opera pahlavica di tarda redazione, ma che contiene tradizioni notevolmente antiche. Di quest'opera esistono due redazioni, una indiana e una iranica, il cosiddetto Grande Bundahišn. Per quanto concerne i Fuochi sacri le due redazioni non presentano differenze notevoli; traduciamo dalla seconda. Gr. Bundahišn (ed. fotozincogr. Anklesaria) p. 122 sgg. : « Sulla natura dei Fuochi così è detto nei testi della religione : cinque fuochi furono creati, e cioè il fuoco Burzisav, <sup>3</sup> il fuoco Vohufryān, il fuoco Urvāzišt, il fuoco Vāzišt e il fuoco Spəništ. [Il fuoco

<sup>1</sup> Bərəzisavah - ' hohen Nutzen gewährend ' secondo Bartholomae, *Altir. Wörterb.* 961 ; ' welches himmelslichtige Himmelsglut besitzt ' secondo Hertel, *Die Sonne und Mithra*, p. 51. I significati attribuiti dal Hertel a savah- e barəz-, per quanto i rapporti etimologici da lui indicati, siano da tenere in conto, a un esame di tutto il materiale fornito dall'Avestā non risultano fondati.

<sup>2</sup> Vāzišta - ' der beste Fahrer ' secondo Hertel, l. c.

<sup>3</sup> Nella traduzione pahlavica di Y. 17 gli attributi del fuoco Burzisavah e del fuoco Spəništa sono scambiati nel senso che il primo è indicato come fuoco dell'uso giornaliero ed il secondo come il fuoco celeste.

Burzisav è quello che brucia dinanzi ad Ahura Mazdāh e si alimenta da sè].<sup>1</sup> Il fuoco Vohufryān cioè il dispensatore di bene è quello che si trova nel corpo degli uomini e del bestiame. Il fuoco Urvāzišt è quello delle piante. Il fuoco Vāzišt è quello che nelle nuvole è in lotta con Spənjayra.<sup>2</sup> Il fuoco Spəništ cioè lo splendido, è quello che nel mondo è adoperato nelle opere.<sup>3</sup> Di questi cinque<sup>4</sup> fuochi uno consuma tutte e due le sostanze nutritive come quello che nel corpo degli uomini è posto nello stomaco ed ha il compito di digerire cibo e acqua, uno si nutre solo di un alimento come quello che è nelle piante che vivono e crescono solo di acqua, uno consuma cibo e non consuma acqua come quello che nel mondo serve per le opere,<sup>5</sup> uno non consuma nè acqua nè cibo come il Vāzišt e il fuoco Burzisav che è nella terra nei monti e in ogni cosa.

I tre Fuochi, cioè Farnbagh, Gušnasp e Burzīn mihr, furono sin dal principio creati da Ormazd come tre splendori per la protezione del mondo ed essi in quest'essenza di splendori sono eterni nel mondo. Durante il regno di Tahmuras, quando il genere umano sul dorso della vacca Sarsōk emigrò da Khvaniras nelle altre parti della terra, la notte il mare diventò tempestoso per il vento e quando l'acqua investì i bracieri contenenti il fuoco che erano posti sul dorso della vacca, essi caddero con il fuoco nell'acqua. Ma tutti e tre i Fuochi come tre splendori sorsero al posto dei bracieri sul dorso della vacca e diedero luce agli uomini fintanto che non ebbero attraversato il mare.

Yim durante il regno portò sempre a termine le sue imprese con l'aiuto di questi tre Fuochi e fu egli a collocare il fuoco Farnbagh in un tempio sul monte Khvarrēhōmand in Khvārizm. Quando Yim venne ucciso il fuoco Farnbagh fece sì che lo Splendore regale si salvasse dalla mano di

<sup>1</sup> Manca nel Gr. Bundahišn; integrato secondo il Bundahišn.

<sup>2</sup> Essere daivico di cui si sa soltanto di questa lotta col fuoco Vāzišta.

<sup>3</sup> Il Gr. Bundahišn aggiunge: e il fuoco Vahrām.

<sup>4</sup> Gr. Bundahišn: sei (in cifre).

<sup>5</sup> Il Gr. Bundahišn aggiunge: e il fuoco Vahrām.

Dahāk. Al tempo della propagazione della fede questo fuoco dallo Khvārizm, fu trasportato sul monte Rōšn nella zona di confine<sup>1</sup> come ancora ivi si trova.

Il fuoco Gušnasp protesse pure l'umanità sino al regno di Kay Khusrav. Quando Kay Khusrav distrusse tutti i vecchi idoli, esso posava sopra il collo del suo cavallo, scacciava le tenebre e faceva luce finchè i vecchi idoli non furono tutti distrutti. Allora sull'Asnavant fu fondato il tempio. Viene chiamato Gušnasp, perchè esso si posava sul collo del cavallo. Il fuoco Burzīn mihr allo stesso modo ebbe in protezione il genere umano sino al regno di Vištāsp. Quando Zarathustra dall'anima immortale bandì la religione e la diffuse e la fece affermare tanto che Vištāsp e i suoi furono guadagnati a Dio, esso compì molte cose miracolosamente e Vištāsp lo fece collocare in un tempio sul monte Rēvand, che è pure chiamato Pōšt-i Vištāsp ('spalle di Vištāsp').

Questi tre fuochi e il fuoco Vahrām sono il germe di tutti i fuochi terreni ed a questi il loro splendore si partecipa alla stessa maniera che per il corpo dell'uomo quando esso è nel grembo materno l'anima del mondo spirituale vi prende sede e ne è il principio motore finchè esso è in vita e poi, quando il corpo muore, mentre questo si mescola con la terra, l'anima ritorna nel mondo spirituale». Dopo alcune considerazioni di natura esegetica, si aggiunge che ognuno dei tre Fuochi è consacrato ad una classe sociale: « Il fuoco Farnbagh, che è il re dei fuochi, è il sacerdote; il fuoco Gušnasp è il guerriero e Burzīn Mihr è l'agricoltore ».<sup>2</sup>

Il problema che ora s'affaccia ha un duplice aspetto: qual'è l'origine dei cinque fuochi sacri di cui è parola nell'Avestā recente e quale quella dei tre fuochi sacri descritti dal Bundahišn? Certamente gli uni e gli altri rappresentano il risorgere in nuove forme dell'antica tradizione religiosa indo-iranica che al fuoco e alle sue manifestazioni dava parte grandissima.

Interessante è notare che nelle Gāthā, espressione del

<sup>1</sup> V. sotto a p. 254.

<sup>2</sup> Cfr. pure Nyāišn 5, 6 (ed. Dhalla p. 150), Dēnkart VI, p. 293.

Zoroastrismo della prima maniera, il sacerdote è chiamato a i r y a m a n 'compagno' mentre nell'Avestā recente è ā θ a u r v a n, ā θ r a v a n; nonostante qualche difficoltà di ordine fonetico non può cadere alcun dubbio sull'identità di questo nome con ant. ind. á t h a r v a n 'sacerdote': si riconnettono l'uno e l'altro ad ā t a r 'fuoco' e significano originariamente 'signore del Fuoco'. Qui, come anche nella denominazione delle altre due caste dei guerrieri e degli agricoltori, l'Avestā recente è più fedele che il gāthico al vocabolario della tradizione indoiranica<sup>1</sup>; gli è che, com'è noto, il mondo riflesso nell'Avestā recente è assai più vicino che non il gāthico al mondo indiano.

Nella religione vedica il fuoco ha la sua personificazione divina in Agni, figura certo proveniente dall'antico patrimonio ario-europeo. Fra i molti tratti caratteristici che lo distinguono dalle altre divinità vediche — notevole è soprattutto l'indole scarsamente antropomorfa — c'è che ad esso vengono attribuite molteplici forme e nascite. Gli si attribuiscono innanzi tutto due nascite, una terrena e una celeste: è 'quello dalle due nascite' (d v i j a n m a n) e la sua azione è duplice, presso gli dei e presso gli uomini (Rgv. I, 127, 7, II, 195, 2, III, 2, 2, etc.)<sup>2</sup> E a lui nella sua espressione celeste e nella sua espressione terrena si rivolge la preghiera del sacerdote. Rgv. II, 9, 3: «Noi ti celebriamo, o Agni, nella tua più alta sede; con inni ti celebriamo nelle più basse dimore». Ma altrove e frequente ricorre per le nascite di Agni il numero di tre; ma pare però che non si tratti di un numero, per dir così, canonico e le nascite indicate nei varii passi non sono identiche e non ricorrono nello stesso ordine. Rgv. X, 45,1: «Agni per la prima volta è nato nel cielo, per la seconda da noi come Jātaveda ('conoscitore degli esseri') la terza volta nelle acque». II, 95, 35: «Esse (sc. le mani) tre origini custodiscono di lui, una in mare, una in cielo e nelle acque».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr. A. Meillet, *Trois conférences sur les Gatha de l'Avesta* (Ann. du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisat. 44) Paris 1925, p. 19 segg.

<sup>2</sup> Cfr. Oldenberg, *Die Religion des Veda*<sup>3</sup>, p. 105 segg.

<sup>3</sup> Poichè nella strofe precedente si parla del fuoco generato dagli uomini il Hillebrandt, *Lieder des Rgveda*, Göttingen 1913, p. 16 ne

Altrove l'enumerazione delle nascite è alquanto più lunga. II, 1, 1: « Agni, il tuo splendore che è nel cielo e nella terra, che è nelle piante e nelle acque, o degno di preghiera... ». E nell'Atharvaveda (XII, 1, 19 sgg.) l'enumerazione è completa: « Fuoco è nella terra, nelle piante, fuoco contengono le acque, fuoco è nelle rocce, fuoco è dentro negli uomini; fuochi sono nelle vacche e nei cavalli; fuoco brucia nel cielo; del dio Fuoco è la vasta atmosfera; fuoco accendono i mortali, il veicolo del sacrificio, quello cui il grasso è caro ... ». Per quanto dunque la natura e l'origine dei vari Fuochi non appaiano qui canonizzate, rimangono pur ferme la duplice natura divina e terrena e inoltre la tendenza a dare ad esso tre origini, forse anche a motivo della nota predilezione per il numero tre. Nell'Avestā ora appunto troviamo meglio determinati questi vari aspetti del fuoco, ma non è difficile notare che la concezione iranica e la concezione indiana hanno le medesime radici. Il fuoco ha una manifestazione divina, quello che brucia dinanzi ad Ahura Mazdāh, ed ha una manifestazione terrena, quello creato dagli uomini per i bisogni della vita quotidiana. A questi due fuochi se ne aggiungono altri tre, quello che è nelle piante, quello che è nelle nuvole cioè la folgore, e quello che è principio di vita negli uomini e negli animali. Questi tre fuochi sono pur essi noti al R̥gveda, come s'è visto; con la sola differenza che anzichè di fuoco nelle piante si parla di fuoco nelle acque. Come ha ben visto l'Oldenberg, o. c. p. 113 sgg., nel fuoco che sorge dalle acque non si deve vedere la folgore che scaturisce dalla nuvola, bensì appunto il fuoco che è nelle piante poichè acque e piante già nel periodo della comunità indoiranica sono in stretta connessione: il legno da cui scaturisce la fiamma è stato alimentato dall'acqua e quindi in questa deve essere latente la forza che poi da quello si sprigiona in fiamma.

In conclusione nel Yazata dell'Avestā noi dobbiamo riconoscere le linee della divinità indiana. Ha questa certo qualche caratteristica sua come l'identità con il sole, ma co-

considera qui solo due: eine im Meer, eine in den Wassern am Himmel; cioè nelle nuvole.

mune alle due divinità rimangono questa molteplicità di origini così sicuramente documentata e la mancanza nell'una e nell'altra dei tratti antropomorfi che risultano invece spiccatissimi in altre divinità, aventi pure comune origine come vedremo.

Delle antichissime leggende mitologiche che riaffiorano nell'Avestā nessuna è connessa con Ātar. Il contenuto simbolico del Fuoco, non rinnegato da Zarathustra, continua ad essere vivamente sentito anche nello sviluppo seriore del Zoroastrismo e ciò ha certo impedito il formarsi di miti antropomorfi intorno ad esso, analogamente a quello che era avvenuto nell'assai più antica religione vedica.

Accanto ai cinque Fuochi il Bundahišn ce ne fa conoscere altri tre; e sono appunto questi che hanno avuto la maggiore fortuna nel periodo sāsānidico quando l'antica tradizione religiosa con il risorgere del sentimento nazionale iranico ritorna a nuova vita.

Il mito dell'umanità che insieme con i fuochi sacri si trasferisce dalla zona centrale della terra negli altri continenti sul dorso della vacca Sarsōk è ignoto all'Avestā e le sue origini permangono assai oscure. La concezione della terra divisa in sette zone (k a r š v a r) hanno gli Irani comune con gli Indiani presso i quali com'è noto la terra si compone di una zona mediana (J a m b u d v i p a) intorno alla quale sono sei altre zone separate l'una l'altra dal mare.<sup>1</sup> Ma della migrazione dei popoli sul dorso della vacca<sup>2</sup> non c'è traccia nelle concezioni cosmologiche indiane. Evidentemente si tratta qui di un mito sorto sotto altre influenze e per quanto sia impossibile provare un qualsiasi rapporto di dipendenza non si può fare a meno di collegarlo con quello d'Europa

<sup>1</sup> Cfr. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*, Bonn u. Leipzig 1920.

<sup>2</sup> Nel Bundahišn (nell'una e nell'altra redazione) a questa vacca è dato ancora un altro nome; la grafia ne è incerta: Justi legge *h u d ā yō š*, Anklesaria *h a d h a y ā s*. Si deve con molta probabilità leggere *h u d ā gō š* 'buona vacca' con riferimento al nesso *u d ā h - g a v* che ricorre frequente nell'Avestā recente. Cfr. Bartholomae, *Altiran. Wörterbuch*, 509.

trasportata per il mare da Giove diventato per amore τῶρος χειροήθης. Comunque sia questi tre Fuochi sono derivazioni anch'essi del più schietto patrimonio ario, in quanto si collegano con la figura che divenne nel corso dei secoli la più tipica e la più importante del pantheon iranico, cioè Mithra.

Il nome Farnbagh significa il 'dio della gloria'. Generalmente s'intende il 'fuoco della gloria divina', ma a ciò si oppone il tipo del composto. Dovrebbe esso suonare βαγα-farna, che come nome proprio ricorre difatti nella forma Bāfarrak in sigilli dell'età sāsānidica e che i greci tradussero con Μεγαπέρινος. Farna<sup>1</sup> è la continuazione dell'avestico χvαrənah che designa lo splendore e in particolare lo splendore che si accompagna con la dignità regale. Mithra fra gli dei ne è maggiormente dotato.<sup>2</sup> Yt. 10.67: «Mithra dagli ampi pascoli noi celebriamo... l'alacre che sul carro creato dallo spirito, dalle alte ruote, vola dalla terra Arzahi nella splendida terra Khvaniratha accompagnato dallo Splendore mazdaico e dalla Vittoria ahurica». Yt. 10.141: «Egli ha presso sè un'arma vittoriosa, ben foggjata, egli è vigilante nel buio, infallibile, il più forte fra il forti, il più valoroso fra i valorosi, egli è il più saggio degli dei, accompagnato dallo Splendore...». Secondo la leggenda raccolta nel 15<sup>o</sup> Yašt consacrato allo χvαrənah egli fu il primo a ricevere da Yima lo Splendore regale. Yt. 19.35: «Per la prima volta si dileguò lo Splendore dal re Yima, andò via lo splendore dal re Yima, figlio di Vivahvant con la figura di un'aquila. Questo Splendore afferrò Mithra dai vasti campi, dalle orecchie che odono, dalle mille energie. Mithra, il signore di tutte le terre, noi celebriamo che Ahura Mazdāh creò come il più splendido degli esseri spirituali».

Il nome del secondo fuoco sacro è tramandato nel Bundahišn nella forma Gušnasp, ma è curioso che se ne spieghi

<sup>1</sup> La forma normale in parsik è farr; rn si è conservato per influenza della grafia avestica. Altro allotropo dotto di farr è χvarrēh pers. mod. χurra. Cfr. Herzfeld, *Paikuli* I, p. 148; A motivo di f per χv iniziale in farr è da vedere un prestito da un dialetto settentrionale, cfr. W. Lentz in *Zeitschr. f. Indol. u. Iran.* IV, p. 288.

<sup>2</sup> Hertel, *Die Sonne und Mithra*, p. 202 segg.

l'origine da *b u š* 'collo, criniera' e a *s p* 'cavallo'. Il nome è evidentemente un composto da *v u š n* 'maschio' e a *s p* 'cavallo'. Nell'Avestā *va rə š n a* (cfr. ant. ind. *v ṛ ṣ a n*) è documentato una sola volta in testo tardo; ma la continuazione in medio-persiano e in persiano moderno è ampia e sicura; *v ṛ ṣ a n* è detto nel R̥gveda dei cavalli di Indra (3, 35, 3) e, com'è noto è un nome col quale Indra stesso è chiamato. L'origine dell'etimologia popolare data nel Bundahišn, risale, pare a me, a un passo avestico, Yt. 10. 11 in cui si dice: «Lui invocano i guerrieri sul collo del cavallo e invocano rapidità per il loro carro e sanità per se stessi».<sup>1</sup>

Il terzo fuoco sacro *Burzīn mihr* è evidentemente 'l'alto Mithra'. La parola avestica *barəza* vuole il Hertel (*Die arische Feuerlehre* I, p. 13) mettere in rapporto con *br̥h* (v. sopra); comunque ormai le due parole si sono semanticamente molto differenziate nel senso che l'una ha assunto come significato fondamentale il concetto di 'forza' e l'altra quello di 'altezza'.

Nella loro stessa denominazione i tre fuochi sacri si riconnettono alla figura di Mitra; essi sono indubbiamente epiteti del dio che hanno conseguito una certa autonomia divenendo oggetto di culto nella forma la quale era considerata manifestazione e simbolo della sua potenza. Ciò ci aiuta a intendere finalmente l'appellativo di 'triplice' dato a Mithra in una notizia del cosiddetto Dionisio l'Areopagita.<sup>2</sup> Il Windischmann, *Mithra (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 1859) p. 59, ricorda alcuni tentativi di spiegare l'appellativo riferendolo ai tre segni dello zodiaco che cadono in ogni stagione o a una trinità di dei come Liber, Apollo e Sole citata in Arnobio o Sòle, Mithra e Fuoco in

<sup>1</sup> *Barəšaēš u paiti aspanəm*. Si può intendere che 'Mithra pregano i guerrieri stando sul dorso del cavallo'. Ma per il fatto che si parla di carri e dato che la costruzione di *paiti* lo consente è più proprio intendere che la divinità viene invocata a esercitare la sua azione benefica sull'animale che dovrà condurre alla vittoria.

<sup>2</sup> *Ep.* VII. 2 *μάλιστα μὲν οὖν τοῦτο ταῖς Περσῶν ἱερατικαῖς ἐμφέρεται φήμοις, καὶ εἰσέτι Μάγοι τὰ μνημόσυνα τοῦ τριπλασίου Μίθρου τελοῦσιν.*

Curzio Rufo. Queste spiegazioni non soddisfano, l'una perchè il riferimento astronomico è piuttosto debole e non necessario, l'altra perchè l'invocazione di Mithra insieme con altre divinità non prova la sua identità con esse; anzi si direbbe che l'invocare insieme il sole e Mithra mostri al contrario come l'identità di questo con quello non si era ancora attuata. Il riferimento invece ai tre fuochi sacri del Zoroastrismo spiega pienamente l'appellativo di 'triplice', in quanto la manifestazione più importante, nazionale per dir così, del culto che i Magi celebravano in Persia per Mithra era la custodia dei tre fuochi in tre separati tempi. Che il culto dei Fuochi fosse strettamente collegato con il culto di Mithra si rileva da altri indizi.

Plutarco nella vita di Artaserse II (*vita Art.* 10) racconta che Artaserse II faceva precedere le sue truppe dall'insegna di un gallo d'oro portato su una lancia. È assai inverosimile<sup>1</sup> che l'origine di tale costume sia da ricollegare con il fatto che Ciro il Giovane era stato ucciso per mano di un Cario e che i Cari erano chiamati 'galli' a motivo del pennacchio che portavano sull'elmo. Ora noi sappiamo che il gallo era la personificazione di uno dei tre Fuochi e precisamente del fuoco Farnbagh. Nel romanzetto pahlavico dedicato al fondatore della dinastia sāsānide « La storia delle gesta (kār-nāmak) di Ardashīr figlio di Pāpak » (ed. Noshervan § 132 segg.) si racconta della tentata uccisione di Ardashīr ad opera della moglie per mezzo di una bevanda avvelenata. Ardashīr sta per prendere il recipiente dalla mano della donna, ma è salvato per l'intervento del fuoco Farnbagh. Karn. 134: « Si racconta che lo splendido e vittorioso fuoco Farnbagh volò dentro in quel momento sotto forma di un gallo rosso e sbattè l'ala sulla farina in maniera che la tazza piena sfuggì dalle mani di Ardashīr e cadde a terra ».

Ora noi sappiamo che proprio con Artaserse II<sup>2</sup> Mithra assume grande importanza nella religione iranica e diventa

<sup>1</sup> Cfr. Clemen, o. cit., p. 87.

<sup>2</sup> Com'è noto Mithra appare per la prima volta invocato con Ahura Mazdāh nell'iscrizione di Susa e in quella di Hamadān d'Artaserse II. In Plutarco (*vita Art.* 4) Artaserse II giura nel nome di Mithra.

il dio dispensatore della dignità regale, il dio della vittoria. Di pari passo con il culto di Mithra progredisce il culto del fuoco e Senofonte (*Cyr.* VII, 3, 12) ci dà notizia già per questi tempi di un carro tirato da cavalli adorni di rosse gualdrappe nel quale era collocato il focolare sacro. Le ragioni per le quali Mithra venne assumendo sempre maggiore importanza sino al punto di uscire dai confini della religione iranica e conquistare l'occidente non si possono con sicurezza stabilire; ma deve certo avervi influito la preponderanza che la casta sacerdotale dei Magi, la quale nei primi tempi della dinastia achemenide era per dir così all'opposizione,<sup>1</sup> venne man mano acquistando. Ai Magi è da attribuire indubbiamente la profonda modificazione che la dottrina di Zaratustra subì dopo la scomparsa del profeta e dalla loro cerchia proviene il vasto materiale mitologico-religioso che sopra essa s'innesta.

La figura di Mithra quale ci appare dall'Avestā porta nelle sua complessità le tracce sicure della sua origine sincretistica. La sua identificazione con il cielo stellato sostenuta dal Hertel (op. cit.) è molto dubbia; ma d'altra parte è vero che Mithra nell'Avestā non è mai identificato con il sole. La ragione è che Mithra è ormai nell'Avestā una divinità personificata alla quale viene dato un contenuto simbolico di vario genere, ma su cui ogni legame con fatti e elementi della natura che non siano il fuoco si può dire perduto; e con il fuoco il contatto non è perduto perchè anche questo stesso è divenuto simbolo degli stessi concetti che prevalgono nella figura di Mithra. Ciò si vede particolarmente nell'altro fuoco che si aggiunge alla triade già menzionata e precisamente il fuoco Vahrām. Mentre i tre Fuochi sono unici ed hanno ciascuno una sede, il fuoco Vahrām è molteplice e ha culto in varii luoghi. Ardašīr I, secondo la tradizione, ne istituì diversi a celebrazione delle sue vittorie. Ora il fuoco Vahrām è indubbiamente continuazione della divinità ira-

<sup>1</sup> Si ricordi la ribellione di Gaumāta, il falso Bardiya, di cui ci informano le iscrizioni della roccia di Bīsūtūn. Che i Magi mal volentieri dovessero rinunciare all'organizzazione teocratica che li metteva in valore è ben naturale.

nica della vittoria, cioè Vurthraghna, celebrata nel 14° Yašt dell'Avestā.

Sull'identità di Vurthraghna con l'indiano Indra Vṛtrahan non vi può essere alcun dubbio dopo l'esame accuratissimo che B. Geiger, o. cit., p. 25 ha fatto della quistione. Ma è da aggiungere che Vurthraghna non è una divinità a sè, bensì è in istretto legame con Mithra con il quale ha numerosi tratti in comune. È la ragione è che nel Mithra iranico si sono venuti a giustaporre tratti caratteristici dell'Indra indiano, poichè Indra nella religione iranica è scaduto al livello di un demone. La natura guerriera di Mithra è indubbiamente derivazione dell'aspetto prevalente d'Indra; nel particolare basterà ricordare che la sua arma, il *vazra*, è la stessa arma che ha Indra nel Ṛgveda (*vájra*) e che l'altra grande impresa attribuita a Indra dopo l'uccisione di Vṛtra, cioè la liberazione delle vacche è attribuita nell'Avestā a Mithra (Yt. 10. 85-86).

Oltre a ciò si può con sicurezza affermare che se Vurthraghna si è reso autonomo da Mithra rimanendo tuttavia ad esso legato per le comuni dipendenze da Indra, non diversamente è avvenuto per lo Khvarenah « gloria regale »; esso ha pure una certa autonomia tanto che gli è dedicato nell'Avestā il 19° Yašt, ma non è separabile da Mithra, non solo perchè questa è la divinità che è maggiormente dotata ed è dispensiera della ' gloria regale ', ma per il fatto stesso che la concezione di quest'alone immateriale, invisibile ha le sue più profonde radici in Indra, dio indoiranico della vittoria. Indra vṛtrahan e Vurthraghna hanno come tratto comune l'apparire in forma di animale; ma anche lo khvarenah ha come incarnazione l'ariete, animale di cui Indra prende le forme (*meṣa bhutō*, Ṛgv. VIII, 2, 40) e che è il *totem* di Vurthraghna. Nel « Racconto delle gesta di Ardashir » ad Artabano che chiede notizie del fuggitivo la gente dapprima rispondendo aggiunge che dietro il cavallo di questi correva un ariete; e continuando l'inseguimento, le notizie sono, prima che l'ariete corre a paro col cavallo del fuggitivo e poi che si è posto sulla sella insieme con lui. E allora i sacerdoti interrogati tolgono ad Artabano ogni speranza

poichè l'ariete altro non è che la 'Gloria reale' e una volta raggiunto Ardashīr questi è diventato imprevedibile. Nella tradizione leggendaria contenuta negli Yašt epici dell'Avestā lo khvarenah da Mithra passa a Traitauna e con ciò la posizione di questi di fronte a Mithra viene ad essere identica a quella che il vedico Trita ha rispetto a Indra Vṛtrahan.

Nei cinque fuochi dell'Avestā come nei tre fuochi sacri e nel fuoco Vahrām a noi noto attraverso la tradizione posteriore si hanno dunque tracce che ci riportano a figure divine della più alta antichità e precisamente a Agni per i cinque Fuochi, a Mithra per i tre Fuochi, ad Indra per il fuoco Vahrām. Non sono queste le sole manifestazioni del riaffiorare dell'antica tradizione ma è tutto un sistema mitologico religioso che viene a incastrarsi nel telaio della dottrina zarathustriana<sup>1</sup>; basta pensare agli Amesha Spenta che avendo perduto nella riforma zarathustriana il contatto con gli Āditya indiani per diventare concetti astratti, riappaiono nell'Avestā recente fissati nel numero di sette e con attributi naturalistici proprio come gli Āditya; e al culto del Soma che risorge vigoroso insieme con i miti che ad esso erano collegati. Quando ciò sia avvenuto non è difficile stabilire.

In una delle iscrizioni cuneiformi della Cappadocia che risalgono al 14° sec. a. Cr. e precisamente nel trattato concluso fra Šuppiluliuma, re di Khatti, e Mattivaza, re di Mitanni, ricorrono fra gli altri dei anche i nomi di Mitra, Varuna, Indra e Nasatya come dei di Mitanni nella Mesopotamia settentrionale; e in altra iscrizione (cfr. Hrozný in *Revue Assyriologique* 18, I, p. 34 segg.) si fa il nome di Agni. La presenza di tali divinità indoeuropee non può spiegarsi se non con l'ammettere che in tale epoca un nucleo indo-iranico esistesse già in Mesopotamia. Ora è un fatto che i popoli che dagli Assiri vennero chiamati Manda e più tardi Mada Madai, cioè Medi, appartenevano al gruppo indo-iranico come provano numerose parole arie che si trovano nel testo Kikkuli di Mitanni e che dal Forrer (*Zeitschr. d. Morgenl. Gesell.*

<sup>1</sup> R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1921, p. 130 segg.

76 (1922), p. 247 segg.), sono a ragione ad essi attribuiti (a i-kavartanna 'un giro' teravartanna 'tre giri', etc.). Indubbiamente quelle divinità provengono da questi popoli di Manda i quali dovettero molto influire su i popoli di Mitanni come prova il fatto stesso che i re di Mitanni hanno nomi ari (Artatama, Šutarna, etc.); medesima origine dovettero avere i nomi ari che conosciamo dai testi di Tell el Amarna (Šuwardata, Artamania, etc). Purtroppo dei Medi non si conosce la lingua e scarsissimi elementi si hanno per giudicare la parentela della lingua avestica<sup>1</sup> con essa; e non si è quindi in grado di stabilire se la redazione definitiva dell'Avestā avvenne nella Media; certo è invece che in questa regione ad opera dei Magi la dottrina zarathustriana subì quella profonda modificazione alla quale già abbiamo varie volte accennato e si sviluppò arricchendosi di elementi dell'antica religione indo-iranica. I Medi confinati nelle loro montagne furono custodi fedeli dell'antica religione naturalistica attraverso molti secoli e questa rimase tanto vitale che quando la dottrina di Zarathustra venne in contatto con essa ne risultò profondamente trasformata. Questo grande conservatorismo in fatto religioso si spiega agevolmente con l'esistenza presso i Medi di una classe sacerdotale dominante che ricorda assai da vicino quella dei sacerdoti nell'India brahmanica.

Così è avvenuto che il Fuoco che nella dottrina di Zarathustra era divenuto soltanto simbolo e sinonimo della energia spirituale prende nel successivo sviluppo del Zoroastrismo carattere naturalistico da un lato e sociale dall'altro. Nei cinque Fuochi rivive in qualche modo il naturismo di Agni; i tre fuochi si sviluppano dalla figura di Mithra quale su suolo iranico si è venuta formando per sincretismo con l'Indra indiano; un aspetto di Indra si fissa nel fuoco Vah-rām. Inoltre i tre fuochi hanno ciascuno la protezione di

<sup>1</sup> La lingua dell'Avestā, per quanto è dato di conoscerla attraverso l'incertezza della tradizione manoscritta, non corrisponde a un dialetto particolare, ma è una κοινή letteraria. Tuttavia vi prevale l'elemento nord-occidentale.

una classe sociale: il fuoco Farnbagh quella dei sacerdoti, il fuoco Gušnasp quella dei guerrieri, il fuoco Burzīn mihr quella dei lavoratori. Non c'è dubbio che il numero dei Fuochi è da porre in rapporto con quello delle classi sociali e che ne dipende: la tradizionale distinzione delle caste s'è conservata più decisa e netta in questo popolo dall'organizzazione teocratica e la denominazione di esse torna ad essere quella dell'antica società indoiranica.

La localizzazione dei tre fuochi sacri ci riporta al settentrione iranico: il tempio del fuoco Gušnasp è a Gangiak nell'Ādharbaigiān, il fuoco Burzīn mihr nel Khorāsān; del fuoco Farnbagh si dice che esso prima si trovava nello Khvārizm e che poi al tempo della propagazione della fede mazdaica era stato trasportato in altra sede. Il testo indiano del Bundahišn dice che questa sede è Kābul; nel testo iranico invece si parla di un monte Rōšn sito in una provincia che è indicata con la grafia k n a r n d k a n; in questa parola si è voluto da molti<sup>1</sup> riconoscere la località Kāriyān nel Fārs a nord-ovest di Bēdšahr. Ora ciò non è possibile mentre ovvia è invece la lettura d ē h i k a n ā r a k ā n<sup>2</sup> cioè 'la provincia limitrofa'. Altri indizii per collocare nel Fārs il fuoco Farnbagh non ve ne sono e, poichè la notizia della redazione indiana è da scartare per il fatto che Kābul fu sempre ritenuta nella tradizione come sede d'infedelj, l'unica notizia è quella che ci dà il Bundahišn iranico; e questa non si presta a letture diverse da quella da noi data. Che cosa s'intenda per 'provincia limitrofa' non sappiamo precisare, ma pare a noi probabile che si tratti dell'Armenia. Sappiamo da una notizia tramandata da Agania Seigaraci nel suo discorso sulla croce dell'esistenza in Armenia di un h u r b a k, fuoco sacro,

<sup>1</sup> G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischen Märtyrer (Abhandlungen f. die Kunde des Morgenlandes VII, 3)*, 1880, p. 284 segg.; A. V. W. Jackson, *The location of the Farnbag Fire in Journ. As. Or. Soc.* 41 (1921), p. 81 segg.; E. Herzfeld, op. cit., 148 segg.

<sup>2</sup> Forse è da leggere proprio come è scritto cioè k a n ā r a n g a k ā n. Cfr. χαναράγγης 'governatore di provincia', Christensen, *Empire des Sassanides*, Copenhague 1906 p. 27, no. 8.

che giustamente il Hübschmann (*Armenische Grammatik*, I, p. 181) identifica con l'iranico Farnbagh.<sup>1</sup> Che questo Fuoco possa essere stato collocato in Armenia si spiega bene con la stretta aderenza dell'Armenia con il mondo iranico, ora provincia dell'impero con gli Achemenidi, ora sotto il dominio di una dinastia che era un ramo della famiglia arsacide e sempre sotto l'influenza culturale iranica. Nel Libro di Artāk Virāz (ed. e trad. Asa-Haugh-West, p. 146) si racconta che i sacerdoti e i saggi dell'Īrān nell'intento di riportare alla primitiva purezza la dottrina mazdaica decaduta e corrotta dopo l'invasione di Alessandro si riunirono in concilio nella sede del vittorioso fuoco Farnbagh. Se tale notizia è vera, e non c'è motivo di dubitarne, il concilio sarebbe avvenuto in Armenia; ora ciò non fa difficoltà se si pensa, fra l'altro, che il trono d'Armenia fu occupato per qualche tempo anche da Pacore, fratello di quel Vologese III al quale nella tradizione viene attribuito l'ordinamento dei testi sacri. Mentre degli altri due Fuochi e delle loro sedi si parla frequentemente, della sede del Fuoco Farnbagh non si parla più altrove; ciò è indubbiamente da mettere in relazione con il fatto che nel periodo sāsānidico l'Armenia rimase piuttosto fuori mano e per quanto sotto l'influenza iranica e oggetto di perenne contesa con i Romani, dal punto di vista religioso ebbe vita a sè.

In età sāsānidica l'importanza maggiore fu assunta dal fuoco Gušnasp che diventò il simbolo del potere imperiale.<sup>2</sup> Nella famosa lettera di Tansār allo Shāh del Tābaristān, tradotta dal Darmesteter (*Journ. As.* 1894, I, p. 516 segg.). Tansār giustifica lo Shāhānshāh dall'accusa di aver fatto spegnere i fuochi sacri, replicando che « dopo Dario i re delle

<sup>1</sup> Del culto del fuoco in Armenia vi sono altre testimonianze; esso dovette esservi importato con il culto di Mithra (Mīhr) che venne adorato come il dio del fuoco invisibile; la parola h o u r (da ā t a r) serve appunto a designare il fuoco invisibile e immateriale. Cfr. M. Kovalevsky in *Transactions of the ninth International Congress of Orientalists* (1892), London 1893, II, p. 846.

<sup>2</sup> Christensen, op. cit. p. 66. Naturalmente i Magi erano i custodi del tempio e celebravano le cerimonie. Cfr. Procopio, *bell. Pers.* (ed. Haury) II, 24, p. 260, 2-7.

province istituirono ciascuno un pireo per loro uso personale e ciò era un'innovazione contraria agli ordini degli antichi re ». Pare dunque che sotto gli Arsacidi i principi indipendenti delle varie provincie tenessero ciascuno un proprio fuoco, e che i Sāsānidi revocassero a sè nuovamente il diritto di tenere in Gangiak il fuoco simbolo del supremo potere. Il tempio di Gangiak di cui Giorgio Kedreno descrive le meraviglie<sup>1</sup> fu distrutto dall'imperatore Eraclio che occupò la città scacciandone Cosroe parvēz.

Il fuoco Vahrām aveva culto invece in ciascuna provincia,<sup>2</sup> e, perdutasi l'indipendenza persiana, assume importanza rituale sempre maggiore e la mantiene tuttora presso i Pārsi. In ogni casa era poi tenuto vivo un fuoco, simbolo della tradizione famigliare.

Se guardiamo in profondità lo sviluppo che il culto del fuoco ha nel Zoroastrismo, possiamo dire, riunendo le fila delle nostre indagini, che nell'Īrān esso accogliendo le sopravvivenze dell'antica religione indoiranica mantenne tuttavia quel carattere simbolico con il quale Zarathustra l'aveva accolto nel suo sistema. Il legame di esso con Mithra si allentò, poichè Ahura Mazdāh, e ciò fu nel periodo sāsānide, tornò ad essere l'unico dio. Mithra fuori dallo Īrān ebbe uno sviluppo che lo portò ben lontano dalla figura che ha nel Zoroastrismo. Ma non bisogna per questo pensare che gli elementi naturalistici che in esso s'incontrano si siano aggiunti in Asia Minore come sopravvivenze degli antichissimi culti indoiranici. Come abbiamo visto questa giustapposizione c'è già in nel Mithra del Zoroastrismo; e si può con sicurezza affermare che il punto di partenza del Mitraismo è

<sup>1</sup> *Patr. graeca* (Migne), 121, p. 789. Kedreno è della fine del secolo 11°, ma egli si fonda su Teofane e i suoi continuatori. Racconti analoghi si hanno in Niceforo e in Tsetze, cfr. Lebeau St. Martin, *Histoire du Bas-Empire*, Paris 1829, 10, p. 97 sg. Cfr. Rosenberg, *Khosrow Anushirwan a. Charle Magne in Legend in Journ. of Cama Or. Inst.* 3 (1923), p. 56 sgg.

<sup>2</sup> Nel racconto pahlavico « La storia di Zarer » (§ 24) solo i sacerdoti che attendono al fuoco Vahrām sono esclusi dalla mobilitazione in detta da Vištāsp contro l'infedele.

quel momento della religione iranica in cui dal culto di Mitra si dirama il culto dei tre Fuochi. Questa pienezza di contenuto e la conseguente importanza del rito possono spiegare la posizione centrale e quindi unica che Mithra assume quando la religione iranica fu portata fuori dai confini della sua patria ; e la sua capacità di svilupparsi, nel contatto con altri culti sia in senso naturistico, sia in senso simbolico.

A. PAGLIARO

*Roma, R. Università.*

## LA CONFESSIONE DEI PECCATI PRESSO GLI INDIANI DELLE PRATERIE

### I. — Ojibwa delle Praterie.

Dei 'Plains Ojibway' (con nome proprio *Búngi*) del Manitoba meridionale Al. Skinner riferisce<sup>1</sup> quanto segue.

« Il rito seguente dà un'idea dell'importanza attribuita da questi Indiani alla purità sessuale in rapporto alla partecipazione a qualche cerimonia. Ogni volta che si voleva eseguire una cerimonia si mandava un messo ad annunziarla agli invitati qualche tempo prima, affinchè essi potessero astenersi dal commercio sessuale nei quattro giorni antecedenti alla celebrazione. Chi violava questo *tabu* era tenuto a comparire con la faccia tinta per metà in nero. Avvertito da questa maschera, nel corso della cerimonia chi teneva la pipa non la passava mai a chi portava un tale contrassegno. Costui non poteva danzare nè comechessia prender parte alla cerimonia, pur essendogli consentito di entrare e di guardare.

« Per l'addietro c'era l'uso di tenere ad intervalli una pubblica confessione dei rapporti sessuali illeciti. Chi in seguito ad un sogno otteneva la facoltà di convocare una tale riunione, radunava le persone nella sua capanna, ed ivi si procedeva alla confessione: prima gli anziani, poi i giovani, poi le donne. Ivi si trovava una gran pietra 'sacra' ('spirit-rock'), collocata nel mezzo del pavimento della capanna, per conferire solennità alla

<sup>1</sup> A. Skinner, *Political Organization, Cults and Ceremonies of the Plains Ojibway and Plains Cree Indians*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History XI, 6, New York 1914, 477 sgg. : *Political and ceremonial Organization of the Plains Ojibway*, 506 sgg.

cosa. La pietra udiva ciò che si diceva; chiunque mentiva si esponeva al peggio. Se uno non diceva la verità, era sicuro di restar ucciso nel primo fatto d'arme (cfr. Dakota del Canada: p. 275). I convenuti sedevano in cerchio nella tenda intorno alla pietra, ed erano interrogati dall'ospite. Coloro che avevano avuto rapporti contro natura con le loro mogli erano tenuti a confessarli. Una volta una ragazza rifiutò di parlare, e si mandò a chiamare suo padre; questi le ordinò di dir tutto, ed essa allora confessò di aver peccato con lui ».

Qui abbiamo due tipi diversi di pratica confessionale. Nell'un caso, quello riferito dallo Skinner come appartenente ormai al passato ('formerly'), si ha una confessione vera e propria, che costituisce essa stessa una cerimonia speciale ed ha per oggetto atti sessuali di una categoria speciale, cioè, quelli commessi 'contro natura'.<sup>1</sup> Nell'altro caso la confessione — o, per meglio dire, un surrogato di essa, poichè non v'ha dubbio che il presentarsi del colpevole con la faccia tinta per metà in nero equivaleva ad una dichiarazione di colpevolezza, ad una autodenuncia fatta con un segno visibile anzichè con le parole<sup>2</sup> —, questa specie di

<sup>1</sup> Cfr. i peccati sessuali « peggiori per sozzura e bestialità dei peccati di Sodoma e Gomorra » che sono oggetto di confessione (in caso di malattia) presso i Carriers o Takulli (R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati*, I, p. 22).

<sup>2</sup> Qualche cosa di analogo nell'India antica: R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati*, I, p. 248. — Il nero sopra una parte della faccia probabilmente vuol indicare il fluido peccaminoso onde il peccatore resta investito: gli Iglulik (Eskimesi centrali) si rappresentano la loro dea del mare *Takánakapsáluk* con « a tangled, untidy mass hiding her eyes, so that she cannot see: it is the misdeeds and offences committed by men which gather in dirt and impurity over her body. All the foul emanations from the sins of mankind nearly suffocate her ». (Kn. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Copenhagen 1929, 124 sgg.). Anche la messicana *Tlaçolteotl*, la 'dea delle sozzure' presso i cui sacerdoti vanno a confessarsi i peccatori carnali, altrimenti detta *Tlaçlquani* 'mangiatrice di sterco', è rappresentata sovente (Codex Borgia 16, 60 ecc.: Seler, *Codex Borgia*, II, 81) con intorno alla bocca una zona obliqua di color bruno (mentre il resto della faccia è in bianco e giallo).

confessione non è fine a sè stessa, bensì è fatta in vista ed ai fini di un'altra cerimonia sacrale, con lo scopo che chi è in peccato ne sia escluso; e il peccato che esclude dalla partecipazione è bensì sempre l'atto sessuale, ma non quello speciale commesso contro natura, bensì l'atto sessuale in genere, che non è peccato per sè stesso, ma è peccato in quanto è esercitato in tempo indebito, cioè nei quattro giorni prima della cerimonia.

## 2. — Cree delle Praterie.

Una confessione del tutto simile a quella degli Ojibwa è attestata presso uno dei gruppi più orientali dei Cree delle praterie (Cree occidentali).<sup>1</sup>

« Una confessione sessuale aveva luogo di quando in quando nel modo seguente. Un individuo costruiva una tenda sopra una pietra ' sacra ' ( ' spirit stone ' ) (cfr. Ojibwa p. 258) o sopra un teschio di bufalo, e, riuniti gli uomini, ordinava loro di raccontare le loro relazioni sessuali illecite, ciò che tutti erano tenuti a fare, e con tutta sincerità, se non volevano andar incontro a disgrazie.....

« Una volta un indigeno andò a visitare un altro gruppo. Una giovane vedova appartenente a questo gruppo, ma dimorante nel campo di lui, essendosi invaghita di lui, lo seguì a qualche distanza. Quand'egli si attendò e si coricò, essa lo raggiunse. Ma egli aveva fatto voto di castità temporanea, e quella notte rifiutò tutte le sue proposte. Lo stesso accadde la notte seguente. La terza notte essi giunsero al campo della donna. Essa disse ai suoi parenti di aver giaciuto ogni notte con quel tale e di essere sua moglie. Egli negò, dicendo di non aver avuto nessun rapporto con lei e rifiutando di sposarla. Il giorno dopo uno dei parenti della donna indisce una confessione sessuale davanti ad una pietra ' sacra ' ( ' spirit

<sup>1</sup> A. Skinner, *Political Organization, Cults and Ceremonies of the Plains Ojibway and Plains Cree Indians*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, XI, 6, New York, 1914, 477-542: *Political Organization, Cults and Ceremonies of the Plains Cree* (513-542), 540.

rock") appositamente per tendergli un tranello; ma egli poté entrare nella loggia e giurare sulla propria innocenza..... ».

\* \* \*

Gli Ojibwa (Bûngi) e i Cree delle Praterie sono popolazioni algonkine che, essendosi staccate — in epoca abbastanza recente — dal grosso delle genti sorelle, hanno abbandonato l'originaria civiltà di tipo forestale per assumere in massima parte quella delle praterie<sup>1</sup>, secondo un processo di livellamento culturale che per effetto delle particolari condizioni geografiche ed economiche ha esteso la civiltà tipica della regione a tutte le popolazioni ivi stanziate, per quanto diverse di provenienza e di origine.

Uno degli elementi caratteristici di questa civiltà — altrettanto caratteristico quanto nell'ordine sociale le associazioni militari-poliziesche<sup>2</sup> e nell'ordine materiale il *tipi* e la disposizione dei *tipi* in campo circolare — è, nell'ordine religioso, la cosiddetta 'danza del sole', che è comune a quasi tutte le popolazioni delle Praterie,<sup>3</sup> sieno esse di famiglia *algonkina* (Ojibwa, Cree, Blackfoot, Gros Ventre; Arapaho, Cheyenne) o *athapaska* (Sarsi) o *sioux* (Assiniboin, Hidatsa, Crow, Dakota, Ponca) o *shoshone* (Bannock, Uta) o *caddo* (Arikara) o *kiowa* (Kiowa).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Al. Skinner, *The Cultural Position of the Plains Ojibway*, American Anthropologist, 1914, 314 sgg.

<sup>2</sup> Solo in parte di carattere religioso; solo in parte graduate per classi di età: si veda il Vol. XI degli Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, in 13 parti, New York 1912-1916.

<sup>3</sup> Manca presso i Comanche.

<sup>4</sup> Specialmente: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History (=APAMNH), vol. XVI, New York 1915-1921 (contiene, in 7 fascicoli, una serie di monografie dedicate rispettivamente alla 'danza del sole' presso i Crow, i Teton Dakota [Oglala], i Blackfoot, i Sarsi, i Plains Cree, i Cree di Alberta, i Plains Ojibway, i Dakota del Canada, i Sisseton Dakota, i Shoshone, gli Uta, gli Hidatsa, i Kiowa, precedute da una *General Introduction* di Cl. Wissler e seguite da uno studio sintetico, *The Sun Dance of the Plains Indians: its Development and Diffusion*, di Leslie Spier). — Inoltre: G. A. Dorsey, *The Arapaho Sun Dance*, Field Columbian Museum, An-

Il nome di 'danza del sole' è improprio, massime in quanto può suscitare l'idea che si tratti di una festa appartenente al culto di una divinità del sole. Presso i Dakota la 'festa' si chiama bensì *wiwanyag wacipi*,<sup>1</sup> che significa 'fissare il sole', in ragione di una 'danza' che si eseguisce tenendo gli occhi fissi al sole. Ma tale danza non è un elemento indispensabile e costante nella celebrazione della 'danza del sole', la quale presso altre tribù (Ojibwa e Cree delle Praterie, Uta, Shoshone) si chiama invece con un termine che significa 'astenersi dal bere', come a dire 'danza del non bere', 'danza della sete',<sup>2</sup> in ragione dell'astinenza da (cibo e) bevanda cui i partecipanti sono tenuti. Nè sempre il sole vi è la divinità principale; altre volte è il Tuono, come rappresentante dell'Essere supremo celeste.

La 'danza del sole' è la massima solennità religiosa degli Indiani delle Praterie. Essa ha carattere pubblico, in quanto vi partecipa, di solito, l'intera tribù (tranne presso i Dakota: v. oltre a p. 275). Ha luogo di solito nella stagione estiva in connessione con le grandi scorrerie di caccia, e dura di solito parecchi giorni. Pur presentando nei particolari una grande varietà da tribù a tribù, contiene tuttavia un certo numero di elementi pressochè costanti. Schematicamente risulta dall'incontro e fusione di due elementi: uno di carattere individuale e privato e uno di carattere pubblico e collettivo. Il primo consiste in un voto che un individuo (o più individui) fa (o fanno) — spesso in seguito a un sogno — per

thropological Series IV. Publication 75, Chicago 1903; A. L. Kroeber, *The Arapaho*, Bulletin of the American Museum of Natural History XVIII 2 e 4, New York 1904, 1907; G. A. Dorsey, *The Cheyenne*, Field Columbian Museum, Anthropological Series IX, 2, Chicago 1905; G. A. Dorsey, *The Ponca Sun Dance*, Field Columbian Museum, Anthropological Series VII, 2, Public. 102, Chicago 1905; A. L. Kroeber, *Ethnology of the Gros Ventre*, APAMNH I, 4, New York 1908, 261 sgg.

<sup>1</sup> L. Spier, APAMNH XVI, 7 (1921), 453; cfr. J. O. Dorsey, *A Study of Siouan Cults*, XI Annual Report, Washington 1894, 450.

<sup>2</sup> A. Skinner, *The Sun Dance of the Plains Ojibway*, APAMNH XVI, 4 (1919), 311 sgg.; *The Sun Dance of the Plains Cree*, ibid. 283, sgg.; Pl. E. Goddard, *The Sun Dance of the Cree in Alberta*, ibid. 305.

ottenere per es. la guarigione di qualcuno (o anche la propria), oppure per vendicare sui nemici la morte di un parente caduto in battaglia, oppure per acquistare la qualità di shamano, od anche per ottenere (dal Tuono) la pioggia. La celebrazione cui il voto dà luogo diventa a sua volta l'occasione per una festività generale, cui partecipa tutta la tribù collettivamente e in particolare alcuni individui che hanno del pari qualche voto da soddisfare. Corrispondentemente, ci sono dei riti di carattere privato, che si svolgono 'esotericamente', in un locale speciale, per opera di colui che ha fatto il voto e dei suoi più intimi, col concorso di alcuni esperti; altri riti, invece, si svolgono pubblicamente.

I momenti principali sono, in linea schematica, i seguenti: a) la notificazione del voto, per mezzo di un messaggio che annuncia la data e il luogo della celebrazione, ed invita a parteciparvi; b) i preparativi preliminari, tra cui, importantissima, la provvista di lingue di bufalo da distribuire ai partecipanti; c) la costruzione della loggia ('dancing-lodge'), come epilogo di una serie di atti che si svolgono in forma più o meno cerimoniale, e cioè: una spedizione per la ricognizione e la scelta degli alberi da cui si ricaveranno il palo centrale principale ('sun-pole')<sup>1</sup> e gli altri della loggia; una spedizione per l'abbattimento di questi alberi; l'escavazione dei buchi per piantarvi i pali; l'innalzamento dei pali; la copertura della loggia. Accedono eventualmente altre operazioni secondarie: provvista di legna, provvista di creta bianca; preparazione di strisce di cuoio per legare i pali alle travi, ecc.; d) la danza vera e propria, la quale presso parecchie tribù (Crow, Blackfoot, Sarsi, Gros Ventre, Arapaho, Cheyenne, Dakota, Ponca, Arikara, Hidatsa, Assiniboin, Plains Cree, Plains Ojibwa)<sup>2</sup> assume il carattere di

<sup>1</sup> È notevole che nella cerimonia della ricerca e del successivo abbattimento l'albero destinato a fornire il palo centrale della loggia è trattato generalmente come un nemico che dev'essere catturato ed ucciso.

<sup>2</sup> Mancherebbe invece, ogni elemento di auto-mortificazione o tortura presso i Kiowa, Uta e Shoshone (Wind River): L. Spier, APAMNH, XVI, 7 (1921), 474.

una auto-tortura: <sup>1</sup> i danzatori si praticano dei tagli attraverso la carne del petto e del dorso, vi passano dei cunei di legno e per mezzo di striscie di cuoio si fanno legare — o, talvolta, sospendere — ai pali della loggia, dopo di che cominciano a danzare, fino a che, possibilmente, la carne lacerata nei movimenti della danza ceda ed essi restino svincolati.

Ora, è notevole che nella 'danza del sole' di alcuni Indiani delle Praterie si pratica una specie di confessione. Essa ha luogo, nel corso della celebrazione, in momenti diversi in rapporto con questa o quella delle operazioni rituali che vi si svolgono, e magari anche più d'una volta in momenti successivi. Presso i Cree e gli Ojibwa delle Praterie, che praticano la confessione nelle circostanze e nei modi che sopra abbiamo detto, non risulta che la confessione sia praticata anche nel corso della danza del sole.<sup>2</sup> Nel corso della danza del sole, la praticano invece, e sempre — si noti — per peccati di natura sessuale, le popolazioni seguenti:

### 3. — Blackfoot.<sup>3</sup>

Nella 'danza del sole' dei Blackfoot (Algonkini occidentali) il personaggio principale è una donna che per qualche sua ragione privata — p. es. per ottenere la guarigione di un malato che le sta a cuore, od anche per guarire essa stessa — si è rivolta al sole e ha fatto voto di celebrare appunto la cosiddetta 'danza del sole'. Per fare un tal voto la donna dev'essere moralmente qualificata, cioè deve distinguersi per laboriosità, onestà e soprattutto *per fedeltà coniugale*. Se no,

<sup>1</sup> Questo pare sia un elemento accessorio, secondario, estraneo al nucleo originario della 'danza del sole': cfr. G. B. Grinnell, *The Cheyenne Medicine Lodge*, *American Anthropologist*, 1914, 245 sgg.

<sup>2</sup> Al. Skinner, *The Sun Dance of the Plains*, APAMNH XVI, 4, New York 1919; P. E. Goddard, *Notes on the Sun Dance of the Cree in Alberta*, *ibid.*; Al. Skinner, *The Sun Dance of the Plains Ojibway*, *ibid.*

<sup>3</sup> Cl. Wissler, *The Sun Dance of the Blackfoot Indians*, APAMNH, XVI, 3, New York 1918, 223-270.

la sua invocazione non sarà ascoltata (l'infermo, lungi dal migliorare, soccomberà), nel qual caso essa sarà sciolta senz'altro dal voto; chè se ciononostante procedesse alla celebrazione, ne verrebbero guai a lei e a tutti i partecipanti, per causa sua, *per la colpa che è in lei*<sup>1</sup>. Seconde in importanza dopo la donna che ha fatto il voto di celebrare la danza del sole vengono altre donne che hanno fatto — eventualmente per scopi analoghi — un voto minore, cioè quello di proclamare e far riconoscere in occasione della prossima danza del sole la loro integrità sessuale: nel caso — di gran lunga più frequente — di donne maritate, la loro fedeltà coniugale, ciò che nel linguaggio indigeno si dice 'farsi avanti a (prendere) le lingue'. Ed ecco perchè.

Un'operazione comune alla 'danza del sole' quale si celebra da varie popolazioni — Blackfoot, Sarsi, Gros Ventre, Crow, Oglala — è la provvista preventiva di un numero considerevole (un centinaio e più) di lingue di bufalo<sup>2</sup> che saranno poi distribuite nel corso della cerimonia ai partecipanti. Presso i Blackfoot la manipolazione di queste lingue — scorticamento, affettamento, bollitura ed essiccazione — è uno dei più importanti riti preliminari della 'danza del sole'. Il marito di colei che ha fatto il voto della celebrazione va in giro e si fa consegnare le lingue di bufalo. Allora si riuniscono le donne che hanno fatto il voto minore presso colei che ha fatto il voto maggiore. A questa è data la prima lingua, colorata sugli orli in rosso e in nero, le altre alle altre donne successivamente. Quando ciascuna ha avuto la sua lingua, colei che ha fatto il voto di celebrare la 'danza del sole' fa per prima una 'confessione', così: « O Sole, io sono stata sempre fedele a mio marito da quando sono stata con lui e per tutta la mia vita. Aiutami, perchè quel che dico è vero. Io scorticherò questa lingua senza bucarla e senza tagliarmi

<sup>1</sup> Cfr. G. B. Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales*, New York, 1913, 263 sg.

<sup>2</sup> Le lingue di bufalo sono usate presso i Blackfoot anche in altre cerimonie, p. es. nella 'All-smoking ceremony': Cf. Wissler, *Societies and Dance Associations of the Blackfoot Indians*, APAMNH, XI, New York, 1913, 445.

le dita ».<sup>1</sup> Dopo di lei le altre donne l'una dopo l'altra fanno la stessa dichiarazione. Allora si procede a levar la pelle alle lingue per mezzo di un coltello colorato di rosso e di nero. Se una donna nello scorticare la sua lingua fa un buco nella pelle oppure si taglia le dita, è segno che ha mentito nel fare la sua 'confessione' di integrità, e deve andarsene.<sup>2</sup> (Questa prova ordalica trova riscontro presso i Dakota Oglala, p. 273).

Levata la pelle, le lingue debbono essere bollite. Si prepara il fuoco e il recipiente. Indi le donne vanno ad attingere l'acqua. Nell'andata si fermano quattro volte, e ad ogni fermata rivolgono una preghiera al Sole affermando ciascuna la *propria fedeltà coniugale e raccontando i casi in cui ciascuna ebbe a respingere le proposte illecite di qualcuno*.<sup>3</sup>

Un'altra 'confessione' analoga ha luogo in un momento successivo, e cioè quando si procede all'innalzamento dei pali per la costruzione della loggia ('dancing-lodge'): a un certo punto le donne — s'intende quelle che hanno fatto voto di 'farsi innanzi per (avere) le lingue' — l'una dopo l'altra si volgono verso occidente e ciascuna tenendo in mano una lingua (essiccata) si rivolge al sole che sta per tramontare e solennemente dichiara di essere innocente da adulterio, e nel caso che sia stata tentata da qualcuno narra (come nel caso precedente) le circostanze in cui ciò avvenne, facendo il nome del tentatore e raccontando come essa resistè alla tentazione; l'accusato può contestare la dichiarazione della donna.<sup>4</sup>

Ancora. Fra le varie operazioni che precedono l'innalzamento del 'palo del sole' per la costruzione della loggia,

<sup>1</sup> Secondo la descrizione di G. B. Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales*, New York, 1913, 266 sg., la donna che ha fatto il voto taglia a pezzi una delle lingue e la leva verso il cielo offrendola al Sole, poi ne mangia una parte e seppellisce il resto, invocando il *Ground Man* e chiamandolo in testimonio che essa non ha commesso adulterio. — Una descrizione della danza del sole dei Blackfoot si trova anche presso Mac Clintock, *The Old North Trail*, London, 1910, 178 sgg. (comunicaz. del Dr. R. Dangel, Vienna).

<sup>2</sup> Wissler, *l. cit.*, 236.

<sup>3</sup> Wissler, *l. cit.*, 238.

<sup>4</sup> Wissler, *l. cit.*, 240.

c'è il taglio delle striscie. Si tratta di tagliare da una pelle di bovino delle striscie che serviranno a legare le travi ai pali, e le varie offerte al palo centrale. È questo uno dei tanti privilegi che, secondo il costume dei Blackfoot, si trasferiscono da chi li possiede a qualcuno che forse ne farebbe volentieri a meno, ma che volente o nolente è costretto a pagarne l'investitura con donativi costosi, ecc. Or mentre si tagliano le striscie, le donne che hanno fatto voto di ' farsi innanzi per le lingue ' l'una dopo l'altra, ciascuna prendendo in mano una lingua, fanno una ' confessione ' al sole ad alta voce, sì che tutti possano udirla.<sup>1</sup>

È interessante trovare un riflesso di questi riti ' confessionali ' connessi con la ' danza del sole ' anche nella mitologia dei Blackfoot, in omaggio al noto principio della proiezione aitiologica del rito nel mito. Fra i miti dei Blackfoot c'è quello di ' Taglia-legna ':<sup>2</sup> Un povero ragazzo (solo più tardi, fatto adulto, riceverà il nome di ' Taglia-legna ') sta in riva a un fiume e piange; i suoi genitori sono morti, sua sorella si è maritata, ed egli si sente solo al mondo. La stella del mattino ha compassione di lui, e, trasformatasi in un ragazzo, gli si avvicina e lo consola; indi va a prendere un altro ragazzo e tutti e tre cominciano a giocare. Ogni giorno la stella del mattino provvede a procurare il cibo, mentre gli altri due ragazzi seguitano il loro ' gioco ', che è, in realtà, una ' danza ' sacra (precisamente la ' danza del sole '). La cosa suscita la meraviglia del marito della sorella dell'orfanello. Accompagnato dalla moglie si reca da lui e lo prega di preparare il gioco. Il ragazzo finisce per acconsentire a patto che anche sua sorella vi abbia parte e faccia una *confessione*. Essa domanda che cosa deve confessare. Il ragazzo dice che innanzi tutto essa deve aver vissuto onestamente, e se qualcuno l'ha avvicinata per indurla a commettere adulterio, *deve dire come andò la cosa* in presenza di tutti; chè se

<sup>1</sup> Cf. Wissler, *l. cit.*, p. 256.

<sup>2</sup> Cf. Wissler, *Mythology of the Blackfoot Indians*, APAMNH II, 1, New York 1908, 66 sgg.

cedette alla tentazione, non potrà fare la confessione nè prender parte alla cerimonia. La sorella risponde di non aver mai commesso nulla di grave in vita sua e di poter dunque fare la confessione. Il racconto, che vuol spiegare, come si vede, l'origine della danza del sole e dei suoi varii riti, prosegue per dar ragione anche del rito delle donne 'che si fanno avanti per le lingue': in seguito ad una caccia al bufalo, essendo state raccolte cento e cinquanta lingue, l'orfanello prega una vecchia di invitare nella sua capanna tutte le donne giovani maritate, con l'intesa che l'invito possa essere accolto soltanto da quelle che son rimaste fedeli ai loro doveri coniugali. Quando tutte sono riunite, 'Taglia-legna' dice loro di fare la *confessione*, aggiungendo che, se nasconderanno qualche cosa, uno dei loro cari morrà. Dice inoltre che esse debbono tagliare a fette tutte quelle lingue e che, se in questo lavoro una di loro farà un buco in una fetta (sic) o si taglierà le dita, sarà segno che essa ha commesso qualche colpa e avrà mentito nel fare la confessione. Indi egli tinge di nero una lingua e la dà a sua sorella; essa la fa a fette senza bucarla e senza tagliarsi le dita. Poi tutte le altre donne fanno altrettanto con eguale successo. Dopo di che s'innalza il palo centrale della 'dancing-lodge' e si eseguisce ogni altra cosa « come si fa ora ».....

In complesso la 'confessione' che ha luogo nella 'danza del sole' dei Blackfoot, piuttosto che una confessione vera e propria di colpe commesse, è una dichiarazione di innocenza. Ciò dipende dal fatto che essa è eseguita da individui (donne) che già implicitamente si trovano in questo stato d'innocenza. Poichè la 'danza del sole' ha luogo pel voto di una donna e questo può esser fatto soltanto da tale che non sia venuta meno ai suoi doveri coniugali, la sua 'confessione' deve necessariamente ridursi ad una affermazione di fedeltà e di innocenza. Lo stesso si dica della 'confessione' delle donne che hanno fatto voto di 'farsi avanti per le lingue', voto che presuppone già in chi lo fa uno stato di innocenza che si vuol far riconoscere appunto in occasione della 'danza del sole', partecipando alla cerimonia delle lingue.

4. — Sarsì.

« I Sarsì sono un gruppo di Indiani di lingua athapaska che sono stati intimamente associati ai Blackfoot settentrionali di Alberta a partire dall'epoca delle più antiche notizie storiche che se ne hanno ».<sup>1</sup> Si può dire che questa intima connessione si riflette anche nella celebrazione della ' danza del sole ' quale è fatta dai Sarsì, e proprio nella ' confessione ' che vi ha luogo. La ' danza del sole ' dei Sarsì è infatti somigliantissima a quella dei Blackfoot.<sup>2</sup> Anche presso i Sarsì essa è celebrata per iniziativa di una donna che ne ha fatto il voto, per ottenere la guarigione di suo marito o di qualche stretto parente, o altro. Tale voto può esser fatto soltanto da una donna superiore ad ogni sospetto: l'invocazione che essa rivolge al sole ha per necessario presupposto la sua assoluta fedeltà al marito; se il voto fosse fatto da una donna che avesse commesso delle infedeltà coniugali, il marito non guarirebbe. Anche dopo eseguita la cerimonia, ogni irregolarità nella sua condotta la esporrebbe a morte prematura.<sup>3</sup> La somiglianza si estende ai singoli riti della ' danza del sole ', compreso quello della ' confessione ': tagliate le lingue di bufalo, prima della loro distribuzione ai partecipanti una donna virtuosa ne riceve una (da suo marito), la leva verso il cielo e dice: « Pietà di me, o Padre mio: io ho vissuto fedelmente con mio marito »; indi essa e suo marito mangiano la lingua. Non è detto se questa dichiarazione di fedeltà coniugale sia fatta anche da altre donne.

5. — Cheyenne.

I Cheyenne sono — come gli Arapaho — una popolazione di lingua algonkina che, staccatasi dal nucleo originario

<sup>1</sup> Pl. E. Goddard, *Sarsi Texts*, University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology XI, 3, Berkeley 1915, 189.

<sup>2</sup> Pl. E. Goddard, *Notes on the Sun Dance of the Sarsi*, APAMNH XVI, 4, New York 1919, 271 sgg.

<sup>3</sup> Analogamente presso i Blackfoot: Wissler, APAMNH XVI, 3, 1918, 249.

e spinta sempre più verso sud-ovest nella regione delle Praterie, è rimasta completamente separata dal resto delle genti algonkine — anche di quelle stanziata nelle Praterie —, costituendo, insieme con gli Arapaho, quasi un'isola algonkina circondata da genti di altre famiglie, specialmente sioux e shoshone.

Nella 'danza del sole' dei Cheyenne<sup>1</sup> intervengono a varie riprese — specie in occasione di una esecuzione di canti a suono di tamburo — le donne che godono di una *buona reputazione in fatto di rapporti coniugali*. Nel sesto giorno della celebrazione si vedono delle coppie di coniugi dai capelli grigi che si abbracciano e fanno pubblicamente all'amore, facendo l'elogio della vita matrimoniale.<sup>2</sup> Sempre nello stesso giorno, mentre si canta, entrano nella 'dancinglodge' alcune donne portando ciascuna un bastone con attaccata una scapola di pecora, con cui danzano sul tempo del tamburo. A queste donne si attribuiva il merito di aver resistito ad una corte assidua. Una di esse di cui correva voce che fosse oggetto delle premure indiscrete di un uomo attempato, raccontò tutta la storia e fece il nome del suo maturo corteggiatore.

La situazione qui adombrata richiama quella già incontrata nella 'danza del sole' dei Blackfoot, quando le donne nel fare la loro 'confessione' di fedeltà coniugale raccontano le occasioni in cui ebbero a subire delle proposte indebite che furono da loro respinte. Anche presso i Cheyenne troviamo dunque una traccia, per quanto tenue, di una 'confessione delle donne' incorporata nella 'danza del sole', in forma di dichiarazione di innocenza sessuale.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> G. A. Dorsey, *The Cheyenne*, II: *The Sun Dance*, Field Columbian Museum, Anthropological Series IX, 2, Chicago 1905, 157.

<sup>2</sup> Ciò anche — e nello stesso (sesto) giorno — nella 'danza del sole' degli Arapaho: G. A. Dorsey, *The Arapaho Sun Dance: the Ceremony of the Offering Lodge*, Field Columbian Museum, Anthropological Series IV. Publication 75, 1903, p. 142 (riguarda gli Arapaho meridionali).

<sup>3</sup> È notevole che presso gli Arapaho (settentrionali) c'era nella 'danza del sole' un momento in cui, a quanto pare, i partecipanti si abbandonavano alla licenza sessuale: « At the sun-dance an old man, crying out to the entire camp-circle, told the young people to amuse themselves; he told the women to consent if they were approached

6. — C r o w .

Presso i Crow (famiglia Sioux) la danza del sole<sup>1</sup> era celebrata soltanto quando qualcuno desiderava vendicare la morte di uno stretto parente ucciso da una tribù nemica. Elemento importantissimo della celebrazione era una specie di fantoccio<sup>2</sup>: colui che ne era il proprietario era il personaggio più importante nella celebrazione ed esercitava poteri dittatoriali durante tutto il suo svolgimento. L'operazione dell'abbattimento dell'albero donde si ricavava il palo centrale non poteva esser eseguita che da una *donna assolutamente integra e onesta*, che doveva essere stata sposata per compera ed essere rimasta sempre fedele al marito: l'eletta a tale ufficio non poteva più maritarsi una seconda volta. La designazione di questa donna poteva esser fatta da colui che aveva preso l'iniziativa della celebrazione, o altrimenti — per incarico del proprietario del fantoccio — dai sorveglianti. Uno di essi tenendo una lingua di bufalo si presentava ad una donna che godeva riputazione di costumi irreprensibili e gliela consegnava. Se essa, nonostante la buona riputazione, non era assolutamente casta, *confessava pubblicamente*

by a young man, for this was their opportunity; and he called to the young men not to bear or anger their wives, or be jealous during the dance.... At such dances the old women say to the girls: « We are old, and our skin is not smooth; we are of no use. But you are young and plump; therefore find enjoyment..... »: A. L. Kroeber, *The Arapaho*, Bulletin of the American Museum of Natural History, XVIII, 1 1902, p. 15. Oltre che presso gli Arapaho, « a definite time of sexual licence » si trova, nella 'danza del sole', soltanto presso gli Oglala (Dakota) secondo Leslie Spier, APAMNH, XVI, 7, 1921, p. 474. Ma secondo H. L. Scott, *Notes on the kado or Sun Dance of the Kiowa*, American Anthropologist 1911, 350 anche nella 'danza del sole' dei Kiowa « in older times there was more or less promiscuous intercourse between the sexes, married and single... ».

<sup>1</sup> R. H. Lowie, *The Sun Dance of the Crow Indians*, APAMNH XVI, 1, New York 1915.

<sup>2</sup> Cfr. il *taimay* della 'danza del sole' (*kado*) dei Kiowa (H. L. Scott, *Notes on the kado or Sun Dance of the Kiowa*, American Anthropologist 1911, 395 sgg.): i Kiowa ricevettero la 'danza del sole' appunto dai Crow (pel tramite di un vecchio Arapaho).

la sua deficienza per timore delle conseguenze gravissime che sarebbero derivate da una accettazione dolosa. La formula con cui la donna declinava la designazione e accusava la propria colpa era questa: « Il mio moccassino ha un buco ». Coi che, invece, accettava, doveva esser preparata a sentirsi contestare la sua affermazione di castità da qualcuno degli uomini.

Abbattuto l'albero, si procedeva alla costruzione della loggia per la danza. Occorreva della legna, e bisognava andare a prenderla nella foresta. Anche questa operazione assumeva un carattere cerimoniale. Si organizzava una specie di spedizione o processione a cavallo, cui prendevano parte i giovani e le ragazze. Ci voleva una donna da porre a capo della spedizione. I sorveglianti ne andavano in cerca, e trovata la persona adatta, le consegnavano una lingua di bufalo e le chiedevano *se avesse mai avuto un amante*. Se la donna era in grado di dire di no, prendeva la lingua e la consegnava a suo marito. La sua asserzione poteva essere contestata da qualcuno degli uomini con la formula: « Coi ha un buco nel suo moccassino ».<sup>1</sup>

In un momento successivo si trattava di andare a provvedere della creta bianca. Si organizzava, anche per questo, una spedizione di giovani e di ragazze. I sorveglianti prendevano una lingua di bufalo e andavano in cerca di un uomo da porre a capo della spedizione. Doveva essere *uno che non si fosse mai preso delle libertà con alcuna donna, all'infuori di sua moglie*. Chi non si trovava nelle condizioni volute, declinava l'incarico pronunziando la formula: « Ho fatto un buco nel mio moccassino ». Se accettava, la sua 'confessione' di castità poteva essere contestata da qualcuna delle donne.<sup>2</sup>

#### 7. — Dakota.

Presso gli Oglala, che sono un sottogruppo dei Dakota occidentali (Teton Dakota, famiglia Sioux), la 'danza del

<sup>1</sup> R. H. Lowie, *l. cit.*, p. 35 segg.

<sup>2</sup> R. H. Lowie, *l. cit.*, p. 42.

sole <sup>1</sup> è celebrata, oltre che in adempimento di un voto, anche per conseguire le facoltà soprannaturali proprie di un shamano. Fra le cerimonie preliminari c'è la designazione delle donne deputate a spaccare l'albero da cui si ricaverà il palo centrale della loggia, nonchè di quella che dovrà vibrare l'ultimo colpo destinato a far cadere l'albero. Le donne che aspirano a questa funzione debbono averne i titoli, cioè debbono essere spose e madri segnalate per laboriosità ed ospitalità <sup>2</sup>: si preferiscono quelle che hanno perduto qualche figlio in guerra. La designazione è fatta da colui che soprintende e dirige tutta la celebrazione. I nomi delle designate sono proclamati ad alta voce.

In un momento successivo sono designate le donne che, avendo qualche parente che partecipa alla danza, saranno ammesse nella loggia della danza per cantare, incoraggiare ed assistere i singoli danzatori. Proclamati i nomi, le designate devono sottostare ad un prova ordalica. Colui che soprintende alla festa si siede con le candidate disposte in cerchio dintorno a lui, mentre gli altri partecipanti si raccolgono intorno ad esse: un araldo pronunzia ad alta voce il nome di ciascuna donna, e ciascuna, di mano in mano, deve alzarsi e *dichiarare di non aver mai avuto rapporti carnali con un uomo*. Tale dichiarazione può essere contestata. Se qualcuno si fa innanzi a far contestazione e la ragazza tace, è segno che essa ha mentito. Ma può, invece, avvenire che essa ripeta la sua dichiarazione mordendo nello stesso tempo una pelle di serpente oppure l'immagine di un serpente. In tal caso, se colui che si è presentato a contestare tace, la dichiarazione della donna è tenuta per vera; se invece ripete anch'egli la sua contestazione, deve mordere dal canto suo il serpente. Se non lo fa, la sua contestazione è considerata

<sup>1</sup> J. R. Walker, *The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota*, APAMNH, XVI, 2, 1917, 51-221.

<sup>2</sup> Anche nella 'danza del sole' (*kado*) dei Kiowa (H. L. Scott, *American Anthropologist* 1911, 361) la donna deputata — permanentemente — all'ufficio di abbattere l'albero per il palo sacro era « a good woman: her children grew up good..... She was afraid of anything foolish, afraid to do anything wrong ».

una calunnia. Se morde anch'egli il serpente, la decisione è lasciata in sospenso fino a che uno dei due contendenti sia morso — come certamente avverrà — da un serpente: si intende che chi sarà morso sarà colui che avrà mentito.<sup>1</sup>

L'ordalia come mezzo per controllare la purità sessuale è praticata presso i Dakota Oglala anche all'infuori della danza del sole.<sup>2</sup>

Il caso è diverso, naturalmente, a seconda che si tratta di donne maritate oppure di vergini (ragazze o giovanotti): per le prime la purità sessuale consiste nel non aver mai avuto rapporti che col proprio marito.

a) Le donne che hanno avuto un solo marito e che in genere hanno conservato rigorosamente la fedeltà coniugale sogliono celebrare di quando in quando una festa all'aperto, alla quale sono invitate tutte coloro che si sentono qualificate per parteciparvi. Quando esse sono riunite, si invitano gli uomini a contestare la fedeltà delle convenute. Se un uomo vede tra quelle una donna con cui ha avuto domestichezza, può farsi avanti, prendere il piatto della colpevole e gettarlo via fra le grida e le risa della folla. La donna può esigere che il suo accusatore presti giuramento. Questo si fa con un fucile, un coltello, una freccia, una pelle di serpente: l'accusatore deve giurare per ciascuno di questi oggetti, prendendolo in bocca. Il giuramento è molto solenne: se egli ha giurato il falso, una di queste armi, o rispettivamente un serpente, lo ucciderà. Dopo il giuramento dell'uomo l'accusata è fatta bersaglio di ogni sorta d'immondezze e cacciata via. Talvolta questa festa è celebrata per iniziativa di una giovane sposa che, avendo saputo che una comare l'accusa di adulterio dietro le spalle, desidera far risultare la sua innocenza. Essa sfida la comare a far comparire il suo complice e a farlo giurare, oppure esige che la accusatrice stessa faccia il giuramento.

b) Una festa analoga è celebrata anche dalle vergini e dai giovani virtuosi. Quando tutti sono riuniti, si scava una buca, accanto alla quale si pone un coltello ed una freccia. Ogni ragazza che non abbia mai avuto rapporto con uomini entra nella buca e morde il coltello. Indi ogni giovane che non abbia mai conosciuto alcuna donna o non abbia mai toccato la vulva di alcuna donna (come si fa nel fare la corte), entra nella buca e morde la freccia. Se una ragazza è colpevole e tuttavia pretende di essere pura, può avvenire che un uomo, sapendo ch'ella mente, si faccia avanti, le getti in faccia un pugno di im-

<sup>1</sup> Walker, *l. cit.*, p. 99.

<sup>2</sup> Clark Wissler, *Societies and Ceremonial Associations of the Oglala Division of the Teton-Dakota*, APAMNH XI, 1. New York, 1912, 76 sgg.

mondezze, le getti via il piatto dicendo che la festa è fatta per le vergini e non per lei, e magari la trascini via a forza. <sup>1</sup>

Nella 'danza del sole' quale è praticata dai Dakota del Canada <sup>2</sup> — e sotto questo rispetto i Dakota del Canada valgono, a quanto pare, come rappresentanti di tutti i Dakota del gruppo orientale — abbiamo un esempio di confessione, sempre di peccati sessuali, fatta solamente da uomini. Ciò è in rapporto con la preponderanza che presso questi Dakota è data in tutta la 'danza del sole' all'elemento maschile. Essi sono i soli presso i quali la 'danza del sole' non ha il carattere tribale, con partecipazione generale di tutta la tribù, <sup>3</sup> essendo celebrata unicamente per conseguire la qualità di shamano. L'operazione importantissima dell'abbattimento dell'albero e successivo innalzamento del sacro palo è eseguita da uomini, anzi che da donne. <sup>4</sup> Tutti coloro che vi partecipano sono interrogati e debbono dire se hanno avuto rapporti con donne. Se dichiarano di sì, non possono partecipare all'operazione. Se uno che si trova in colpa non confessa e partecipa, morrà nel prossimo fatto d'arme (cfr. Ojibwa delle Praterie: p. 259).

#### 8. — A r i k a r a .

In un'opera di oltre un secolo fa <sup>5</sup> è descritta 'una festa' degli Arikara (famiglia Caddo) in cui figura il seguente episodio: Un certo numero di ragazze, vestite dei loro abiti

<sup>1</sup> Molto somigliante è la cerimonia 'dei vergini' presso i Dakota (non è detto quali) descritta da P. Beckwith, *Notes on the Dakotahs*, Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for 1886, P. I, Washington, 1889, 251.

<sup>2</sup> W. D. Wallis, *The Sun Dance of the Canadian Dakota* APAMNH, XVI, 4, 1919, 317 sgg.

<sup>3</sup> Leslie Spier, APAMNH, XVI, 7, 1921, 457, segg.

<sup>4</sup> Anche presso i Ponca è scelto un uomo per spaccare l'albero: G. A. Dorsey, *The Ponca Sun Dance*, Field Columbian Museum, Anthropological Series VII, 2, Publication 102, Chicago 1905, p. 74.

<sup>5</sup> H. M. Brackenridge, *Journal of a Voyage up the River Missouri in 1811*, Baltimore, 1816, 168 sg. (comunicato da R. Dangel Vienna).

più belli e adorne con gli ornamenti più sfarzosi, si posero davanti all'ingresso del 'tempio' — che sarà stato una 'medicine-lodge' —, in cima al quale era un ramo di cedro con appesi varii oggetti: perle, cinabro, panno scarlatta, ecc. I vecchi che sovrintendevano al 'tempio', in numero di cinque o sei, annunziarono che ogni ragazza la quale avesse conservato intatta la sua verginità poteva salire al 'tempio' e toccare il ramo, ottenendo così in premio uno di quegli oggetti; era inutile, essi dissero, che le ragazze ricorressero all'inganno, perchè il *manitu*, ossia lo Spirito, conoscendo tutte le cose, anche i loro pensieri segreti, avrebbe rivelato la verità<sup>1</sup>. Nello stesso tempo, fu ordinato ai giovani, sotto la minaccia di sanzioni severissime, di rivelare tutto ciò che fosse a loro conoscenza sul conto delle ragazze. Si presentò da prima una ragazza, ma avanti che avesse potuto salire a toccare il ramo, un giovane si fece innanzi e pronunciò alcune parole che ebbero per effetto di fare retrocedere la ragazza, avvilita e confusa, fra le risa dei presenti. Poi si presentò un'altra, dicendo: « Chi degli Arikara può formulare un'accusa contro di me? », con che essa toccò il ramo ed ottenne il premio.

Non è inverosimile che in questa 'festa' degli Arikara sia da riconoscere una 'danza del sole' col noto episodio della dichiarazione di purità da parte delle donne, soggetta ad eventuale contestazione da parte degli uomini.

<sup>1</sup> Anche in una cerimonia che si celebrava a intervalli regolari presso i Ponca coloro che ritenevano di aver diritto ad una qualche distinzione (diritto di portare certe penne o di decorarsi con certe pitture) si ponevano davanti ad una delle tre insegne (*bundles*) e raccontavano le imprese in base alle quali essi aspiravano al conseguimento di quella tale onorificenza. Il possessore dell'insegna, stando accanto alla medesima, li avvertiva solennemente che essi parlavano non a lui, ma al Tuono, il dio dell'insegna, sicchè ogni bugia sarebbe stata punita entro l'anno ('Io mi presento a voi in qualità di rappresentante del Tuono, di cui voi udite la voce possente. Dite la verità affinché l'ira del Tuono non cada su di voi...'): Alice C. Fletcher, Fr. La Flesche, *The Omaha Tribe*, Annual Report 27, p. 440.



Riassumendo, si constata che la confessione praticata dagli Indiani delle Praterie nella 'danza del sole' concerne esclusivamente peccati di natura sessuale. Essa è fatta generalmente da donne, soltanto eccezionalmente da uomini (Dakota del Canada, p. 275, e — in un solo momento — Crow, p. 272). Se la confessione è positiva, essa ha per effetto di escludere chi la fa dalla partecipazione a certi determinati atti rituali che fanno parte della 'danza del sole': così restano escluse le donne presso i Crow (p. 271), e rispettivamente gli uomini presso i Dakota del Canada (p. 275), dall'abbattimento dell'albero destinato a fornire il palo centrale per la loggia della danza. Quando la confessione è fatta da individui che sono già implicitamente esenti da colpa (Blackfoot, Sarsi: p. 265, 269), essa non può essere che negativa, e deve ridursi ad una dichiarazione di castità,<sup>1</sup> dichiarazione che può essere eventualmente sottoposta ad una prova di carattere ordalico (Blackfoot, Dakota Oglala).

Come in generale la 'danza del sole' finì per incorporare una quantità di elementi originariamente estranei al suo nucleo primitivo (uno di questi è, a quanto pare, la tortura)<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Questa dichiarazione di innocenza sessuale, sovente rafforzata, come si è visto (p. 266, 270), dal racconto delle tentazioni sostenute e vinte, viene in certo qual modo a fare *pendant* con le dichiarazioni di prodezza fatte da uomini in vari momenti nel corso della danza del sole (specialmente da parte di coloro che vanno alla ricerca e poi all'abbattimento dell'albero da cui si ricaverà il palo sacro [è in questa occasione che l'albero è trattato come se fosse un nemico: cfr. p. 263 n. 1], ma anche, presso i Gros Ventre, dai 4 guerrieri che debbono uccidere un bufalo, A. L. Kroeber, *Ethnology of the Gros Ventre*, APAMNH, I. 4, 1908, 263; ecc.). Questi racconti, fatti in un momento così sacralmente solenne tendono verisimilmente a promuovere magicamente (magia delle parole) l'incremento delle virtù guerriere e venatorie degli uomini della comunità; analogamente la dichiarazione d'innocenza sessuale da parte della donna può avere assunto la funzione di promuovere allo stesso modo le virtù coniugali nei membri femminili della comunità.

<sup>2</sup> Cfr. Cl. Wissler, *General Introduction*, APAMNH, XVI, 7, New York 1921.

così secondo ogni verosimiglianza la confessione era già in uso presso gli Indiani delle Praterie anteriormente al costituirsi della 'danza del sole' nella sua forma definitiva, e rimase poi in uso anche indipendentemente da essa. Infatti la troviamo praticata presso alcune popolazioni delle Praterie (Ojibwa, p. 258 sg.) in connessione con altre celebrazioni sacrali che non sono la danza del sole e con il medesimo effetto di escludere chi si confessa colpevole dal parteciparvi.

La confessione dei peccati (sessuali) nella 'danza del sole' degli Indiani delle Praterie non è dunque — a parte la speciale configurazione voluta dal necessario suo adattamento alla complessa azione liturgica di cui è entrata a far parte — che un caso particolare del tipo di confessione praticata ai fini di una cerimonia religiosa. Questo tipo lo si incontra altresì — nell'America Settentrionale — tanto presso gli Algonkini settentrionali,<sup>1</sup> quanto presso gli Irokese,<sup>2</sup> in connessione con una festa annuale di rinnovamento che può, in certo qual modo, essere considerata come il corrispettivo — in ambiente forestale e, rispettivamente, agricolo — di quel ch'è la 'danza del sole' presso gli Indiani cacciatori delle Praterie. Non senza analogia — per lo meno in quanto implica anch'esso una esclusione da una azione tribale, in questo caso dalla caccia ai cetacei, — è il tipo di confessione vigente presso gli Eskimesi, dove sono in primo luogo i *tabu* sessuali quelli la cui violazione è oggetto di confessione.<sup>3</sup> In questo tipo rientra la confessione dei Luiseño e Juaneño (famiglia Shoshone) della California meridionale, dove un cacciatore che abbia mangiato (violazione di *tabu*) di un animale ucciso da lui stesso, deve confessarlo pubblicamente, se vuol avere ancora successo alla caccia<sup>4</sup>; come pure la confessione degli Huichol del Messico settentrionale,

<sup>1</sup> R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati*, I, 25.

<sup>2</sup> *ibid.* 27.

<sup>3</sup> *ibid.* 20 sgg. — Ulteriori notizie su la confessione degli Eskimesi sono fornite (per gli Iglulik, Eskimesi Centrali) da Kn. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Reports of the Fifth Thule Expedition, vol VII, 1) Copenhagen, 1929, 94 sgg.

<sup>4</sup> *ibid.* 24.

dove la confessione dei peccati sessuali è necessaria, se non si vuol compromettere l'esito della spedizione che va alla ricerca della sacra pianta *hikuli*.<sup>1</sup>

In sostanza l'idea fondamentale è la medesima: ci sono delle azioni tribali — anche le imprese di caccia e pesca da cui dipende il sostentamento della tribù sono tali in qualche misura — che si svolgono in una atmosfera così impregnata di forze sacrali<sup>2</sup> che soltanto certi individui possono parteciparvi; e la confessione serve appunto ad escludere coloro che non sono qualificati per la partecipazione. Ma questo è un carattere *acquisito* della confessione dei peccati: non è il suo carattere originario. Soltanto in una fase successiva di sviluppo la confessione *diventa* un mezzo per l'esclusione di certi individui da certe determinate azioni. Originariamente essa non è un atto negativo, ma positivo: non per impedire la partecipazione, ma per rederla possibile eliminandone l'impedimento, cioè il peccato. Questo carattere originario della confessione meglio si è conservato là dove essa è associata con una operazione eliminatoria: estrazione di sangue, abluzione, abbruciamento, ecc. Così presso i Bechuana del Sudafrica la confessione seguita da un suffumigio e da una estrazione di sangue (dall'ombelico) rende possibile la ripresa dei rapporti coniugali con cui si compie il rito di partecipazione all'annua 'festa delle primizie'.<sup>3</sup>

Se nell'America Settentrionale generalmente la confessione non risulta associata con l'esecuzione di una pratica eliminatoria, ciò dipende dal carattere non più primitivo della confessione nord-americana, lo stesso carattere che — anche a prescindere dalla sua relativamente tarda incorporazione nella 'danza del sole' — si rivela, come dicemmo, nella sua funzione denunciatoria ai fini di un'azione sacrale od altro. Non è, ad ogni modo, da trascurare, a questo proposito, la prova ordalica con cui la confessione è connessa nella 'danza

<sup>1</sup> *ibid.* 32 sgg.

<sup>2</sup> Anche la danza del sole degli Indiani delle Praterie è, sotto un certo aspetto, l'azione culminante del periodo delle grandi scorrerie estive per la caccia al bisonte.

<sup>3</sup> R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati*, I, p. 3 sg.

del sole' dei Blackfoot e dei Dakota Oglala. Nell'un caso come nell'altro essa dà luogo ad una uscita di sangue dal corpo di chi la subisce, sia per tagliuzzamento delle dita — nello scorticare le lingue di bufalo — presso i Blackfoot, sia per il morso di un serpente, presso gli Oglala. Questa ordalia che dà luogo ad un versamento di sangue potrebbe essere stata in origine una operazione eliminatoria quale è l'estrazione del sangue dall'ombelico associata alla confessione presso i Bechuana. In tal caso la *linea di sviluppo* percorsa dalla confessione dei peccati (sessuali) nel Nord-America sarebbe complessivamente caratterizzata da questo organico parallelismo: mentre l'enunciazione confessionale dei peccati da mezzo (magico) per l'eliminazione dei medesimi sarebbe diventata un mezzo di denuncia a scopo di esclusione dei peccatori, parallelamente la operazione eliminatoria (estrazione del sangue) avrebbe perduto la sua originaria funzione espulsiva per restare adibita alla rivelazione (ordalica) del colpevole.

C'è un punto in cui la confessione nord-americana ha conservato il suo carattere più genuino, ed è la sua pressochè esclusiva limitazione ai peccati sessuali. Questo fatto che trova riscontro nella confessione di molti e molti popoli, sia primitivi che 'antichi', e la cui constatazione è, credo, il risultato più importante delle mie ricerche, ci fa realmente penetrare nell'intima usanza della pratica confessionale. Se il peccato che si confessa è essenzialmente ed originariamente il solo peccato sessuale, ciò conferma che la confessione fu in origine un mezzo concorrente alla eliminazione di quel *fluido* pernicioso onde l'organismo del 'peccatore' restò inevitabilmente investito nella consumazione fisiologica del peccato stesso.

Roma, R. Università.

R. PETTAZZONI

## RASSEGNE ED APPUNTI

### Le mythe et le culte du Serpent chez les anciens Hébreux

Le *Serpent* joue un rôle important dans l'histoire des religions de tous les peuples.

L'adoration du Serpent sous différents aspects, connue aussi bien des religions des peuples nègres de l'Afrique que des religions primitives de l'Europe, fut connue également par les conceptions religieuses de l'Orient classique et de l'Égypte.

Le *Serpent*, comme symbole religieux, est souvent un *tolem*, ces qui est démontré aussi bien par les coutumes des différents peuples qui professent, actuellement, son culte, que par celles d'autres peuples qui nous sont connus par l'histoire.

Dans bien des religions, à ce qu'il semble, le serpent représentait une divinité sinistre ou était, lui-même, identifié avec une telle divinité.

C'est probablement le caractère particulier et distinctif de cet animal, son apparition mystérieuse, son venin dangereux, l'expression de ses yeux, qui lui valaient son adoration comme divinité infernale.

Recherchons le serpent, en tant que symbole ou plutôt, être symbolique, dans la littérature de l'Ancien Testament. Nous ne l'y trouvons mentionné que trois fois, jouant un rôle autre que celui d'un animal.

La première citation se trouve dans la Genèse, dans le cycle d'histoires Caïnites.

J'appelle ces fragments « Cycle Caïnite » car Caïn y est le personnage central. Il est le premier-né du premier homme, l'assassin de son frère et l'ancêtre de Noë ; il trouve la mort pour le péché qu'il accomplit. Dans l'autre tradition il n'est qu'un subordonné, un des patriarches antediluviens, *Keynan*, descendant de Seth. Tout ce cycle d'histoires caïnites est caractérisé par des détails mythologiques qui ne se trouvent pas dans la tradition qui servait de base à l'auteur ou compilateur de la Genèse. Ce sont sans doute des fragments

d'une autre cosmographie qui diffère considérablement de la première, la cosmographie méthodique et empirique.

Nous trouvons donc, parmi ces histoires, l'anecdote du serpent. Il nous y est raconté que le serpent était l'être le plus rusé parmi les animaux qui vivaient sur la terre. Aussi est-ce lui qui serait responsable du mal qui règne dans le monde, de la misère de tous les vivants, et il aurait été récompensé selon ses œuvres.

Il suffit d'examiner ce récit à part, de le sortir de l'ensemble des récits qui lui voisinent, pour y reconnaître soit l'épilogue d'une histoire qui nous échappe, soit la citation d'un fait isolé, qui se base sur un autre fait, plus général, et que l'auteur suppose être mieux connu. Car les rapporteurs du deuxième récit génésiaque, les *Jahvéistes*, savent que « Dieu créa l'homme d'après son image », qu'il le plaça dans l'Eden, que tous les êtres lui obéissent, etc. Ici, en ce qui concerne le libre arbitre tout-puissant de Dieu, dans le plan de la création, il n'y a pas de contradiction entre le premier récit de la création (P?) et le deuxième.

L'apparition soudaine du serpent, le plus rusé parmi les vivants, qui détruit complètement le plan divin aussitôt créé, ne peut donc pas être la suite de récit précédent. Il est évident que nous y avons une récitation tardive d'un récit mythologique ou un fragment incohérent d'un mythe inconnu.

On serait enclin à supposer que ce serpent était le représentant d'une force infernale ou cette force elle-même. D'ailleurs, d'après le récit biblique, le serpent était un être parlant et ne devint reptile qu'après la malédiction de Dieu. Notons que le même aspect du serpent vit dans l'imagination des peuples qui ont un *totem* de serpent.

Le rédacteur de la Genèse ignore ou feignit d'ignorer l'existence de cette force infernale du serpent.

Mais, examinons d'abord les autres textes bibliques dans lesquels le serpent joue un rôle symbolique.

Dans *Nombres XXI*, 6-9, nous est raconté que « Dieu envoya les serpents *Seraphims* au milieu du peuple et ils mordirent le peuple et beaucoup de gens d'Israël en moururent. Après la répentance des Israélites, Dieu dit à Moïse : *fais-toi un Saraph et mets-le sur un étendard pour que celui qui sera mordu le regarde et soit guéri. Moïse fit alors un serpent en cuivre et quiconque mordu le regarda fut guéri* ».

*II. Rois, XVIII*, 3-4, il est dit d'Ezéchias « *Il fit ce qui est juste aux yeux de Iahvé . . . Il fit éloigner les Bamoth, mit en pièces le*

Macéboth, *coupa la 'Ašerah et brisa le serpent d'airain que Moïse avait fait, car jusqu'à ce jour-là les Israélites lui faisaient des encensements, et il l'appela Nehušan* ».

Le serpent adoré est ici qualifié comme *Nehušan*, mot incertain, dont le sens nous échappe, d'autant plus que nous ne savons pas à quoi et à qui se rapporte le mot *wayigra* « il appela » dans la même phrase. Est-ce Ezéchias qui l'appela dédaigneusement *Nehušan*, ou veut-il dire que les adorateurs l'appelaient ainsi ? ; il serait donc à lire, contre la Massorah et les traductions, *wayigre'u* ou *wayiqârê'*. Le mot *Nehušan*, d'après sa morphologie araméenne, semble être très ancien, comme *Liwyatan*, s'il n'est pas la combinaison de deux mots *Nahaš* + *êstân*<sup>1</sup> ou *Nahaš* + *tanin*<sup>2</sup>. Le sens du dit passage permet la conjecture de *wayigre'u*, comme l'a proposée Baudissin<sup>3</sup>. Nous aurions ainsi gagné le nom d'une idôle du panthéon Israélite.

Dans ce cas il faudrait y chercher l'étymologie de *Nahaš* 'serpent' et non pas celle de *Nahošeth*, 'cuivre'<sup>4</sup>, qui donnerait un sens péjoratif au nom de l'image adorée en rappelant son origine matérielle.

Certains critiques sont d'avis que le passage *Nombres XXI*, 6-9 fût interpolé ultérieurement, pour rectifier le sens des mots de l'auteur de *II Rois XVIII*, 4 « *qu'avait fait Moïse* ».

On ne voit pas clairement pourquoi ce passage serait interpolé, puisqu'il ne change rien au fait que Moïse soit l'auteur de ce symbole, au contraire il le renforce.

Que veut nous dire le bref rapport de *Nombres XXI* ?

Qu'on fit un serpent en cuivre pour se préserver contre la morsure d'un serpent. On prit donc le serpent pour un *tabou*. Ce qui serait encore plus à supposer est que ce n'était pas Jahwé qui envoya les serpents, mais que ce fut plutôt cette même divinité infernale qui avait été adorée en image d'or, pour être consolée ou satisfaite. Il reste encore une autre particularité intéressante. Les serpents en question sont qualifiés de *Seraphim*. On a déjà objecté l'interprétation de *igniti serpentes* de la Vulgate, qui ne donne aucun sens exact. C'est aussi un *Saraph* que Moïse doit faire. *Saraph* est le mot propre pour désigner les anges

<sup>1</sup> Mandelkern, *Concordantiae*, etc.

<sup>2</sup> Kennedy, dans le *Dictionnaire* de Hastings.

<sup>3</sup> Dans la *Realencyklopädie* de Hauck.

<sup>4</sup> C'est l'opinion de Gesenius-Buhl, Stade, Barth, Koenig, etc.

dits *Séraphins* qu'Isaïe vit *aux temps où le Neħuštan se trouvait encore dans le Temple*. Les *Seraphim* seraient donc plutôt des êtres infernaux de l'entourage de la divinité sinistre susmentionnée laquelle fut le *Neħuštan*.

Signalons encore une particularité curieuse. L'hébreu connaît de la même racine que *Nahas*, 'serpent', un verbe *nħš* au *pi'el*, qui signifie 'faire de la sorcellerie', et un autre verbe *lhš* aussi au *pi'el* signifiant 'chuchoter', primitivement 'invoyer contre les sorcelleries', sens qui lui persiste en hébreu postérieur.

Nous concluerons donc que le serpent était une divinité sinistre que les Israélites connaissaient peut-être par l'intermédiaire des Phéniciens. Elle était la divinité du *Mal*, de même que *Jahwé* était la divinité du *Bien*. *Jahwé* la vainquit ainsi que *Bel-Marduk* vainquit *Tammuz*. La femme, qui n'est pas incluse dans le plan de la création accomplie par *Jahwé*, d'après ce même récit jahvéiste, est probablement son œuvre. C'est pourquoi elle s'appelle *Hawāh* de *Hiwya* 'serpent', ancien mot sémitique qui fut expliqué plus tard par *Hayah*. C'est aussi pourquoi le serpent trouve dans la femme un instrument et une complice pour son œuvre, afin de susciter l'homme contre *Jahwé*.

Il semble très probable que l'adoration mystique du serpent chez certaines sectes gnostiques, était basée sur de vieilles traditions sémitiques. Quand on examine les conceptions de certaines de ces sectes, surtout celles des *Nahasites* et *Ophites*, on les voit dérivées de traditions où le serpent était une première divinité. De plus, ces conceptions ne font pas l'impression d'idolâtries tardives, mais plutôt de ces mythes qui cadrent très bien avec certains restes préhistoriques de l'archéologie biblique. (Naturellement une bonne partie de ce spiritualisme est tardive et dérive de conceptions helléniques ou hellénistiques).

Nous trouvons un autre appui de notre thèse dans la tradition juive. La *Kabbale* connaît le *Nahas haq-qadmon*, 'le serpent primitif', la personnification du *Mal* qui lutte contre *Jahwé*, et qui est l'adversaire de '*Adam haq-qadmon*, de l'homme primitif, l'image sublime d'une personnification de Dieu dans le mysticisme juif <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Je n'ignore pas l'éventualité d'une influence du Zoroastrisme sur cette conception. D'après Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, p. 201) même l'idée de l'homme primitif très vieille dans l'Orient sémitique serait empruntée au Parsisme (v. mon *Introduction à*

Aussi la femme est-elle regardée comme une créature des forces sinistres, mais qui ne pouvait malheureusement être empêchée de naître. C'est pourquoi, selon ces traditions, elle s'est accouplée au serpent dont le sperme agit dans l'humanité à jamais.

Cela veut dire que le serpent fut à un temps quelconque le *totèm* de la femme, le *totèm* sexuel dont parle Frazer <sup>1</sup>.

Si cette hypothèse est juste, il faudra chercher une documentation nette pour l'existence d'une divinité si importante. On objectera qu'on trouve très peu de noms propres de personnes composés avec *Nahaš*. Il est possible et même probable que les restes du culte du serpent, aux temps historiques, avaient été confondus complètement avec le culte de Jahwé, comme l'expression « que Moïse avait fait » pourrait bien l'indiquer dans le récit du chroniqueur louant l'œuvre d'Ezéchias. Cela même, d'après Édouard Meyer, semble être arrivé dans le culte des Judéens émigrés en Éléphantine <sup>2</sup>. D'autre part le *Nehūstan*, comme *fétiche* de serpent, pouvait bien être originaire d'un *tabou* et non pas directement d'un *totèm* <sup>3</sup>. Nous connaissons beaucoup d'exemples, où un *totèm* devint un *tabou*.

En tout cas, l'hypothèse que nous venons d'émettre, nous semble digne de recherches approfondies et comparatives.

#### Supplément.

Nous reproduisons ici, à titre de documentation, quelques passages du *Zohar*, une œuvre collective contenant de très vieilles traditions de l'ésotérisme juif. Nous ne pouvons pourtant

*l'Étude des hérésies religieuses* etc..., Geuthner, 1928, pp. 16 et 19). Il me semble pourtant que l'inférialité du serpent fuyant la lumière, création d'Ahriman, attestée suffisamment dans l'Avesta (voir, par ex. *Vendidad* I, 2, XIV, 5, XVIII, 65; *Aog.* LXXVIII; *Yasna* IX, 11, 30; *Yast* V, 90, XIX, 47-50; *Nirangistan* III, etc...) n'est qu'un fait de synchronisme, étant donné le rôle du serpent dans toutes les religions.

<sup>1</sup> Il est intéressant à remarquer, à titre comparatif, que chez les *Dinkas* d'Afrique c'est la maîtresse, la première femme de la maison, qui se soucie de la nourriture des serpents qui sont beaucoup vénérés (v. Frazer, *The Totem*, et Amélineau *Le culte du serpent*).

<sup>2</sup> *Der Papyrusfund von Elephantine* p. 38 ss., notamment p. 49.

<sup>3</sup> V. Frazer, *The Totem*, passim.

pas préciser, même approximativement, l'époque de l'origine de ces passages.

1) « Au moment où la *Sekhinah* dit au Saint béni soit-il : 'faisons l'homme', [les démons] 'Aza' et 'Aza 'ēl se levèrent contre l'homme en disant : ' Pourquoi créer l'homme, puisque tu sais qu'il finira par pécher contre toi avec sa femme qui émane du côté de la lumière passive appelée *Ténèbres* ?' car le mâle émane du côté de la lumière active, alors que la femelle émane du côté gauche où, dans le monde de création, règnent les *Ténèbres*... » (*Zohar*, Genèse, fol. 23<sup>a</sup>, trad. de Pauly, I, p. 141).

2) « L'Esprit du Mal réveille le principe femelle. C'est pourquoi une tradition nous apprend que le Nord, c'est-à-dire l'esprit du Mal, s'empresse toujours autour de la femelle et s'attache à elle, et que c'est pourquoi elle s'appelle *īśah* ». (*Zohar*, Genèse, fol. 49<sup>a</sup>, trad. de Pauly I, p. 283-84).

3) « Quoi ! le Serpent se serait-il également attaché au principe femelle d'en-haut ?... comme l'esprit du Mal s'efforce toujours d'imiter la façon... de l'esprit du Bien... Car l'esprit du Bien est du côté droit et l'esprit du Mal du côté gauche. Or le côté gauche d'en haut s'unit à la femelle pour ne former qu'un seul corps... » (*Zohar*, Genèse fol. 49<sup>b</sup>, trad. de Pauly I, p. 288).

4) Nous savons par une tradition qu'au moment où il avait séduit Ève, Samaël descendit du ciel sur le dos du serpent... (*Zohar*, Genèse fol. 35<sup>b</sup> trad. de Pauly, I, p. 222).

5) Le mauvais esprit mâle est appelé *Samaël*... la femelle c'est le premier serpent appelé 'femme prostituée'... ("To-sephta", adjonction au *Zohar*, Genèse, trad. de Pauly, II, p. 734).

6) « ... C'est pourquoi le serpent se disait : puisqu'Ève émane du côté du Nord, j'arriverai à la séduire. En quoi consistait la séduction ? Il eut des rapports intimes avec elle... » (Fragm. du *Sepher, hab-Bahir*, ajouté au *Zohar* I, fol. 269<sup>a</sup> trad. franç. de Pauly, *Zohar* II, Append. I, p. 636).

7) « Or, comme lui (le serpent) est appelé *l'autre dieu* (« 'ēl ») et son épouse est appelée *prison mortelle*... » (*Zohar*, Genèse, fol. 29<sup>a</sup>, trad. de Pauly, p. 182).

#### Bibliographie :

König, *Lehrgebäude der hebr. Sprache* § 60 ; Barth, *Nominalbildung* § 207 ; Kennedy, dans Hastings, *Diction. of the Bible*, III, p. 510-11 ; Zapletal, *Der Totemismus u. d. Religion Israels* 1901 p. 68 ss. ; Cheyne, *Nehūstan*, dans *Encycl. Biblica* vol. III ; Frazer

*Le Folklore de l'Anc. Testament*; Frazer, *The Golden Bough*, II, p. 426; Baudissin dans Hauck, *Realencyclop. für protest. Religion u. Kirche*, vol. XVII, p. 580 ss. (où il y a une bibliogr. complète); Schulz, *Documente der Gnosis*, Jena 1910.

A. Z. AĚŠCOLV

### La confessione delle partorienti presso i Jurak-Samojedi

I Jurak-Samojedi considerano le doglie del parto o 'malattia della tenda' come la più peccaminosa di tutte le malattie. Gli uomini e le giovani donne si allontanano dalla 'tenda maledetta'; soltanto le vecchie possono assistere al parto. Dietro la testa della partorienti si colloca il fantoccio della 'Vecchia che porta la Terra' (cioè la Terra stessa, concepita come una vecchia che manda gli uomini su la terra). La donna racconta con quale uomo ebbe rapporti. Se il parto è difficile, si manda a chiamare il fattucchiere. Questi... gettando le sorti, cerca di stabilire se l'uomo ebbe rapporti con altre donne o la donna con altri uomini...

I Juraki considerano le donne come impure, ad eccezione delle vecchie e delle minorenni. Ciò specialmente al tempo della mestruazione e dopo il parto, ragione per cui in tali epoche le donne bevono entro tazze speciali, ecc... Il mezzo usuale per eliminare l'impurità è presso tutti i Juraki un determinato sufumigio (T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, Helsinki 1924, III-II3).

R. PETTAZZONI

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

- J. WINTHUIS, *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustralern und anderen Völkern*, Lösungsversuch der ethnologischen Hauptprobleme auf Grund primitiven Denkens (Forschungen zur Völkerpsychologie u. Soziologie. V), Leipzig, Hirschfeld 1928, pp. ix-297, con 19 tav.

Per fare dell'etnologia, e specialmente dell'etnologia religiosa, bisogna conoscere il pensiero dei primitivi, e per conoscere questo pensiero l'A. crede di avere trovato una chiave preziosa. Poichè l'A. ha avuto modo di studiare da vicino per parecchi anni specialmente il mondo dei Melanesiani (e Polinesiani) — in particolar modo i Gunantuna della Penisola della Gazella (N. Pomerania) —, si può chiedere come egli si senta autorizzato ad applicare questa chiave al pensiero dei primitivi in genere, mentre in fatti il suo libro si fonda principalmente su materiale australiano. Egli giustifica la sua generalizzazione in parte coi risultati già ottenuti, in parte con quelli che egli si ripromette di far noti in ulteriori lavori.

Il linguaggio dei primitivi — dice il Winthuis — è in gran parte un linguaggio figurato. Certi discorsi che apparentemente non hanno senso hanno invece un senso recondito, non letterale. Lo stesso è di certi gesti, e di certi disegni. Questo senso recondito concerne la vita sessuale nelle sue varie manifestazioni: la mente del primitivo è tutta dominata, quasi si direbbe ossessionata, dall'idea del sesso e di ciò che ha rapporto col sesso. E poichè per il pensiero primitivo quel che conta è la forma, tutto ciò che ha una forma rettilinea (naso, lingua, lancia, freccia, braccio, gamba, penna, coda) non solo rappresenta, *ma è*, l'organo sessuale maschile, tutto ciò che ha forma tondeggiante (testa, occhio, bocca, ecc.) rappresenta *ed è*, l'organo sessuale femminile. Già per questo l'uomo, che ha nel suo corpo delle parti rettilinee e delle altre tondeggianti, è un essere che partecipa del sesso maschile come del femminile. Il rombo (*churinga* o *tjurunga*: il Winthuis dice la

*tjurunga*, al femminile), avendo forma ovale, ed essendo coperto di disegni parte circolari (cerchi concentrici) parte lineari (spirali), è bisessuale. Infatti il rombo è il rappresentante dell'uomo, anzi è l'uomo. D'altro lato il rombo è anche il rappresentante dell'animale totem, è lo stesso totem; dunque anche il totem è bisessuale. Ma il rombo è anche l'essere supremo; e il totem stesso è tutt'uno con l'essere supremo. Dunque anche l'essere supremo è bisessuale. I riti d'iniziazione hanno per iscopo di fare dell'uomo un essere bisessuale assimilandolo all'essere supremo, che è appunto bisessuale. La grande aspirazione religiosa del primitivo è quella di diventare un essere bisessuale.

Questa è la tesi principale del libro: ma è anche la parte meno convincente e la più discutibile. Tutto questo bisessualismo non persuade. Innanzitutto non persuade l'abuso delle identificazioni, per cui non è più semplicemente il rombo il *medium participationis* fra l'uomo e il totem (questo è un fatto riconosciuto), ma si pone addirittura l'equazione uomo=rombo=totem=avvo totemico=essere supremo (e tutti bisessuali). Non è con questa gnosi teosofica e misteriosofica che si chiarisce il pensiero dei primitivi. Esso si chiarisce non identificando, ma distinguendo: distinguendo ciò che esso stesso distingue, pur applicando il principio del tutto eguale alla parte. Particolarmente infondata è l'identificazione dell'essere supremo col rombo e col totem. Pel Winthuis il rombo non è la voce dell'essere supremo: è l'essere supremo stesso. La verità è che il rumore del rombo è inteso come la voce dell'essere supremo, ma solo exotericamente, solo dalle donne e dai ragazzi. Nei riti iniziatici l'iniziando impara a conoscere il rombo, per quel ch'esso è realmente, un oggetto sacrosanto, misticamente ed essenzialmente connesso con lui e col totem, ma assolutamente diverso dall'essere supremo. Bisogna rinunziare a intendere la religiosità degli Australiani, se non si distingue fra due concetti che, come ho dimostrato nel mio articolo sul rombo in RHR 1913, nel pensiero stesso degli Australiani sono ben distinti, cioè fra gli esseri supremi da un lato e dell'altro quegli esseri che sono semplicemente delle personificazioni del rombo. Che in certi casi l'essere supremo si identifichi con questi esseri che sono il rombo personificato è un fatto in cui si esprime una tendenza analoga a quella onde l'essere supremo si identifica altrimenti col primo uomo, col demiurgo, ecc.; ma ciò appartiene ad un momento secondario dello svolgimento.

Che l'essere supremo sia un essere bisessuale, che i riti ini-

ziatici tendano ad assimilare l'uomo all'essere supremo facendo anche dell'uomo un essere bisessuale, non può esser affermato in base a delle illazioni. Occorrono degli argomenti positivi, e questi dovrebbero essere prodotti non solo per l'Australia, ma per tutti i primitivi in genere. Argomenti positivi, per quanto concerne l'Australia, sarebbero forniti, secondo il Winthuis, dai riti iniziatici. Ammettiamo pure che il rito dell'estirpazione del dente possa riferirsi all'atto sessuale (la lingua = membro virile che s'introduce nell'apertura risultante fra i denti = vulva): ma in ciò non v'è di nulla di bisessuale: sessualismo sì, bisessualismo no. E quanto alla subincisione mi sembra difficile spiegarla indipendentemente dalla circoncisione, la quale a sua volta difficilmente si può riferire al bisessualismo. E anche la pederastia praticata dagli anziani sui novizi si presta ad essere spiegata altrimenti che con lo scopo di conferire all'iniziando *anche* il sesso femminile.

Sulle due classi matrimoniali exogamiche che sono comuni alla maggior parte delle popolazioni australiane l'A. ha scritto delle cose eccellenti. Egli dimostra molto bene come l'exogamia abbia a suo fondamento il fatto che tutti gli individui della stessa classe sono concepiti, ai fini matrimoniali, come aventi lo stesso sesso (appunto per ciò non debbono coniugarsi fra loro), e cioè tutti gli individui della classe maschile, anche le donne, sono concepiti come maschi rispetto a tutti gli individui della classe femminile, che sono tutti, anche gli uomini, concepiti, come femmine. Ma ciò non significa che tutti i membri di ciascuna classe exogamica siano bisessuali (p. 153): i maschi della classe maschile sono soltanto maschi, e le femmine della classe femminile sono soltanto femmine. I maschi della classe femminile sono anche femmine e le femmine della classe maschile sono anche maschi, ma solo ai fini matrimoniali. Ciò si esprime, nel pensiero degli Australiani, con l'idea che a ciascuna delle due classi presiede un essere totemico di cui tutti gli individui della classe rispettiva son discendenti. Ma non è esatto dire che questo totem è bisessuale pel fatto che nella classe relativa ci sono individui dell'uno e dell'altro sesso. Invece è il sesso del totem, rispettivamente maschile e femminile, che, nella credenza australiana, fa essere — sempre ai fini matrimoniali — maschi anche le femmine della classe maschile e rispettivamente femmine anche i maschi della classe femminile. Se è vero, come lo stesso Winthuis dimostra, che l'istituzione delle due classi exogamiche fu dovuta al bisogno di porre

limite e ordine alla promiscuità degli accoppiamenti, bisogna convenire che questo dell'exogamia è proprio il campo dove la distinzione dei sessi — e non la confusione — impera sovrana, un campo che poi si allarga ad abbracciare tutto l'universo, perchè tutte le cose della natura, i corpi celesti, ecc. sogliono essere ripartiti nell'una o nell'altra classe. Onde si conferma la grande importanza che ha il sesso nel pensiero dei primitivi: il sesso, non il doppio sesso.

L'exogamia, sorta per limitare la promiscuità, non è, secondo il Winthuis, originariamente propria del totemismo, contrariamente all'opinione di molti (il W. dimostra in generale una indipendenza di opinione di cui gli va data lode), i quali ritengono che il vero totemismo sia solo quello exogamico. Gli stessi Arunta hanno, accanto alle due classi matrimoniali presiedute ciascuna da un totem, un totemismo concezionale che rappresenta la forma originaria del totemismo. Un totemismo dello stesso genere si trova, in Australia, presso i Kurnai (presso i quali le 2 classi exogamiche sono sconosciute), e in forma anche più arcaica presso i Semang della Penisola di Malacca. In questa sua forma originaria il totemismo è una credenza essenzialmente animistica. Non è vero, come fu sostenuto, che il primitivo ignori il rapporto di causalità fra il coito e la generazione. Ma egli ritiene che il coito non sia sufficiente alla generazione, avendo esso una funzione semplicemente preparatoria e preliminare. La concezione sarebbe invece dovuta all'introdursi di qualche germe vitale (anima, particolarmente anima di un antenato) nel grembo materno (per la via aperta dal coito). Il totem, originariamente un animale, è un essere che comechessia dispone di germi vitali e può far sì che essi s'introducano nel grembo materno, determinando così la concezione e la generazione. L'individuo così generato partecipa naturalmente della natura di quell'animale; di qui il vincolo specialissimo esistente fra lui e il suo animale totem. Come si vede, questa teoria del totemismo svolta efficacemente dal Winthuis si accosta molto alla teoria concezionale del Frazer. Secondo essa, anche il totemismo è, alle sue origini, intimamente connesso con la vita del sesso.

In complesso questo è il merito — e non è piccolo — del Winthuis, di aver segnalato efficacemente la parte enorme che la vita sessuale ha nel pensiero dei primitivi (a questo riconoscimento credo di aver portato anch'io il mio contributo con le mie ricerche su *La Confessione dei peccati* [I, Bologna 1929], da cui

emerge che il ' peccato ', per lo meno il ' peccato ' che è oggetto di confessione, è essenzialmente il ' peccato ' sessuale). Ciò che danneggia l'opera del Winthuis è la pretesa di determinare questo dominante sessualismo nel senso di un bisessualismo che a mio giudizio, e fino a che il W. non abbia apportato altri argomenti, non si può considerare dimostrato.

R. Pettazzoni

*Sinica Franciscana* — Vol. I: *Itinera et Relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV* collegit, ad fidem Codicum redigit et adnotavit P. ANASTASIUS VAN DEN WYNGAERT, O. F. M., Ad Claras Aquas (Quaracchi-Firenze), 1929, pp. CXVIII-637, in-8° gr., con una carta geografica.

Un grande lavoro ha intrapreso e un grande servizio ha già cominciato a rendere agli studiosi il P. van den Wyngaert, con questa pubblicazione del *Corpus* delle relazioni e notizie sulla Cina scritte da frati francescani che vi andarono a scopo missionario. Questo I Volume comprende le relazioni relative a viaggi compiuti nel corso del XIII e XIV secolo, e precisamente dalla prima legazione pontificia nel 1245 alla fine della dominazione mongolica in Cina nel 1368. Seguiranno le relazioni del secondo periodo della storia delle missioni francescane in Cina a cominciare dal 1579, per giungere — così l'A. si propone — sino al 1839. Figurano dunque in questo I Volume le relazioni importantissime di : Giovanni da Pian del Carpine, Benedetto di Polonia, Guglielmo di Rubruk, Giovanni da Montecorvino, Pellegrino da Castello, Andrea da Perugia, Odorico da Pordenone, Pasquale da Vittoria, Giovanni de Marignolli, e l'Anonimo Spagnuolo. Nessuna di queste è inedita ; alcune anzi, in ragione della loro importanza, hanno avuto più di una edizione. Il P. van den Wyngaert ci dà una nuova edizione critica fondata sulla collazione dei manoscritti e delle edizioni anteriori. L'apparato critico in calce al testo soddisfa ogni esigenza filologica. L'A. ha aggiunto abbondanti note illustrative, valendosi dell'opera degli orientalisti più autorevoli. Alcuni paragrafi della introduzione servono a dare una preliminare orientazione storica e storico-religiosa. In complesso si tratta dell'opera di un religioso che è anche uomo di scienza, che apprezza il lavoro scientifico, e il metodo scientifico. Egli non approva co-

loro che esaltando nelle missioni e nei missionari l'elemento soprannaturale trascurano l'aspetto umano e storico dell'opera loro, e prevede prossimo il tempo in cui gli Ordini e le Congregazioni apriranno le porte dei loro archivi alle indagini degli studiosi.

R. Pettazzoni

RAFFAELE PETTAZZONI, *La mitologia giapponese secondo il I Libro del Kojiki*, «Testi e Documenti per la Storia delle religioni vol. I», Bologna 1929, pagg. VIII-118, in 8-º, L. 12.

La serie dei «Testi e Documenti per la Storia delle religioni» si apre opportunamente con un volume del suo direttore, il prof. R. Pettazzoni, che vi espone la mitologia giapponese secondo il I Libro del Kojiki (712 d. C.), il più antico testo sacro dello shintoismo. Dopo una dotta prefazione, che delinea la storia della religione nazionale giapponese fino alla restaurazione del 'puro shinto' (XVIII sec.), l'A. espone il contenuto del Kojiki, reso accessibile anche ai profani, nella sua complicata teogonia e cosmogonia, da un ampio, chiaro, esauriente commento. La varietà di culti e di miti rispecchia una lotta etnica, che finisce con la vittoria delle genti di Kyūshū-Yamato, di razza malese-polinesiana, su quelle di Idzumo, di razza mongolica. I dominatori introducono nello *shinto* il culto della dea del sole Amaterasu, che prevale su quello di Susanowo, dio dell'uragano, e dal sincretismo delle due mitologie nasce la nuova religione nazionale.

Col II Libro del Kojiki incomincia la storia umana: Jimmu-tenno, il fondatore dell'impero giapponese, discendente dalla dea Amaterasu, apre la serie degli imperatori giapponesi, giunta con l'attuale *mikado* al 124º rappresentante. Nel cap. 43 l'a. espone, con appropriata conclusione, qual è la verità storica che il velo mitologico nasconde. Il lavoro è corredato di una ricca e scelta bibliografia, che tien conto delle ultime pubblicazioni ed ha efficacemente contribuito al felice successo della opera.

F. Belloni-Filippi

NOBUHIRO MATSUMOTO, *Essai sur la mythologie japonaise* (« Austro-Asiatica », Documents et travaux publiés sous la direction de J. Przyluski, II) con 9 tavv., Paris, Geuthner, 1928, in-8 p. 144.

Dopo una introduzione su le fonti e sul loro valore e dopo un riassunto della mitologia giapponese l'A. procede ad analizzare i tre cicli mitici — già stabiliti dal Chamberlain — di Idzumo, Yamato e Kyūshū (cfr. la mia *Mitologia Giapponese*, Bologna, 1929). Nel primo egli riconosce una religione di una o più divinità del tuono e delle acque (Susanowo e i suoi discendenti) e nel secondo una religione della divinità solare (Amaterasu), in conflitto vittorioso con la prima. Ma nel ciclo di Kyūshū, anzi che l'avvento del nuovo elemento etnico di origine oceanica (malese) che avrebbe iniziato la conquista del paese ai danni di Idzumo, della quale il ciclo di Yamato rappresenterebbe il coronamento (questa è la teoria del Chamberlain), egli vede rispecchiato un conflitto vittorioso di Yamato con le genti dell'isola meridionale. In tal caso, però, resta da spiegare — e l'A. avrebbe dovuto farlo — perchè nel contesto della mitologia giapponese i tre cicli non si seguano nell'ordine Idzumo, Yamato, Kyūshū, bensì nell'ordine Idzumo, Kyūshū, Yamato. D'altro lato è un fatto che nella mitologia e particolarmente nel ciclo di Kyūshū abbondano gli elementi che trovano riscontro nelle mitologie oceaniche (maleo-polinesiane).

L'autore trova troppo superficiale e semplicistica la interpretazione naturalistica dei miti giapponesi, e cerca di sostituirvi una interpretazione fondata su gli elementi culturali, seguendo in ciò le tendenze della scuola sociologica francese. Non v'ha dubbio che nel mito di Susanowo si riflette il rito purificatorio dell'*oho-harahi* (cfr. la mia *Confessione dei peccati*, Bologna, 1929, 175 sgg.). Ma non si può dire che la corrispondenza tra mito e rito sia altrettanto evidente in tutti gli altri casi prospettati dall'autore. Nel mito della giovane 'Principessa del meraviglioso campo di riso' che sta per essere vittima del serpente dalle otto teste ed è salvata da Susanowo sopravviverebbe un antico rito agrario. La lotta fra Susanowo e sua sorella Amaterasu non sarebbe soltanto la lotta fra il temporale e il sole, ma anche quella tra fratello e sorella secondo un antico dualismo fra il re e la sorella-moglie del re esercitante le funzioni di sacerdotessa. La figura del dio *Oho-kuni-nushi* sarebbe una proiezione mitica del re-sacerdote (di qui i suoi tratti di medico-fattucchiere), prevalente presso le tribù di

Idzumo. Parallelemente nella figura di Amaterasu sarebbero da tener presenti, accanto ai tratti naturalistici solari, certi aspetti risalenti al carattere religioso-politico di cui erano investite le sacerdotesse presso le genti di Yamato. Certe attenuazioni dei delitti di Susanowo nella formulazione che ne dà Amaterasu sarebbero da ricondurre alla magia della parola. Il mito del ritiro di Amaterasu nella grotta non sarebbe semplicemente una rappresentazione mitica dell'eclissi solare, ma conterrebbe elementi di un antico rito magico (la danza della dea Uzume) celebrato per richiamare le anime imperiali (in questo caso l'anima divina di Amaterasu scomparsa). E così via. Queste interpretazioni sono ingegnose e attraenti, ma avrebbero bisogno di essere dimostrate, anzichè semplicemente prospettate. Alcune sollevano delle difficoltà per le quali l'A. propone delle spiegazioni non meno ipotetiche (p. es. quando egli deve spiegare perchè, se Amaterasu è la proiezione di una sacerdotessa-regina, il culto di Amaterasu è esercitato invece da sacerdoti).

Interessante e nuova — almeno per gli Europei — è l'utilizzazione dei miti e culti delle isole Riu-Kiu per la illustrazione della mitologia giapponese e dei suoi elementi culturali. Infatti « il popolo giapponese ha gli stessi antenati del popolo delle isole di Riu-Kiu, che nel loro isolamento conservano ancora i costumi arcaici ». Interessanti anche i nuovi miti *ainu* addotti nell'Appendice II a riscontro di miti giapponesi, specialmente del mito di Amaterasu nella grotta.

R. Pettazzoni

VALENTINO PAPESSO, *Inni del Rig-Veda I: Rig. Veda I. Prefazione, introduzione e Note* (« Testi e Documenti per la Storia delle Religioni », vol. 2), Bologna, N. Zanichelli, 1929, pp. 148. L. 15.

Il II Volume della Serie dei « Testi e Documenti per la Storia delle religioni divulgati a cura di R. Pettazzoni » accoglie una antologia d'inni rigvedici, fedelmente tradotti in italiano dal prof. Valentino Papesso e preceduti da una notizia sulla religione vedica. Agli inni del « primo ciclo », che si riferisce al sacrificio del *soma*, fulcro della religione vedica, seguiranno in un II Volumetto inni dei « Cicli » successivi (II-X). L'esposizione ha il pregio della semplicità e della chiarezza, e ogni sfoggio di dottrina è bandito dalle

sobrie note esegetiche. Ma di ogni questione l'A. si è reso minutamente conto, e la sua interpretazione si avvantaggia delle ricerche e degli studi dei vedisti più insigni. Poche sono le osservazioni che la lettura del libro suggerisce. Non vorremmo assegnare « le più antiche Upanisat » al 500 a. C. (pag. 5), perchè la dottrina del Sâmkhya-Yoga, contemporanea del Jainismo, è ad esse tuttora estranea. E se Pârşva, il fondatore del Jainismo, appartiene all'VIII sec. a. Cr., non possono esser quelle Upanisat più tarde di lui. Un'altra inesattezza notiamo a pag. 65, dov'è detto che nel « rituale noto » i fuochi sacrificali son tre, mentre di cinque fuochi (*pañcâgnayo*) parla già nel I cap. (3, 1) la Kâthaka-upanisat.

Altre lievi mende di carattere tipografico non scemano il valore dell'opera, alla quale deve essere data incondizionata lode per la padronanza dell'argomento in un campo di studi così vasto come è quello della religione vedica.

F. Belloni-Filippi

C. A. F. RHYS DAVIDS, *Gotama the Man*. London, Luzac, 1928, pagine 302.

L'assoluta padronanza delle fonti pâli, la novità e l'acume delle indagini compiute sui testi canonici, l'efficacia dell'esposizione e l'eleganza dello stile, fanno sì che all'insigne esploratrice del Canone spetti senza contrasto il primato in questo genere di studi. Già da tempo l'A. si adopera a sceverare la sostanza del 'messaggio' di Gotama dalle successive modificazioni ed aggiunte, sia pure entrate a far parte della dottrina e sanzionate dal Canone. Un primo, interessantissimo saggio de' suoi studi, comparve nel J. R. A. S. (aprile 1927) col titolo *The Unknown Co-Founders of Buddhism*, e da quel felice tentativo, dalle acute e pazienti indagini continuate sui testi canonici, è nato il libro « Gotama Uomo », che tratta tuttavia non tanto dell'uomo, quanto della sua dottrina, contestando « the worth in which either he or his message is held to-day ». Palinsesti chiama l'A. le scritture buddhistiche sotto l'apparente dizione delle quali si celano più antiche testimonianze. L'A. le raccoglie e ne trae la conclusione che la sostanza della religione di Gotama è nel 'cammino' che il viandante uomo deve percorrere per raggiungere il fine, 'l'augusto cammino' che attua

la cessazione del dolore. Prima di lui la salvezza si cercava nella recitazione dei *mantra*, nel compimento dei sacrifici, nell'omaggio reso ai sacerdoti. La moralità della vita non era certo cosa nuova; nuova fu l'idea di far della condotta morale lo scopo della vita, d'insegnare all'uomo ad essere il sacerdote di se stesso innalzandolo a un grado non inferiore a quello del brahmano. L'uomo con la sua capacità di volere, di scegliere, di progredire, fu riguardato come il valore più prezioso del mondo. Non quindi corsa al non-essere, all'estinzione, al *nirvāna*, ma alla perfezione. L'annichilamento fu un ideale ascetico, che la Comunità sovrappose al messaggio di Gotama. Egli non era un 'monk-man', tant'è vero che lasciò i monaci perchè consideravano il monaco come l'essere più importante, tenevano in onore l'uomo fuori della vita, il non-uomo, chiamandolo 'degnò (*arhant*)'. E se l'ideale monastico in fine prevalse, fu perchè il mondo apprezza ciò che non ha l'energia di attuare, l'esaltazione, lo sforzo.

Suggestiva è la forma della trattazione. Il Buddha è introdotto a parlare di sè e della sua dottrina in prima persona. « Io son l'uomo chiamato il Buddha, Sakyamuni, Bhagavat. Io son l'uomo Siddhattha Gotama. Ho una missione per la terra. L'« uomo » è il mio argomento » (pag. 9). Più oltre leggiamo (pag. 42), a proposito della predica di Benares, avere i libri tramandato cose, che il Buddha non disse: « Sì, la dizione fu fissata durante la mia vita e subì mutamenti più tardi: Ecco il vero testo, come mi ritorna alla mente ». E segue un rifacimento della famosa predica, pieno d'interesse. Molti altri luoghi del singolare volume modificano, chiariscono, completano punti controversi della dottrina. L'originaria 'formula causale' è attribuita a Kappina e Assaji; negli ultimi anni di vita del Buddha essa acquistò nella Comunità maggior voga della dottrina dell'augusto cammino perchè rispondeva bene agli ideali monastici, che non davano valore alla vita, ma all'estinzione di essa. La teoria dell'*anattā* è ripudiata come non appartenente all'originaria dottrina dell'Illuminato, e la pratica della meditazione ascetica (*jhāna*, *dhyāna*) è nettamente distinta dallo yoga. « E il *Jhāna* era per me un mezzo, se non il più alto e il più perfetto, d'indagare e conoscere ciò che è superiore, migliore, più degno; in altre parole l'altro mondo, l'« al di là ». Questo, sebbene in Occidente non si veda, è ciò che il *Jhāna* mirava ad attuare. Ecco perchè io lo tenevo in alto pregio. Cercavo di vincere la naturale inettitudine dell'uomo e raggiungere il soprassensibile » (pag. 79).

La parola di vita predicata dal Buddha ebbe, secondo l'A., in Sâriputta e Kotthita i più fedeli seguaci e nel pio re Asoka il migliore interprete. Veramente fratelli degli uomini furono quei monaci, e Asoka compendì ne' suoi editti la dottrina come il Buddha stesso avrebbe fatto. Al libro dell'A. non potevano mancare interessanti particolari circa la vita dell'Illuminato. Dal fatto ch'egli aveva occhi azzurri, essa inferisce che la madre di lui « was not of India », e parlando della morte del Buddha, ne ravvisa la causa nei funghi (tartufi) e non carne suina, che l'Illuminato mangiò presso Cunda.

L'A. attribuisce alla dottrina di Gotama un valore semplicemente storico e afferma senza riserve che « i veri valori di adesso non sono i valori che appartennero al Buddhismo ». Non si può essere schiavi del passato vivendo nel presente. Che cosa operano nella vita e nel mondo, chiede l'A., i sedicenti buddhisti? Che cosa fa loro dire e fare cotesta fede? Come Chiesa, il buddhismo è rimasto muto durante e dopo la Guerra europea nè ha dato segno di vita quando la Lega delle nazioni, esile pianticella bisognosa di cure, incominciò a spuntare. Qual migliore occasione per far sentire al mondo una parola di pace?

I sostenitori dell'opinione che il *nirvāna* è la totale estinzione, l'eterna morte, resteranno sorpresi sentendo affermare da Gotama che, « the ' man ' dies not ». L'uomo è il *puggala*, l'Io. Ma la dottrina così genialmente ricostruita dall'A., riserba di queste sorprese. Qualcuno potrà dissentire da certe conclusioni, ma dovrà sempre fare i conti con l'ampia documentazione dell'A. che avvalora con la citazione delle fonti le sue più ardite illazioni. Questo libro, che è in corso di traduzione in Germania, avrebbe meritato di esser tradotto anche in Italiano. Noi stessi ci saremmo assunti la non lieve fatica se fosse stato possibile trovare un editore, disposto a dare decorosa attuazione alle nostre proposte.

F. Belloni-Filippi

E. BENZ, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft. VII), Stuttgart, Kohlhammer 1929, pp. XI-130.

In questo VII fascicolo dei « Contributi Tubingensi alla scienza dell'antichità » uno scolaro del Weinreich studia diligentemente il problema della morte nello stoicismo. Nella prima parte il pro-

blema della morte è studiato in rapporto alla fisica e alla fisiologia stoica; nella seconda in rapporto all'etica. Dato il sincretismo caratteristico del sistema stoico, la ricerca deve rifarsi più in su delle origini stoiche, risalendo a quei sistemi a cui lo stoicismo attinse, specialmente al naturismo jonico (Eraclito, Anaksimene). In modo del tutto diverso si pose il problema della morte per l'etica stoica a partire dal momento in cui sul primitivo monismo naturistico si innestarono correnti dualistiche di derivazione platonica. Anche da questa parte si possono rintracciare dei precedenti in Empedocle e nell'Orfismo. Particolarmente interessante è il capitolo in cui si tratta della morte come espiazione del peccato. Questo argomento investe in pieno la storia della religiosità ellenica, se è vero che la contrizione e il pentimento furono sostanzialmente estranei all'anima greca, e solo negli Orfici compare un approfondimento della idea di peccato, come anche è presso gli Orfici che appare la prima nozione di un peccato originale. I precedenti remoti di queste idee che ebbero una ripercussione anche in seno allo stoicismo risalgono ad una fase di pensiero pre-filosofico che si confonde con la credenza religiosa. Anche la idea della morte come fatto naturale e 'indifferente', conforme ai principii della fisica e della fisiologia stoica, è connesso alla concezione dell'anima come πνεῦμα, di cui sono note le origini animistiche. La prima formulazione letteraria di tale concezione si ha, dice l'A., in Xenofane: forse l'affermazione è troppo assoluta, se si pensa al sistema di Anassimene (ἀερίαν [scil. τὴν ψυχὴν] Ἄναξιμένης καὶ τινες τῶν Στωικῶν. Philop., *de anima*, 9. 9); ed anche Anaksimandro è posto fra coloro che ἀερώδη τῆς ψυχῆς τὴν φύσιν εἰρήκασιν Aet. IV, 3, 2.

R. Pettazzoni

LOUIS H. GRAY, *The Foundations of the Iranian Religions* (The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, no. 15), Bombay, 1929, pp. XXIII-228.

Questo lavoro del chiaro orientalista della Columbia University, che trae origine da una serie di conferenze con cui egli ha inaugurato le 'Lectures' oxfordiane della Fondazione Bai Ratanbai Katràk, e che vede la luce come 15° Volume del « Journal of the K. R. Cama Oriental Institute » di Bombay, è innanzitutto un

repertorio completo e utilissimo di tutte le notizie testuali e documentarie sul mondo religioso iranico, ripartite fra le singole figure divine in modo che nel paragrafo dedicato a ciascuna di esse figurano tutti i dati relativi, tutti gli epiteti, ecc. (Resta fuori il solo *Yima*, come quello che non è mai stato nè è mai divenuto una divinità iranica).

Il lavoro si estende a *tutta* la religione iranica, nelle sue due forme principali, l'avestica o zoroastrica e la non-avestica o 'persiana': ma, come è naturale, è il zoroastrismo che predomina e che fornisce il criterio per la distribuzione e la trattazione della materia. La quale è disposta in due libri, di cui il primo tratta il *pantheon* iranico, nelle tre sezioni degli Amešaspenta, delle divinità maggiori (Mithra, ecc.) e delle divinità minori, e il secondo tratta il *pandaemonium* iranico, nelle tre sezioni corrispondenti degli Anti-Amešaspenta o arci-diavoli, dei diavoli maggiori e dei diavoli minori. Tutto ciò è preceduto da una bibliografia e da una Introduzione, ed è seguito da un elenco alfabetico di tutti gli esseri divini, buoni e cattivi.

Sotto la mole dei materiali resta alquanto offuscato il pensiero personale dell'Autore. Ma nella Introduzione egli ha precisato, insieme con i suoi criteri metodologici, le sue conclusioni. Alla base del suo tentativo di ricostruire « i fondamenti delle religioni iraniche » sta una teoria che si ispira principalmente ad un passo del Šayast-la-Šayast relativo agli Amešaspenta (si tratta del passo XV, 5, relativo alla doppia natura — divina e materiale — degli Amešaspenta), e al noto passo di Erodoto I, 131 su la religione dei Persiani. Le conclusioni sono riassunte, dall'A., così: « Le religioni iraniche, tanto la Persiana quanto l'Avestica, rappresentano nelle loro forme originali un culto di divinità, tanto 'buone' che 'cattive' aventi natura e qualità umane, molte delle quali di carattere 'compartimentale' e 'speciale'. Con l'evoluzione spirituale e materiale degli Irani questi esseri diventarono buoni o cattivi nel senso etico; i minori fecero posto ai maggiori svanendo in vario grado, mentre i maggiori crescevano in autorità e prestigio. Finalmente nelle Gatha Zarathustra impresse su questi semplici elementi il segno del suo ideale monoteistico; e sebbene le antiche credenze continuassero a sussistere, le loro tracce divennero così tenui che solo una indagine paziente e difficile può ancora discernerele. La natura, amorale e multiforme, fu eticizzata e unificata. Tutti gli esseri che già erano stati iddii benevoli o malevoli non furono più iddii; ci fu, in realtà, soltanto un Ahura Mazda

onnipotente, onnisciente, onnipresente, di fronte ad un Angra Mainyu condannato alla sconfitta e alla vergogna ».

A fare di questo libro qualche cosa di più che un utile repertorio di dati e notizie concorrono del resto i numerosi e suggestivi accenni ai problemi più discussi della storia religiosa iranica, di fronte ai quali l'A. non esita a prendere posizione. Ecco p. es. ciò ch'egli pensa dell'origine del Zoroastrismo (p. 4): « È difficile determinare l'area in cui si formò la religione avestica. Alcuni (specialmente il Geiger) pensarono che essa sia situata nell'Iran orientale, ma più probabilmente il Zoroastrismo nacque nel nord-ovest, precisamente nella regione nota agli autori classici col nome di Atropatene, la odierna regione persiana di Ādharbayjân, il luogo di nascita, a quanto pare, di Zarathustra e forse la scena della sua prima predicazione. Questa ipotesi riesce molto rafforzata se è vero che, come recentemente si è argomentato, la lingua dell'Avesta è più vicina al dialetto nord-occidentale dei frammenti manichei pahlavici e ai dialetti persiani moderni che ad ogni altra lingua iranica. In tal caso la religione avestica sarebbe mèda, in opposizione alla religione persiana, onde la formula usuale 'Persiani e Medi' o viceversa — più tardi sostituita dalla formula 'Persiani e Parthi' — avrebbe un significato non soltanto politico, ma anche religioso ».

Nuova è la concezione del dio Mithra (p. 98): « È già stata espressa più volte in queste pagine l'idea che sotto l'Amešaspena Vohu Manah sia da vedere Mithra; ma forse è possibile andare anche più in là. Pare che il culto di Mithra sia stato molto sviluppato in epoca assai più antica di quel che generalmente si crede e che l'esistenza di comunità mitriache e l'associazione di Mithra col bue risalga ad un'alta antichità. Tenendo conto del complesso delle testimonianze, pare che Mithra sia stato un tempo la divinità più importante di tutto il pantheon, sebbene in seguito sia stato oscurato da Ahura Mazda. Si può con ragione formulare la teoria che Mithra sia stato primitivamente la divinità principale dell'Iran sud-occidentale, mentre Ahura Mazda avrebbe avuto la preminenza nella parte settentrionale dell'altipiano ».

R. Pettazzoni

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

J. M. UNVALA, *The Ancient Persian Inscriptions of the Achæmenides found at Susa*, Paris 1929, pp. 42.

Il P. V. Scheil, *Inscriptions des Achéménides à Suse*, Mémoires de la Mission Archéologique de Perse, t. XXI, Paris 1929, ha pubblicato le iscrizioni dei re Achemenidi trovate negli scavi francesi di Susa. Sono specialmente iscrizioni di Dario I, una delle quali, relativa alla costruzione del palazzo reale, è la più lunga che si conosca di questo re dopo quelle di Bahistân e di Naqshe Rostam. Altre iscrizioni minori sono di Serse, di Artaserse II Mnemone e di Artaserse III Ocho. Il dr. Unvala, attualmente addetto alla Missione Archeologica francese di Persia, studia in questo opuscolo le nuove iscrizioni susiane degli Achemenidi specialmente dal lato linguistico, fornendo il testo accompagnato da versione inglese, con l'aggiunta di un glossario.

Dal punto di vista storico-religioso queste iscrizioni non ci dicono nulla di diverso da quel che si trova già nelle iscrizioni precedentemente conosciute. Auramazda è menzionato ripetutamente come « il gran dio che ha creato questa terra, che ha creato questo cielo, che ha creato l'uomo, che ha creato buone cose per l'uomo », e come « il più grande degli dei »; « mi protegga Auramazda insieme con gli dèi » (così anche in una delle iscrizioni di Serse). Sol tanto nella iscrizione di Artaserse II Mnemone Auramazda è invocato insieme con Mitra: « Auramazda e Mitra mi proteggano da ogni danno..... ».

R. Pettazzoni

ERLAND NORDENSKIÖLD, *Calculations with years and months in the Peruvian Quipus* (Comparative Ethnographical Studies, VI, 1), Göteborg 1925.

*Picture-Writing and other Documents* (Comparative Ethnographical Studies, VII, 1). Göteborg 1928.

Nel primo di questi fascicoli, che forma la seconda parte del vol. 6° della Serie « Comparative Ethnographical Studies » da lui pubblicata, il noto esploratore e studioso dell'etnografia (sud-) americana barone Erland Nordenskiöld prosegue i suoi studi su gli antichi *quipus* peruviani. Egli ritiene di essere sulla buona via per la interpretazione dei *quipus* da quando ha messo

in opera l'idea che essi servissero a calcoli astronomici in base all'anno solare, al mese lunare, ecc. Il fascicolo precedente a questo (cioè la Prima Parte del 6° volume) è intitolato appunto *The Secret of the Peruvian Quipus*. In questa Seconda parte il Nordenskiöld studia alcuni *quipus* interi (la integrità è una condizione *sine qua non* per la validità di ogni tentativo di decifrazione) del « Museum für Völkerkunde » di Berlino.

Nella Prima parte del vol. VII della stessa Serie il Nordenskiöld pubblica alcune scritture degli Indiani Cuna, dovute al *nele*, ossia 'capo supremo', dei Cuna indipendenti (dal Panama) e al suo segretario. Questi testi sono trascritti parte nell'originale *cuna* e parte in traduzione castigliana; in parte sono dati anche in scrittura pittografica (riprodotta in tavole a colori); infatti Cuna sono, per quanto si sa, la sola popolazione dell'America Centrale che usi tuttora la scrittura pittografica. Quanto al contenuto si tratta, per la maggior parte, di ricette magiche o incantesimi: c'è anche una specie di storia primordiale (diluvio, ecc.), nonchè la descrizione di un interessante cerimonia della pubertà femminile.

R. Pettazoni

JORGE BERTOLASO STELLA, *As linguas indigenas de America*, São Paulo 1929, p. 172.

L'A., che è un attento studioso di problemi culturali e religiosi, pubblica in volume un suo lavoro sulle lingue americane comparso prima nella « Revista do Instituto Historico e Geografico de São Paulo » (1928). Dopo avere esposto, nella Introduzione, le « Teorie su l'origine dell'*Homo Americanus* », dedica il 1° Capitolo alla « Classificazione delle lingue indigene dell'America », e il 2° alla fonetica e morfologia (specialmente i pronomi e i numerali), con un *excursus* su le comparazioni delle lingue americane con altri gruppi linguistici (paleo-asiatico, uralo-altaico, ecc.).

ΠΑΝΘΕΙΟΝ, *Religiöse Texte des Griechentums*, in Verbindung mit G. Kittel u. O. Weinreich hgg. von H. Kleinknecht, Stuttgart, Kohlhammer 1929, pp. 115.

Questo nitido volumetto, dovuto ad una esigenza didattica, è una ottima antologia di testi relativi alla religione greca. I brani scelti sono disposti in ordine cronologico in tre gruppi: 1, epoca

classica (da Omero a Platone), 2. epoca ellenistica, 3. epoca romana. Non solo gli autori, ma anche le iscrizioni e i papiri sono compresi. Non è trascurato l'orfismo, nè la religiosità popolare.

*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, hgg. von R. THURNWALD, Leipzig, Hirschfeld, 5 Jhg. 1929.

Questa eccellente Rivista, di cui già fu parola nel nostro Periodico (SMSR 3. 1927, 131), ha inaugurato una nuova rubrica che col titolo di « Simposio sociologico » invita i rappresentanti delle varie scuole e delle diverse tendenze della sociologia ad esporre le loro idee e a spiegare i loro metodi di ricerca. Ciò risponde a quella larghezza di idee cui la Rivista si ispira sotto la guida illuminata del suo direttore R. Thurnwald, e cui fa riscontro la vastità del programma e degli orizzonti, come si può vedere dagli ampi notiziari e dalle abbondanti recensioni che tengono informato il lettore sul movimento degli studi in campi assai disparati, senza trascurare nessuno degli aspetti della scienza sociologica e nessuno dei suoi addentellati con le numerose scienze affini. Si hanno, in ogni fascicolo, recensioni di opere relative alla Biologia, Psicologia degli animali, Psicologia, alle Forme primitive del pensiero e della società, al Pensiero primitivo in seno alle civiltà progredite, alle Correnti spirituali, alle Forme sociali e politiche, alla Legislazione e Diritto, alle Forze e problemi culturali, agli Influssi culturali, alla Caratterologia, ai Problemi religiosi, ecc. Fra i notiziari va segnalato, nel fasc. 3 dell'annata in corso (1929), quello di G. Friederici su *Il problema della immigrazione precolombiana in America*, principalmente dedicato agli studi del Rivet. Tra gli articoli dell'annata in corso sono da segnalare come — indirettamente — interessanti per la scienza delle religioni i due di L. T. Hobhouse sulla sociologia dei popoli più primitivi (sono intesi come tali gli Andamanesi, Vedda, Semang, Sakai, Aeta, Kubu, Punan, Batwa, Boscimani, Yahgan, Ona, Alakaluf, Botocudos e Tasmaniani). Va notata altresì la recensione di D. Westermann sull'opera dell'olandese J. J. Fahrenfort, *Het hoogste wezen der Primitieven* (1927).

In connessione con la Rivista l'editore Hirschfeld pubblica una Collezione di « Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie », in cui è uscito come V volume l'opera di J. Winthuis su *L'Essere bisessuale*, di cui si parla in altra parte del presente fascicolo (p. 288-292).

## NOTE E NOTIZIE

### Il V Congresso Internazionale di Storia delle Religioni

Il V Congresso Internazionale di Storia delle Religioni si è svolto a Lund nei giorni 27-29 agosto.

L'inaugurazione ebbe luogo nell'Aula Magna dell'Università con un discorso di S. A. R. il Principe Ereditario di Svezia, Presidente Onorario del Congresso. Parlarono quindi il Prof. Axel Moberg, Rettore dell'Università di Lund, presidente del Comitato d'Organizzazione, e, a nome dei Congressisti, il Prof. Ch. Guignebert, come delegato della più antica Università rappresentata (la Sorbona). Dopo le loro allocuzioni il prof. Edv. Lehmann tenne una conferenza sul tema *Der Kreislauf der Religionsgeschichte*.

Subito dopo terminata la seduta plenaria inaugurale i Congressisti si divisero nelle 8 Sezioni previste dal Programma, nelle quali furono tenute nel corso di tre giorni le seguenti comunicazioni rispettivamente:

#### Sezione I: Questioni generali.

- R. Pettazzoni, *L'omniscience de Dieu*.
- E. C. Moore, *Theology in the Light of the Science of Religion*.
- K. Bornhausen, *Psychologie und Philosophie in der Religionsgeschichte*.
- A. Bertholet, *Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung*.
- G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Seele*.
- E. Tennmann, *Eine Uebersicht der möglichen Begriffe der Seele*.
- D. Tschizewskij, *Zur Frage über die Pflanze als religiöses Symbol*.
- E. Mahler, *Kalenderfragen in religionshistorischer Beleuchtung*.
- J. Wach, *Die Auslegung heiliger Schriften*.
- H. Rust, *Die Seele als Offenbarungsträger*.
- J. Wach, *Die Gestalten der Hauptjünger in den Stifterreligionen*.

Sezione II: Religioni dei primitivi  
e folklore.

- O. Pertold, *The Conception of Soul in the Sinhalese Demon-worship.*  
 K. Marót, *Der primitive Hochgott, ein Problem der Gestaltpsychologie.*  
 M. P. Nilsson, *Existiert ein primitiver Seelenbegriff?*  
 C. Clemen, *Der sogenannte Monotheismus der primitivsten Völker.*  
 S. Czarnowski, *Le dieu créateur des cosmogonies polynésiennes.*  
 G. Landtman, *The actual beginnings of religious offerings as illustrated by a primitive people.*  
 W. Liungman, *Das Todastragen vom Rhein bis an den Jenissei.*  
 R. Karsten, *Die Seelenvorstellungen der Naturvölker.*  
 E. Arbman, *Seele und Mana.*  
 C. W. von Sydow, *Die psychologischen Gründe der Manavorstellung.*  
 E. Nordenskiöld, *The Religion of the Cuna-Indians.*  
 W. Thalbitzer, *Eskimo Concept of Soul.*

Sezione III: Egiziani e Semiti antichi.

- A. Grohmann, *Religiöse Kunst und Kultbau im alten Südarabien.*  
 H. Ingholt, *The Pantheon of Palmyra.*  
 D. Nielsen, *Ueber die arabische Herkunft der jüdischen Nation und Religion.*  
 G. Furlani, *The so-called Monotheism of Babylonia and Assyria.*  
 O. E. Ravn, *Some disputed points in Babylonian sacred Architecture.*  
 E. Briem, *Der babylonische Himmelsgott Anu.*  
 Sélim Hassan, *The Remains of Religious Customs of Ancien Egypt in Modern Egypt.*  
 Sélim Hassan, *The Oracles of Ancient Egypt.*

Sezione IV: Greci e Romani.

- O. Weinreich, *Menekrates-Zeus und Salmeoneus, ein Beitrag zum Gottmenschentum.*  
 S. Eitrem, *Philostrats Heroikos als religionsgeschichtliche Quelle.*  
 Th. Zielinski, *La guerre à l'outré-tombe chez les Hébreux, les Grecs et les Romains.*

- A. D. Nock, *The admission of rulers to a share in the worship of deities.*  
 E. R. Dodds, *Religion and Magic in the last age of Greek Philosophy.*  
 E. Bickel, *Die verschiedenen Seelenvorstellungen im homerischen Volksepos.*  
 F. M. Cornford, *The Soul in Plato.*  
 H. J. Rose, *Ancient Italian Beliefs concerning the Soul.*  
 W. Gundel, *Ein Stern bin ich geworden, ein Beitrag zur Lichtlehre der Seele.*  
 L. Deubner, *Ueber ein Relief des Kybelekreises.*  
 C. Blinkenberg, *La déesse de Lindos.*  
 A. W. Persson, *Ein mykenisches Kenotaph zu Dendra.*  
 F. Cumont, *Un nouveau rescrit d'Auguste contre les violeurs de sépultures.*  
 K. Latte, *Daimon im altgriechischen Volksglauben.*  
 T. A. Sinclair, *The Days of Hesiod.*

#### Sezione V: Germani, Celti e Slavi.

- V. Ščerbakivskiy, *Reste der ursprünglichen Religion in der Ukraina.*  
 J. Mirschuk, *Messianismus bei den Slaven.*  
 V. Tchaikanovich, *Einige charakteristische Züge in der altserbischen Religion.*  
 K. Krohn, *Die Bedeutung der finnischen Mythologie für die skandinavische.*  
 N. Lithberg, *Mutterrechtliche Züge in der nordischen Götterwelt.*  
 E. Klein, *Der Ritus des Tötens bei den nordischen Völkern.*  
 K. B. Wiklund, *Die Quellen unserer Kenntnis von der alten Religion der Lappen.*  
 W. Maldonis, *Der Gottesbegriff in altlettischen Volksliedern und Märchen.*  
 M.<sup>o</sup> V. Persson, *Les religions et les divinités dans l'ornement scandinave.*  
 G. Neckel, *Der Tylorsche Seelenbegriff und die germanischen Quellen.*  
 O. Almgren, *Die nordischen Felsenzeichnungen der Bronzezeit als religionsgeschichtliche Urkunden.*  
 S. Czarnowski, *Le sanglier mythique des Gaulois et des Bretons insulaires.*  
 C. Clemen, *Südöstliche Einflüsse auf die altnordische Religion?*  
 W. H. Vogt, *Altgermanische Kultrede.*

## Sezione VI: Iran, India, Estremo Oriente.

- O. Franke, *Die Konfuzianierung des chinesischen Staates zur Han-Zeit.*  
 E. Tuneld, *La biographie Majjhimanikaya de Bouddha.*  
 A. Christensen, *La sagesse religieuse et la morale de la Perse sous Khusrau I.*  
 H. S. Nyberg, *Le dieu Zurvān.*  
 S. Konow, *The Indian Conception of God.*  
 A. Zieseniss, *Kārtavīrya Arjuna, ein indischer Heros und sein Kult.*  
 P. Alphandéry, *Survivances manichéennes dans le moyen âge latin.*  
 H. H. Schäfer, *Das Problem des Manichäismus im gegenwärtigen Stand der Forschung.*

## Sezione VII: Islam.

- Abdel Razek, *La révélation dans l'Islam.*  
 T. Andrae, *Die Apophthegmen der sufischen Väter.*  
 Sir T. W. Arnold, *Jesus and Mary in Muslim Religious Art.*  
 M. Fuad, *L'influence du shamanisme turco-mongole sur les ordres mystiques musulmans.*  
 N. A. Winkler, *Karīna, die Doppelgängerseele im Volksglauben der arabisch sprechenden Mohammedaner.*

## Sezione VIII: Giudaismo e Cristianesimo.

- A. Causse, *La rationalisation du rite et de la coutume dans la législation deutéronomique.*  
 L. Köhler, *Religion und Recht in Israel.*  
 A. Bentzen, *Some Remarks on the Character of the Messianic Movement among the Jews in the year 520 B. C.*  
 J. B. Aufhäuser, *Die Anpassung der christlichen Mission an die nicht christliche Umwelt.*  
 G. Aulén, *Does the old Christological Dogma signify a Hellenization of Christianity?*  
 A. Florowski, *Le culte de Saint-Venceslave, prince tchèque, en Russie.*  
 R. A. Casey, *The Armenian Manuscripts of St. Athanasius and their importance.*  
 R. Eisler, *Die vermeintliche Statue Jesu und der Haemorrhössa in Paneas bei Euseb.*

- D. Schütz, *Die Ossuarien Palästinas.*  
 Ch. Guignebert, *Remarques sur quelques représentations chrétiennes antiques touchant l'origine et la nature de l'âme.*  
 A. Klawek, *Le ciel comme demeure des âmes dans la Bible.*  
 J. Pommier, *Ernest Renan et les Psaumes.*  
 S. A. Cook, *The Ideas of continuance and soul in Israel.*  
 W. Caspari, *Seele und Seelenvermögen des Beters in den hebräischen Psalmen.*  
 Z. Diesendruck, *Der Seelenbegriff in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters.*  
 R. A. Hoffmann, *Hat die Parapsychologie für die Erforschung des Urchristentums eine Bedeutung?*  
 R. Eisler, *Das Rätsel der sog. Damaskusinschrift.*

Il Congresso tornò a riunirsi plenariamente il giorno 29 agosto alle ore 17 nell'Aula Magna dell'Università per la seduta di chiusura. Dopo una allocuzione del Rettore prof. Moberg prese la parola il prof. Bertholet, segretario generale del Congresso. Indi pronunziò un discorso il prof. Lindskog, ministro della pubblica istruzione, al quale rispose il prof. Eerdmans a nome dei Congressisti.

Il Congresso deliberò che fosse ripresa la serie — interrotta dalla guerra — dei Congressi internazionali di storia delle religioni con la periodicità di quattro anni. Accogliendo la proposta presentata dalla Delegazione tedesca, di cui era a capo il Ministro prussiano dell'istruzione Dr. Becker, fu deciso che il VI Congresso avrà luogo a Berlino nel 1933.

Nathan Söderblom, che con grave rammarico di tutti non poté partecipare al Congresso per ragioni di salute, fu acclamato Presidente perpetuo del Comitato internazionale. Questo comitato di 18 membri, che a partire dal Congresso di Leida del 1912 si erano ridotti a 7 — dei quali uno dimissionario —, fu ricostituito con 12 membri nuovi restando così composto:

Nathan Söderblom, Uppsala, Presidente;

A. Bertholet, Berlino, Segretario;

P. Alphandéry, Parigi;

Sir T. W. Arnold, Londra;

F. Boas, Nuova York;

S. A. Cook, Cambridge;

F. Cumont, Bruxelles;

F. von Duhn, Heidelberg;

B. D. Eerdmans, Leida;

- V. Grönbech, Copenhagen ;  
 U. Holmberg, Helsingfors ;  
 S. Konow, Oslo ;  
 R. H. Lowie, Nuova York ;  
 M. P. Nilsson, Lund ;  
 P. Oltramare, Ginevra ;  
 R. Pettazzoni, Roma ;  
 J. Toutain, Parigi ;  
 T. Zielinski, Varsavia.

### Le divinità etrusche e il folklore

R. Corso (*Presunti miti etruschi nel folklore della Romagna Toscana*, Il Folklore Italiano 4. 1929, 1 sgg.) vorrebbe farmi passare per un « seguace » (!) del folklorista Ch. G. Leland, in quanto io con la mia comunicazione su *La divinità suprema degli Etruschi* al I Congresso Internazionale di Etruscologia in Firenze (pubblicata in SMSR 4. 1929, 107 sgg.) e con la presentazione del relativo ordine del giorno al Congresso stesso (*Atti*, Firenze, 1929, p. 300), e poi col mio Discorso inaugurale al I Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari in Firenze (maggio 1929), avrei « dolorosamente presa sul serio » l'opera dell'americano Leland, *Etruscan Roman Remains in popular Tradition*, Londra, 1892 — opera che sarebbe fondata su documenti falsi —, riesumandola « dall'oblio in cui l'aveva seppellita l'indifferenza dei dotti ».

Quali dotti? P. Kretschmer, che fra i glottologi non è l'ultimo venuto, in *Glotta* 1924, p. 111 scrive che il Giove etrusco è designato su gli specchi col nome di *Tinia*, « ein Name, der, wie wir durch Leland wissen, noch jetzt in toskanischen Volksliedern fortlebt » (la spazieggiatura è mia). E l'archeologo Fr. Weege nel suo libro *Etruskische Malerei*, Halle 1921, p. 41, ha un brano che in traduzione italiana suona così: « I nomi (degli dèi) etruschi, talvolta leggermente alterati, si conservano, insieme col carattere di chi li portava, fino ad oggi (nella credenza del popolo toscano): così *Tinia*, il dio etrusco del cielo, così *Aplun* (*Apollo*); l'etrusco *Turms* (Mercurio) è diventato *Teramo*, *Nortia* (Fortuna) è diventata *Norcia*, e *Turan* (Venere) è diventata *Turanna*. Nei canti popolari sopravvive come folletto, come spirito del tuono e del fulmine, *Tinia*, « che brucia il raccolto », *Teramo* (Mercurio) è lo spirito del commercio e l'amico dei mer-

canti e dei ladri, *Aplan* è uno spirito dotto e saggio, *Turanna* è una fata dell'amore . . . La regione tra Ravenna e Forlì, la cosiddetta Romagna Toscana, è quella dove ancor oggi sopravvive la credenza o la superstizione delle antiche divinità etrusche. È stato l'inglese (*sic*) Leland che trenta anni fa è riuscito abilmente a strappare dalle labbra di vecchi contadini e donnicciuole che si trovano insieme nei giorni di mercato qualche professione di fede dalla *vecchia religione*, come essi stessi la chiamano . . . » (\*).

Dunque niente riesumazione: l'opera del Leland è tutt'altro che seppellita nell'oblio e nella indifferenza. Essa gode, anzi, come si vede, di una autorità che si può ben dire attuale. Ed è proprio di questa autorità che io mi sono preoccupato, e mi son detto che bisognava verificarne le basi, prima di trarne delle conseguenze. Si tenga presente che il Weege (l. cit.) trova nella sopravvivenza dei nomi delle divinità etrusche secondo i risultati del Leland un argomento per fondare, su la continuità dell'antica civiltà etrusca in genere a traverso l'età ellenistica e il medioevo, nientemeno che il concetto di un Rinascimento romanico « più spontaneo, forse più vero, e certamente più popolare » accanto al Rinascimento erudito e aristocratico dell'arte classica greco-romana.

Di fronte a queste sopravvalutazioni acritiche dell'opera del Leland da parte di studiosi di cose etrusche, proprio io ho sentito il bisogno di reagire. Ed ho reagito per conto mio nel citato articolo su *La divinità suprema degli Etruschi*, mettendo bene in chiaro che il carattere uranico di questa divinità, cioè di *Tinia*, risulta provato « anche indipendentemente dai dati — *che andrebbero controllati* — del *folklore* ». E nell'interesse generale degli studi etruschi stimai utile presentare l'ordine del giorno, che il Congresso approvò, inteso a promuovere ricerche sistematiche sul folklore della Toscana per appurare l'eventuale sopravvivenza di elementi dell'antica religione etrusca, ch'era ed è appunto il modo di reagire alle varie sopravvalutazioni dell'opera del Leland secondo quel principio di sana critica che consiste non nel negare *a priori* una tesi, ma nel saggiarla alla prova dei fatti. Chè quanto alla possibilità generica di tale sopravvivenza, nessuno, credo, vorrà metterla in dubbio (si veda in

(\*) Il Weege cita l'articolo di A. Frova, *La morte e l'oltretomba nell'arte etrusca*, Il Rinascimento II. 2, 1908, dove (a p. 361 sg.) sono accettate senz'altro le sopravvivenze lelandiane.

questo stesso fascicolo degli SMSR l'articolo di H. J. Rose su *San Miniato*; e nel prossimo fascicolo l'articolo di Èb. Hommel, *Das Nachleben der Etrusker im heutigen italienischen Volksglauben*). E quanto, specificamente, alle sopravvivenze lelandiane dei nomi stessi delle divinità etrusche, quando il Corso ha scritto a persona di Dovadola per aver notizie di un folletto del fulmine di nome *Tigna*, egli ha lavorato — e non se ne è accorto — precisamente nel senso da me indicato. E di ciò sono contento, anche se la risposta fu negativa. E sarò contento che altre investigazioni si facciano nello stesso senso, anche se tutte siano per risultare altrettanto negative, sì da persuadere me e chiunque che effettivamente il Leland fu vittima di mistificatori, ed ebbe sott'occhio documenti falsi: che sarà il solo modo di togliere all'opera sua quell'autorità di cui essa gode tuttora fra gli studiosi, e con ciò lo scopo del mio ordine del giorno sarà raggiunto.

Ciò di cui non posso essere contento è che il Corso svislialmente quel che fu il mio proposito impancandosi a salvatore della serietà degli studi (\*).

R. Pettazzoni

(\*) Con tale atteggiamento mal si concilia la leggerezza di cui il Corso dà prova nel suo stesso articolo sui miti etruschi, là dove parla di espressioni erotiche e allusioni lascive nelle filastrocche riportate dal Leland (in versione italiana « piena di errori di ogni genere e specie »), adducendo come esempio questo passo di una filastrocca a Pano: « per il *pene* di quella ti prego di farmi questa grazia », senza accorgersi che qui il *pene* è un errore di trascrizione per *le pene*. E dire che il Leland dà anche la sua brava traduzione inglese, naturalmente più corretta: « by her sufferings I adjure thee to grant me this favor »!

## SOMMARIO

DEL VOLUME V (1929)

	Pag.
H. Lommel, <i>La religione di Zarathustra</i> . . . . .	5-20
F. Messerschmidt, <i>Griechische und etruschische Religion</i> . . . . .	21-32
H. M. R. Leopold, <i>La religione degli Etruschi</i> . . . . .	33-55
J. M. Unvala, <i>Zohâk</i> . . . . .	56-68
A. van Gennep, <i>La distinction des sexes dans les cérémonies du baptême en Savoie</i> . . . . .	69-82
G. Furlani, <i>La festa del fuoco sacro in Babilonia</i> . . . . .	83-100
C. Clemen, <i>Il cosiddetto monoteismo dei popoli più primitivi</i> . . . . .	157-172
K. Marót, <i>Der primitive 'Hochgott', ein Problem der Gestalt-psychologie</i> . . . . .	173-185
R. Dangel, <i>Der Hochgott der Caddo-Gruppe</i> . . . . .	186-213
G. Furlani, <i>Sul cosiddetto monoteismo di Babilonia e Assiria</i> . . . . .	214-230
H. J. Rose, <i>San Miniato</i> . . . . .	231-236
A. Pagliaro, <i>Agni, Mitra, Indra e i fuochi sacri del Zoroastrismo</i> . . . . .	237-257
R. Pettazzoni, <i>La confessione dei peccati presso gli Indiani delle Praterie</i> . . . . .	258-280

### RASSEGNE ED APPUNTI:

I sistemi di combinazioni di lettere e di numeri nella magia giudaica (A. Z. Aešcöly) . . . . .	101-110
Gli scavi a Beisan ed alcuni antichi simboli religiosi (I. Zoller) . . . . .	110-119
Le mythe et le culte du serpent chez les anciens Hébreux (A. Z. Aešcöly) . . . . .	281-287
La confessione delle partorienti presso i Jurak-Samojedi (R. Pettazzoni) . . . . .	287

### RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

* R. Pettazzoni, <i>La confessione dei peccati</i> , I (U. Fracassini) . . . . .	120
G. Furlani, <i>La Religione Babilonese e Assira</i> , I (U. Fracassini) . . . . .	123
O. Weinreich, <i>Studien zu Martial</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	126
* O. Weinreich, <i>Gebet und Wunder</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	128
* J. W. Hauer, <i>Der Vrâtya: Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	130
* A. H. Krappé, <i>Études de Mythologie et de Folklore germaniques</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	132

	Pag.
H. Losch, <i>Die Yajñavalkyasmṛti</i> (F. Belloni Filippi) . . . . .	134
B. G. Lele, <i>Some Atharvanic Portions in the Ghṛya-Sūtras</i> (id.) . . . . .	135
C. R. Jain, <i>What is Jainism</i> (id.) . . . . .	137
C. R. Jain, <i>Sannyāsa Dharma</i> (id.) . . . . .	137
L. Morpurgo, <i>Bronzi romani inediti</i> (Anna de Montagu) . . . . .	137
L. Frobenius, <i>Erlebte Erdteile</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	139
J. Wellhausen, <i>Reste Arabischen Heidentums</i> (I. Zoller) . . . . .	142
A. Z. Aešcoly, <i>Le Hassidisme</i> (I. Zoller) . . . . .	143
L. Gulkowitsch, <i>Der Hasidismus</i> (I. Zoller) . . . . .	146
A. Marmorstein, <i>The old rabbinic Doctrine of God</i> (I. Zoller) . . . . .	147
J. Winthuis, <i>Das Zweigeschlechterwesen</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	288
P. A. van den Wyngaert, <i>Sinica Franciscana</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	292
R. Pettazzoni, <i>La mitologia giapponese secondo il I Libro del Kojiki</i> (F. Belloni-Filippi) . . . . .	293
Nobuhiro Matsumoto, <i>Essai sur la mythologie japonaise</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	294
V. Papesso, <i>Inni del Rig-Veda, I</i> (F. Belloni-Filippi) . . . . .	295
C. A. F. Rhys Davids, <i>Gotama the Man</i> (F. Belloni-Filippi) . . . . .	296
E. Benz, <i>Das Todesproblem in der stoischen Philosophie</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	298
L. H. Gray, <i>The Foundations of the Iranian Religions</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	299
NOTE BIBLIOGRAFICHE . . . . .	302
NOTE E NOTIZIE :	
Il V Congresso Internazionale di Storia delle religioni . . . . .	305
Le divinità etrusche e il folklore (R. Pettazzoni) . . . . .	310

---

Prof. RAFFAELE PETTAZZONI — *Direttore responsabile.*

Roma — « L'Universale » Tipografia Poliglotta.