

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI
PUBBLICATI DALLA
SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI
DELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno VIII - 1932 - Volume VIII
(Nuova serie, Vol. V)



BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI

1932 - X

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

SPANISH TWIN CULTS

One of the most obvious instances of the continuation of pagan cults down into Christianity is the department of the dioscuric or twin saints. Thanks to the researches of Dr. J. Rendel Harris and of a few of his disciples it is now impossible to overlook or underrate the importance of the phenomenon of Dioscurism in the history of religions¹. From times immemorial twin births had been held in superstitious awe in the Mediterranean countries as elsewhere, when the introduction of the Graeco-Roman religion meant the romanization or, better said, hellenization, of the ancient indigenous cults that had sprung from this age-old superstition. The result was that Castor and Pollux took the place of the barbarian twin-divinities in Spain no less than in Gaul and Italy. The popularity of these twin cults made it imperative for the nascent Church, at least in certain cases, to uproot them indirectly by substituting Christian twin-saints for the ancient twin-heroes². What has perhaps not been sufficiently taken into account by Dr. Harris is the fact that often enough, perhaps even in a majority of all cases (though it would be difficult to collect statistics on this point), this transformation of twin-heroes into twin-saints took place without the official sanction of the ecclesiastical authorities and was chiefly, if not exclusively, the work, more or less un-

¹ For a comprehensive statement of the facts and an exhaustive bibliography cf. my recent book *Mythologie Universelle*, Paris, Payot, 1930, pp. 53 sqq. Cf. also *Acta Philologica Scandinavica*, VI, 1 sqq.

² That the substitution of twin-saints for twin-heroes was the work of the Church has been proved conclusively by Dr. Harris for the Milanese twins Protausius and Gervasius, and I believe I have shown a similar transformation at Breisach, in Germany; cf. my *Etudes de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, Leroux, 1928, pp. 137 sqq.

conscious, of local priesthoods as yet imperfectly instructed in the tenets of the Christian religion¹.

I.

One of the earliest attested Christian twin-couples is found in the martyr saints Emeterius and Celedonius, of whose vicissitudes the fourth century Spanish writer Prudentius is our first and principal witness. In the first hymn of his work *Perl Stephánōn* we learn of their martyrdom. All later accounts, the few lines given to them by Gregory of Tours² and the two accounts in the *Acta Sanctorum*³, are but derivatives of his text. Yet Prudentius is careful to inform us that their authentic acts had perished during the wholesale destruction of Christian documents in the great persecution under Diocletian. The death of the two saints must therefore be prior to 303, the date of Diocletian's edict regarding Christian books and other documents. This admission of the writer renders almost worthless his own narrative, constructed as it is on the basis of oral traditions or of Christian acts pieced together after the cessation of the persecution. What he relates of his heroes, accordingly, is poor alike in quantity and quality. The two martyrs had been soldiers or veterans stationed with the Roman troops at Legio, the modern León. Condemned as professed Christians (we are not told during which persecution), they were transferred to Calagurris, the modern Calahorra, an old Roman city on the bank of the Ebro, kept incarcerated for a considerable time, tortured, and finally beheaded and buried. On the spot of their execution a baptistry was erected after the edict of Constantine granting liberty of worship to the Christians. All the rest in Prudentius' narrative, such as the miraculous ascension to heaven of the ring of one of the two martyrs and of a piece of linen belonging to the other, runs true to type and

¹ Cf. the excellent observations of M. Arnold Van Gennep, *Religions, Mœurs et Légendes*, I (Paris, 1908), pp. 86 sqq.

² *De gloria martyrum*, I, 93.

³ March, *tonus* I, pp. 231 sqq.

must be classed among the stock-in-trade of the professional teller of saints' legends.

The subsequent history of the cult of the two saints is more complicated. In the *Acta Sanctorum* we hear that their heads were taken to Santander, whilst their bodies are resting in the cathedral church of Calahorra. It further appears that there is a second Roman town by the name of Calagurris, surnamed *Filibarense*, the modern Loarro, in the province of Huesca, in Aragon, and records, though late, are not wanting to the effect that the two martyrs were slain in this second Calagurris and that for several centuries their relics were kept in the neighbouring town of Sallers, until in 1399 they were transferred to the town of Cardona, in Catalonia. Still other documents assert that they were kept in the monastery of Legerensus, not far from Pampeluna, and that their heads, preserved at Santander, reached this place miraculously, floating on the surface of the sea, a legend well known in antiquity, when it was connected with the names of Osiris and Orpheus. The martyrology of Jerome knows two saints by the name of Emeterius and two others by that of Celedonius. In other documents Celedonius is paired with a saint called Demetrius; but the centre of their worship is still Calahorra. Thus in whichever direction we grope, the historical basis of the cults is as unsatisfactory as can be. The question arises, Why should these two saints have played a relatively prominent rôle in Christian Spain?

The peculiar doubling noticed in the martyrology of Jerome first awakens a suspicion of Dioscurism in the history of the cult, a suspicion which is fully confirmed as we pass in review the functions of the two martyrs. To a merchant of Cardona, afflicted with a fatal disease, they appear visible in youthful form and equestrian garb and heal him. This means that we have the two horsemen of the well-known dioscuric type in their functions of divine physicians. In 1578 they are said to have appeared, in the same form, to a weaver of Cardona who, on crossing a bridge, had been thrown over the parapet by his restive mule, and to have saved him from drowning. Who does not recall immediately the function of the Spartan twins as saviours in *periculo maris*, though, to be sure, our legend reproduces the ancient *données*

on a more modest scale? An aged and childless couple vowed to offer to the two saints as many pounds of wax as the desired child should weigh. The prayer was heard and the vow duly performed. Yet we know that the function of granting offspring to the aged and sterile is one of the chief functions of the Heavenly Twins all over the earth. The Vedic Aṣvins are thus invoked to bestow fertility upon the newly-married wife; they grant a child to the spouse of a eunuch and convert a sterile cow into a milch-cow, while to an old maid they give a husband. In the *Acts of Thomas* the apostle, described as the twin-brother of Jesus (his very name means 'twin'), is led into the bridal chamber of the daughter of an Indian king, so that he may bless the young couple. In eighteenth century Italy, Cosmas and Damian are given ex-vota of phalli by women anxious to be granted offspring. Yet the chief function of the Heavenly Twins is that of givers of rain, since they are themselves supposed to be the 'sons of thunder' or the 'sons of heaven'. Speaking of Emeterius and Celedonius, the *Acta Sanctorum* report how a certain bishop visited Cardona with a view to obtaining a small portion of the sacred relics. When the ark containing the bones was opened a great hail storm arose and would not stop until the relics had been put back in their former place and the chest closed. On the other hand, twins, for the same reason, namely, their divine descent, are able to calm storms, a belief still held among the natives of Portuguese Mozambique but no doubt also responsible for the famous New Testament miracle of Jesus calming the storm¹. Similarly, we hear about the Spanish martyrs the following interesting details. In the midst of great lightning and hail storms the clergy would go in solemn procession to the church, the repository of the sacred relics, and hold a divine service, imploring their help; immediately the storm would cease. Still more curious, on stormy nights lights in the form of fiery crowns would be seen descending over the holy relics, and one cannot help thinking of the famous S. Elmo's fire, indicating, from time immemorial, the divine presence of

¹ For the twin character of the Founder of Christianity cf. Rendel Harris, *The Twelve Apostles*, Cambridge, 1927, pp. 47 sqq. Cf. my study *The Miracles of Jesus, the Twin-Child*, in *The Aryan Path*, III, 229-37.

the Spartan Dioscures, often accompanied by their sister Helen. Finally, the date of the transfer of the relics to the church of Cardona was made, with great pomp and ceremony, on the 19th of October, 1399, that is, on one of the days of the month evidently set aside for the honouring of dioscuric saints¹.

What conclusions are we to draw from these facts? Certainly, we have no reason to doubt altogether the historicity of two Christian martyrs slain and reverenced after their death at and near Calagurris. Yet we know next to nothing about their life and relationship, if such there was. It is even highly doubtful whether they were related to one another; for in that case the tradition, as rendered by Prudentius, would not be altogether silent on the subject. The miracles which establish their dioscuric character are all of a fairly late date. In these circumstances there is only one conclusion possible, and that is that a pair of Christian martyrs, of whom tradition knew little more than that they had been soldiers, was gradually and in the course of the centuries pressed into the service generally performed by the Heavenly Twins and as the result of a purely popular movement. The Church contented herself with registering the reported miracles, with a certain amount of diffidence, as the *Acta Sanctorum* also show. She plainly yielded to the popular current by choosing the 19th of the month for the day of the translation of the relics, and the local clergy may well be supposed to have had altogether too great an interest in this cult not to foster it by falling in with the popular tendencies. The rôle of these two saints as *successors* of the divine brethren is then subject to certain qualifications.

II.

The documentary evidence regarding the historicity of S. Fructus, worshipped at Segovia, in Southern Castile, is hardly more trustworthy. All we know about this personage is the fact that he was a hermit saint who lived in the time of the Moorish

¹ Cf. *Nuovi Studi Medievali*, III, 256 sq.

conquest and who died peacefully in his cave. His association with two other saints, Engratia and Valentine, certainly does not antedate the twelfth century; but the popular legend soon established a relationship between the three, making them two brothers and their sister. A convenient story of their martyrdom at the hands of the Moors was added. What interests us in this connexion is the fact that the triad thus established falls in with similar triads such as the saints Cantius, Cantianus and Cantianella, the Dioscures and Helen, the Aqvins and Ushas, the Lettic 'sons of God' and the 'daughter of the sun', and many others. No doubt, in the manifestly late grouping of the three saints older models were followed. Apart from this, the dioscuric features of the legends attached to them are not particularly strong: Fructus calls forth a spring, a feat by no means peculiar to Dioscures. The *Acta Sanctorum* relate an old rain-charm: the heads of the three saints were plunged into the spring or into a pool fed by the spring, in times of drought, and rain would immediately be forthcoming. The three saints are credited with the customary number of miraculous cures, with nothing especially dioscuric about them. More important is the story, placed by the *Acta Sanctorum* in the year 1608, according to which they granted a son to a childless couple of Segovia¹.

The brotherhood, if not the twinship, seems somewhat better established for the saints Justus and Pastor, now revered not only in Spain but also in Southwestern France. They are youthful martyrs, sometimes said to have been eight and thirteen years of age when they died for their faith, probably in the reign of Diocletian. The earliest centre of their cult was the very city of their death, Alcalá de Henares, in New Castile, often also said to have been the place of their birth. After the Moorish conquest Alcalá found a rival in the city of Huesca, in Northeastern Spain. The account is simple enough. A pious hermit of French nationality, Urbicius by name, was carried as a captive to Southern France by the Moors, regained his freedom and then offered thanks at the tomb of the saints of Alcalá. Yet as a good Frenchman he thought it best to snatch the relics from the hands of

¹ A.A.S.S., October, tomus XI, pp. 692 sqq.

the unbelievers (we are not told what the Mozarabic Christians thought of the matter) and to take them to Bordeaux. However, he did not settle in France after all but, changing his mind, returned to Spain where he fixed his abode near Huesca, carrying with him all the time the relics of the two saints. He did not escape canonization after his death and shared his last resting place with the two martyrs with whose relics his whole life had been bound up. No doubt, so long as Alcalá was groaning under the heel of the Infidel, its clergy had other worries than to claim the bones of Justus and Pastor. After the *reconquista*, however, it was not slow in contesting the claims of the clergy of Huesca, and its efforts, first through diplomacy, then by open theft, to regain possession of the relics make amusing reading. It recalls similar procedures adopted, in classical antiquity, to recover the bones of some hero from a rival community¹. The miracles recorded to explain how the theft was prevented repeatedly are of the ordinary hagiological type. After the unification of Spain (Alcalá is in Castile, Huesca in Aragon) the relics were scattered to meet the demands of various churches, Alcalá being one of the many.

Apart from their ordinary functions as helpers in times of public calamities, Justus and Pastor, child-martyrs though they were, appeared to the ecclesiastic in charge of the translation of their bones from Huesca to Alcalá, when the procession had reached the town of Daroca, in the province of Saragossa, as two young men dressed in white, arousing him from his slumber, about four o'clock in the morning, and asking him to celebrate mass. They themselves took over the sacerdotal functions and did so night after night, until they reached their destination. The vision does not admit of any other explanation than that of a dioscurophany. In no other form do the Spartan Dioscures of old appear to their worshippers, and their example is followed by their Christian successors, Protasius and Gervasius at Milan and, later, at Breisach, and, in Spain, Santiago and San Millán, as we shall see presently. In no other form do they warn a certain

¹ Cf. P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, Paris, 1918. (Extr. des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XLII), p. 65 and 133.

knight of an impending danger if we are to believe an Alsatian legend with a distinctly dioscuric flavour¹. Moreover, Justus and Pastor have their 'day', according to the martyrology of Jerome, on the 20th of May, which means that it falls in with the monthly cycle of dioscuric festivals referred to above. Nor is it a matter of accident that the town of Huesca became the centre of their worship; we know that there formerly stood a pair of circular towers or pillars², a sort of monument peculiar to the cult of the Heavenly Twins; witness the columns erected in their honour by Tiberius, at Antioch, and the colossal pillars still standing in Edessa³.

III.

The number of saints rightly suspected of Dioscurism and worshipped in Spain might be still increased; suffice it to mention Servandus and Germanus, the martyrs of Cadix, whose feast falls on the 23rd of October, that is, again within the Dioscuric cycle of festivals, Orentius and Victor, the saints of Gerona, Facundus and Primitivus, the patron saints of Sahagún and Orense. In all these cases we are dealing with what might be called popular hagiology, the official Church playing a very modest part indeed and clearly yielding, always in narrowly circumscribed localities, to popular pressure. The Bollandist Fathers do not appear to have deemed some of these twin-couples to be deserving of a proper biography; yet the feast day of Orentius and Victor, the 22nd of January, again leads us into the Dioscuric cycle. Finally, that these popular tendencies themselves have their cause and origin in the ancient cults of the Heavenly Twins, that is, in Dioscurism, admits of no doubt whatever.

Very peculiar, from this point of view, is the cult of S. Gonçalvo surnamed *Telmo*, localized in the ancient city of Tuy, in Galicia. This Gonçalvo is an historical personage, an honest Au-

¹ Cf. my *Études*, p. 154.

² *Revista de Archivos*, XLII (1921), p. 439.

³ Rendel Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends*, London, 1903, pp. 17 and 29.

gustinian monk, born ca. 1360, and who is known to have died in 1422 after a life of exemplary modesty and true piety. At all events, his biography is singularly free from 'miracles' of the sensational type, and the work of the Bollandist Fathers¹ does in every sense honour to the memory of this virtuous and retiring character. His feast day, the 21st of October, would perhaps not suffice to lay his cult open to a suspicion of Dioscurism; but how came he by his strange surname of *Telmo*? I propose the following solution.

The cult of the good Augustinian friar was fused with that of another and older saint, whom we shall provisionally call *San Telmo*, but who owes his name to a wrong division of the two words, the true and original form being *Sant'Elmo*, a well-known saint, variously identified with S. Erasmus or S. Remo². What confirms this conjecture is the fact that the same wrong division occurs in the modern Greek word *Telóni* applied to the electric phenomenon known to sailors as S. Elmo's fire³. This S. Elmo, however, is intimately connected with the Dioscures in their function of saviours in *pericolo maris*. From of old the electric discharges, now known as S. Elmo's fire, have announced the presence of the Heavenly Twins, sometimes accompanied by their sister Helen⁴. The geographical location of Tuy will explain the rest: situated near the mouth of the Minho, the town was, in the Middle Ages, a very important sea-port, and, the navigation along the Galician coast being among the most dangerous of Western Europe, it was a natural thing for the early navigators to invoke the Heavenly Twins, the patrons of sea-faring folk, whether pagan or Christian.

This conclusion receives further confirmation from the fact that the cult of S. Michael has always been prominent in Galicia. Not far from Compostella there was an island in the ocean, called S. Michael's Mount, the goal of many pilgrims, who would gather

¹ A.A.S.S., October, tomus IX, pp. 421-27.

² Cf. Rennell Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece*, London, 1892, p. 171.

³ Rendel Harris, *Boanerges*, Cambridge, 1913, pp. 205 sqq.

⁴ Cf. on this subject the good dissertation of Karl Jaissle, *Die Diokuren als Retter zur See bei Griechen und Römern*, Tübingen, 1907.

the cockle shells round its shores, the emblems of pilgrimage duly performed¹. But we know, on the other hand, that all along the shores of the Bosphorus the great archangel has taken over the very functions of the Dioscures of old and has become the patron saint of sailors². It was probably not different with the S. Michael's Mount in Normandy, another danger spot for primitive navigation, whilst the city of Archangel, on the White Sea, owes its name to a transposition, the leading idea being however the same. In Italy we find S. Michael exercising, in the company of S. George, some of the functions of the ancient Dioscures Castor and Pollux³.

No less flourishing, throughout Galicia, was the cult of another couple of twin saints, to wit, Cosmas and Damian, well known as the successors of the pagan Dioscuri⁴. At Sarria there was a chapel dedicated to S. Cosmas «in strata publica peregrinorum», existing in 1260⁵. Beyond Pobladura, on the road to Burbia, lies the village of S. Cosme, once the site of a monastery dedicated to Cosmas and Damian and known to have existed as late as 931⁶. Another convent inscribed to the twin saints was located between Bayona and Tuy. It was plundered by Almanzor in 997 and later received the name of San Colmado⁷. In the account of the same campaign of the great Moorish general we hear of a place called San Cosme de Mayanca, near Corunna⁸.

Nor are female twins altogether absent from Spanish hagiology. The most outstanding example is that of the patron saints of Seville, the sisters Justa and Rufina, martyred, apparently, toward the end of the third century. Their memory still lives in the name of the well-known suburb of the Andalusian metropolis, the town

¹ P. S. Allen, *The Age of Erasmus*, Oxford, 1914, p. 231.

² Rendel Harris, *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge, 1906, pp. 131 sqq.; cf. also Jean Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance*, Paris, 1921, pp. 99 sqq.

³ Maurice Albert, *Le Culte de Castor et Pollux en Italie*, Paris, 1883 (*Bibl. des Ec. Fr. d'Athènes et de Rome*, fasc. XXXI), p. 48.

⁴ Harris, *Cult*, p. 53; 96 sqq.

⁵ Miss G. G. King, *The Way of Saint James*, New York and London, 1920, II, 423.

⁶ Hans Gadow, *In Northern Spain*, London, 1897, p. 235.

⁷ R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leyden, 1861, III, 233.

⁸ *Ibid.*, p. 234.

of *Las dos Hermanas*. Natives of Seville, then called Hispalis, they earned their livelihood by making earthenware vessels and offering them for sale. Now Hispalis was the centre of the Carthaginian cult of Salammbô, no doubt a special form of the great Semitic mother-goddess called Tâunit at Carthage. Devout Christians, the two sisters refused to sell their wares for the use of the temple service and thereby aroused the ill-will, if not suspicion, of the worshippers of the goddess. Now it was the custom, once a year, on the high festival of Salammbô, to carry her image in solemn procession through the streets of the city. In the course of such a procession the crowd following the image once trampled upon and broke the goods of the two sisters, exhibited, evidently, in the market place, as is still customary in Spain, France, and Ireland. At the same time the image fell and was broken to pieces. The crowd immediately leaped to the conclusion that this had been encompassed by magical art, and the two sisters were arrested. Justa died in captivity; Rufina was strangled¹.

It is difficult to test the trustworthiness of this tradition. What speaks in its favour is, first, the correctness of the historical background — Hispalis was indeed the centre of the Semitic Tâunit cult² — and, second, the absence of the array of silly miracles that disfigure the average hagiological document. That the two sisters stepped into the tracks of an older dioscuric couple (not necessarily female) would appear probable from three facts, to wit, their festival on the 19th of July, thus plainly falling into the dioscuric cycle, the position of Seville as a great sea-port town, and, last but not least, the discovery, in the time of the Renaissance, of a pair of twin columns, unearthed and set up again³

¹ A.A.S.S., July, tomus IV, pp. 583 sqq.

² Lamprid. *Vita Elag.* 7. The late C. H. Moore, in his study *Oriental Cults in Spain*, in *Studies in the History of Religions* presented to Crawford Howell Toy, New York, 1912, p. 319 sqq., does not even mention it!

³ *España Sagrada*, IX, §4.

IV.

The cults of S. Gonçalvo Telmo and S. Michael the Archangel and Dioscure have already led us into Galicia, a province in which flourished throughout the Middle Ages the cult of S. James (Santiago), the twin-brother of S. John and one of the Boanerges, the 'sons of Thunder', according to a well-known New Testament passage¹. As is commonly known also, S. James was the patron saint first of Galicia, then of all of Christian Spain, and his shrine, at Santiago de Compostella, was the goal of innumerable bands of pilgrims from all over Europe. Its official sanction the cult received from the bold assertion that the apostle had had an active part in the conversion of Spain, an assertion late in date, as is shown by the unanimous silence of the old Christian writers: Orosius, Idacius, S. Martin of Braga, Isidore of Seville, etc., to mention but the most outstanding. A rising tradition is deliberately discarded, as late as the seventh century, by Julian of Toledo. The cult of Santiago had its inception with the discovery, in the episcopal diocese of Iria Flavia, of an ancient tomb, about the year 830, and the official recognition of this tomb as being that of S. James, by 1139².

The religious facts underneath this unexpected development are still hidden from the view of the modern investigator; the historical ones are less so: it was, as so often, a question of clerical ambitions anxious to win consideration and wealth by means of a popular shrine. However this may be, this is the form in which the legend received final and official sanction:

When the blessed S. James, the brother of the Lord (sic), had been beheaded by order of King Agrippa I, his disciples took the body away and brought it into a ship without sail and rudder and embarked therein. And by the will of the Lord the ship arrived in Galicia, where there reigned a queen named Lupa. And the disciples of S. James took the body from the ship and laid it

¹ *Mark*, III, 27.

² On the earliest references to the sanctuary cf. Miss G. G. King, *op. cit.*, I, 97 sq. The book of the Rev. J. S. Stone of Chicago, entitled *The Cult of Santiago*, New York, 1927, is little more than rambling nonsense and hopelessly dull; cf. *Folk-Lore*, XXXVIII, 404 sq.

upon a great stone, and the stone received the body into it, as if it had been soft wax, and made to the body a stone as it were a sepulchre. And they related their story to the queen, who put them in prison. But the angel of the Lord opened the prison and let them all escape. And when pursuers were sent out after them, a bridge broke underneath them, and they were drowned. Then the king, Lupa's husband, saw the light and was converted to the true faith.

Nor is this all.

The wicked queen, copying the methods employed by the king of the Colchians against Jason, sent them out to tame two wild bulls, which she called, innocently enough, 'oxen', concealing also the fact that there was a dragon near the spot. It goes without saying that at the mere sign of the cross the bulls became as meek as lambs, whilst the dragon, very obligingly, broke in two! In the end Lupa was converted and baptized in due form, richly endowed the new sanctuary, and lived a most edifying life for the rest of her days.

Santiago (we may well call him by his Spanish name) soon developed into a genuine warrior saint, an evolution not particularly surprising since he was the national saint of Christian Spain. What is peculiar is the fact that he either appears to mortals in the company of another saint, S. Millán (of whom more anon), in which case both are unmistakable Christian avatars of the Dioscures of old, or that he appears alone, yet again in a form that immediately suggests a dioscurophany. Thus in the bloody battle of Simancas (939) Santiago and S. Millán are seen by the Christian host as two horsemen in shining armour, all white and holding a white flag. Says Gonçalo de Berceo:

438 Vinien en dos caballos pus blancos que cristal,
Armas quales non vió nunqua omne mortal;
El uno tenie croza, mitra pontifical,
El otro una cruz, omne no vió tal.

439 Avien caras angelicas, celestial figura,
Descendien por el aer a una grant pressura,
Catando a los moros con turva catadura,
Espada sobre mano, un signo de pavura.

In much the same manner did Santiago aid the Christians in the taking of Coimbra, and when we hear how in the last battle of the Cid's army, after the death of their intrepid chief, the

Moors believed themselves attacked by 60,000 knights all dressed in white and led by a tall man on a white charger, holding a white standard with his left hand while wielding with his right a flaming sword, the inference is unavoidable that we are dealing with the same type of tradition. On the night preceding the battle of Clavijo (845) Santiago appeared to King Ramiro in a dream, predicting victory, and in the battle he is said to have led the Christian host, seated on a white charger and holding a flag¹. Nor can there be any doubt about the genuinely dioscuric character of the saint even when he appears alone. As late an historian as Morales² knows that it is as a 'son of Thunder', that is, with thunder and lightning, that he confounds the Moslem armies. In 1228, at the capture of Palma, in Majorca, S. George, the patron saint of the Aragonese, was seen marching at the head of the army of King Jayme, in a shining armour, and it is clear that the Aragonese S. George has merely taken the place of the Castilian Santiago³. Even in Moslem Spain we find traces of a dioscuropophany. After the capture of Seville by the Normans, in 844, these pirates wanted to burn the beautiful mosque, but saw themselves driven out, for three days running, by a young man of extraordinary beauty. The Moslems did not invent this story. Long before the Moorish conquest the Vandal king Gunderic, when after sacking Seville he attempted to enter the church to plunder it also, was met at the gate by the Devil and slain on the spot. I conjecture that the Devil, just as the young man of extraordinary beauty, is but a successor of the Dioscures, and a famous dioscuropophany recounted in the *Second Book of Maccabees*⁴, where the sanctuary protected is the Temple of Jerusalem, confirms this suspicion.

Even in more peaceful pursuits Santiago appears in the colour and guise of the Dioscures of old. There is, for example, the

¹ Rodericus Toled., *De rebus Hisp.*, IV, 23.

² *Crónica general de España*, IX, 7, 4.

³ On S. George as a Heavenly Twin cf. Albert, *op. et loc. cit.* (in the company of S. Michael) and the chanson de geste *Jérusalem*, vv. 651; 5389; 8623 (in the company of S. Maurice); cf. also *Anzeiger f. deutsch. Altertum*, IX, 266.

⁴ III, 25.

story of a good man from Lorraine who stayed behind his troop of pilgrims to nurse a brother pilgrim. That companion of his having died, he gave him honourable burial and then resumed his staff and wallet. On the road he was overtaken and picked up by a horseman on a great white charger, who took him in one day (in another and, no doubt, more original version, in one night) over an enormous stretch of land, from Gascony to Galicia.

The development of S. James into a warrior saint can be understood best by his twin character, which is probably historical¹. Without this feature it would be inconceivable that the humble fisherman of the Gospels should have developed such martial qualities. This significant fact, which cannot be over-emphasized, is well brought out in a Spanish legend which may be, for all we know, true history :

Once upon a time an obscure Greek came to Santiago as a pilgrim and passed the night in vigil and prayer. On the following morning, much to his astonishment, he heard the pilgrims sing, praising S. James as a warrior. Nothing daunted, our Greek contradicted them right then and there, saying that S. James was not a soldier at all, but a fisherman. The following night, while he watched in prayer, S. James appeared to him, holding some keys in his hand, and addressed him thus : 'Look you here, you have mocked my men and said that I was not a soldier'. Then there appeared a shining horse at the gate of the church, flooding the whole sanctuary with a supernatural light. The Apostle mounted, saying that with those keys he was going to open the city of Coimbra for the good king Ferdinand about the third hour of the day. Then he disappeared in the murky night. The Greek had nothing better to do than to inform the clergy, and truly, at the specified hour Coimbra fell into the hands of the Spaniards.

If this story is not true in its essential details, the man who invented it was of no mean intellect. The objection put forward is precisely of the type that a Byzantine Greek would make. He knew his Scriptures, and he knew his warrior saints (of whom he had a considerable number²) : James was not one of them. The rest of the tale is pure Dioscurism. Santiago, as a true Heavenly Twin, brings the news of the victory before any one

¹ Harris, *The Twelve Apostles*, pp. 101 sqq.

² Cf. H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909.

else knows it. Who does not recall the Dioscures of Lake Regillus and of Pydna? Even the shining horse is there!

Nor are the other usual dioscuric features absent from the legend of Santiago. Thus we hear of a childless French couple who went upon the pilgrimage to see their heart's desire gratified. When in 1100 a Frisian ship filled with Jerusalem pilgrims was attacked by a Saracen pirate, a sailor fell overboard; but Santiago pulled him out, as a true saviour *in periculo maris*, and put him back on board. It did not fare much differently with another pilgrim bound for Jerusalem and washed overboard while singing from a psaltery. When a ship was endangered in a storm and all on board vowed a pilgrimage to Santiago, S. James appeared on board in human form and safely brought the vessel to land. A pilgrim returning from Jerusalem fell overboard, called on Santiago, and for three days and three nights swam after the vessel till at last his cries were heard and he was taken on board.

To the same function of the saint points the Galician song which I reproduce after the English translation of Dr. A. F. G. Bell:¹

Saint James, thy wonted aid extend
And safe to me my lover send.
Now in this hour over the sea
He is coming to me, — love is in flower —
Mother, and I will watch yonder tower.

The question will naturally arise: If S. James is a twin, who is his brother? The Byzantine Greek quoted above would no doubt have answered correctly: S. John, and quoted chapter and verse. To the mediaeval Spaniard this truth seems to have been largely unknown, we do not know why. At all events, the only trace of S. John at Santiago is found in the Galician *Chronicle of Iria* mentioning three altars in honour of S. James, S. John and Mary Salome, which means, the Twins accompanied by a woman, call them Castor, Pollux and Helen, Cantius, Cantianus

¹ *Spanish Galicia*, London, 1922, p. 158.

and Cantianella, or whatever you will¹. The true explanation must be sought in an entirely different direction.

As is well known, there are two saints by the name of James, both of whom were probably among the disciples of Our Lord, namely, James, the son of Zebedee and twin-brother of John, and James called 'the Just' (*Saddiq*), an elder brother of Jesus², or, according to the Church, bound by the dogma of the perpetual virginity of Mary and the doctrine of the First-born Sonship of Jesus, His first cousin. Both apostles died a martyr's death, the former being beheaded with his twin-brother John in A. D. 44, by order of Agrippa I, whilst the latter was hurled from the roof of the Temple by order of the Sadducee priesthood during an interregnum between the administration of Festus and Albinus³. This quasi-identity of their fate added to the identity of their names led to an early confusion of the two saints, S. James Maior and S. James Minor, as they are now officially called, a confusion for which there is plentiful evidence but which for lack of space I cannot here rehearse.

Furthermore, there existed a very old tradition to the effect that Jesus was Himself a twin, His brother being Judas Thomas, whose very name means 'twin' in the Syriac language⁴. This Thomas at an early date fell into the background; but Isidore of Seville was perfectly familiar with the underlying facts, as may be seen from a passage in his work *De ortu et obitu Patrum*⁵:

Thomas apostolus, Christi Didymus nominatus, et juxta Latinam linguam Christi geminus ac similis salvatori, audiendo incredulus, videndo fidelis. Hic Evangelium praedicavit Parthis et Medis et Persis, Hyrcanisque ac Bactrianis, et Indis tenentibus Orientalem plagam, et intima gentium penetrans, itaque praedicationem suam usque ad titulum suae passionis perducens: lanceis enim transfixus occubuit in Calamina Civitatem Indiae ubi et sepultus est in honore.

¹ The remarks of Miss King, *op. cit.*, III, 322, about a Syrian triad are, of course, sheer nonsense, the triad in question consisting of the mother-goddess, her husband and her son (or lover), that is, the two male gods must be of unequal age.

² Harris, *The Twelve Apostles*, p. 64.

³ Cf. Eisler-Krappe, *The Messiah Jesus and John the Baptist*, London, 1931, pp. 540 sqq.

⁴ Harris, *The Twelve Apostles*, pp. 47 sqq.

⁵ *Ibid.*, p. 54 sq.

Long before Isidore the same doctrine is found in the pages of another Spanish writer, the famous Priscillian¹, who expressly says that Judas the apostle is the twin-brother of the Lord. There can be little doubt about the fact that Priscillian borrowed it from some Eastern writings, perhaps the *Acts of Thomas* themselves.

The twinship of Jesus at all events outlived the fact that His twin-brother had been Judas Thomas; for the apostle of the Indies was soon crowded out by one far bigger than he, Jesus' elder brother, James, surnamed 'Saddiq'. In the epistle of Ps. Ignatius to John we find him expressing a desire to come to Jerusalem and there to see, among other holy men, the venerable James the Just, who is reported to be the very image of Christ, both in body and character, so that you would think him to be his twin-brother from the very same womb:

Similiter et illum venerabilem Jacobum qui cognominatur Justus: quem referunt Christo Iesu simillimum vita et modo conversationis ac si e[st] eiusdem uteri frater esset gemellus: quem dicunt, si videro, video ipsum Jesum secundum omnia corporis ejus lineamenta.

In an Armenian document redolent of antiquity and of research James is referred to as the foster-brother of Jesus, and it is clear that again he has but taken the place of Thomas, surnamed *Thaddeus*, i. e. 'foster-brother'; for we know that after Thomas' twinship of Jesus had been found to be in conflict with certain dogmas this twinship was converted into a foster-brothership². In a curious Gospel commentary preserved in Armenian, though ascribed to Epiphanius, we find a story according to which Joseph the husband of the Virgin had another wife of almost the same name (*Maram* for *Mary*), not the sister of the Virgin, as is usually believed, but her aunt; and almost as soon as Mary was brought under Joseph's roof, the child Jacob, whom they call 'the Less', was born, and the Virgin Mary helped to nurse him. The editor of the document, the late Dr. Conybeare, suggests that this version is but a modification of an earlier one in which the Virgin becomes

¹ Ed. Schepss, p. 44, 12: ait Judas apostolus clamans ille didymus domini; cf. Harris, *The Twelve Apostles*, p. 55 sq.

² *Ibid.*, p. 52.

the mother of twins, James and Jesus¹. The twins are explained away (1) by duplicating the mother (another Mary of the same name and a relation of the blessed Virgin), and (2) by writing 'foster' for 'twin'. It is moreover clear that James could thus step into the shoes of Thomas, the original twin-brother of Jesus, simply because of an early confusion of James the Just with James the son of Zebedee, who was known to have been a twin from the famous Gospel passage relating to the 'Boanerges'. At all events, there cannot exist the faintest doubt about the fact that the great rôle of S. James in Galicia is due (1) to the same confusion of the two saints named James and (2) to the assumption that Santiago was the twin-brother of the Founder of Christianity. Jesus and James are thus the successors of the Dioscures of old, one of whom, represented by Santiago, died and went to the shades, while the other, represented by Jesus, had risen from the dead and was sitting in glory beside the Heavenly Father.

The confusion of the two apostles called James was so complete that the saint of Galicia, while regarded, tacitly, as the twin of Jesus of Nazareth, continued all the same in some of the functions credited to the second James, owing to his original twin character, by Jesus Himself when He called him and John 'Boanerges' or 'sons of Thunder'. A seventeenth century Jesuit, the P. Arriaga, informs us that Spanish children were in the habit, when it thundered, of exclaiming: 'There is the horse of S. James running'². Above all, Santiago is a divinity of fertility, the prime function of the Heavenly Twins.

V.

Let us now discuss, however briefly, the companion of Santiago in the dioscurophany at the battle of Simancas, S. Millán (from the Latin *Aemilianus*), the patron saint of Castile. Born at Berceo, according to his most famous biographer, Gonçalo de

¹ *Ibid.*, p. 57 sq.

² P. J. de Arriaga, *La extirpación de la idolatría del Perú*, Lima, 1621, p. 33.

Berceo (though the number of towns claiming to be the birthplace of this saint was hardly less great than that of the Greek cities claiming this honour in respect to Homer), S. Millán cannot even be regarded as a typical warrior saint. A humble shepherd at the opening of his career, he is instructed by a pious hermit and retires into the wilderness there to live a life of seclusion and asceticism. The bishop Didymus ('twin') persuades him to become a priest, and Aemilianus exorcizes the sacerdotal functions in his native town. Slandered by certain enemies, he again withdraws from the world, living the life of a hermit in the mountain fastnesses. One can understand why, himself a Castilian, our hermit should have become the patron saint of Castile. But no explanation has so far been given for his rôle as a warrior saint. I conjecture that he owes it to a pun, his name, in the Spanish form, being connected with the Latin *miles*. His association with Santiago is probably the result of the pious desire to join the patron saint of Castile to the greatest of all Spanish saints. In other words, the dioscuric features in S. Millán are due to an afterthought, and the name of the bishop who took such important part in his life is either due to a mere accident or else a late invention, subsequent to the dioscuropyany of Simancas.

So far we have been considering the literary monuments exclusively. It may be well, however, to point out the survival of the cult of the Heavenly Twins in Mediaeval Spanish art. Not being an authority in this particular field, I must needs limit myself to one of the best known specimens, the twins among the zodiacal figures at the south-flanc door of the cathedral of León, a charming pair of young saints, their arms over each other's shoulders, holding between them a reliquary¹.

For the cult of the classical Dioscures, well attested for Roman Spain, I can be equally brief, referring the reader to the index of Latin inscriptions bearing on the cult of the Heavenly Twins².

¹ King, II, 190.

² C. I. L., II, 2100; 2122; 4963, 10; 4966, 4; 6070; 6257, 67; 6259, 17.

The survival of twin superstitions in the folk-lore of Spain is more difficult to trace, owing to the scantiness of the documents. Here are only two examples. In 1082 the count Ramón Berenguer II of Barcelona was slain by, or at the command of, his twin-brother Berenguer Ramón II, the twins being then twenty-nine years of age. The motive of the horrible deed is sufficiently clear: human greed; for the twins had to share the rule with one another. The legend, however, not satisfied with these facts, added another motive of which history knows nothing: the love of Berenguer Ramón for his sister-in-law, Matilda, an historical personage and a daughter of Robert Guiscard. This additional motive slipped in, of course, from the large group of twin legends known all over the world and telling of Dioscures who fight for the love of a woman¹.

The last trace of an ancient dioscuric legend may also be seen in the story of the two hostile friars as told to George Borrow by his guide on the road to Luerca in Asturias²:

The pass is infested with the ghosts (duendes) of two friars of S. Francis. It is said that the two left their convent to beg and were very successful; but on returning at nightfall by this defile they had a quarrel about what they had collected, each insisting that he had done his duty better than the other; at last, from high words they fell to abuse, and from abuse to blows. They took off their cloaks, and at the end of each they made a knot, in which they placed a large stone, and with these they thrashed and belaboured each other till both fell dead.

It is likely that this tale of the hostile friars (*fratres*) was originally one of two hostile brothers in the flesh and twins, the story being of a type quite common in Europe³. Yet further data are sorely needed.

The full meaning of Spanish Dioscurism comes out best, no doubt, in the glorious cult of S. James. I need not dwell on its importance for European letters: without Santiago and his pilgrim

¹ *Mythologie Universelle*, pp. 77 sq.; 85 sqq.; 302; 342 sq.

² George Borrow, *The Bible in Spain*, London, 1907, p. 469.

³ Cf. my book *Balor with the Evil Eye*, New York, 1927, pp. 145 sqq.; *Etudes*, pp. 154 sqq.

road we should lack the *Song of Roland* and most of the epics of the French Carolingian cycle. What the cult of Compostella meant to non-Spanish pilgrims is borne out by that truly wonderful hymn composed, in the honour of the saint, in an alien tongue:

Thou shield of that faith which in Spain we revere,
Thou scourge to each foeman who dares to draw near,
Whom the Son of that God, who the elements tames,
Called child of the thunder, immortal Saint James!

ALEXANDER HAGGERTY KRAPPE

Boston, Massachusetts.

NAPI, DER ALTE

(Vortrag, gehalten am 12. September 1930 auf dem XXIV Internationalen Amerikanistenkongress zu Hamburg).

Ein Zwiespalt trennt das religiös-zeremonielle Leben der Blackfoot von ihren mythischen Betrachtungen über die Entstehung der Welt, des Menschen und seiner Kulturerrungenschaften. Das religiöse Weltbild, mit Gebet, Opfer und Ritual, kennt «Wesen oben, Wesen auf und in der Erde, Wesen unten». Zu den erstenen gehören vor allem die Sonne, als Mann gedacht, dessen Frau der Mond ist; dann Morgenstern, andere Gestirne, der Donner, der mit den ersten Gewittern des Jahres den befruchtenden Regen bringt; zu den Wesen auf und in der Erde zählt eine unbegrenzte Menge von Tieren, die über irgend welche fiktive oder wirkliche Eigenschaften verfügen, und daher als Spender von Träumen und Medizinen auftreten; ferner ein verblasster Nachklang der aus der Maisbauerkultur stammenden Erdmutter; zu den 'Wesen unten' gehören vor allem die «Wesen unter Wasser», die Wassertiere, darunter die mythischen Wasserungeheuer.

Unter den Wesenheiten, die angerufen und verehrt werden, nimmt die Sonne die wichtigste Stelle ein. Auf sie wird die Medicine Lodge Zeremonie (Sundance) zurückgeführt. Von ihr heisst es: «Der Sonnengott ist allmächtig, er wacht über jeden und sieht alles». (5, p. 500). Sie kann von sich sagen: «Sei weise und gib gut acht. Ich bin der einzige Herr. Alles gehört mir. Ich machte die Erde, die Berge, die Prärien, Flüsse und Wälder. Ich machte die Menschen und alle Tiere. Darum sage ich, dass ich allein der Herr bin. Ich kann niemals sterben. Zwar macht mich der Winter alt und schwach, aber jeden Sommer werde ich wieder jung». (1, p. 100/1).

In dieser Mythe Grinnell's bezeichnet sich also der Sonnen-gott als Schöpfer. Es gibt aber keine einzige Mythe, in der er

als solcher aufträge. Er hat auch keine Bedeutung für die mythische Kulturgeschichte des Stammes. Die Schöpfung- und Kulturheros-Mythen werden vielmehr von *Napiwa* (Old Man) erzählt, der nach Maclean (2, p. 433) daher auch *Apistotoke* 'Macher' oder 'Former' genannt wurde.

Napi wieder besitzt, wenigstens seit genauere Aufzeichnungen vorliegen, eine sehr geringe religiöse Bedeutung. Keine der heute bestehenden Zeremonien wird auf ihn zurückgeführt. Dass zu ihm gebetet wurde, ist unwahrscheinlich, trotzdem Grinnell an vielen Stellen (1, p. 278, 281, 258, 263, 266, 269) von Gebeten zu Napi spricht. Es scheint sich hier um ein Missverständnis zu handeln, da in Zeremonien die Sonne oft als *Napiwa* angeredet wird, was ein Ehrentitel im Sinne von alter, ehrwürdiger Mann ist und sich nicht auf den Kulturheros der Mythen bezieht. Nach den Angaben von John Franklin, *Narrative of a Journey to the Shores of the Polar Sea, in the years 1819-22*, erfreute sich der dem Napi so ähnliche Kulturheros-Trickster der Cree, *Wisa-kučak*, schon damals keiner Verehrung durch Opfer (7, p. 69).

Es gibt auch keine Mythe, in welcher Napi für sich selbst Verehrung fordert. Selbst in der Schöpfungsgeschichte bei Grinnell, wo seine respektable Seite am meisten hervortritt (1, p. 137 ff.), verlangt er nicht Verehrung für sich, sondern nur für die Helfer, die dem kraftbedürftigen Indianer im Traum oder in der Vision erscheinen (1, p. 141). Dies ist insofern begründet, als er manchen Tieren eben diese Fähigkeiten verleiht, wegen welcher sie als Traumhelfer gesucht sind; z. B. heisst es, dass er Wölfen und Coyoten ihre Weisheit gibt (5, p. 56).

Was Napi eigentlich sei, darüber waren sich manche Indianer selbst im Unklaren. Nach Grinnell glaubten einige alte Indianer, der Sonnengott und 'Old Man' wären dieselbe Person, und dieser Autor spricht daher die Meinung aus, Napi sei eine Verkörperung der Sonne¹. Hier sind aber seine Gewährsmänner der oben bereits erwähnten doppelten Verwendung des Namens Napi erlegen

¹ Diese Auffassung hält James Mooney für möglich (Handbook of American Indians, II, p. 571).

(1, p. 258). Dafür, dass Napi ein alter 'Sonnengott' sei, spricht nicht das Geringste.

Napi und der Wolfsbruder.

Um zu wissen, was Napi ist, müssen wir von der Geschichte ausgehen, die Grinnell (1, p. 149 ff.) erzählt. Hier gesellt sich Napi zu den Wölfen und nimmt sich einen von ihnen als Gefährten mit. Er verbietet dem Wolf, in einen Fels hineinzugehen; dieser tut es trotzdem, und wird von Bären gepackt und getötet. Napi erfährt vom Eisvogel das Schicksal des Gefährten, verwandelt sich in einen Baumstumpf, den die Bären, als sie kommen, zerkratzen. Er verwundet zwei Bären mit seinen Pfeilen, trifft den Frosch, der die Kranken heilen soll, zieht ihm die Haut ab und begibt sich in dieser Verkleidung zu den Verwundeten, die er unter dem Vorwand der Heilung endgültig tötet. Darauf folgt das Motiv des 'Fettbades'; er lässt das Bärenfett in eine Grube fliessen, und alle Tiere kommen und werden davon in dem Grade fett, als sie es heute sind.

Diese Geschichte wird, äusserst ähnlich, bei den Cree (9 p. 313; vgl. auch 7, p. 69), Northern Saulteaux (8, p. 173 ff.), Ojibway (10, I, p. 321 ff.), u. a. erzählt. Bei den Arapaho fehlt sie; hier deutet nichts mehr darauf hin, dass der Napi so ähnliche Kulturheros-Trickster Niñançá einen Wolfsgefährten bzw. Wolfsbruder gehabt hat.

Die Annahme, dass Napi funktionell identisch ist mit Wi-sakečak und Menabozho, von denen bei den Cree und Ojibway die erwähnte Geschichte von Wolf und der Rächung seines Todes an den Wasserungeheuern durch den Kulturheros erzählt wird, kann als gesichert angenommen werden, wenn es gelingt, in den Mythen von Napi noch anderweitig den Wolf in dem gleichen Zusammenhang nachzuweisen, in dem er in den Cyclen von Wi-sakečak und Menabozho erscheint. Dies ist tatsächlich möglich. In einigen Fassungen der Schöpfungsgeschichte (2, p. 51) heißt es nämlich, dass Napi, nachdem er durch Tiere aus dem am Anfang der Welt bestehenden Wasser Schlamm hatte holen lassen, einen Wolf auf die noch junge und bildsame Erde setzte,

der auf ihr herumließ und die Gebirge erzeugte. Diese Erzählung fehlt den Arapaho und Gros Ventre, findet sich aber bei den Cree (9, p. 326/7) und Northern Saulteaux; sie wird im Zusammenhang mit der Flut erzählt, nach welcher Wisakečak die Erde herausfischen lässt; er lässt seinen Wolfsbruder oder Wolfsgefährten auf der Erde herumlaufen.

Diese Flut wird bei den Cree, Northern Saulteaux und Ojibway von den Wasserungeheuern erregt, welche sich dafür rächen wollen, dass sie der Kulturheros in der oben beschriebenen Weise getötet hat. In der oben behandelten Blackfoot Version bricht die Mythe vorzeitig ab, die Geschichte von der Flut fehlt, dafür tritt das Motiv vom Fettbad ein. Die eigentliche Fortsetzung der Mythe: «Napi rächt seinen Wolfsgefährten» sind die sog. Schöpfungsgeschichten, in denen er mit dem Wolf in einem Floss bzw. auf einem Stamm im Wasser der Flut treibt.

Damit ist erwiesen, dass diese 'Schöpfungsgeschichten' im eigentlichen Sinn keine sind; es wird nur die Wiederschöpfung der Welt, nach vorhergegangener Flut, erzählt. Eine Fassung der Geschichte (4, p. 19) gibt als Begründung der Flut an, dass sie von den 'Wesen oben' erregt wurde, weil die Indianer den 'Starboy' getötet hatten; das Ursprüngliche war die Erregung der Flut durch Wesen, die Napi gekränkt hatte.

Wir verstehen nun, dass sich Napi's Schöpfungstätigkeit so gut wie völlig mit dieser Erde und ihrer Einrichtung beschäftigt. Eine Schöpfung von Sonne und Mond, der Sterne, des Donners, von Tag und Nacht usf. wird ihm nicht zugeschrieben; sie kann auch gar nicht von ihm erzählt werden, da diese Wesen — 'die Wesen droben' — bereits existierten, als die Flut eintrat.

Entsprechend dem in den verwandten Algokinmythologien zu beobachtenden Zustand, steht Napi den 'Manitu-Wesen' der Urzeit recht selbständig gegenüber. Noch in sehr späten Erzählungen versichern die Blackfoot, dass ihn niemand gemacht hat, und dass er immer existiert und nicht sterben kann; er hat sich nur nach seinen Wanderungen im Blackfoot Land an einen Ort zurückgezogen, von dem aus er vielleicht noch wiederkommen wird, um seinen 'Kindern' die von den Weissen verborgenen Büffel und damit wieder das alte Leben zurückzubringen.

Fremde Einflüsse.

Ist so die ursprüngliche Algonkin-Grundlage der Napi-Gestalt und ihrer Mythen noch klar erkennbar, so ist andererseits nicht zu verkennen, dass der Bau nur mehr in Trümmern erhalten ist, die oft wieder in andere Gebäude eingefügt worden sind. Umgekehrt sind aus fremden Mythenkreisen Bestandteile in den Napi-Cyclus eingereiht worden. Alles dies wird aus der Geschichte der Wanderungen der Blackfoot-Stämme ohne weiteres begreiflich; sie haben nicht nur den Einfluss der Athapasken, Salish und Kutenai erfahren, sondern vor allem den der Sioux, als sie in die Prärien vordrangen. Athapaskisch ist die Angabe, dass Napi, der sonst in der Regel als Schöpfer der ersten Menschen erscheint, ihr Stammvater gewesen ist, und zwar von einer Frau, die ein Hund war (1, p. 271; 4, p. 7). Die Todesursprungsmythe der Blackfoot enthält das Motiv, dass zwei Wesen über das Schicksal der Menschen nach dem Tode entscheiden, indem sie einen Stein und einen leichten Gegenstand (Holz u. ä.) ins Wasser werfen; diese Form findet sich auf einem ziemlich zusammenhängenden Gebiet, zu dem die Dog Rib, Hare, Kaska, Navaho, Apache, Arapaho, Cheyenne, Comanchen gehören. Von den verwandten Algonkin-Mythen trennt die Menschenschöpfungsmythe der Blackfoot der häufige Gebrauch, der von dem Motiv «unvollkommene Schöpfung» gemacht wird. Die Nachrichten schwanken hier ein wenig; aber man kann entnehmen, dass die Menschen ursprünglich den Mund und die Augen vertikal statt horizontal, dass sie zehn Finger an jeder Hand, dass sie die Genitalien an einer anderen Stelle hatten oder haben sollten (2, p. 51; 4, p. 19 ff.). Grinnell (1, p. 271) erwähnt eine Mythe, dass ursprünglich ein grosser Mutterleib war, in welchem die Ahnen aller jetzt auf Erden existierenden Tiere erzeugt wurden. Darunter war auch Old Man. Als die Zeit zu ihrer Geburt nahe war, stritten sich die Tiere darüber, wer der erste sein sollte, der geboren würde, und eines Tages, als heftig darüber gestritten wurde, zerbarst der Mutterleib, und Old Man sprang als der erste heraus auf den Boden. Dies dürfte Nachhall einer Erzählung sein, dass die Wesen ursprünglich aus den Tiefen der Erde, aus dem Leib der Erdmutter, ans Licht der Welt heraufgestiegen sind, einer Mythe,

die für die Maisbaukultur bezeichnend und die z. B. bei den Cheyenne belegt ist¹. Die Erdmutter wird gelegentlich, wie schon erwähnt, in zeremonieller Weise bei den Blackfoot angerufen.

Auf den Napi-Cyclus haben insbesondere die Coyote-, Spinne- und Kaninchengeschichten benachbarter Stämme eingewirkt. Zu erwähnen ist, dass trotzdem Napi stets ganz menschlich geblieben ist, nur ganz ausnahmsweise verwandelt er sich für einen bestimmten Zweck in ein Tier, um hernach gleich wieder seine alte Gestalt anzunehmen.

Es ist ein Beweis für die hohe Geltung Napi's, dass er nach dem Uebergang der Blackfoot zur gewohnheitsmässigen Büffeljagd in eine Reihe Geschichten eingedrungen ist, die auf der Prärie vom Ursprung der Büffel, ihrem zeitweiligen Verschwinden, ihrem Verhältnis zum Menschen usf. erzählt werden, und wo als Helden in der Regel andere Gestalten auftreten. Wir erinnern nur an die bei Grinnell erzählten Geschichten, wie Napi die Menschen, die ursprünglich die Beute der Büffel waren, durch Verleihung der Jagdwaffen zu deren Herren macht, und wie er die vom Raben geraubten Jagdtiere, darunter die Büffel, wieder zurückbringt (1, p. 140; 1, p. 145 ff.).

Der Hauptgrund für den allmählichen Zerfall des Napi-Cyclus liegt aber darin, dass die Bindung an Riten und Zeremonien, sowie an die bestehenden Organisationen und Gesellschaften, verloren ging, sofern sie überhaupt bestanden hat. Nichts von dieser Art wird auf Napi zurückgeführt. Bereits Wissler-Duvall haben diese Erscheinung auf die im Verhältnis zum Napi-Cyclus recentere Entwicklung der gegenwärtig bestehenden Zeremonien oder wenigstens einzelner Bestandteile derselben zurückgeführt (4, p. 14). In vielen Fällen liegt die Erscheinung auch in dem Eindringen fremder Zeremonien, oder wenigstens fremder wichtiger Elemente, begründet. So fehlte den Napi-Geschichten die Pflege und geschlossene Tradition, die bei Mythen stattfindet, die im Rahmen bestimmter religiöser Handlungen, zu bestimmten Zeiten und vor bestimmten Zuhörerkreisen erzählt werden. Napi-Geschichten sind so vogelfrei geworden, dass sie schliesslich sogar den jüngsten Kindern, oft als Schlummerlieder, erzählt wurden. — Durch den Mangel der Bindung an heilige Handlungen kam Napi

¹ Vgl. 6, p. 242/3.

auch der Nimbus abhanden, der sich für das Wesen, auf das die Zeremonie zurückgeführt wird, aus der religiösen Erhebung der Teilnehmer selbst ergibt.

Inmitten der Auflösung des alten Systems hat Napi jedoch noch immer nicht das ärgste Schicksal erfahren. Er hat sich lebenskräftiger erwiesen als eine Reihe der Manitu-Wesen, die zum festen Weltbild der Blackfoot, als ihr Algonkin Erbe, gehört haben müssen. Dies gilt z. B. von den vier Windgöttern, die an den Ecken der Welt stehend gedacht wurden, insbesonders aber von dem sog. 'höchsten Wesen' im Algonkin-Pantheon, dem Himmelsgott, der mit der Sonne ursprünglich nicht identisch ist. Auf dieses höchste Wesen wird nicht nur ebenfalls kein Ritual zurückgeführt, es ist überhaupt völlig verschwunden, woraus wohl der Mangel einer wirklichen Schöpfungsmythe zu erklären ist. An seine Stelle hat sich der Sonnengott gesetzt, dessen Emporhebung auf die Einflüsse der südlichen Maisbaukultur zurückgeht, deren Vermittler gegenüber den Blackfoot besonders Sioux-Stämme waren. Wo, nach den Aufzeichnungen, Blackfoot Indianer in älterer Zeit von einem 'Great Spirit' gesprochen haben, handelt es sich um ungenaue Wiedergabe ihrer Aussagen. So sagt beispielsweise Maclean, dass der Blackfoot-Häuptling Crowfoot 1877 während der Verhandlung mit der amerikanischen Regierung gesagt habe, er hoffe, der Grosse Geist werde seinen Leuten gute Gedanken und Gesinnungen eingeben. Er kann nur die Sonne gemeint und von ihr gesprochen haben (2, p. 375).

Die Trickster-Züge.

In einigen Erzählungen tritt uns in Napi eine im grossen und ganzen durchaus weise, gütige und für das Wohl der Menschen vorsorgende Persönlichkeit entgegen. Er wollte es den Menschen leicht machen, konnte aber seinen Willen nicht durchsetzen (4, p. 19-21). Auch den Tod ohne Wiederkehr vollte er abwenden. Er führte die Indianer in ein besseres Land, als das war, in dem sie ursprünglich wohnten, damit sie alle reich würden (4, p. 22). Vorher waren sie wie die wilden Tiere; er lehrte sie die Künste der Civilisation (4, p. 22). Vor seinem Scheiden gibt er den Indianern, « seinen Kindern », noch den Rat, niemand in das Land

hereinzulassen, das er ihnen gegeben hat, sondern mit den Ein-dringlingen zu kämpfen; und der Erzähler dieser Ueberlieferung schliesst mit den Worten: «In den letzten Jahren liessen wir unsere Freunde, die weissen Männer, ins Land kommen, und das Resultat kennst du ja. Wir, seine Kinder, haben seine Gebote nicht befolgt» (1, p. 144). Auch in den reinen Trickster-Geschichten zeigt er sich gelegentlich plötzlich wieder weise auf das Wohl der Menschen bedacht: so tötet er die von ihm schmählich überlisteten Kaninchen nicht alle, sondern verschont ein trächtiges Weibchen, damit es sich fortpflanze (1, p. 154).

Wie verhält sich dieser weise und gütige Napi zu dem andern Napi, dessen Hinterlist, Verschmitztheit, Gier, Zotenhaftigkeit und Borniertheit zahlreiche Trickster-Geschichten schildern?

Da ernste und spaßhafte Geschichten über Napi gleichzeitig im Umlauf waren, müssen manche Indianer auf den offensichtlichen Charakterzwiespalt aufmerksam geworden sein; und da die Wanderer- und Trickster-Geschichten chronologisch den grossen Leistungen Napi's — der Wiederschöpfung der Erde — folgten, mögen sie sich die auffällige Erscheinung als eine allmähliche Verschlechterung im Charakter des Kulturheros zusammengereimt haben, bedingt durch Hunger, Not und Kampf mit unzähligen Feinden. Für die Blackfoot habe ich keinen Beleg gefunden; wohl aber für die Cree; in dem von E. Ahenakew mitgeteilten Wisakechak-Cyclus werden die im späteren Verlauf auftretenden Charaktermängel des Kulturheros mit Hunger und dem daraus entstehenden «Mangel an Verantwortlichkeitsgefühl» erklärt und entschuldigt. Wisakechak konnte auf seinen Wanderungen nicht jagen, sondern musste von seinem 'Witz' leben, so gut er konnte (9, p. 330)¹.

Das heikle und weit über den einzelnen Stamm der Blackfoot hinausreichende 'Tricksterproblem' kann hier nur gestreift werden². Ohne zu leugnen, dass die widerspruchsvolle Gestalt des

¹ Aehnlich legte sich der Buschmann Qing den Zwiespalt im Charakter des Kulturheros-Trickster /Käggen (Mantisheuschrecke) zurecht: «Im Anfang war er gut und lieb, aber er wurde böser, weil er so vieles durchkämpfen musste». (J. M. Orpen, *A Glimpse into the Mythology of the Maluti Bushmen*, in «Cape Monthly Magazine», IX, 1874).

² Es sei verwiesen auf: Josselin de Jong, *De Oorsprong van den Goddelijken Bedrieger*, Mededeelingen d. Kon. Akad. v. Wetenschappen, Amsterdam, 1929.

‘Eulenspiegel’ in der Folklore der Indianer zweifellos sehr alt ist, möchte ich darauf hinweisen, dass einiges von den abstossenden Charakterzügen Napi’s eigentlich nur eine respektlose Vergrößerung von Eigenschaften ist, die bereits an der altehrwürdigen, aber ganz menschlichen Person des Erdneubilders vorhanden waren. Dieser hatte allerhand Kämpfe mit den Ungeheuern der Vorzeit zu bestehen, bei denen, nach bester Indianermoral, verschiedene Kriegslisten erlaubt sind; eine Reihe von Kulturursprungschaften und Gütern musste er zum Wohl der Menschen den ursprünglichen mythischen Besitzern erst rauben, z. B. die Säcke mit Sommer und Winter, oder mit Tag und Nacht. Der Ausgangspunkt für zahlreiche zottige Anekdoten lag in der Tatsache begründet, dass er den Geschlechtsverkehr inauguriert hat; er brachte die Männer mit den damals noch getrennt lebenden Frauen zusammen. Manche Zweifel an Napi’s Klugheit konnten aus der tastenden Behutsamkeit gefolgert werden, die er auch in ‘ganz ernsten Geschichten, wie in der von Grinnell erzählten Schöpfungsmythe, erkennen lässt. Er hat hier die besten Absichten, ist aber nicht allwissend; er muss erst ausprobieren. So setzt er das von ihm gemachte Bighorn erst auf die Prärie und erst dann ins Gebirge, als sich jenes als ein Missgriff herausstellt. Dasselbe geschieht, *vice versa*, mit der Antilope (1, p. 138). Nach Maclean gab er dem Menschen erst einen senkrechten Mund, und als er sich überzeugte, dass das nicht aingang, einen horizontalen. Er ist eben wie ein weiser Indianer, der auch nicht alles von vornehmerein weiss, sich aber durch Missgriffe nicht abschrecken lässt, sondern vielmehr aus ihnen lernt.

Manche besonders krasse Charakterfehler Napi’s sind übrigens durch Vergleich leicht als spätere Zutaten zu erweisen, entstanden aus literarischer Variierung und Uebersteigerung der gegebenen Elemente. Z. B. zeigt Napi einen ganz perversen Undank, indem er sich zuerst von den Vögeln und Fledermäusen vor dem rollenden Felsen retten lässt (4, p. 24 ff.), hernach aber entrüstet behauptet, sie hätten ihm sein Vergnügen gestört, und ihren Jungen zur Strafe den Schnabel bzw. Mund aufreißt. Nun sagt aber Grinnell in der von ihm gegebenen Variante derselben Geschichte, dass Napi die Tiere dadurch belohnen will, aus Freude über die Rettung; daher gibt er ihnen ein hübsches und originelles Aus-

sehen (1, p. 166). Dass dies die ursprüngliche Fassung war, wird durch die Cree-Variante bewiesen, in der Wisakechak sich in derselben Weise den Vögeln, die ihn gerettet haben, dankbar erweist. Er macht sie hübsch und belohnt sie noch in anderer Weise (9, p. 336-7). Dasselbe gilt von dem entsprechenden Fall, in dem Napi der Birke, die ihn gerettet hat, aus Dankbarkeit die Rinde zerschneidet (4, p. 25 ff.). In einer Variante (1, p. 173) tut er dies gerade, um den Baum in origineller Weise zu schmücken.

Bei der ganzen Sachlage darf nicht vergessen werden, dass sich in der Erzählung nicht nur der Charakter der Person, von der erzählt wird, widerspiegelt, sondern der des Erzählers selbst. Die Blackfoot-Indianer waren Spässen, auch recht derben und unpassenden, durchaus nicht abgeneigt; einige besonders derbe Fälle sind bei Grinnell erzählt. Dieser berichtet z. B. (1, p. 288), dass die von Branntwein betrunkenen Indianer oft sinnlos übereinander herfielen, und dass sie sich den Spass machten, erstochene oder erfrorene Genossen so an die Tür des Branntweinladens zu lehnen, dass die Leiche dem Händler, wenn er das Geschäft morgens aufsperrte, in die Arme fiel. Von der Art dieser Scherze ist manches, was in den Napi-Geschichten Niederschlag gefunden hat. Ebenso zeigt sich ein wüstes Spiel erotischer Associationen im Geist des Erzählers, für welches Napi ganz unverantwortlich ist, in der Angabe, dass Old Man seinen Penis als Regenbogen in die Wolken hineinhängte (4, p. 28, 34). Wie McClintock (5, p. 487) nach Mitteilung eines Indianers sagt, ist der Regenbogen eine Art Strick, mit dem der Donnerhäuptling den Regen anbindet; und dies stimmt im Wesen mit der Angabe der Gros Ventre überein, dass der Regenbogen 'Donners Fischleine' genannt wird. Der Regenbogen hat also mit Napi ursprünglich gar nichts zu tun (11, p. 280).

Es kann sein, dass die Moral der Blackfoot im allgemeinen seit der wirtschaftlichen Entwurzelung durch die Ausrottung der Büffelherden und dem Verlust ihrer politischen und geistigen Selbständigkeit, seit der Einführung des Branntweines, durch Hunger und Seuchen, gesunken ist. Dies ist aber keineswegs darauf zurückzuführen, dass eine religiöse Fundierung der Sittlichkeit nicht vorhanden ist, wie es in einem neueren Werk (12, p. 670)

vermutet wird. Nach den Schilderungen aller massgebenden Beobachter standen die Blackfoot, so lange sie ihr ungestörtes Eigenleben besassen, in Bezug auf Moralität — natürlich im Indianer Sinn genommen — in keiner Hinsicht hinter irgend einem andern Stamm, z. B. den Arapaho, zurück.

Auf eine Komponente der Entwicklung sei noch kurz hingewiesen. Napi ist eine zur Erklärung der Welt verwendete Mythenfigur, die in den verwandten Fassungen einen Bruder besitzt, der auch bei den Blackfoot noch nicht ganz vergessen worden ist. Wo eine duale Stammesorganisation vorhanden ist, wie z. B. bei Irokesen und Zentral-Algonkin, wird die Zweibrüdermythe sociologisch ausgewertet, und mit zahlreichen Gegensatzpaaren in Natur und Menschenwelt assoziiert. Eine Untersuchung speziell der melanesischen Verhältnisse zeigt deutlich, wie die Zweibrüdermythe, die z. B. auf den südlichen Salomonen noch als echtes Märchen erzählt wird, unter dem Einfluss eines strengen sociologischen Dualismus z. B. bei den Küstenkanaken der Gazelle-Halbinsel ihren Märchencharakter vielfach abstreift und scharfe Gegensätze herausarbeitet. Alles Kluge und Gute wird von Tokabinana erzählt, alles Dumme und Schlechte von Tokoruvu¹. Es tritt sozusagen eine 'Entmischung' der Charaktere ein, denn in den ursprünglichen Märchen waren die beiden Typen keineswegs so scharf voneinander getrennt. Wo, wie bei den Blackfoot, der zweite Bruder fast verschwunden ist — die Zweibrüdermythe fand hier auch in der Sociologie keine Stütze, denn eine dualistische Stammesteilung ist, wenn sie überhaupt vorhanden war, längst abhanden gekommen —, muss umgekehrt wieder eine 'Vermischung' der beiden Charaktertypen eintreten.

Napi's Geltung bei den Indianern.

Die in einem neueren Werk aufgestellte Behauptung, Napi sei ein Glied einer älteren Schöpfung von widergöttlichen Ge-

¹ Der eine ist rechtshändig, der andere linkshändig. Wo sich «linkshändige» Hochgötter finden, müssen sie einmal einen «rechtshändigen» Widerpart gehabt haben. Dies ist der Fall beim Olebis der Wintun (Nordzentralcalifornien), bei der «linkshändigen» Trickstergestalt der Buschmänner (Bleek and Lloyd, *Specimens of Bushman Folklore*, London, 1911, p. 11).

schöpfen, die von Gott geschaffen, aber dann wegen ihrer Schlechtigkeit vernichtet wurden (12, p. 714-5), findet in dem für die Blackfoot vorliegenden Material keine Stützen. Die Mythen sagen einmütig, dass Napi nicht entstanden, sondern immer da gewesen sei. Sogar die christlichen Einfluss voraussetzende Mythe, die ihn mit dem 'Great Spirit' der Weissen zusammenbringt (4, p. 23-24), sagt, dass er von diesem nicht gemacht worden ist. In welchem Verhältnis er zu den alten kosmischen Gottheiten gestanden hat, wissen wir nicht, da letztere ganz verblasst sind. Es spricht gar nichts dafür, dass er seine Schöpfereigenschaften und sein menschenliebendes Wohlwollen durch eine Vermischung mit anderen Wesen, etwa dem alten 'höchsten Himmelsgott', erhalten hat.

Die Angaben, dass Napi von den Blackfoot aus moralischen Gründen missachtet wird, beziehen sich daher nur auf den Wust der anstössigen Anekdoten, die sich an ihn gehängt haben, und auf die letzten Jahrzehnte, als Christentum und europäische Moral bereits ihren Einfluss geltend gemacht hatten. Je mehr der alte Glaube ausstirbt, desto mehr bleibt von Napi ganz natürlich nur das Obscene übrig; es ist daher verständlich, dass er gleichsam als personifizierte Obscenität betrachtet wird und sein Name als Schimpfwort gilt (4, p. 9 ff.).

Noch zur Zeit, wo Wissler-Duvall ihre Aufzeichnungen vor nahmen, war Napi jene «verehrte» (venerate) Mythenperson, die zusammen mit anderen die Wohlfahrt des Stammes in wichtigen Stücken gefördert hat (4, p. 17). Natürlich wurde er von modernen Indianern kritisiert; aber selbst so religiös wichtige Persönlichkeiten, wie der Stifter des Sundance, entgingen der herben Kritik ihrer Handlungen nicht: «Ich habe keinen Respekt vor Poia-Scarface, denn er hat zwar ein grosses Ding getan, aber aus Trotz» (weil ihn ein Mädchen abwies, und er es justament haben wollte) (4, p. 17).

Wie ein versöhnlicher Abschiedsgruss, voll Respekt für den alten Kulturheros und Schöpfer, wirkt die Mythe, die «seine Kinder» sich erfanden, als sie bereits die Geschichte vom Turmbau zu Babel gehört hatten (4, p. 23). Wie man bei uns im Mittelalter schliesslich die Helden der verschiedenen Heldenzylen untereinander zusammenbrachte, um sie um den Vorrang kämpfen

zu lassen, wobei bald der, bald jener, je nach Laune des Erzählers, besonders hervorgestrichen wurde, liebte es der Indianer die Helden verschiedener Mythenkreise gelegentlich zusammentreffen zu lassen, um gegenseitig ihre Stärke zu messen. Die Form der Mythe zeigt Aehnlichkeit mit Erzählungen der Thompson-Indianer (13, p. 48), Arikara (14, p. 11) und Mandan (15, p. 118). Die Geschichte will die Entstehung der Indianer und der Weissen erklären und zeigt im Inhaltlichen aufs Deutlichste fremden Einfluss.

Einst war ein grosser Geist, der war gut und machte ein Menschenpaar. Da kam Napi daher. Niemand machte ihn, er war immer da. Der grosse Geist forderte ihn zu einer Kraftprobe heraus. «Wenn du Kraft hast, so mache doch einige Berge». Dies brachte Napi mit Schwierigkeit zustande, und der grosse Geist sagte anerkennend: «Ich sehe, dass du Kraft hast». — Schliesslich gab der grosse Geist dem Napi den Auftrag, die Indianer zu lehren, wie man lebt. Dann schuf er den weissen Mann. Am Schluss wird die Absicht erwähnt, einen Berg zu bauen, von dem aus man den Himmel erreichen soll, worauf die Sprachverwirrung entsteht, — ein klarer Beweis für die ganz späte Entstehung dieser Geschichte.

Hier haben also bereits christlich beeinflusste Indianer ihren alten Napi in Verbindung mit dem 'Grossen Geist' der Weissen gebracht; und die Art, wie dies geschieht, zeigt ganz deutlich, welche Achtung sie für Napi empfanden.

Wien.

RICHARD DANGEL

LITERATUR:

1. George Bird Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales*, New York, 1913.
2. John Maclean, *Canadian Savage Folk*, Toronto, 1896.
3. J. P. B. de Josselin de Jong, *Blackfoot Texts*, Verhandelingen d. Kon. Akad. v. Wetenschappen te Amsterdam, XIV. 4, Amsterdam, 1914.
4. Clark Wissler und D. C. Duval, *Mythology of the Blackfoot Indians*, Anthr. Papers Am. Mus. Nat. Hist., II, pt. 1.
5. Walter McClintock, *The Old North Trail*, London, 1910.
6. George Bird Grinnell, *By Cheyenne Campfires*, New Haven, 1926.
7. John Franklin, *Narrative of a Journey to the Shores of the Polar Sea, in the Years 1819-22* (London, 1924).

8. A. Skinner, *Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux*, Anthropol. Papers Am. Mus. Nat. Hist. IX, 1912, p. 1 ff.
9. E. Ahenakew, *Cree Trickster Tales*, Journ. Am. Folk-Lore, 42, 1929, p. 309 ff.
10. J. G. Kohl, *Kitschi-Gam*, Bremen, 1859.
11. A. L. Kroeber, *Ethnology of the Gros Ventre*, Anthropol. Papers of the Am. Mus. Nat. Hist., I, 1908, p. 139 ff.
12. P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, II, Münster, 1929.
13. James A. Teit, *Traditions of the Thompson River Indians*, Mem. Am. Phil. Soc. VI, 1898.
14. G. A. Dorsey, *Traditions of the Arikara*, Washington, 1904.
15. Maximilian Prinz von Wied, *Reise in das Innere Nordamerika in den Jahren 1832 bis 1834*.

THE 'MIRROR' IN JEWISH RELIGIOUS LIFE

There are many indications of the prohibition of the use of a looking-glass in the Judaism of the first centuries of the current Era. To begin with, there is the Tosefta *Aboda Zara*, ed. Zuckermann, p. 463, line 28f, which teaches that a Jew sitting before a Gentile barber is permitted to use a mirror, for it will save his life. The barber, who is suspected of killing a Jew, will be deceived, and think that his customer is a person of importance and mark, therefore refrains from bloodshed. In case of a Samaritan barber this permit is disavowed, because no danger exist. The members of the house of the Patriarchs enjoyed this privilege in any case. This Barajta is quoted almost literally in the Palestinian Talmud (*Aboda Zara* 41a), and with the omission of the second and third items, about the Samaritan and the Patriarchs respectively, in the Babylonian Talmud (12a). In another Barajta (Tosefta Shabbath, ibid. p. 130, line 16) we read: One must not look in a mirror (on Saturday). In the Babylonian Talmud, R. Meir allows it in case it is fixed on the wall (B. 149a). No reason is given for the prohibition. Commentators of the Middle Ages connect this rule with the law of Deuteronomy, chap. 22, v. 5, accordingly, we have here an extension of the law that men must not put on womens attire, or, more generally, imitate their habits (v. *Tossafoth Ab. Zara*, l. c.). The origin and the cause of this ordonnance is by no means clear, yet the fact can be established that the use of looking-glasses was generally under the ban of the law. Much more remarkable is the saying of R. Eleazar of Modim, who speaks of mirrors used by royalties (*Mechilta*, 60a, v. also *Mechilta* of R. Simon ben Jochai, p. 90). Why were mirrors to socially high-standing people permitted, and to the ordinary person prohibited? Geza Roheim gives in his work *Der Spiegelzauber*

(Leipzig, 1919, pp. 82-90) several instances of the part played by the mirror in the life of kings and emperors, big and small. In any case his material is helpful for the elucidation of the first part of our question. Among the many other functions of the mirror in magic and witchcraft, that in love is, for our purpose, perhaps the most instructive. Rabbinic sources offer some material, which has not yet been collected, or made use of by students of Jewish religion generally, and of comparative religion particularly.

A legend connects the looking-glasses mentioned in Ex. 38, 8 with the life of the Jews in Egypt. The legend is preserved in various versions. Tanluma (ed. Frankfurt a. Oder p. 137) read: For the merit of those mirrors, which the women in Egypt have shown their husbands *and animated them to the coitus* during the slavery, they brought forth these hosts. When the Israelites contributed their gold, silver etc. to the erection of the Tabernacle, the women said: What shall we offer? Our mirrors. Moses became angry at the sight of these mirrors, and was about to command the Israelites: Take sticks, and break them! — but God interferred, and said: How can you despise these with their mirrors, through them they raised all these hosts in Egypt! Consequently the author of the legend must have understood the verse in the following way: with the mirrors, by which (the women) raised the hosts which gathered round the door of the Tent of Appointment. For the age of the legend one can cite Exodus rabba (chap. I, 16), where R. Akiba's sermon is given as source, yet with the remarkable omission of the mirror. Instead, however, the women figure as drawing small fish in their jugs. Now, it is well-known that fish are regarded as of an aphrodisiac character (v. H. Hepding, *Attis*, p. 156, note 10; Fehrle, *Kultische Keuschheit*, p. 46, n. 3; B. Aboda Zara 29a; ARW, 14, 376, 396; Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., 20, 291; WZKM, 22, 1908, 434 f.; J. Grimm, *Kleine Schriften*, 5, 415; Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., 6, 75; Andrejanoff, *Lettische Märchen*, 21 f.; Midrash Canticles, ed. L. Grünhut, 27a). Yet, there may be another reason for this omission as well. The text was manipulated under the prohibition known to the copyist that Jews may not use mirrors. In a third source the legend is told by R. Simon ben Halafta, and he has both, the fish and the mirror. Yet, the pious women sell the fish, and the mirror alone is used

for the special purpose (v. *Midrash Elah Debarim*, ed. Buber, p. 19; v. further b. *Yomah* 75 a, b. *Sota* 11 b, and *Midrash Abkir*, ed. Buber, n. 31, and Rashi on the Pentateuch, Exodus ad. loc.). Considering the influence of the looking-glass in love-magic, there can be no wonder that the spiritual leaders manifested rather strongly their objections to the use of mirrors. The legend may be a slight remembrance of the reason for allowing this use for women. Men were only in quite exceptional cases granted such a privilege.

In this connection another not uninteresting report, which occurs in the works of Jewish moralists, may be noted here. Menachem ibn Zerach, a Spanish scholar of the 14th century, and Zebi Hirsch Kaideniwer, a Lituanian moralist of the 17th century, who lived in Germany, report a rather strange experience with a mirror. Accordingly, a woman in her *menses* looking into a mirror leaves traces of red spots on it (v. *Zeda la Derek*, 84 a, *Kab ha Yashar* ch. 2). I cannot find an exact parallel to this strange experience. Yet, Dr. Roheim in his afore mentioned book may help to bring home the meaning of this popular belief. He advances rich material for the custom, practised also among the Jews to cover the mirrors in the mourner's house. Among many other reasons suggested in various parts of the globe, we hear f. i. that the soul departs through the mirror (p. 211), or that the departed makes an impression on the looking-glass, which remains there and may do harm (p. 212). The most likely explanation is that given by the Chinese, that «every mirror has a mysterious faculty of invisibility retaining and storing up every thing that is reflected on its surface, and that if anything so ill-omened as a corpse or a ghost were to pass before it, the mirror would thenceforth become a permanent radiator of bad luck» (v. *ibid.*, p. 210). Now, the blood of the menses, as Prof. Weinreich (ARW, 26, 1928, p. 150) had noted, is of a dangerous disposition, not merely impure and unclean.

Jewish law reformed the original prohibition of looking into a mirror. Yet, there are many *survivals*. It remains dangerous to use a mirror in the dark (S. Rubin, *Geschichte des Aberglaubens*, 31), or on special times, e. g. Saturday evening (v. M. Schuhl, *Superstitions du Judaïsme contemporain*, 1882, 30). This belief

penetrated into Moslim folklore and theology. That Moslem commits a sin, who looks into a mirror before he delivers his prayer (R. C. Thompson, *Semitic Magic*, 1908, 28). To behold one's image in a mirror, or in the surface of the water, is considered a sin. This conception finds expression in a story up till now not properly explained. A shepherd in the age of Simon, the Just, alleged to be the High-Priest in the days of Alexander the Great, was so worried because he saw his image in the clear water of a well, that he vowed the vow of Nazirite, in order to combat the *Yezer-ha Ra*, i. e. Evil inclination (*Tosefta Nazir*, IV, 7, ed. Zuckerman, p. 289, l. 9 ff.). The idea of the Nazir is rather puzzling if one does not consider the place of the mirror in love-magic, and its consequent prohibition in Jewish law, as shown above. In primitive society and life the reflex of the clear water takes the place of the looking-glass.

Just as current superstition forbids to look at night-time into the mirror (v. the instances in Roheims work, p. 167 f.), so pretends ill-luck, or death, if a man does not see his shadow at certain seasons (s. *ibid.*, p. 165). This belief finds parallels in Jewish lore as well, which may be discussed in this place. We find the belief that the lack of reflexion in the shadow on the *Hoshana rabba* night, i. e. the seventh day of Tabernacles, means death, or misfortune, is current in Jewish literature of the Middle Ages (the literature is given in the *Monatschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums*, vol. 71, 1927, p. 45, by the present writer). Like the reflex of the water, similarly the natural shadow is a substitute for the looking-glass. There can be no doubt that these superstitious beliefs together with the spectrophobie as demonstrated by Geza Roheim are survivals of an earlier prohibition of the centuries, but survived in the subconsciousness of the people.

Finally, we mention here the magic practice called *el Mandil*. David ben Solomon ibn Zimra (XV th and XVI th cent.) was asked about this rite. In order to discover thieves, the origin of an illness, or the well-being of travellers in distant journeys, they took a vessel, a pretty large one, filled with water. A boy was placed in front of it and looking into it for some time. The magician stood behind him, whispering his formulas whilst burning incense. This goes on till the boy declares that he beholds in the

water a considerable number of demons with their leader, who show him the thief and the place where the stolen thing was carried to. The boy asks, and is told, who the thief is, and where the place was. G. Roheim (p. 16 ff.) collected a good deal of kindred material. The el-Mandil is very like the ceremony described by Leo Africanus. The latter speaks of the use of oil, whilst here water is used. Civilised and primitive, ancient and modern, pagan and monoteistic peoples, all practise and apply this rite. Magic texts from codices Gaster, published by S. Daiches (*Babylonian oil Magic in the Talmud and in the later Jewish Literature*, London, 1913), show clearly that the el-Mandil rite was often practised by Jews in Tunis, Yemen, Italy and other countries. The titles of some of these magic prescriptions teach that they are identical with the Talmudic names Princes of the Thumb (*Sare Bohen*), or Princes of the Palm (*Sare Kaf*). The characteristic sign, however, of these magic performances is not, as the editor thought, the use of oil or water, but the looking into the water, or oil, as seen clearly in the el-Mandil. Similarly in the old babylonian ritual the most significant instruction is that the diviner should look upon the oil in the water (*ibid.* p. 9). Thus in Text I the boy shall look upon his nail. Roheim furnishes scores of parallels for this rite, where the looking-glass is substituted by the nails (v. p. 27 ff.). In Text II the boy has to look into the palm of his hand, Texts III and VI have new knives, Text V a bdellium, Text VI a cup, Texts IX ff. new vessels, where the boy sees the figures which the magician wants him to see, or to search. There can be no doubt that all these instances, which could easily be multiplied, belong to the magic of the mirror. The use of oil is merely of secondary importance.

A. MARMORSTEIN

London.

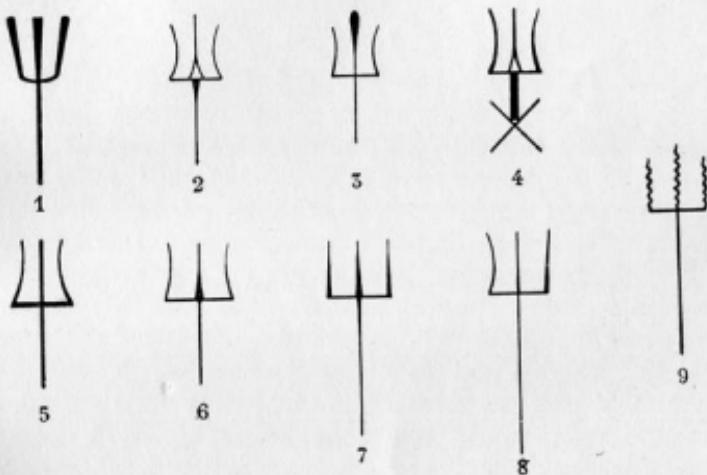
SULLA PREISTORIA DEL TRIDENTE DI POSIDONE

Nel suo bel lavoro su Zeus A. B. Cook,¹ discutendo dell'origine del tridente di Posidone, constata che tra gli studiosi della religione greca guadagna sempre più terreno la dottrina che il tridente del dio del mare fosse in origine veramente una folgore, la quale più tardi sarebbe stata interpretata quale fiocina o tridente, per metterla completamente in armonia col carattere marino ed aquatico del dio del quale è il simbolo². Il Cook vaglia accuratamente ed acutamente tutti gli argomenti addotti pro e contro tale tesi.

Mi sia lecito richiamare qui l'attenzione degli studiosi di storia delle religioni e della civiltà mediterranea su di un fatto che nella soluzione del problema va tenuto in mente ed ha una certa importanza. Abbiamo cioè in alcune opere d'arte dell'Asia Occidentale antica raffigurazioni di uomini o divinità che recano in mano indubbiamente dei tridenti. Vero è che non li vibrano, come fa spesso Posidone presso i Greci, ma li recano in mano verticalmente. Esistono dunque nella civiltà pregreca del prossimo Oriente divinità o uomini con tridenti: il dio col tridente era già noto alla civiltà pregreca, a quella che sulle sponde orientali del Mediterraneo fioriva ancora prima che sbocciasse la civiltà degli Elleni. Oguno si accorgerà subito che questo fatto non può esser trascurato da chi voglia indagare l'origine del tridente di Posidone.

¹ *Zeus. A study in ancient religion*, II, 1, Cambridge, 1925, 786-798: la folgore di Zeus e il tridente di Posidone; 798-806: la folgore di Zeus e la forza di Ade.

² L. c., 791.





Prima di addurre tali raffigurazioni e di esaminarle saranno necessarie due parole di orientamento.

Dobbiamo cercar di distinguere sempre nettamente tra la forma 1) della folgore, 2) del tridente e 3) dello scettro tripartito¹.

La folgore² che qui entra in discussione è naturalmente quella trifida, semplice, non ondulata nei raggi. È caratteristica di questa la circostanza che la base ha gli angoli rotondi: i due raggi esterni si staccano dalla base e piegano verso l'alto lentamente, ad angolo smussato, rotondo. Il tridente ha, invece di tre raggi, tre veri denti: i due esterni si staccano dalla base ad angolo retto, come quelli di una forchetta. Lo scettro tripartito soltanto³ rarissime volte potrebbe esser confuso col tridente o colla folgore trifida, poichè in generale esso si distingue da questi due simboli per troppi elementi per che sia possibile tale confusione.

Però qualche volta non è facile distinguere tra la folgore trifida e il tridente. Non sempre siamo certi se si tratti della prima o del secondo. La folgore, a titolo d'esempio, del sigillo BN 246⁴ somiglia a un tridente, ma è una folgore tenuta in mano da Adad, il quale sta ritto sulla schiena del toro. È uno scettro, e non un tridente, l'oggetto che il personaggio a destra regge nel sigillo A. 889⁵, quantunque a primo acchito possa sembrare simile a un tridente. La folgore arieggia un po' il tridente, però si distingue facilmente da questo — se non altro per il carattere del dio che la regge — nella stele hittita A di Tell Ahmar⁶. Tešup sulla schiena del toro porta nella mano sinistra una folgore trifida singola, coi

¹ E. Unger in Ebert, RLV, II, 462, s. v. *Dreizack*, non fa distinzione tra tridente e folgore.

² Sulla forma della folgore e sulla terminologia in nesso colla forma della folgore si v. il mio articolo *Fulmini mesopotamici, hittiti, greci ed etruschi*, Studi Etruschi, V, 203-231, specialmente 212.

³ Si tratta quasi esclusivamente dello scettro tripartito con due teste di leone o di grifo-leone di Ištar. Su di esso è da vedere il Prinz, *Symbolik*, 144, e i sigilli ivi addotti.

⁴ Delaporte, *Bibliothèque Nationale*, tav. XVII.

⁵ Delaporte, *Louvre*, II, tav. 95.

⁶ Fr. Thureau-Dangin, *Tell Ahmar, Syria*, X (1929), 185-205, tav. XXVIII e XXXII.

raggi non ondulati: il mediano è diritto, i laterali si restringono verso l'interno alla cima per divergere poi all'estremità. Dello stesso tipo è la folgore di Tešup nel rilievo del lato anteriore della stele hittita *B* di Tell Ahmar¹: il manico è breve, i raggi sono piuttosto lunghi e la base non è affatto ad angoli (in questo caso si tratterebbe di un tridente) ma perfettamente rotonda ai lati, come nell'altra folgore. Colla destra il dio hittita vibra verso la tiara conica, che finisce in un gran bulbo e porta due paia di corna sovrapposti, un'ascia. Dagli esempi da noi addotti si vede che bisogna stare attenti nel qualificare il simbolo del dio in parola come folgore o tridente o scettro triforce.

* *

Ed ora addurremo vari esempi di tridenti, segnatamente nei cilindri-sigilli cosiddetti hittiti, ma anche in qualcuno appartenente ad altri cicli di civiltà dell'Asia Occidentale antica.

Nel sigillo hittita A. 868 del Louvre² cinque personaggi vanno, volti a destra, verso un dio seduto. Il primo, il terzo e il quinto sono identici tra loro tanto nell'abbigliamento quanto nel gesto. Combinano nell'abbigliamento il secondo e il quarto. Tutti e cinque sono in aria, sopra leoni, il secondo e il quarto poggiano però il piede destro proprio e immediatamente sopra il leone. Il secondo regge nella sinistra una folgore bifida, semplice, con due ondulazioni quasi ad angolo, il manico è lungo ed ha un collatino là dove sono innestati i due rami della folgore. Il carattere di folgore è chiarissimo ed inequivocabile. L'altra mano regge un lungo bastone arrivante fino a terra. Il quarto personaggio regge invece un tridente, il quale ha chiarissimo ed inequivocabile il carattere di tridente: i tre denti sono assolutamente diritti, ed i due esterni formano un nettissimo angolo retto colla base, fig. 1. Questo dimostra che il tridente è del tutto distinto dalla folgore presso gli Hittiti, poichè l'artista distingue nello stesso sigillo chiaramente la folgore dal tridente.

¹ L. c., tav. XXXII.

² Delaporte, *Louvre*, II, tav. 94 e descrizione a pag. 188.

Nel sigillo hittita a martello 196 del Hogarth¹ troviamo alcune raffigurazioni di tridenti. Il sigillo è di ematite, ha cinque facciate e proviene dalla Cilicia. Nella scena *a* un personaggio maschile, con tunica breve, sta in piedi con nella sinistra un tridente davanti ad un dio, o una dea, seduto su di una sedia. Il Hogarth lo chiama un *trident lightning symbol*, però ciò non è esatto, come si può vedere dalla nostra figura 2 e dalla forma che ha la folgore nella scena *c* del sigillo. Nella scena *b* un personaggio in piedi, col gesto di adorazione e un giavellotto appoggiato sulla spalla destra, sta davanti a un dio seduto, il quale tiene nella destra un tridente sul cui dente centrale riposa un uccello colle ali spiegate. Non sappiamo quale dio sia il personaggio che tiene il tridente. Ignoriamo parimente che cosa significhi l'uccello sopra il tridente. Riproduciamo il tridente nella figura 3. Nella scena *c* un dio seduto tiene nella sinistra una folgore trifida doppia. Poi viene nel centro della scena un altare hittita, sul quale sta un oggetto in forma di croce rovesciata. Sopra tale oggetto sta il tridente, fig. 4. Dall'altro lato dell'altare un uomo sta nell'atto di libare.

È incerto che cosa sia veramente ciò che tiene nella mano sinistra il dio colla tiara conica del cilindro siriano A. 933 del Louvre². A me sembra che si tratti di un tridente coi due denti laterali che verso le estremità si piegano verso il dente centrale. Il manico è molto lungo ed arriva fino al suolo, fig. 5.

In un cilindro siriano trovato a Rās Šamrah³, il piccolo uomo che sta davanti a colui che porta una gazzella sulle spalle tiene nella destra un tridente dal manico breve, fig. 6. Tridenti si sono trovati nelle tombe reali di Byblos (Gabal) e sono ritenuti da P. Montet per armi⁴. Ma il Dussaud vi vede piuttosto forchette per infilzare la carne⁵. Tale sarebbe pure il tridente del nostro cilindro. Mi sembra però che esso sia troppo grande per una forchetta, anche per un forchettone usato durante la cottura di un

¹ Hogarth, *Seals*, 196, a, b, c, tav. VII, descrizione a p. 38.

² Delaporte, *Louvre*, II, tav. 97 e p. 196.

³ R. Dussaud, *La Lydie et ses voisins aux hautes époques*, Babyloniaca, IX, 69-174, tav. III, 1, e p. 169.

⁴ L. c., 169, n. 1.

⁵ L. c.

intero animale. È portato evidentemente da un servo, e l'interpretazione del Dussaud ne sarebbe confermata.

Nel cilindro A. 425 del Louvre¹, il quale risale ai tempi della prima dinastia di Babele, si vede raffigurato il dio Amurru assieme alla dea. Tra i due sta ritto un lungo tridente, che occupa tutta l'altezza del sigillo, fig. 7. Il Delaporte vi scorge lo scettro di Ištar². A me non sembra però dubbio il suo carattere di tridente.

Nel cilindro A. 421 del Louvre³, del periodo della prima dinastia di Babele, davanti al dio Amurru sta un personaggio che afferra colla destra un tridente dal manico poggiante in terra, fig. 8.

Nel sigillo 502 di Filadelfia⁴, il primo personaggio a sinistra tiene nella sinistra un oggetto molto simile ad un tridente, con manico molto lungo che arriva fino in terra. Non può trattarsi perciò di un *three pronged fork or caduceus* di Ištar, come crede di poter sostenere il Legrain⁵, perchè lo scettro della dea non arriva mai fino in terra ed è di forma del tutto diversa. Il sigillo è hittita e l'intaglio è poco chiaro. Il disegno che ne do va preso quindi *cum grano salis*, fig. 9.

Il bel tridente del sigillo neobabilonese 26 del R. Museo Archeologico di Firenze⁶ è greco, poichè il cilindro risale al periodo seleucidico.

Stile molto simile ha il sigillo D. 142 del Louvre⁷, il quale parimente risale al periodo greco: il dio o demone che sta a cavalcioni del delfino impugna un bel tridente dal manico lungo, tenuto orizzontalmente.

*
**

Dai sigilli addotti non resulta se i personaggi che tengono in mano o reggono tridenti siano sempre veramente déi o semplici uomini. Non possiamo quindi affermare che nell'Asia Occidentale

¹ Delaporte, *Louvre*, II, tav. 82 e p. 134.

² L. c., 134.

³ Delaporte, *Louvre*, II, tav. 82, e p. 133. Anche il Delaporte vi ravvisa un tridente.

⁴ Legrain, *The culture*, tav. XXVII.

⁵ L. c.

⁶ Delaporte, *Cylindres-sceaux*, tav. VIII.

⁷ Delaporte, *Louvre*, I, tav. 52.

antica si conoscesse già in tempi antichi un vero dio dal tridente. Ma da quanto abbiamo esposto emerge chiaramente che vi era ben noto il tridente, che questo si distingueva nettamente tanto dalla folgore quanto dallo scettro a tre teste, che alcune figure lo portavano in connessione con scene religiose e che era portato anche da divinità.

Chi vorrà riesaminare ora il problema d'origine del tridente di Posidone dovrà prender in considerazione anche questo fatto ed estendere le sue ricerche nella direzione da noi segnata.

GIUSEPPE FURLANI

KRONOS UND DIE TITANEN

«the vast and vexed theme of Kronos and the
Titans.... require a book.... without any hope of
attaining decisive results».

(Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*, S. 465).

Die Gedichte Homers und Hesiods lassen die Umrisse eines grosszügigen, uralten Mythos durchschimmern. Am Anfang ruhten Οὐρανός und Γαῖα dicht aufeinander, zwischen ihnen lag nur die chaotische Finsternis. Ihre endlos-fruchtbare Umarmung brachte unerlässlich Kinder hervor, doch der Vater drängte sie alle in den Schoss der Erde (Γαῖης ἐν κευθμῷ) zurück. Schliesslich gelang es dem — ursprünglich wohl — jüngsten Κρόνος und den Κρόνον ἀμφὶς ἔστες (den 'Titanen'), die Uretern von einander zu reissen und den Uranos zu verstümmeln. Hierdurch wurde der Menschheit Licht und Luft geschaffen, und — ein ökonomischer Bauerngedanke, wie das schon Max. Mayer merkte, — auch der überwuchernden Vegetation Halt geboten, ja ein Ziel gesetzt. Κρόνος ἀγκυλομήτης, mit den Οὐρανίων, zog die Herrschaft an sich; aber auch der Erbe verschlang seine Kinder grausam und wurde dann seinerseits, auf ähnliche Weise, von einem Sohne, Ζεὺς μητίεται und den neuen, olympischen Göttern (den δωτῆρες ἔάων) entthront.

Allerdings dürfte heute namentlich durch den Traktat von Wilamowitz¹; eine Fragestellung nach Wesen und Sinn des Kronos und der Titanen ermöglicht, ja gewissenmassen fällig sein. Trotzdem kann hier weder eine vollwertige diplomatische

¹ *Kronos und die Titanen*, S.-A. aus d. Stzbr. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Ph.-h. Kl., 1929.

Rechtfertigung sämtlicher Züge, noch die ganze Entstehungsgeschichte dieses Dramas, Schritt für Schritt, in Aussicht gestellt werden, wie uns übrigens schon die Seitenansicht durch α 52 ff.¹ mit Recht gewarnt hat. Um mythologische und religiöse Geschehnisse zu verstehen und den tiefsten Erlebnisgrund eines phantasiegeschaffenen griechischen Mythos zu erforschen, — hiezu hätte man vollkommen über eine, mit der gewöhnlichen nur z. T. identische, emotionale Denkweise zu verfügen, deren Gesetze heute leidlich noch der Feststellung harren. Namentlich für unseren Fall muss aber auch der mythische Befund *a priori* einer lückenhaft-zufälligen, u.zw. poetischen Ueberlieferung, ja gar der «trübsten Quelle» systematisierender Theogonien abgewonnen werden, — wie schon Kaibel klagt². Demnach soll auch das Folgende höchstens als eine provisorische Teilbehandlung betrachtet werden, wobei alles Entbehrlieche³, namentlich an Literaturhinweisen und Begründungen, für die Zukunft vorbehalten blieb. Umsoweniger durften wir indes, im Gegenteil, selbst diesmal noch gewissen, grundlegenden theoretischen Erörterungen aus dem Wege gehen.

I.

STAND DER FRAGE

I. Das immer, diesmal hauptsächlich durch Klarheit und Schärfe bedeutende Wort von Wilamowitz heisst uns (A) — auf Grund des verblassenden Beiwortes von Kronos ἀγκυλομήτης — eine höchst einflussreiche, katalogisierende Kosmogonie als die Quelle Homers, voraussetzen⁴, welche nach ihm, die bei Homer und Hesiod schon eingebürgerten Genealogien der Uranos-

¹ Vgl. Ethnographia (ung.) 1917, S. 246, dann auch deutsch im Yearbook or the New Society of Letters at Lund, 1924, S. 163 f. und Philol. Wochenschrift, 1926, S. 585-592.

² ΔΑΚΤΥΛΟΙ ΙΑΙΑΙΟΙ, Nachrichte v. d. kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Ph.-h. Kl. 1901, S. 491.

³ So müssen wir, pro tempore et re, namentlich auch Rolle und Person des Atlas beiseite lassen, wofür vgl. einstweilen: Ατλας διοσφρων, Ph. Wo., aaO.

⁴ Wilamowitz, S. 9 ff. (in Übereinstimmung mit Pohlenz). Vrgl. auch Ph. Wo. Sp. 589.

Kronos-Zeus-Geschichte festgestellt hätte. Sonst durfte im Gedichte Urvater Uranos — aus der Erfahrung des herabströmenden Regens mit dichterischer Phantasie gestaltet¹ — *nicht* als verehrter Gott selbstverständlich, nur als eine persönlich gefasste kosmogonische Kraft, figuriert haben. Auch die 'Titanomachie', bzw. der Sturz sämtlicher Uranoskinder in den Tartaros, sollte da *nicht* ausführlicher geschildert gewesen sein: Σ 203 f. heisst es nur farblos, dass Zeus den Kronos γαῖης νέρπε καθέσσε; Θ 479 f. erscheinen dort Iapetos und Kronos einfach ἥμενοι, und Hesiod — dieser «nachdenkliche Umdichter der übernommenen Motive»² — fand zu seinem, nachhomericsh episierenden Gemälde der Titanenschlacht so wenig vor, dass er «um ein einigermassen lebhaftes Bild der kämpfenden Titanen zu liefern» (Pohlenz) sich genötigt sah, Motive aus einer Gigantomachie eintreten und den Kampf *ohne* die Uranoskinder ('Titanen'), von einer grossen, unbestimmten Masse ausfechten zu lassen.

Deutlich hatte auch Wilamowitz (B) — um eine Ordnung im Durcheinander der historisch bekannten Kronosgestalten zu schaffen, — die 'ältere' (mythische) Periode der ungefähr durch Homer und Hesiod vertretenen, und die 'sekundären' (religiösen) Vorstellungen der ionischen Κρόνος (des βίος ἐπὶ Κρόνου usw.) auseinandergehalten³. Methodisch fortschreitend suchte er — abgewandt von jeder theogonischen Systematisierung, — die ursprüngliche Gestalt des Gottes im lebendigen Volksglauben zu erblicken, bis als primäre Züge, dem familien- und zusammenhanglos Blossgestellten, nur die beiden deutlichen des σχολιὰ φρονεύντων und der Gebundenheit an der Tartaros übriggeblieben sind. Ähnlich stand es dann um die Τιτάνες, denn auch diese durften selbstverständlich⁴ als 'Gesamtheit' «in dieser Allgemeinheit des Gegensatzes zu den Olympiern», *nicht* durch den Volksmythos geschaffen sein⁵, welcher sich nur um «den Zusammenprall der

¹ Vgl. Aischylos frgm. 44 N², mit Dieterich, *Mutter Erde*, 1925³, S. 40 f.

² So bezeichnet ihn W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle usw.*, 1921, S. 26 f.

³ Wilamowitz, S. 4 ff. 17.

⁴ S. hauptsächlich S. 12 ff., 19 f.

⁵ Vgl. auch M. Mayer, *Giganten und Titanen*, 1887, S. 132, ja schon Nägelsbach, *Homerische Theologie*, 1884³, II. Abschn. (1) ff.

Einzelgottheiten» zu kümmern pflegt. Kämpfe der Götterkreise stammen notwendig aus einer individuell-konzentrierenden Spekulation, wie das schon M. Mayer¹ und M. Pohlenz² recht gesehen haben.

Schliesslich setzen (C) Wilamowitz und Pohlenz — auch dies in Uebereinstimmung — voraus³, dass jene alten Götter darum ganz willkürlich durch die Bezeichnung Τίτανες den Olympiern genenübergestellt seien, weil die Thraker, nach Strabon⁴, in ihrem παιανισμός charakteristische Laute — wie ἴω τίταν or ähnliche — auszustossen pflegten, die den Ionieren als Anrufungen eines gewissen 'Τίταν' vorgekommen sind. So dürften die Ionier schon im Mutterlande leicht dazu verleitet worden sein, dieses ekstatische Klanggebilde für einen thrakischen Götternamen aufzufassen und bald hätte dann Einer oder der Andere die Klanggruppe — versuchsweise — auch zur Bezeichnung göttlicher Wesen gebraucht, welche — wie Iapetos, Kronos und andere 'vorgriechische' Götter — jenen Ekstatischen der Thraker ähnlich und verwandt waren; anderer Art, auf alle Fälle, als diejenigen, welche von den Ionieren zu jener Zeit verehrt wurden.

Tatsächlich scheint nach Wilamowitz eine dichterische Behandlung der Uranosgeschichte, welche (auch) die Genealogien Homers geliefert hätte, mit einer umso grösseren Warscheinlichkeit vorauszusetzen zu sein, je oberflächlicher und flüchtiger der Dichter diese, ihm offenbar lange überwundenen, wie auch seinem Publikum wohlbekannten Details gelegentlich berührt hatte. Für die Sonderung des 'ursprünglichen' Kronos und der Gestalten der Spekulation spricht es, ähnlich überzeugend, wenn auch der Kronosglaube und -Kult Jahrhunderte lebendig bleiben durften, trotzdem dass die Spekulation, den Gegensatz zwischen 'Titanen' und 'Olympiern' ziemlich zugespitzt hatte: Kronos sich bald zu einem Frevler verwandelte⁵, die Titanen mit den notorischen

¹ AaO.

² AaO. S. 585.

³ P., S. 584 f.; W., S. 19; vgl. schon M. Mayer, aaO. S. 83 f.

⁴ Epit. VI, frag. 40: & παιανισμὸς τῶν Θράκων τιτανισμὸς δηπὸ τῶν Ἑλλήνων λέγεται κατὰ μημεριν τῆς ἐν παιᾶσι φωνῆς.

⁵ Wilamowitz, S. 18.

Götterfeinden, den Giganten, verschmolzen¹ usw. Schliesslich wird selbst die proponierte Ableitung des Titanennamens aus einem πατερικός ohne Weiteres durch die Tatsache empfohlen, dass sie gut den stark fühlbaren appellativen Wert der festen Wendung Τιτῆνες θεοί (Τιτᾶν θεός) erklärt. Demnach werden auch wir, im Grossen und Ganzen, den Feststellungen von Wilamowitz beistimmen müssen, und haben zumeist nur bestärkende Ergänzungen hinzuzufügen oder von ihm grosszügig vernachlässigte, doch unmittelbare Konsequenzen zu ziehen. Selbst unsere anscheinenden Modifikationen harmonieren immer noch mit seinen — Absichten².

II.

(A) DIE 'KATALOGISIERENDE KOSMOGONIE'

2. Wiederholt hat man in der letzteren Zeit griechische Lyrik und Dramatik überhaupt, als sublimierte 'Weiterbildungen' von ursprünglichen, durch Beispiele ('imitative Magie') wirkenden, praktisch rationellen 'Zaubergedichten' aufzufassen gesucht³. Tatsächlich mag ein solcher, in der historischen Ebene wohl nie erweisbarer Entwicklungsgang, ohne Weiteres in einer Psycho-genetischen zugelassen werden und in diesem Sinne möchte wohl, im Laufe der 'Entwicklung', aus dem griechischen Boden von jeher leicht auch eine kausativ-ethisierende, *epische* Dichtungsart erblüht gewesen sein. Eine 'Katalogepik', welche — nebst rationalistisch-vermummter, paränetisch-protreptischer Absicht selbst-

¹ Vgl. Pohlenz, S. 588. Ueber ihren eigentlichen Unterschied s. J. E. Harrison, *ERE*, XII, S. 346.

² Vielfach bestätigt erscheint jetzt obige Behauptung durch die zwar flüchtigen, doch immerhin viel fügsamer konzipierten Neubehandlungen der einzelnen Punkte im soeben veröffentlichten, uns leider schon wenig verwendbaren grossen Buche von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, 1931. Vgl. auch unten S. 54 Anm. 4.

³ Für die Dithyramben vgl. J. E. Harrison, *Themis*, 1912, haupts. S. 202 ff.; für die Chorlyrik: F. Dornseiff, *Pindars Stil*, 1921, S. 4 ff. und *Literarische Verwendung des Beispiels* (Vorträge der Bibliothek Warburg, IV) 1927, S. 206 ff.

verständlich¹ — Genealogien, Heldenaten, grosse Beispiele und erhebliche Hörenswürdigkeiten aus einem grossen Mythenschatz, auf eine Weise exzerpiert und zusammengestellt hatte, dass dabei das 'Empfinden' z. B. eines 'magisch' koexistierenden Zusammenhangs herleitend genealogisch, das eines auffallenden Umstandes begründend-aitiologisch 'übersetzt' wurde; usw.

Allerdings scheint für das Epos ein solcher 'magischer' Ursprung in psychologischem Sinne, gerechtfertigt zu sein: durch die steckengebliebenen Spuren (wie ausschliessliche Verwendung der Exemplareihen zur Ueberführung im Trost-Mahn-Bitt- und Wunschreden; die höchstwarscheinlich bedeutungsvolle Dreizahl der Geschichten², usw.) bei Homer, der diese Dichtungsart bekämpft und überwunden haben muss; dadurch, dass auf die Urwichtigkeit einer dichterisch entwickelten Katalogepik leicht auch namentlich aus der Beliebtheit Hesiods gefolgert werden darf, der sie in seinen Eoen weiterentwickelte und ihr im Hellenismus zu einer modern gefärbten, blühenden Renaissance verhalf³; schliesslich durch die allgemeine griechische Gepflogenheit des Exemplifizierens überhaupt, wofür die Zusammenstellungen von Oehler aufschlussgebend sind. Ja, die Griechen besassen umso wahrscheinlicher eine 'Struktur', welche in ihrer Eigenheit phantasiereich, dennoch mittels gewisser, uns schon nüchtern rationeller 'Antworte' auf selbstgestellte Fragen, aus einem «Herbarium von Gedanken» (Gomperz) die Luft und Farbe lebendiger poetischer Schöpfung zu geniessen vermochte, als ein solcher Typus sonst auch vielfach vorzufinden ist. Auch im alten Orient überhaupt, in Indien namentlich; bei finno-ugrischen Völkern in Norden; und wiederholt auf der rezenten Balkanhalbinsel usw. übt eine trockene, pedant aufzählende oder begründende, oft fast talmudistisch gefärbte Katalogepik, historisch erweislich, ja gleich-

¹ Vgl. Marot, *Aus der 'Frühzeit' der Epik*, Racc. Ramorino, Milano, 1927, S. 586 ff.

² Vgl. die Zusammenfassung bei R. Oehler, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Aarau, 1925, S. 40 ff. und (für die Dreizahl und spätere Verdunkelung der Praxis) das., *passim*.

³ Die Frage der Katalogpoesie muss anderorts erörtert werden; hier genüge, dass wir am Standpunkt, in ihr «einen Zweig der jüngeren Epik» zu sehen (so noch Oehler, aaO., S. 36), allerdings nicht festhalten.

falls an der Seite eines grossen Mythenreichtums, einen ähnlich tiefen, entschieden poetischen Effekt aus. Demnach durfte, tatsächlich, die Anzahl solcher Kataloge, oft direkter 'Adelslexika'¹ auch im vorhomerischen, aristokratischen Griechenland eine umso beträchtlichere gewesen sein, als da — bei der, an der aegyptischen 'Konservativismus'² erinnernden und diesem angrenzenden 'inneren Form' der Griechen³ — gewisse, durch Kasuistik apriori unlösbare Widersprüche, naturgemäß immer weitere, die Schwierigkeiten ohne Ende häufende 'Erklärungen' provozieren mussten. Und in diesem Sinne stimmte natürlich auch das von Wilamowitz vorausgesetzte, genealogisch katalogisierende Gedicht als die Quelle Homers auffallend, Fraglich ist nur, im Gegenteil, ob auch ein solches Gedicht wohl genügte, d. h. ob alles, notwendig als Voraussetzung Erforderliche, stilgemäss und bequem in eine Katalogdichtung hineinzudenken sei. Uns nämlich scheint das: (1) aus logischen, (2) inneren d. h. generischen und (3) literaturgeschichtlichen Gründen unstatthaft zu sein.

(1) Pohlenz und Wilamowitz durften eindringlich nur sehen, dass es vor Hesiod keine ausführliche Titanomachie gegeben hat. Ihre Folgerung auf den Katalogcharakter der *ganzen* vorhomerischen Ueberlieferung kam sozusagen automatisch und wird viel eher als den Tatsachen, nur der Eingewurzeltheit einer selbst-vergessen-einsträngigen, bequem-evolutionistischen Betrachtungsweise zu verdanken sein. In der Tat hatte auch Wilamowitz nie die Möglichkeit weiterer bzw. anderweitiger Quellen ausdrücklich in Zweifel gezogen⁴.

¹ Das Wort braucht Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen*, 1884, S. 147 ff., aber schon Tzetzes zitiert Hesiods Kataloge als ἡρωικὴ γενεαλογία (vgl. E. Bethe, *Homer*, II, 1922, S. 267).

² Für das in Aegypten auffallend häufige Festhalten am Alten, trotz des diametral widersprechend daneben gestellten Neuen, hatte — bekanntlich — A. Erman, *Die aegyptische Religion*, 1909, 2. Ausg., S. 5, 9 f. usw., die frühe Kenntnis der Schrift in diesem Lande verantwortlich gemacht. Eher glauben wir indessen, beide Tatsachen d.h. den blinden Konservativismus und die frühe Schrift, unmittelbar als Folgen einer gewissen Art 'Volksseele' auffassen zu müssen. So spräche dann auch in Griechenland allerdings um einen Grund mehr für die heute ohnedem laut erfordernde Vordatierung dieser Fertigkeit.

³ Vgl. die Charakteristik ihrer religiösen Eigenheit u.A. bei G. Murray, *Four Stages of Greek Religion*, 1912, S. 82 f., 90 f., usw.

⁴ Jetzt korrigiert er sich auch unwillkürlich in seinem Buche 1931, S. 338 f., indem da eine 'Rekapitulierung' — umsichtiger — eine ausführliche *Theogonie*

Aehnlich zeugt (2) auch das poetische Genos gegen die Ausschliesslichkeit einer Katalogquelle, sobald man in den — offenbar episch zurechtgelegten ('expurgierten') — Gedichten Homers und Hesiods, in rudimentärer Fassung, primitivste Züge der Uranoslegende zu erblicken bekommt, welche sich, märchenhaft-breit entfaltet und mythisch-weitschweifig ausgeführt, sogar in den Kosmogonien 'wilder' Polynesier wiederfinden¹; so u. a. den Beratungszug, d. h. die Verschwörung der Söhne des Himmels mit ihrer Mutter gegen den Vater usw. Kataloge nämlich sind ursprünglich kausal-orientierte Ueberblicke aus einer Reihe von irgendwie gedanklich zusammenhängenden Mythen und haben einen ganz bestimmten Stil. Allerdings also wird es um die Leistung eines Katalogen handeln, wenn z. B. auf dem Faden eines rationalistischen Ahnenbedürfnisses, als einer Art der Ursachenbedürfnisse, Generationen exemplihaft aufgereiht erscheinen, usw. Nie aber dürfen poetische Produkte als von einem solchen Dichter erfundene betrachtet werden, sobald ihr Wesen, wie das der erwähnten Episoden, — anstatt auf eine formende Reflexion, — offenbar auf echtschöpferische Reflexe des Bewusstseins, ja direkt auf tiefe Urgefühle zurückzuführen ist.

und *Kosmogonie*, also eigentlich schon ein anderes Gedicht wie ehedem, als Vorlage zu fordern scheint. (Dem Dichter der Διός ἀπάτη, muss — berichtet er — ein Gedicht vorgelegen haben, das davon erzählte, wie Zeus, der Sohn des Kronos, sich gegen seinen Vater und ein älteres Göttergeschlecht die Herrschaft erstritt, und wie er die Welt unter seine Brüder verteilte [hiegegen vgl. allerdings unten S. 58 f.]. Das war weiter ausgeführt, denn Kronos hatte eine Frau Rheia, stammte wohl selbst von Uranos. Wie der Dichter zu diesen Namen gekommen ist, hat sich bisher unserer Erkenntnis entzogen. Wir können nur das überaus Wichtige konstatieren: es war eine Theogonie und Kosmogonie und hat dem Homer und dem Hesiod in irgendeiner Form vorgelegen, usw. »).

¹ S. schon A. Bastian, *Die heilige Sage der Polynesier*, 1881, S. 62, 36; *Allerlei aus Volk- und Menschenkunde*, I, S. 314 und A. Lang, *Custom and Myth*, 1884, S. 45 ff.; *Myth, Ritual and Religion*, 1887, S. 299 usw. Diesen Erzählungen der Maoris in Neuseeland und der Samoaner, gleichfalls in Polynesien, gehören bekanntlich zugleich auf Eingste verwandte Parallelen auch aus China, Indien, Phönizien, Aegypten, Altmexiko usw. an die Seite; s. Sir G. Grey *Polyesian Mythology*, 1885, 2. A., S. 1; John White, *The ancient history of the Maori, his Mythology and Traditions*, I, 1889, S. 46; Tylor, *The Primitive Culture*, I, 4. A., 1903, S. 322; Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*, 1898, XXI, S. 407, haupts. S. 428 u. 724; O. Gruppe, *Die griechischen Culre und Mythen*, I, 1887, haupts. S. 356, 567 und *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I, 1906, S. 425; H. Brugsch, *Rel. und Myth. der alten Aegypter*, S. 581; E.A.W. Budge, *The Gods of the Egyptians*, II, S. 99 ff.; H. Schäfer, *Weltgebäude der alten Aegypter*, Antike, 1927 (III) S. 91, 127. Vgl. noch A. Reville, *Religions des peuples non civilisés*, II, 1883, S. 28; W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, 1912, S. 383; NG. Politis, Αγημένοις καρπογόνοις μῆθαι

Selbst der Ausweg aber (3), dass man grössere echtepische 'Exkurse' für die Vorlage vorauszusetzen und so den Homer zu verstehen hätte, ist aus einem schwerwiegenden Grunde ungängbar. Es leuchtet ein, dass solche Exkurse in exemplifizierenden griechischen Katalogen stilwidrig, ja vor- und ohne Homer garnicht möglich sind. Hesiods « généalogie coupée d'épisodes » (Mazon) bildet eine bahnbrechende Zwitterform, welche ihren Ursprung augenfällig zwei Umständen zu verdanken hat: den literaturgeschichtlichen Vorbedingungen, d. i. dem Erfolge Homers und der neuernden Dichterpersönlichkeit des sonst auf volkstümliche Kataloge eingestellten Hesiod. Vor Homer und ohne seinen Einfluss muss man für Griechenland ein jedes Incinander katalogistischer und mythisch erzählender Bestrebungen, also auch einen Katalog mit 'episodistischer' Linienführung, als einen entwicklungsgeschichtlichen Anachronismus ansehen. Erwiesen sich — kurz — für den vorhomerischen Kosmogoniemythos gewisse episich-dramatische Ausschmückungen *dennoch* als notwendig, so durften solche nur ausserhalb der Kataloggattung, in einer anderen Art Dichtung entstanden sein, besser gesagt: ursprünglich mussten sie einer *solchen* angehört haben.

So werden u.E. für und vor Homer, als gleichfalls notwendige und berechtigte Quellen, *am mindesten zwei* Gedichte vorauszusetzen sein: Eine mythisch-volkstümliche, echtepische Erzählung über die Entstehung der Welt aus der chaotischen Umarmung — μορφῇ μία⁴ — des Himmels und der Erde, wie Mythen dieser Art überall auff Erden², als eine allverbreitete Erklärung des Welt-

ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΥΜΜΙΚΤΑ, II, 1921, S. 77-109; R. Pettazzoni, *Dio*, I, 1922, S. 169 ff. und auch die Handbücher: MP. Nilsson, *Primitive Religion*, 1911, S. 118; E. Lehmann, in *KdG*, T. I. Abt. III, 1, S. 26; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, I, 4. A., 1922, S. 29 ff. usw. Die systematische Behandlung des Themas durch H. Th. Fischer, *Het heilig huwelik van hemel en aarde*, Utrecht, 1929, wurde mir nur aus dem Referat von K. Th. Preuss im *Ethnolog. Anz.* II, S. 178 bekannt.

¹ Eurip. frgm. 488 N.

² Die auffallende Uebereinstimmung unserer Griechischen mit den erwähnten primitiven Kosmogonien erklärt sich natürlich je nach dem, ob man für sie eine unabhängige Entstehung voraussetzen zu dürfen glaubte, oder nicht. Im ersten Fall nämlich müsste als Ursache unbedingt nur die tiefste psychologische bzw. biologische Bedingtheit der Legende angesehen werden. Otto spricht tatsächlich von « *echtestem* mythischen Denken » (s. S. 60); ähnlich P. Mazon, *Hésiode, Coll. d. Univ. de France*, 1928, S. 25: « La cosmogonie est aussi vieille que l'humanité »; nach Th.W. Danzel, *Hdb. der präkolumbischen Kulturen in Lateinamerika*, 1927, S. 49 soll in der Dualität des altmexikanischen Schöpferpaars, der Götter Tonacatecutli und Tonacaciuatl, — welche die Rollen von Rangi und

rätsels zu finden sind. Dann: ein zweiter, genealogisch katologisierender Versuch, ja eher schon Versuche, deren Ergebnisse von Homer akzeptiert, von Hesiod weitergeführt wurden. Indem aber Κρόνος ἀγκυλομήτης auch sonst scharf von Κρόνος μέγας zu trennen ist¹, so dürften wir — allerdings mit Vorbehalt und mit Verweis auf das Folgende — jetzt schon auch die Vermutung an-

Papa oder Izanagi und Izanami (in der shintoistischen Mythologie) spielen, — « die sich der infantilen *Anschauung* darbietende Dualität des Elterpaars » fortleben; schliesslich glaubt der Psychoanalytiker G. Röheim, *Primitive Man and Environment* (The Internat. Journal of Ps.-Analysis II, p. 2, 1921) S. 163 direkt durch unseren Typus kosmogonischer Mythen seine These bestätigen zu dürfen, die unbewusste Raumvorstellung des primitiven Menschen sei auf die Erfahrungen der vorgeburtlichen Zeit basiert, denn in dieser Kosmogonie soll « an 'autosymbolical' or 'functional' account of the origin of the space-concept » stecken, « which was first received in the cramped position of the embryo, the experiences of which were then projected into the universe » usw. (Anm. 4. — Vgl. auch die sonst einseitigen Ausführungen von E.F. Lorenz, *Das Titanenmotiv in der allgemeinen Mythologie*, Imago II, [1913] S. 22-72). Gesetzt aber — im Gegenteil — den Fall, dass der Mythos nur einmal irgendwo, etwa in Mittelasien, entstanden sein durfte und sich so nach den beiden entgegengesetzten Richtungen verzweigt hätte; gesetzt also, dass mit der Zeit einer entwickelteren 'Wanderungstheorie' gelingen dürfte, die beständige Zusammengehörigkeit des Paares Himmel und Erde in Indonesien, an das indoarische Paar Dyāus und Pṛthivi unstreitig zurückzuführen (wie das R. Pettazzoni hofft: *La formation du Monothéisme*, Revue de l'Hist. des Religions, 1923 [LXXXVIII] S. 220; vgl. auch Dio I, 1922, S. 158, 171, 183 ff. usw.), d.h. die Vorstellung von Rangi und Papa direkt von der indogermanischen Schicht herzuleiten und zu verstehen, — ja auch dann spräche noch gegen eine 'biologische Bedingtheit' im Allgemeinen nichts. Zweifelsohne hat man doch bei einer jeden Uebernahme immer auch mit dem mitgeborenen Eingestelltheit des Uebernehmers als einer Art 'biologische Voraussetzung', in dem gleichen Maasse wie mit dem übernommenen, fremden Gut (Glaube, Gedanke, Gegenstand) selbst, Rechnung zu tragen; und es leuchtet ein, dass um überhaupt erklärt zu sein, auch in diesem Falle die 'echteste' d.h. auch sonst vorherrschende mythische Vorstellung, immer noch auf dieselbe Weise, höchstens auf Organgefühle oder (Halb-) Traum-Vorstellungen speziell der — 'Indogermanen' zurückzuführen ist.

¹ Formell irrt wohl Pohlenz, S. 590 Anm. 2., da Kronos bei Hesiod nicht nur einmal (in der Hinterlisterzählung Th. 168) als ἀγκυλομήτης, sonst immer als μέγας prädiiziert erscheint. (Neben πατήρ und βασιλεὺς heisst er eben auch Th. 18, 137, 473 und 495 ἀγκυλομήτης). Im Wesen aber scheint er das Richtige getroffen zu haben und uns wiegt seine Behauptung der Zusammengehörigkeit dieses Beiwortes mit der Verschneidungslist, umso schwerer, als ἀγκυλομήτης — bei einer auch von Pohlenz vorausgesetzten Priorität der Kronos-Zeus-Geschichte, d.h. ohne die Kosmogonie (Uranos) — eigentlich nur auf das Verschlingen der Kinder bezogen werden dürfte, wie das Wilamowitz tatsächlich viel konsequenter beziehen heisst. (Nur scheint eben auch diesmal — selbstverständlich — nicht die strenge Konsequenz das Richtige getroffen zu haben).

deuten, dass in diesen zwei Gedichten ursprünglich wohl auch zwei, nur später identifizierte Helden figuriert haben: der Held der Welt- schöpfung, welcher in der ersten, nichtkatalogistischen, die iure aber gleichfalls ursprünglichen (ja ursprünglicheren), Spezialdichtung entstand; und der Held des Katalogs, der Gottkönig, mit welchem dann jener (gestützt durch eine Namensähnlichkeit?) gleichgesetzt wurde. Wie gesagt aber: diese Vermutung soll unten noch eingehend gerechtfertigt werden. Sonst durften — sehr wahrscheinlich — beide Quellen auch wirkliche Gedichte, u.zw. in einem daktylischen Versmasse gewesen sein. Solche waren eben nach den Zeichen schon in vorhomerischer Zeit verbreitet und der Rhythmus der, bei Homer bereits traditionell verblassten (d.h. aus ihm unerklärbaren, doch organisch in die Uranoserzählung gehörenden) Epitheta, wie ἀγκυλοπόδης usw., fällt schwer in die Wagschale¹.

Nicht gegen die Zweideutigkeit der Quellen spricht es, dass sie bisher ignoriert wurde. Notwendig mussten eben Pohlenz und Wilamowitz, im Banne einer zeitgemäss einsträngigen, entwicklungsphilosophischen Betrachtungsweise, nur *das* sehen, was für das von ihnen wohl gesuchte Kataloggedicht recht am Platze und vorteilhaft war. Wie aus ähnlichen Gründen, auch ihre Gegenpartei, welche (wie WF. Otto z.B.) richtiger den «vom Geist der Urzeit erfüllten Mythos» d. h. die typisch volkstümliche, mythische Erzählung von Uranos² an den Anfang setzte, ähnlichlicherweise

¹ Vgl. A. Meillet, *Les origines indo-européennes des mètres grecs*, 1923 («le dactyle n'était pas rare dans les mètres que les Grecs ont hérités de leur civilisation indo-européenne», S. 63) und Schmid-Stählin, *GGI* 1, 1929, S. 44 f.

² Treffend wird nur der katechochen überfruchtbare Uranos an dem Körperteile gestraft, womit er sein Verbrechen beginnt: schon Eitrem hat S. 251, 2. Ann., in diesem Zusammenhang Artemidor, Oneir. I, 79 angeführt. Auf Kronos wurde das urdristische Motiv erweislich später, gelegentlich übertragen (zuerst bekanntlich Porphy., de antro n. 16; Aristides, or. II, 1 B p. 33 D.; schol. Apoll. Rh. IV, 983) und entbehrt dann einer tieferen Bedeutung, ja würde schon vom Max Meyer, *Roschers L.*, II, 1, S. 1470 als eine «wenig sinnreiche und zweckmässige Nachahmung des alten kosmogonischen Motivs» qualifiziert. So müsste indes auch von den beiden Fassungen in Theog. 154 ff. und 453 ff. zweifelsohne die Uranos-Kronos-Erzählung als die 'ursprüngliche' hinzunehmen sein, und Pohlenz-Wilamowitz behaupteten unrichtig, dass ursprünglich Kronos die Vaterrolle spielte, indem der mythische Uranos mit Mutter Erde (nur als man weiter spekulierte und auch für die Titanen 'Ahnen' zu suchen begann), wie ein Unterbau nach dem Vorbilde des Stockwerkes ergänzt worden wäre. Die beiden Forscher scheinen eben Tiefe und Richtigkeit einer

alles unerklärt gelassen hat, was wiederum der von ihr fixierten Dichtgattung gleichgültig schien. Demnach erwiesen sich — tatsächlich — die beiden, soeben skizzierten Quellen *zugleich* notwendig; notwendig nicht bloss als psychogenetisch Gleichberechtigte, sondern auch als zur entsprechenden Erklärung ihres Resultates (d. h. Homers) Unerlässliche.

(B) DER 'URSPÜNGLICHE KRONOS'

3. Mit glücklicher Intuition wurden von Wilamowitz einige Züge zum Bildnis des historischen, wie des ursprünglichen Kronos (und der Titanen) herausgearbeitet. Um jetzt den organischen Zusammenhang dieser Züge hervortreten zu lassen und so das Kronosporträt lebensvoller abzurunden, müssen wir, soweit möglich, die Vorgeschichte, wie auch den Inhalt der erwähnten zwei, vorhomerischen Gedichte vorausschicken.

a) Vorgeschichtliche Dokumente.

Bei der Frage, wie (1) jene *vorhomerische Kosmogonie*, speziell, entstand und was sie ungefähr umfasst hatte, soll es uns mehr als auf die Einzelheiten, bloss auf eine allgemeine psychologische Wahrscheinlichkeit ankommen. Kein Katalogdichter wird doch ohne jedes Erzählungsmaterial und kein Epiker ganz ohne gewisse, genealogische Vorstellungen auskommen können; sie müssen hier und da auch identische Züge gebrauchen, sogar stillos übergreifen usw.: Dichterwerke sind unberechenbar. So aber gestatten, für die vorausgesetzte Dichtung, zweierart Quellen ziemlich verlässliche Folgerungen auf die Vorgeschehnisse.

religiösen Erscheinung mit ihrer Altertümlichkeit verwechselt zu haben und müssen sich den Kronos, d.h. die reelle Persönlichkeit der Religion, deshalb *unwillkürlich älter* als den Uranos, d.h. eine phantasiegeschaffene 'Schatten-gestalt' vorstellen, welche «nie im Kult eine wirkliche Stätte» gehabt hatte. Die Folge aber, in welcher sich Geistesprodukte (Phantasiegeschöpfe usw.) melden, hängt in erster Reihe von inneren Gegebenheiten ab und ein Zeitunterschied wird unter ursprünglich undifferenziert entstehenden Geistesschöpfungen unmöglich etwa auf dem Grunde festzusetzen sein, dass diese oder jene — nachträglich — eher als eine religiöse, dichterische oder gedankliche zu qualifizieren war.

(1) Selbst bei den episch expurgierten *Dichtern*, Homer und Hesiod, finden sich — wie angedeutet — rudimentäre Züge, deren auffallende Uebereinstimmung mit primitiven Analogien uns mahnt, dass gewisse, 'urmenschliche' kosmogonische Vorstellungen in Griechenland ebenfalls der ältesten und tiefsten Schicht geistigen Besitztums angehört haben. Auch W.F. Otto schreibt jetzt¹: «Sinn und Charakter der Gesamtanschauung sind offenbar dieselben in der Hesiodischen und in der polynesischen Erzählung», ja dass «die sinnige und hochpoetische Sage der Bewohner Neuseelands» als eine erweiterte Ausgabe des fragmentarisch erhaltenen, griechischen Mythos anzusehen ist. So drängt Uranos in der griechischen Sage seine Kinder auf dieselbe Weise Γαλῆς ἐν κευθτῷ zusammen, wie ähnliche Kreaturen auch nach dem polynesischen Bericht «in den Höhlungen an ihrer Eltern Brüste verborgen» erscheinen; und das ist nur ein Beweis für den 'biologischen' Ursprung². Aus solchen aber, als aus unserer ersten Quelle, dürfte schon getrost gefolgt werden, dass lange vor dem Dichter der unmittelbar vorhomerischen Kosmogonie die Rolle des maorischen Waldgottes³ Tane-mahuta (aegypt. Shu) auch in irgendeinem griechischen Mythos von einem rebellischen Himmelsohne (Uraniden) übernommen, die Rollen aber des Rangi und der Papa (Nut und Keb) von Οὐρανός, dem 'Benetzer' (>οὐρέω⁴) und von der Erde abgespielt gewesen seien. Ja, wollte man nur — wie es notwendig — auch dem in Dichtwerken wohl rechtbegreiflichen Faktor bewusster Umgestaltungen und Verdrängungen Rechnung tragen, so dürften ursprünglich noch neben diesem Uranossohne katechochen (d.h. einem Urver-

¹ *Die Götter Griechenlands*, 1929, S. 45.

² S. oben S. 56 f., Anm. 2.

³ In der Legende der Samoaner heben den Himmel unmittelbar zwei ausschiessende Bäume in die Höhe, wie auch im bekannten Frgm. 488 des Euripides kaum zufällig δένδρη als das erste sichtbare Produkt des 'χωρισμὸς τοῦ Οὐρανοῦ ἀπὸ Γῆς' figurieren werden; schon Empedokles lehrte πρῶτα τὰ δένδρα τὸν ζόειν ἐκ γῆς ἀναφύνει..., πρὸ τὸν ήλιον περιπλανήνει[?] καὶ πρὸ τὴν μέραν κατ νόκτα διακρίθηνται (Diels, FVS. 1906², I, S. 164, 12 f.—Doxogr. S. 438 f.). Bezeichnend heisst auch σερπ eine Fichte οὐρανομήκης. Vgl. auch R. Eisler, *Weitemantel und Himmelszelt*, 1910, II, S. 605.

⁴ Zur Etymologie Wackernagels, Kuhns Zeitschrift, XXIX, S. 129 s. F. Dornseiff, *Hermes*, LXIV, 1929, S. 272. Anders H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Hellas*, 1923, S. 147.

treter vom hesiodischen Nachbilde des Kronos) sogar Helfersbrüder mit derselben Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen sein. Den Brüdern des Tanemahuta (dem Gotte und Vater der Kulturpflanzen Rongo-ma-tane, dem Gotte der ohne Pflege waschenden Nahrungsmittel Haumia-tikitiki, dem Meeres- Fische- und Reptilien-Gotte Tanga-roa, dem Gotte der Menschen Tu-mata-nenga usw. in Polynesien) entsprächen so von jeher die später sogenannten Τίτανες, τῶν ἔξ ἀνδρες τε θεοί τε¹, die Titanen, deren Einzelnamen schon bei Homer, tatsächlich, volksetymologisch direkt an diesen Komplex angepasst zu sein scheinen. So gäbe es da für den Zusammenhang jenes Weltentstehungsmythos ausser dem «verschlagenen Täter und Vollender» (*Κρατών* ?- *Κρόνος* ἀγκυλομήτης), auch einen Hinaufschleuderer ('Ιάπετος >*lāptō*) und einen verderbensinnenden 'Träger' des Himmels 'Ατλας δλούρρων usw.². Prometheus — allerdings —, dessen Name (>*μανθάνω*, προμηθέομαι!) sonst gleichfalls in die Wagnisszene passte³ und der Theog. 456, Erga 48 selbst das alte, bedeutungsvolle Epitheton ἀγκυλομήτης mit Kronos teilt⁴, wird von Homer *nicht* genannt. Dessenungeachtet scheint seine Bekannt-

¹ Das heisst: «die (durch ihre Tat) die Existenz den Menschen und Göttern verschafft haben». Wird *das* von E. Rohde, *Psyche*, II. 2. Ausg. 1898, S. 119 A. 2 mit seinem «ganz anders gemeint» verstanden? — blieb mir ratselhaft.

² Zu Atlas als 'Kronosbruder' s. Ph. Wo., aaO. Sp. 586 f.

³ Der von Hesiod allenfalls als Iapetide Katalogisierte wird — bekanntlich — auch später oft noch als Himmelsträger (s. Gruppe, im *Hdb.* I, S. 382 f., 419; Harrison, in *ERE*, XIII, 1921, S. 346) neben Atlas gestellt und auch (einer ursprünglichen Vorstellung 'atavistisch' entsprechend) direkt als Bruder des Kronos gedacht (s.M. Meyer, *Roschers L.*, II, 1, S. 1586; zur Generationsverschiebung vgl. auch unten III, a § 7). Nicht ohne Präzidentien mag übrigens auch im späten orphischen Hymnos *Κρόνου* (XIII A.) der alte Gott seinerseits als 'Πάντας πόσι, ασπιά προμηθεῖς' angeredet sein und ähnlich wird der, nach dem Bildnis des Prometheus geformte Menoītios οὐρανοτής, οὐπερχόθης (vgl. Gruppe, *Griech. Mythologie und Religionsgesch.*, S. 440) neben Iapetos und Kronos vom Blitze des Zeus niedergeschmettert.

⁴ Hesiod. Th. 535 ff., erklärt das Beiwort ἀγκυλομήτης des Prometheus allerdings durch *andere λόγοι*, doch schon auf ersten Blick verrät sich seine Geschichte: die Götter hätten, ob zwar es Zeus merkte, dennoch den minderwertigen Anteil am Opfer für sich gewählt, — als ein schlechterfundener Notersatz für einen verdrängten oder vergessenen, *eigenlichen Grund*. Sie sitzt keinesfalls ursprünglich in der Prometheus-Sage (vgl. jetzt auch Wilamowitz, *Der Glaube* I, S. 287) und ist im besten Fall ein unwillkürliches Zeichen der Tatsache, dass auch Hesiod u.A. lebhaft den allgemeinen «Anstoß an der Ver-

heit vor und bis Homer durch die Eingebürgertheit der *hesiodischen* Prometheusgestalt gesichert zu sein, und auch dagegen, dass er ganz *zufällig* vergessen worden wäre, sprechen gewissermassen Kronos, Iapetos (und Atlas), welche ebenfalls ohne zwingende Notwendigkeit, nur durch (metrische Entsprechung und) ihre interessanten Persönlichkeiten empfohlen, doch erwähnt wurden. Homer musste ihn nach jedem Anschein absichtlich, darum nur verschweigen, weil seine sonst populäre Persönlichkeit für das Heldenepos irgendwie unwillkommen war.

Vielgerühmt war einst die Gleichsetzung von gr. *Prometheus* und skr. *pramantha* durch A. Kuhn¹; doch die griechische Wurzel πράνθα wurde, wie das dann A. Ludwig, Curtius usw. erwiesen, falsch neben skr. *math*, *manth* gestellt, d.h. die Bedeutung 'lernen' irrtümlich auf jene des 'Reibens' zurückgeführt. Trotzdem durfte einst ein innerer Zusammenhang zwischen dem Feuerlement und der technischen Kultur tatsächlich bestanden haben und auch für einen uralten — also etwa 'indogermanischen' — 'Pramāthyus' (?) sprechen manche Umstände. Je voraussetzungloser, umso entschiedener erscheint doch direkt diese Gestalt auch von E. Schwartz postuliert, (1) wenn er fragt, wie der Prometheus des Aischylos, ohne einen Vorgänger gehabt zu haben, plötzlich das Element der menschlichen Kultur und nicht — wie er sonst als πυρρόπος tut — das Opferfeuer vom Himmel geholt hätte? und (2) wenn derselbe Forscher folgerichtig sogar einen (noch

teilung des geopferten Tieres zwischen Götter und Menschen» (Wilamowitz, das., S. 40 A. 1.) empfand. Besser passte schon der Mythos vom Feuerraub, aber dieser sollte — nach E. Schwartz, *Prometheus bei Hesiod*, Stxb. d. k. preuss. Ak. d. Wissenschaften 1915, S. 142 ff. sehr wahrscheinlich, — auch dann noch immerfort als eine opportune Aneignung unseres Dichters angesehen werden, wenn man sonst den vorhomerischen Feuerträger (der das Opfer rituell von einem Ort zum anderen überträgt) nicht — mit diesem Forscher — durch das schlechte Familienleben des Dichters zum Feuerbringer, d.h. Feuerrauber werden lässt. Mit einem Worte: Hesiod war ein Dichter, der nach Dichterart seinen (epischen oder theologischen) Zwecken nicht entsprechende Gründe verworfen, bzw. durch selbsterfundene ersetzt hatte; bei ihm klopfen wir ganz vergebens für den wahren Ursprung der Vorstellung des gegen Zeus sich auflehrenden Prometheus an.

¹ Die Herabkunft des Feuers und des Somatrances, 1850; und nach ihm H. Cohen, Schriften z. Philosophie und Zeitgesch., I, 1928, S. 93 ff. (wertlos). Vgl. auch Steinthal, Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus, Ztschr. f. Vpk. u. Sprachwiss. 1861 (II) S. 1-29. — 'Pramantha' bedeutet das vom oberen Reibholz ausgehende Holzstück, mit welchem man das Feuerzeug gedreht hatte.

« unbekannten ») voraischylistischen Prometheus auf die Bedenken hin vorauszusetzen hatte, dass jener harmlose Schmied oder Töpfer der gleichzeitigen Religion zu einem Eingriff in das göttliche Regiment unberechtigt gewesen sein musste, ein berechtigter aber unmöglich je etwas den Göttern gestohlen oder gegen Zeus rebelliert haben mochte, wie das Rebellieren dem Prometheus später allgemein und — widerspruchsvoll angedichtet wird.

So erhellt die Bedeutung des Versuches von O. Gruppe¹, die Vorstellung des Feuerzeugens irgendwie *doch* mit dem Sinne des παῦ- Stammes zusammenzubringen. Gangbar nämlich scheint der Weg, sobald man nur als Vorbild des griechischen Prometheus einen alten, schon indogermanischen Feuerheros Pramantha oder so ähnlich setzt, und den Namen des lange Verschollenen dementsprechend *nachträglich* durch ein (von seiner Unverständlichkeit provoziertes und der griechischen Phantasie geregeltes) volksetymologisches Spiel mit dem Sinn des Verbes προμηθεόματι zusammenbringen lässt². Hiemit hätte man die Antwort auf die, von Schwartz noch unbeantworteten offenen Fragen, ja das Modell aus Fleisch und Blut vor sich, welches seine beiden Fragezeichen mit einem Schlag gegenstandlos macht³. Man fasste da sozusagen mit den Händen die gesuchte, ethisch indifferente⁴ Persönlichkeit, welche der Religion lange vor Aischylos (und Homer) kein τεχνίτης, aber auch kein Dieb⁵ und Rebell gewesen war, ja welche — anderseits — auch den sonst unbegreiflichen Sprung des titanischen Tragikers als einen selbstverständlichen, bei seinen Fähigkeiten normalen Fortschritt erscheinen lassen mag. Und auch wir hätten nun zugleich, durch die so erwiesene Existenz eines uralten — später Feuer und Wissen zugleich bedeutenden — indogermanischen Kulturheros, die von uns gesuchte Erklärung glücklich erworben, warum Aischylos, der Dramatiker, zum ersten Male in der Lage sein durfte, unseren Prometheus zu heroisieren⁶,

¹ *Die griechischen Culle und Mythen*, 1887, S. 132.

² Vgl. auch die Wendung Ζεὺς προμηθεός : Lykophron, 537 usw.

³ Eine klare Vorstellung der Prometheusgestalt scheint auch bei Wilamowitz zu fehlen, *Der Glaube I*, S. 344 f., usw.

⁴ Vgl. *Ph. Wo.*, aaO. Sp. 590.

⁵ Es scheint ein elementarer primitiver Gedanke zu sein, dass das Feuer durch Diebstahl zt. den Menschen kommt. (vgl. auch Schmid-Stählin, *GGL*, I, 1929, S. 274 Anm. 8). So wird vielleicht nicht Prometheus der erste griechische Feuerdieb gewesen sein, d.h. diese Rolle schon von jenem übernommen haben.

⁶ Autorisiert durch ihr gelegentlich entsprechenderes (religiös-rituelles) Genos durften die griechischen Tragiker bekanntlich öfter zu ursprünglicheren oder höheren Gestaltungen gewisser Sagen, als die Epik zurückgreifen. Für verwandte Fälle vgl. A. Römer, *Homier. Aufsätze*, I, 1912, S. 29; G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, 1911, S. 145 usw. Für die Bedeutung der echt-epischen

mit anderen Worten: warum diesem Wesen genüber das Stilgefühl Homers zurückhaltend gewesen sein musste. Es leuchtet nämlich ein, dass zu jener Zeit Prometheus augenfällig keine heroische, höchstens eine kulturheroische Gestalt gewesen sein durfte. So mochte er unplastisch und unepisch wegen seiner religiös-mythischen Färbung, bald sogar in die von Homer bewusst verschwiegene Uranoslegende übertragen werden, wo dann der alte Feuerheros zu einem klugerwägenden Sohn des Uranos und der Gaia wurde, der um (Luft, Raum, Menschen, Frau, Kultur und allererst, als wichtigste Vorbedigung primitiver Kultur und Kunstfertigkeit) Feuer zu schaffen, auf eine 'infantile' Art seine Eltern, die Ureltern gesondert haben muss. Diese und aehnliche Rollen mochten indessen die Empfehlungswertigkeit bzw. Brauchbarkeit dieses vorhomerischen Prometheus für das Heldenepos tief herabgesetzt haben, so dass Homer durch seinen Namen, irreparabel, ja auch überflüssig den rein-bewahrten Ton geläuterter Epik mit 'polynesisch' gefärbten Nebentönen getrübt hätte¹. Er hielt demnach an seinen hochepischen Zielen und Ansprüchen, u.zw. mit einem umso grösseren Recht fest, als ihn zum unrätlichen Gegenteil, d.i. zur Heraufbeschwörung einer solchen unepischen Franse, gar nichts je gezwungen hat.

Auch Prometheus mag also, trotz allem, höchstwahrscheinlich schon in der vorhomerischen Mythik die Rolle eines verschlagenen Mitbruders 'Vorbedacht' gespielt haben, d.h. sein damals für die Griechen unsicher fliessender Name (und Gestalt) direkt zu diesem Zwecke zurechtgestellt und dann endgültig in dieser Form eingebürgert worden sein; unabhängig davon, dass von der heiklen und vornehmen Heldenepik offenbar ein Bann von jeher über diese unepisch-rohe Legende verhängt gewesen war. Wie tief aber die etymologische Spielerei überhaupt im alten Griechenland gewurzelt haben musste², dafür sei einstweilen bloss auf Platon's Kratyllos hingewiesen.

(2) Weitere, vielleicht auch wichtigere Aufschlüsse zur ge-

('feudal-heroischen') Suppressionen bei Homer überhaupt s. meinen Aufsatz: *Zur religionsgeschichtlichen Wertung Homers*, Yearbook, Lund, 1924, S. 152 ff. Ähnliche Zurückhaltung Homers gegenüber gewissen lykischen Sagenmotiven wies L. Malten, *Bellerophon* (Jhb. des Deutsch. Arch. Instituts, 1925) S. 124 ff. nach; zuletzt vgl. auch die treffliche Verwertung desselben Prinzips durch G. Herzog-Hauser, *Soter*, Wien, 1931, S. 74 ff. usw.

¹ Für eine ähnliche Zurückhaltung Hesiods, im Interesse seines *Genos*, vgl. oben S. 61, Anm. 4.

² S. auch unten, desöfteren.

suchten Vorgeschichte des kosmogonischen Gedichtes haben wir jetzt naturgemäß dem — von der phantasievollen Mythologie womöglich unabhängigen — Gebiete *wahrhaftiger Religion* abzunötigen. Für die Zeit aber, zu welcher dieses Gedicht entstehen musste, werden geschichtlich glaubwürdige Daten über Wesen, Verehrung und Kult jenes vorgriechischen Höhen- und Erntegottes mit fremden Namen — der (den Griechen) ungefähr wie 'Kronos' klang — selbstverständlich nur in sehr geringer Zahl zur Verfügung stehen. Tief unter der Oberfläche mussten doch solche verborgen liegen, sobald der gnädig-grausame, grandios-rohe Erntegott seinen Himmel schon so langeher und so unwiderruflich dem 'griechischen' Eindringling geräumt hatte, dass sich der noch vielerorts gekannte und verehrte Wesensfremde gerne gefallen liess, wenn ihn die klugen Priester des neuen Zeusglaubens, nach einem weitbekannten Rezept, zum Vater des aktuell herrschenden Zeus ernannt haben¹. Allein dürfte vielleicht nur die uralte, volkstümliche Tradition vom achaïschen Eroberer des thessalischen Olympos (vgl. Pausan., VIII, 2) bzw. vom anthropomorphistisch-agonistisch vorgestellten Kampf zwischen Kronos und Zeus, dem eigentlichen und neuen Besitzer des Kronion und Olympia (vgl. Pausan., V, 7, 4, u. 10), mit Recht auf eine Weise ausgedeutet werden, dass den Gott die von Norden stammenden Indogermanen bei ihrer Einwanderung von der Urbevölkerung sich angeeignet, d.h. kennen gelernt hätten². Sonst sind für Näheres und Weiteres allerdings

¹ S. O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I, 1926, S. 42.

² Vgl. G. Murray, *Four Stages of Greek Religion*, 1912, S. 63 ff. Für Kreta als die 'eigentliche' Stätte des Kronosdienstes und der Ausbildung der Gegnerschaft Kronos-Zeus vgl. Gruppe, *Gr. Mythol. u. Riggesch.* I 247, 411 ff., II, 1105 ff.; Bapp, in *Roschers Lexikon*, V, S. 994 (s. v. 'Titanen') und auch unten S. 72 f. Anm. 1. Für ein — letzten Endes — 'phoinikisches' Vorbild scheinen heute wieder, auch die im Jahre 1930 ausgegrabenen Tafeln von Ras Shamra ein Wort zu sprechen, deren Redaktion in das XIII vorchristl. Jahrhundert, die Tradition aber noch viel weiter hinunterreicht (s. Ch. Virolleaud, *Un poème phénicien de Ras Shamra. La lutte de Môt, fils des dieux et d'Alein, fils de Baal*, Syria, XII, S. 193 ff. und dazu R. Dussaud, *La Mythologie Phénicienne d'après les tablettes de R. Sh.*, Revue de l'Hist. des Relig., 1931, S. 353 ff.): « lorsque les civilisations sont entrées en contact — sagt Dussaud, S. 398 — il leur était facile de s'emprunter mutuellement les rites qui visaient le même objet » (d. i. Nahrung und Sicherhaltung). Allerdings aber wird da « une grande réserve » bis auf die weitere Textpublikation, ja auch dann noch, zu empfehlen sein.

nur kritische Ausgrabungen in der schriftlichen Ueberlieferung, spärliche archäologische Zeugnisse, fremde Analogien, ja logische Folgerungen u. ä. aufschlussgebend.

Demnach aber dürfte unser Anfang am gelegensten von den bekannten Beobachtungen Mannhardts und Frazers über jenen weitverbreiteten Bauernglauben¹ genommen werden, dass ein Gott des Erntesegens oft auch seinerseits durch die (Primitien der) Vegetation, d.h. durch das Verzehren seines, jährlich neugeborenen 'Kindes', des Erntekindes, regeneriert und wieder lebenskräftig gemacht werden will. Die erforderlichen bzw. dargebrachten Primitien sind bald tatsächliche, bald nur symbolische, doch der Gott pflegt mitunter, neben und anstatt der Vegetationsspende auch frisches Menschenblut², als eine roh-anthropomorphistisch gedachte Garantie seiner künftigen Segensfähigkeit ('gegen die Gefahr der Dürre und des Misswachsens') zu fordern. Vereint fanden sich die *ἀπαρχαί* der (neuen) Ernte und das Menschenopfer³ — tatsächlich — auch an den athenischen Thargelien⁴; deutlicher aber haben u.A. die Azteken einen auserlesenen schönen Sklaven oder Gefangenen im Tempel des Tezcatlipoca, des Gottes der Götter, der ewig jungen Weltseele usw., gefüttert und an Stelle des Gottes, ja als diesen selbst verehrt, um ihn gegen den aztekischen Jahresanfang (nach Seler: beinahe Ostern) — jedenfalls zu einer Zeit, als man dort am meisten des Regens bedurfte — feierlich zu opfern: er musste durch sein Blut die Gottheit (=sich) regenerieren

¹ Wilamowitz hat die Ausführungen von S. Eitrem, *König Aun in Upsala und Kronos*, *Festskrift til H. Falk*, Oslo, 1927, S. 245-265, nicht berücksichtigt. Wir verwerfen sie für das Folgende, denn an ihrer Geltung mag selbst eine gewisse Mängelhaftigkeit des folkloristischen Materials nicht ändern. Für Kronos, als dem alten Gott des Kronosberges, der Menschenopfer fordert, vgl. auch O. Kern, aaO. I, 1926, S. 41 ff.

² Die Zufuhr dieser Lebenssaft katexochen eignet sich natürlich in erster Reihe die Lebenskraft des sterbenden Erntegottes wiederzugeben; vgl. z.B. Lassaulx, *Stud. d. cl. Altertums*, 1854, S. 236 f.

³ Das Wort glauben wir trotz Nilsson, *Chaniotie Lehrb. d. Rigsgesch.*, II⁴, 1925, S. 288 behalten zu dürfen, indem wir natürlich 'Opfer' ganz allgemein als eine «in rein dinglich-dynamistischen Voraussetzungen» ruhende Handlungsauffassen, deren supponierte Kraft aus dem Mikrokosmischen ins Makrokosmische hinüberreichen soll (s. Bertholet, *Die Religion*, IV², Sp. 704 ff.).

⁴ Dass die Riten dieses später dem Apollon geltenden Festes allenfalls älter als dieser Gott, ja 'prädeistisch' sind, s. auch Nilsson, aaO., S. 287 f.

und als Garant der nächsten Ernte sterben, um dann — im Repräsentanten für das nächste Jahr — neu erleben zu können¹. Ähnlich war der Fall des grossen, mexikanischen Gottes Huitzilipochtl, und ähnliche Dramas haben auch die Verjüngung des Frühlingsgottes Xipe und der alten Erntemutter Teteoинан mit dem Zweck repräsentiert « sie zur Erzeugung neuer Vegetation leistungsfähig zu machen »; usw.

An der Hand aber dieser fremdartigen Gebräuche, als der « most systematic and most tragic expression » des Frazerschen Dying-God-Gedankens wird man auch schon die ähnliche Aufopferung jenes Mannes, den man auf Rhodos², nach Porphyrios, de abst. II. 54 τῶν ἐπὶ θανάτῳ δημοσίᾳ κατακριθέντων μέχρι μὲν τῶν Κρονίων gefangen hielt und dann bei der Feier (zu einer leider ziemlich unsicheren Jahreszeit) schlachtete, nicht mehr als etwa eine spätere Neuerung³, dem sonst unbekannten Kronoskultus

¹ S. das Material bei Frazer, *The Scapegoat (Golden Bough VI, 3. Ausg.)* 1913 (1920), S. 275 ff., (wo S. 280 ff. auch die weiteren, Götter vertretenden Opfermänner in Altmexiko behandelt sind) und KTh. Preuss, *Der Ursprung d. Menschenopfer in Mexiko*, Globus LXXXVI, 1904 haupts. S. 108 f.; für das babylonische Sakalienfest Frazer, *G. B. III, 3. A.*, S. 113 ff., Eitrem, aaO. S. 253 ff.

² Frazer hatte den rhodischen Kronos u.E. im Wesen richtig mit dem Gott der saturnisch-fröhlichen, spätattischen Κρότος (s.A. Mommsen, *Heortologie*, 1864, S. 20 f. 78 ff. 108 ff.; P. Stengel, *Die griech. Kultusaltertümmer*, 1898, 2. A., S. 195) identifiziert. Hiegegen spricht es nicht, dass die athenische, ungemein spärlich bekannte Feier wahrscheinlich nur blutlose Opfergaben, kein ζεφατικός u.ä. bekannt hatte: sie war ein nicht allzuweit wurzelndes 'Revival' (wie das uns noch klarer werden soll) zu einer Zeit 'nach Kekrops', als an der mythenhaft verblassten Gestalt lange schon der einzige Zug ihrer patriarchalischen Altertümlichkeit, d.h. die Vorstellung von einem Gotte des goldenen Zeitalters (vgl. E. Meyer, *Genethliakon f. C. Robert*, 1910, S. 176), überwogen war. Hiefür spricht im Gegenteil (1) dass beim Opfer immerfort noch zoomorphes Gebäck (vgl. Mommsen, aaO. S. 110; zur Sache s. Egyet, *Philol. Közlöny*, 1916, S. 40. Anm. 2, mit 1915, S. 306 Anm. 115 und 1917, S. 696), als deutliche Surrogate bzw., abgeschwächte 'Symbole' eines eigentlichen Ritus figurieren durften, Tiere aber u.ä. bekanntlich den gewöhnlichsten Ersatz für Menschenopfer zu bilden pflegen (vgl. Bertholet, aaO., Sp. 709); (2) dass sich ein ähnlicher Abschwächungsprozess u.A. auch für Saturnus erweisen lässt (vgl. Frazer, VI, 3. A. S. 307); dass (3) eigentliche Bedeutung des 'Saturnalischen' (Frazer, VI, 3. A. S. 307 ff.) und die Erklärung seiner psychologischen Gründe (Eitrem, S. 251 f.) gleichfalls nur auf jene, altertümlich rohe Vorstellung verweist (vgl. auch Frazer, VI, 3. A. S. 350 ff.); usw.

³ Bei der Erklärung von Porphyrs Aeusserung δὴ ἐμὲ πολὺ κρατήσαν δῆος ματεβλύθη, ist Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, 1906 S. 37 ff., noch durch eine Zurückhaltung Frazer (III, 2. A. S. 148 ff.; jetzt VI,

abstreiten und der Artemis, als der Göttin des Schindangers zu schreiben dürfen, obzwar man einst allerdings auch der Artemis

3. A. 351 ff., usw.) gegenüber gebunden; Pohlens S. 553 f. (s. unten) schlägt eine unhaltbare Lösung vor; der Wahrheit am nächsten steht Eitrem, aaO., S. 251, Anm. 3; doch die Wahrheit selbst, d.h. den eigentlichen Sinn des Verbes *ματέβληθη*, dürfte nur sein wiederholter Gebrauch in der unmittelbar folgenden Erzählung Porphyrs: *ἐν δὲ τῷ νῦν Σακρίτῳ* usw. geben, wo es heisst: *καὶ διέπει τὸ ἔθος ἀχρι τῶν Διομήδους χρόνων, εἰτα ματέβαλεν.* *Μάτη τῷ Διομήδῃ τὸν ἀνθρώπου θάνατον* (D.). Mit einem Worte: der ewige Ritus blieb, der Adressat wurde ein anderer. — So wäre bloss das zu beantworten, wie und warum der von Porphyri notierte Uebergang in wirklichem Laufe historischen Lebens geschehen durfte? Kaum wird aber eine «gelehrte Kombination» (wie Pohlens meint) das eigentlich der 'Schlächterin', dargebrachte Opfer nachträglich u.zw. darum dem Kronos zugeteilt haben, weil etwa die Zeit des Opfers für Artemis Aristobule mit dem Termin der Kronien zusammengefallen war. Erfolgreicher glauben wir von der Tatsache ausgehen zu dürfen, dass aus der Hipponax allbekannten Sündenbock-φάρμακοι (vgl. *Hermes*, XXII, S. 92; Höfer, in *Roschers Lex.* III, 2. S. 2276 ff.; F. Schwenn, *RVV*. XV, 3. S. 36 ff. und Frazer, VI, 3. A., S. 253 ff.), d.h. die den kathartischen Gottheiten geopferten Staatsgefangenen in Athen (s. das Schol. ad Aristoph. equi. 1135 ff. *ἀγνοστούς τράπετι* mit Nilsson, *Griech. Feste*, S. 106, 1. Anm.), namentlich aber auch in Massilia (Petron bei Servi, ad Ae. III. 57, vgl. auch Herod. VII, 197, mit Stein z.Z. 18) und wohl Phokaia (s. Höfer aaO. und aus anderen Gründen zu Clem. Al., prot. III, 42. p. 32 St., Schwenn aaO. S. 78, 43), auf dieselbe Weise ein ganzes Jahr auf Staatskosten ernährt wurden, usw., wie der Gefangene des rhodischen (und athenischen) Kronos oder auch des aztekischen Texcatlipoca usw. Leicht mag nämlich Frazer zuweit in seiner Meinung aaO. S. 272 ff. gegangen sein (und ähnlich auch Mannhardt, *Mythol. Forsch.*, S. 124 ff.), dass die an den Thargelien in Asia Minor Geopferten 'eigentlich' direkt die Fruchtbarkeitsdämonen vertreten haben. Allenfalls aber waren in religiöse Gebärden, welche mehr getan, als gedacht, ursprünglich nicht unter die Kategorie des Ideellen (rein Bedeutungsmässigen) fallen (vgl. Marót, *Der Eid als Tat*, Szeged-Leipzig, 1924, haupts. III. und IV. passim; dann auch E Cassiter, *Philosophie der symbolischen Formen*, II.: Das mythische Denken, 1925, S. 51), immer mit gleicher Leichtigkeit zugleich Fruchtbarkeits- und Reinigungsvorstellungen hineinzinterpretieren. Und so durften, indem man das Blut jener armen Herabgekommenen an den späten Reinigungsfesten der Thargelien in Athen «dem Apollon zur Entschuldigung» fliessen hieß, gewiss auch Gedanken apriori mitgedacht gewesen sein, welche eigentlich nur in den Vorstellungskreis eines Vegetationszaubers hineingehörten (s. auch Frazer, VI, 3. A. S. 255 ff.). In diesem Sinne hatte auch Nilsson (aaO. S. 105, haupts. S. 111 ff. in Anlehnung an Harrison, *Prolegg.*, S. 83 ff.) richtig den beiden, so dem Lustrations- wie dem Fruchtbarkeitscharakter des Pharmakosritus Rechnung getragen, dann neulich E. Gjerstad (*Das attische Fest der Skira*, AfrW. XXVII, 1929, S. 201 f.) mit Nachdruck auf den letzteren Zug im dem Lustrationsritus hingewiesen, Schwenn schliesslich einmal (*Gebet und Opfer*, S. 111 mit *Hermes*, XXXVII. S. 391 ff.) gemeint, dass man kathartische Zwecke eigentlich bloss als eine negative Seite den Handlungen zuzumuten pflegt.

mehrfach Menschenopfer dargebracht hatte¹. Das Saturnalienkönig-Motiv² gehörte gewiss auch dem zugleich heiteren und grausamen, gnädig-grossen und auf Menschenopfer durstenden vorgriechischen Vegetationsgott alten Schlages an und rechtfertigt den griechischen Kronos als eine göttliche Gestalt, deren Erntefeste einst — ähnlich wie jene in Altmexiko — auf Bergen ('ἄπος Αχύρων') oder künstlichen Erhöhungen, d.h. der Sonne nah und

usw. (Die Münchener Dissertation von Gebhard, *Die Pharmakoi*, 1926, blieb mir unbekannt). So indessen erklärte sich auch, warum man den stellvertretenden Verbrecher im Kronoskulte, der für Heil und Wohl der Gemeinde im folgenden Jahre, hingeschlachtet wurde, ähnlich ungenau von jenem Verbrecher unterschied, den man mitunter der Artemis als eine Art Sündenbock opferte, ja wenn dann die beiden Begehungungen ineinander geschaut werden. Herrscht einmal in Kulthandlungen überhaupt die Prävalenz sublogischer, d.h. emotionell-komplexer Aktivität, so wird natürlich auch ein sogen. 'Menschenopfer' (vgl. Nilsson, *Chant*, II⁴, S. 288) zugleich sämtlichen, logisch unterschiedbaren 'Menschenopfer-Typen' angehören dürfen, d.h. ein jedes, rituell verrichtetes Menschenopfer im Prinzip, gegen die Schranken jener Typen revoltieren müssen, welche heute u.A. von Fr. Pfister, *Die Religion*, III², 1929, Sp. 2113 f. s. v., — auf Grund eines unwesentlicheren (d. i. rein-ideellen) Charakterzuges: ihrer 'Zwecke', — (höchstens praktisch brauchbar) als die (vier) möglichen unter schieden werden. Offenbar mögen doch nicht bloss seine c und d Fälle inter ferenzieren, auch die Grundmotive des a und b Typus können keinesfalls als wesensfremd unter den (begrifflich unterschiedbaren) Motiven einer »magischen Zwangshandlung« (= d) erklärt werden, usw. Ja, selbst das wird leichtver ständlich sein, wenn im historischen Griechenland bei Mitklingen sonstmö glicher, rationeller Ausdeutungen des irrationalen Aktes, dennoch immer eher die entwickelteren (d.h. ethisch höheren) Vorstellungen in dem Vor dergrunde stehen müssten. Man pflegt eben ethisch indifferente (unethische) Begehungungen, sobald sonst Themis und Dike herrschen (vgl. O. Weinreich, *Antikes Gottmenschenkum*, Neue Jahrb., 1926, S. 635 f.), notwendigerweise immer eher ethisch auszudeuten. So bemerkt auch Frazer vom Dying-God VI, 3. A., S. 277: «he was killed to save divine life from the degeneracy of old age; but since he had to be killed at any rate, people may have thought, that they might as well seize the opportunity to lay upon him the burdens of their sufferings and sins»; und so hat in Rom das eigentlich magische Verbinden des Mars mit der Stadt durch das Blut des Oktoberrosses später allgemein für Sühnopfer gegolten (Schwenn, *RVV*, S. 166, 2. A.); usw.

¹ Der Zug bei Porphyros, dass der Verbrecher ἀντικρυπτος τοῦ Ἀριστοθεόληγος ζευς geschlachtet wurde, gilt natürlich nur, nachdem die Feier μετεβλήθη (= μετέβαλεν, vgl. oben S. 67 f. A. 3).

² Für den Soldat — der nach der Legende vom Tod des hl. Dasius (s. Cumont, *Les Actes de S. Dasius*, Anal. Bolland. XVI, 1897, S. 5-16) noch zu Zeiten Maximinius und Diocletians, alljährlich vom Heere an den Kronosfesten, als König auf 30 Tage auserlesen, alles tun durfte, was ihm beliebte, dann aber geopfert wurde — s. Schwenn, *RVV*, S. 167 f. (der allerdings an der Zuverlässigkeit der Märtyrerakten zweifelt) und Frazer VI, 3. Ausg. S. 308 ff.

mit Rücksicht auf sie, mit blutigen Primitien gefeiert worden sind. Für diese Vorstellung spricht¹ u. A., (1) dass er seine Rechtserben, namentlich auch den ganz anders gestalteten Zeus² und den Dionysos³ ebenfalls zu 'Verschlingern' gemacht hatte; (2) dass die Bezeichnung *Kρονίων* augenfällig später zu einem Patronymikon wurde — als man sie, um einen derben 'Aberglauben' zu beschwichtigen, schon umgedeutet, oder gar aus Unkenntnis, auch unwillkürlich missverstanden hat — eigentlich aber höchstwahrscheinlich nur den Gott Kronos selbst, als seine eigentliche rituelle Erneuerung bezeichnet haben muss⁴; und (3) dass diese Gestalt auch als Typus mit den altmexikanischen Gottheiten übereinzustimmen scheint: auch sie hatte von Haus aus augenscheinlich nicht eindeutig eines bestimmten Amtes gewaltet, sondern war *ad hoc*, mit henotheistischer Anwendung der Gott der Gläubigen

¹ Homer hatte sich selbstverständlich über die wahre Natur der Gestalt auszuschweigen gehabt; vgl. hiezu im allgemeinen auch G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, 1911, lect. V. haupts. S. 150 ff., und oben S. 63 f. A. 6.

² Mit dem Ααράστος-Dämon durfte Zeus ursprünglich nichts zutun haben (Schwenn, *RVV*, S. 46); nach Eitrem, aao. S. 253 trat Ζεύς Ααράστος in Boiotien in die Rechte des Κρόνος A. als Vorgängers, dem eigentlich Höhe (ὅψις Ααράστος) und Kult angehörten. Ueber den Gott, der vormals in der thessalischen Stadt Halos den ältesten Sohn des Herrschergeschlechtes der Athamantiden bei Dürre und Misswachs zum Opfer erfordert hat, vgl. auch Stein, zu Herod. VII. 197 und Frazer, III, 3. A. S. 161 ff.; als einen freiwilligen erklärt den Opfertod der Athamantiden Schwenn, *RVV*, S. 43 ff. (Ueber griechischen Menschenopfer überhaupt vgl. noch E. Legrand, *Daremberg-Saglio*, IV, 2 S. 956 ff.; AC. Pearson, *ERE*, VI, S. 847 ff.; G. Murray, *The Rise*, S. 154 ff. usw.). — Nach Ridgeway und Frazer (VI, 3. Ausg. S. 353, A. 4.) wäre übrigens auch der andere 'horror', der lykische Zeus (der ursprüngliche 'Wolfsgott'? vgl. *RVV*, XV, 3, S. 20 ff. n.ö.) am Berge Lykaon in Arkadien (Ps.-Platon, *Minos*, 315 C.), als ein Nachfolger von Kronos anzusehen, dem man noch bis in die christliche Zeit periodisch Menschen (Kinder) geopfert haben soll.

³ S. Etym. M. 557, 51.

⁴ H. Usener, *Götternamen*, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, 1896 S. 18 ff. erwies — bekanntlich — den Wechsel der Endungen *-ος*, *-ιος* und *-ιον* (vgl. auch Solmsen, angeführt bei Brugmann-Thumb, *Gr. Grammatik*, 1913, 4, A., § 188) und vertritt danach S. 25 ff. die Ansicht, dass die Form *Kρονίων* (ja auch *Kρονίης*) eigentlich nur eine hervorragende Eigenschaft des höchsten Gottes widerspiegelt, ihn als den 'Vollender' bezeichnet, «der alles beginnen des menschen zu gutem ziele führt, der die wünsche der betenden erfüllt» (S. 26). Für die «ganz allgemeine bedeutung» des gewöhnlichen patronymischen Suffixes *-ηνος*, *α-ηνος*, «die man etwa als die der zugehörigkeit definieren könnte, wenn sich auch die inhärente eigenschaft unter diesen begriff fassen liesse», s. das., S. 20 ff.). Wie aber

und ihrer Lebensinteressen überhaupt¹, — wie diese Art primitive, wahrhaftig erlebte Götter ab ovo viel zu irrational sind, um auch spezialisiert werden zu können. (Unbedingt müssen die sonst auf Grund so verschiedener Ähnlichkeitspunkte erfolgten, gleichzeitigen Identifizierungen des Kronos mit dem ruralen Saturnus, dem blutdürstigen Sonnengott Baal oder dem kanaanistischen Moloch, dem monarchenhaften El, dem Kriegs- und Frühlingsgott Mars² usw., gleichfalls auch als Beweise dieser ursprünglichen Universalität aufgefasst werden). Er war für seine Gemeinde ein gnädiger und grausamer 'Gott für Alles', eine Art Δείπον $\delta\pi\alpha\tau\delta\zeta$ und so in

Usener einst bloss nach einer berechtigten Korrektion dieser (schon bei Welcker, *Griechische Götterlehre*, I, S. 140 ff. und auch *Die hesiodische Theogonie*, 1865, S. 119, in nuce vorliegenden) Etymologie folgen durfte, so glauben auch wir, ihm gegenüber erkennen zu müssen, dass die Namen Κρόνος, Κρονίων, Κρονίδης — nicht tatsächlich, wie er es meinte, von κρανίον abgeleitet, — nur durch volksetymologisches Spiel, nachträglich mit der Bedeutung dieses Stammes im Zusammenhang gebracht wurden. Sonst soll auch uns — natürlich — der eigentliche Κρονίων nicht Zeb̄ Κρονίδης gewesen sein; diesen Namen musste man aus dem (unbekannten) Fremdnamen für 'Kronos' u.zw. mit der Absicht gebildet haben, dass er dem Ohr und Mund der Griechen treffend und durchsichtig, in erster Reihe den regenerierten Κρόνος selbst bedeute, den geopferten Kind-Kronos, repräsentiert durch jenen Gefangenen, eine Idolpuppe, den Erntekranz usw., wie er eben in der kultischen Wirklichkeit symbolisiert oder vertreten worden war. (Vgl. u. S. 73 A. 1. Ueber den als ein Kind behandelten Kultstein in Delphoi: Eitrem, S. 253 f.; über die Bedeutung solcher Steine passim in den Arbeiten von Schwenn usw.). Allenfalls drückte die Endung eine 'Sohnschaft' wenn auch im nicht-genealogischem Sinne aus, und so durfte sie selbstverständlich schon den später allgemeinen patronymischen Wert vorbereitet haben, welcher sonst selbst durch die erwähnte Bestimmung des Suffixes -ίων zur Bildung des Comparatives nahegelegt erscheint. (Dürften vielleicht die Comparativbildung mit -ιών eigentlich die Verstärkungen quasi durch 'Regeneration'; die mit -τάρος eine additionelle [?] Vergrösserung auszudrücken beabsichtigt haben? Vgl. auch Υπερίων mit Usener, aaO. S. 19 f. u. 24). Auf Zeus verstand man diesen Namen des wesensgleichen Kindes (vgl. auch Eitrem, S. 254 ff.) unbedingt nur, als der neue Gott mit diesem, aus den verschiedensten Gründen, identifiziert wurde: die patronymische Deutbarkeit der Klanggruppe Κρονίων durfte hiezu höchstens ein Grund unter Anderen gewesen sein (s. u. S. 74 ff. — Es ist selbstverständlich, dass dieser neu erwiesene Kind-Gott Κρονίων aus Kreta [vgl. oben S. 65 A. 2] eine höchst fruchtbare Umarbeitung des sonst lehrreichsten Kapitels vom 'divine child' bei Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion* usw., 1927, S. 461 ff. bekräftigte ja forderte; was nur angedeutet sei).

¹ Vgl. SMSR. 1929, V, S. 182 ff.

² So im römischen Devotionsritus, wie jener der Dacier (vgl. Plut., *an vitios*, 3.) usw.

erster Reihe — wie es die altmexikanischen, namentlich aber auch die gewöhnlichen Mittelmeergötter der minoischen Zeit- und Ortsmode und auch ihre Nachfolger, die nichtliterarischen, volkstümlichen griechischen Lokalgottheiten gewesen zu sein scheinen, — auch der Gott des allesbelebenden und allesverzehrenden Elementes: der Sonne¹. Selbst in der Persönlichkeit des hesiodischen Kronos finden ja sich noch vielfach Züge, welche — einer jeden rationalistischen Mythik überflüssig — nur durch die einstmalige Komplexität dieser Gestalt, d.h. durch den soeben aufgerollten Vorstellungskreis zu erklären sind. Ganz speziell musste aber mitten in der Blütezeit der Zeusreligion unser griechischer Kronos, auch vom Mythologisieren angegriffen, d.h. sein eigentliches religiöses 'Erleben' schon unwillkürlich, auch in die Ebene der dichterischen Ausdeutung überspielt geworden sein. Wie leicht nämlich auch die extreme Bipolarität einen Griechen selbst ein sonst wessensfremdes, ekstatisch-religiöses Erlebnis nachzuempfinden, ja durch angeborene Wachsartigkeit momentan ganz zu erschwingen erfährt, so notwendig musste ein solcher gräzierte, irrationelle, bzw. ekstatische Fremdgott von dem — im Grund immer eher — in positiv-intellektueller Richtung Eingestellten, mit der Zeit und infolge der ethischen Anpassung, bald auch mythisch umrankt, ja in die Mythen sprache umgedichtet werden. Er musste das umso natürlicher, je auffallender dieses Fremdgut augenscheinlich eher durch ansprechende, äusserliche Anregung (Uebernahme), als von Innen, durch reifes Vorbereitetsein der griechi-

¹ Unmöglich wird u. E. der Helioskult des Τάλατόν -Gipfels und der aus Sparta inschriftlich bezeugte Beiname des Zeus Τάλατίτης aus geschichtlichen Zeiten, nur für die Ränder des vorgeschichtlichen Peloponneses eine Moloch-artige 'Sonnengottheit' bedeuten, wie Wilamowitz, *Der Glaube*, I, S. 115 engherzig nur *das* als 'sicher' zugelassen hat. Derselbe Name ist auch für Kreta durch den des ehemalen Riesen Τάλως ο. Τάλως bezeugt, dessen späte Mythen deutlich noch den einstigen Sonnengott zu erkennen geben, welcher die Insel mit glühender Erzbrust bewachend, ja wie es scheint, auch tanzend, dreimal täglich (oder jährlich), umkreiste und die 'Fremden' zum Feuertod in seinen Armen forderte. Auch Hesych setzt diesen Τάλως mit ἥλιος gleich und Τάλατος oder Τάλατός ist ihm ο Ζεὺς ἦ κρήτη. Ein kretischer Sonnengott dieses Schläges scheint noch für die minoische Zeit namentlich auch durch den kretischen Stier (Ταῦρος Μήνως) mit Pasiphae (vgl. die Kühe des Helios) usw., dann auch durch die sonst (von Weniger, und Lajti im *E. Philol.* Közlöny, 1926., S. 177 ff.) anders erklärten Kultstätten auf den fast unerreichbaren Gipfeln, gerechtfertigt zu sein, wie ausser den altmexikanischen Gottheiten auch der alte

schen Volksseele entstand. Und je dringender — namentlich in diesem Falle — auch der den Gott im Ritus vertretende 'Fremdling', das seltsame Erntekind, auf irgendeine Weise auszudeuten war. Hiebei aber durfte sich schon von jeher die 'minoische' Vorstellung des Kronos, als eines Dying God, in der praktischen griechischen Bauernseele am leichtesten auch mit einer menschlichen Parallele, d. h. jenem unabhängigen, doch nicht weniger sicher bekannten Elementargedanken¹ berührt und kontaminiert haben, nach welchem ein, von Alter, Schwäche, Gefahr usw. bedrohte Vater, natürlich und zweckgemäß, durch die Aufopferung eines (neu- oder erstgeborenen) Sohnes, als seines Alterego, also « durch eine erneute wirkliche Einpflanzung des ursprünglichen Lebens »², gerettet zu werden pflegt. Der Gott war eben umso leichter auch zu einem König, Häuptling, usw. herabzusetzen, als ein solcher bei religiösen Begehungen in der Regel « deorum vice fungebatur ». Und auch ein 'menschlicher' Sohn erlangte — anderseits — umso sicherer eine übermenschliche Bedeutung, als der Gedanke überall auf Erden unmittelbar nahe liegt, dass bei rituellem Vergehen u.Ae., das Wohl (der Gemeinschaft)

italische Juppiter (vgl. Roschers *Lex.*, II, 625, 53 ff.), sein etruskischer Bruder Tinia 'usw., ebenfalls auf Bergspitzen verehrt wurden. S. noch Roscher's *L.*, V, 1916-24 s. v. *Taletitas*, *Tallaos*, *Talos*, usw., und zu Taletitas auch unten im § 6. Schliesslich dürfte eine allgemeine und uralte Verbreitung dieser Gottvorstellung gewissermassen auch durch A. B. Cooks geistreiche Hypothese (*Zens*, I, 1914, S. 198 ff.) bestärkt werden, nach welcher der am Feuerrade (=Sonne) durch die Luft fahrende Ixion, der im 'Himmel' auch der Himmelskönigin beigewohnt hätte, ursprünglich gleichfalls nur jene, zahlreichen menschlichen Ixionen typisierte, « who in bygone ages were done to death as effete embodiments of the sun-god ». Auf alle Fälle verrät sich die gewöhnliche Begründung der 'Büsse' des Ixion in der Unterwelt dadurch schon als eine spät-rationalistische, dass sie den Heros überhaupt als einen 'Frevler im Hades' zu erklären sucht (vgl. Marot, *Ph. Wo.*, Sp. 588).

¹ Die Dokumente bei Frazer, III, 3. A., S. 160 ff. — Ueber die Bedeutung im religiösen Denken des « dieu-fils qui meurt et qui renait » und überhaupt der Filiation als einer Art der Götterhypostase in Phoenizien vgl. Dussaud, aaO. S. 376 — mit V. Bérard's (mir unbekannt gebliebenen) Stelle, *De l'origine des cultes arcadiens*, 1894, S. 251 ff. —, dann S. 402 ff.

² So E. v. Lasaulx, aaO. S. 278. Recht drastisch in Zentral-Australien: « It is the custom for a man to let the other drink his blood, when the latter feels weak; thus a son will give his blood to his father...., but never a father to the son » (G. Róheim, *Animism and Religion*, The Psychoanalytic Quarterly, New York, 1932, S. 90).

am wirksamsten durch das 'Opfer' (sämtlicher), im Jahre geborener Söhne¹ gesichert werden mag. Kronos der alte Ernte-Gott durfte — kurz — schon ehedem mitunter auch als zauberkräftiger 'divine king' vorgestellt geworden sein (tatsächlich wird er « niemals in seiner Götterschaft geschildert... sondern wie eine Art irdischer König: βασιλεύς »²), der den Erntesegen seinem Volke auf dieselbe Weise 'brachte'³, wie ihn u.a der Barundi-Prinz⁴ zu bringen und zu bedeuten pflegt. Und so mussten über ihn und seine Kinder, parallel neben den noch zirkulierenden Reingöttlichen, zugleich auch schon 'euhemeristische' Kultlegenden im Umlauf gewesen sein, laut welchen dieser als furchtbarer Regent (wie später im Norden der Upsala-König Aun der Ynglingsaga)⁵ seine Regierungsjahre immer wieder durch das Blut (Verzehren) eines Neugeborenen 'Kρονίον' verlängert hatte, bis er schliesslich vom letzten (jüngsten) Sohne in der Herrschaft abgelöst wurde.

Hiemit sind wir aber in der Lage unsere aus Dichtung und Religion gewonnenen Ergebnisse für die aufgeworfene Entstehungsfrage der Kosmogoniedichtung zusammenzufassen. Wir sehen schon, dass es vor dieser — einerseits — eine volkstümliche kosmogonische Legende gegeben haben musste, welche die Sonderung des Uranos und der Gaia durch ihre Söhne — darunter einen 'Vollender' der List (Κρατίων-Κρόνος II), als Anführer — erzählt hatte. Anderseits gab es dann den uralten, durch Kultlegenden vielfach entstellten Glauben an einen akklimatisierten, doch ganz 'phoinikisch' bludurstigen Vegetationsgott, dessen ursprünglicher, unbekannter Name leicht zu Κρόνος (I) zu gräzisieren sein musste, und dessen jährlich sich verjüngerndes Ebenbild Κρονίον genannt wurde. Ursprünglich und innerlich durften in-

¹ Zur Frage des 'ver sacrum' (vgl. Pauli exc., p. 578 Th.) s. L. Deubner, *Chant.*, II⁴, 1925, S. 454 f.; der Wirksamkeit dieses schweren Opfers überhaupt, *Die Religion*, aaO., Sp. 2114 f. (Eissfeldt); II², 1928, 293 (Clemen).

² Mayer, *Roschers L.*, II, 1, S. 1458. Vgl. auch Harrison, *Themis*, 1912, S. 495.

³ S. haupts. Frazer I, 3. A. (*The Magic Art and the Evol. of Kings*) B. I. S. 366 ff.; III, 3. A., S. 14 ff.; *Psyches Task*, 1913, S. 16 usw. Vgl. auch Weinreich, aaO., S. 635 ff.

⁴ H. Meyer, *Die Barundi*, 1916, S. 58 und 91.

⁵ Schon vor Eitrem, Frazer III, 3. A., S. 57, 160 ff. 188.

dessen der Held der Weltschöpfungssage und der urwüchsige Ernte- und Sonnengott garnichts, selbstverständlich, mit einander zu tun gehabt haben.

Halten wir nun diesem Tatbestand entgegen, dass *nach* der Kosmogoniedichtung, d.h. in der Ueberlieferung bei Homer und Hesiod, jene beiden, ähnlich benannten selbständigen Gestalten nicht nur aneinander angenähert, aber offenbar schon lange unzertrennlich verschmolzen erscheinen, so durfte auch diese Verschmelzung notwendigerweise nur in der Zwischenzeit, d. h. *durch den Kosmogoniedichter* zustandegekommen sein. Als äusserliche Annäherungsmöglichkeit mag hiezu — nebst der natürlichen Verkümmерung der abgelebten Gestalt zu einem (menschlichen) König — gedient haben, dass der Gott einen 'Sohn' in magischem Sinne besitzen, der Mythenheld aber gleichfalls ein 'Sohn' des Uranos gewesen sein musste. Ineinandergeschaut durften dabei die Söhne der mythischen Uranoslegende und des Kronosritus, ja hiedurch die alte und auch absichtlich verdunkelte Legende vom *Kρονίων* mit jenem gleichfalls schon stark verdroschenen Uranosmythos von der Weltentstehung und dem Vollendersohn, in allererster Reihe dadurch werden, dass die zum ursprünglichen Kronosgott (Kronos I) gehörende *Kρονίων*-Bezeichnung volksetymologisch leicht mit der mythischen *Kρατίων*-*Kρονίων* (?) -Persönlichkeit in der Uranoslegende (Kronos II) zu identifizieren war. Auch von *Innen* musste dann diese 'Phantasie' umso eher bestätigt worden sein, als Kronos, der 'Sonnengott', auch am Weltanfang am Natürlichen seine eigentliche tägliche Rolle abspielen durfte, ja tatsächlich vielfach spielt. Sonne und der mythische Uranossohn sind doch darin eins, dass sie der chaotischen, finsterdrückenden Umarnung der Ureltern ein Ende machen, indem sie den Himmel emporheben und «Lebensluft und Licht in die Welt» bringen¹.

Mit einem Wort also: die Leistung des Kosmogoniedichters musste gewesen sein, den 'Vollender' *nicht* der Wünschobjekte der Religion, aber der 'Vertreibung' des Uranos, gelegentlich die Tane-mahuta-Rolle unter den bedrückten Brüdern, in einer alten und neugestalteten Uranoslegende übernehmen, und dem Vater

¹ S. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, 1924, S. 63.

in der Herrschaft der Welt folgen zu lassen¹. Hierbei wird sich auch seine persönliche Genialität ganz besonders glücklich mit einem Vorbereitetsein bei dem Volk getroffen haben, so dass die Leistung aufgegriffen wurde und für die Nachzeit ausschlaggebend blieb.

4. Um (II.) — nach Möglichkeit — auch die Entstehungsweise und den Inhalt der zweiten, der vorhomerischen *genealogisierenden Katalog-Dichtung* festzustellen, müsste allererst ein sicheres Kriterium gefunden werden, was wir überhaupt mit gutem Recht einem Kataloggedichte, bzw. einer systematisierenden Tendenz zuschreiben dürfen. Nach Ursachen und Ursprüngen frägt man nämlich nicht nur auf dem Gebiet des Wissens, und Dichter 'antworten' nicht nur etwa in didaktischen γένη: diese Betätigungsformen des menschlichen Geistes, wie auch jene der logischen Einordnung, sind Allgemeine und Aprioristische. Bei jeder gewöhnlichen religiösen Leistung, wie auch poetischen Schöpfung, wird schon 'rationell' gefragt bzw. geantwortet und eingereiht; höchstens mit verschiedenen Ansprüchen auf eine logische Angemessenheit und Systembildung. So durfte u.A. die Vaterschaft und Sohnschaft zwischen Uranos und βασιλεύς-Kronos II auch zufolge einer gewöhnlichen, dichterisch-mythischen Notwendigkeit; jene aber zwischen dem vorgriechischen Gotte Kronos I und Zeus, ohne jede Spur von einer katalogisierenden Absicht, bloss als die dogmatische Ausdrucksform gewisser, aktueller, religiös-praktischer Bestrebungen leicht gesponnen worden sein; usw. Deshalb

¹ Für die ehemalige Existenz einer solchen Dichtung spricht vielleicht auch der von Euseb. *praep. ev.* I, 10, 1-27 [41] allerdings lückenhaft und unklar exzertierte, sogenannte Sanchuniathon-Philon. — Sicher sind noch im Zusammenhang des Kirchenvaters gewisse, nicht recht verstandene, aber auch absichtlich durch euhemeristischen Rationalismus entstellte Züge eines uralten, fürstlichen Kinderopfers bzw. Vatertordes aufzuweisen, doch das Einzelne wird da kaum je widerspruchslös zu verstehen sein: Das ist ein « Haufen wüster und in ihrem jetzigen Zusammenhang grossenteils sinnloser Bemerkungen » (Gruppe, *Die griechischen CulTE*, S. 356). Philon musste aber gewisse Vorstellungen umso notwendiger nur aus einer ähnlichen griechischen Version, wie jene von uns postulierte, geschöpft und auf die — nach den Tafeln von Ras Shamra (s. oben S. 65 A. 2) allerdings schon glaubwürdiger erscheinende — phoinikische Ueberlieferung übertragen haben, als in der semitischen Erzählung der Vater des Ilos (El-) Kronos ursprünglich wohl nicht der Himmel war. (Zu Ἐπίλευτος ή Αἰτόχθων, οὐ δατέρος ἐκάλεσαν Οὐρανόν, vgl. Gruppe, aaO. S. 401 usw.).

mag sich als das gesuchte Kriterium nur ein Radikales anbieten: mit Sicherheit dürften nur Leistungen dem Katalogdichter imputiert werden, welche erweislich allen anderweitigen, d.h. erzählenden, religiösen und ähnlichen Tendenzen *a priori* überflüssig, eventuell direkt schädlich, *doch* vorhanden sind.

Selbst in unserer Tradition finden sich aber — tatsächlich — mehrfach auch Züge, welche weder aus dem religiösen Glauben, noch aus dem Weltentstehungssmythos erklärbar, ja den Zwecken dieser sogar diametral widersprechend, ausschliesslich von einer spezifischen, katalogisierenden Tendenz herrühren können. Hieher gehört in erster Reihe die geläufige Generationsreihe Uranos-Kronos-Zeus, welche von Homer umso weniger initiiert geworden sein durfte, als ihm diese völlig gleichgültig ist und er sonst — nach jeder psychologischen und poetischen Wahrscheinlichkeit — unerlässlich auf eine (erforderliche) Klarlegung zu drängen gehabt hätte, wovon Spuren nicht zu sehen sind. Für Homer *musste* die Verbindung der beiden selbständigen und heterogenen Teilreihen: Uranos-Kronos II der Mythologie, und Kronos I-Zeus der Religion, zu einer Abstufung Uranos-Kronos-Zeus, von altersher ein hergebrachtes Gut gewesen sein. Ebensowenig durfte aber, natürlich, diese Verbindung auch vom Weltentstehungssmythos 'Uranos und seine Kinder', oder von einer Stellungnahme religiösen Glaubens der alten (Kronos-) Gottheit und dem neuen Zeus gegenüber, hervorgerufen werden, welchen sie doch, wieder augenscheinlich, überflüssig ist. Mit einem Wort: die — in einer vorhomerischen Kosmogonie zwar leicht nahegelegte, doch nach Dichterart gewiss in Schwebē gelassene — Verhältnisfrage des Kronos I und Kronos II konnte letzten Endes *nur* von einem zielbewussten Katalogdichter durch eine willkürlich-apodiktische Gleichsetzung der beiden, wesensfremden Gestalten geregelt worden sein.

Aehnlich hätte in einer Uranoserzählung nur gestört, wenn etwa die Οὐρανίων (zweck- und grundlos) noch mit einem weiteren überflüssig-sinnlosen Namen benannt geworden wären; und auch dem religiösen Gefühle dürfte ein Systemgebilde als solches, kaum entsprungen sein, da echte Religion nur mit einzelnen Götterpersönlichkeiten zutun zu haben pflegt. Τιτῆνες, der herkömmliche Sammelname jener Göttergruppe um Kronos, mussten also

ihren Ursprung einer genealogisierenden Spekulation, schon vor Homer, verdankt haben, welche dann Erfolg hatte.

Schliesslich sond allerlei ethisch-moralisierende Abgrenzungen, wie die Gegenüberstellung des Ζεύς μητιέτης jenen verschlagenen, alten, jetzt im Tartaros wohnenden Göttern (Κρόνος ἀγχυλομήτης),¹ aber auch weitere Verwandtschafts- und Gruppenbildungen unserer Tradition und was noch drum und dran hängt, gleichfalls: zugleich 'unpoetisch' und auch dem echtreliösen Leben insoferne fremd, als das religiöse Gefühl eigentlich nur aufeinanderfolgende, vollberechtigte Ideale zu erleben vermag, nicht ihre Neben- und Subordinierungen. Alldies sollte also wieder eher die Erfindung eines oder mehrerer Katalogdichter gewesen sein, d.h. ursprünglich in Kataloggedichte hineingehört haben.

b) Kronos.

5. Natürlich wird diese, zwar allzu lückenhafte und ärmliche Rekonstruktion der zwei, über den Kronoskomplex vor Homer vorliegenden Dichtungen, für unsere ganze Untersuchung massgebend sein. Vorläufig aber hat sie uns zur Entscheidung zu verhelfen: wer war Kronos für die historischen Zeiten eigentlich? welche seine ursprünglichen Gesichtszüge?

Wilamowitz und Pohlenz hatten eine ältere, mythologische Phase (Homer und Hesiod) von den nachfolgenden, sekundär-religiösen Vorstellungen mit Κρόνος, βίος ἐπὶ Κρόνου usw. gesondert und für den hypothetischen Ur-Kronos die Züge des σκολιὰ προεῖν and der Gebundenheit an den Tartaros als wesentliche gesetzt. Zunächst werden nun auch wir zu dem, von Wilamowitz geforderten 'eigentlichen' Kronos, d.i. zu seinem womöglich reflexionslosen (vorethischen und sublogischen) Urbild umso unerlässlicher regredieren müssen, je dichter dieses — naturgemäß —

¹ Indem systematisierende Koordinierungen naturgemäß jedem, wahrhaft lebendigen Lokalkultus wensensfremd sind, so durfte natürlich auch jene homerische Organisation der aktuellen Göttergenerationen katalogisierenden Ursprungs gewesen sein, welche in der Ilias den Zeus und Poseidon (eigentlich koexistierende Wesensgleiche) die Welt mit ihrem dritten 'Bruder' Hades teilen liess. Diese scheint indessen von der Uranoskostmogonie unabhängig zu sein.

im Laufe der Zeit von einer Schicht der kritischen Reflexion überzogen sein musste.

Bekanntlich macht sich doch die Spekulation mit grösster Vorliebe über stark irrationelle ('unverständliche') religiöse Erlebnisse und mythische Empfindungen. So mochten ihr einen reichlichsten Zersetzungsstoff namentlich die Zeiten in Griechenland geboten haben, zu welchen der zehn Fremdgott, obzwar kraftlos, seine religiöse Existenz dennoch Graeco more, sammt Kult und Kultlegenden, weiterfristet hat. Notwendigerweise hatte z. B. der allzumenschliche, ja gar der griechische Rationalismus an eine ursprünglich wohl sublogische, d. h. überethisch-irrationell erlebte Eigenschaftsbezeichnung wie ἀγκυλομήτης usw. dringende Fragen zu richten und Antworte sich in logisch-ethischem Sinne zurechtzulegen gehabt. Weiter noch durften sich die Schleusen des sich emanzipierenden Kausalitätsbedürfnisses durch gelegentliche poetische Erfindungen geöffnet haben, wie jene z. B., den göttlichen Kronos als den Uranossohn Κρατίνων-Κρονίον zu beschäftigen: die Gestalt eines 'tückischen Erlösers' vom Urnichts zur Kulturwelt bedeutete für die nüchterne Reflexion unbedingt ein aufgelegtes, (ethisch) herausforderndes Paradoxon, welches naturgemäß endlose Explizierungen und eine sich fortwährend rektifizierende Ueberprüfung hervorgerufen hat. Indem aber so der Intellekt notwendig fühlbare Rückwirkungen unter Vorstellungsgebieten wie Religion und Dichtung, zustande gebracht, d. h. den Oberbefehl und die Verwaltung auch auf religiösem Gebiet übernommen hatte, musste schon langsam alles, selbst das religiöse Erlebnis 'verstanden' werden; und auch die, bei Homer noch ohne eigentlichen gedanklichen Wert, ähnlich wie im Märchen, 'poetisch' figurierenden, sublogischen Keime¹ erschienen bald in der neuen Kleidung vernunftgemässer 'Uebersetzungen'. Die Kulturtat von Kronos verschob sich regelrecht-folgerichtig zu einem Ergebnis seiner angedichteten Eigenheit σκολιὰ φροντίδες; an die Stelle eines religiösen Nebeneinanders trat die deutende 'Empörung' im gewöhnlichsten Sinne; die ursprünglich indifferente στενοχωρία musste ethisch-sekundär als eine ξαταταρτάρωσις ausgedeutet bzw. übersetzt werden; usw. Ja, auf dem schlüpfrigen Abhange ab ovo falscher Vorstellungen und Assoziationen geriet man sogar bald völlig ausserstande, festen Fuss zu fassen und den alten, fremden Gott Kronos von dem Neuen geläutertesten

¹ Für Ε 203 f. 278 (ὑποταρτάρους) und die Schilderung Θ 478 ff. vgl. schon oben S. 50. Der Gedanke eines Kampfes fehlt bei Homer noch: das sollte sogar radikaler, als es durch Wilamowitz geschah, betont werden.

Gegenwartsglaubens, dann die beiden Götter der Höhe¹ und gleichfalls, wenn auch anderswie θωτῆρες ἔλανον, von Uranos aus einanderzuhalten. In der Welt der Begriffe liess Uranos als 'Regenspender'² seine eigenen Züge leicht an Kronos und Zeus, den (begrifflich verwandten, sonst wesensfremden) 'Fruchtbarkeits-spendern' hervortreten und hat aus demselben Grund vice versa andere, göttliche Züge von diesen übernommen, usw.³. Je mehr aber von der diskursiven Arbeit des Denkmechanismus die sonst scharf empfundenen Abgrenzungen verwischt wurden; je mehr die Macht der gedanklichen Assoziation — namentlich bei dem auffallend entwickelten, griechischen Rationalismus — die der religiösen Persönlichkeit von hausaus fremden, doch der feindlichen, dichterischen Spekulation und volkstümlichen Aitiologik (Genealogisierung, Systematisierung) naheliegenden Vorstellungszüge, trotz ihrer Unwesentlichkeit, ja Hinfälligkeit, nur der menschlichen Bedeutung unserer mental activity entsprechend, weit über die Wesentlichen des Komplexes hinaus, in den Vordergrund zwang, — umso notwendiger war es, dass nicht das ursprüngliche Bild im Vordergrunde, ja dass dieses tief unten zu suchen sei. Anders ausgedrückt: wir müssen mit Wilamowitz umso lebhafter das Bedürfnis der theoretischen Herausarbeitung eines 'ursprünglichen' Kronos empfinden, je natürlicher im historischen Griechenlande, den spezifischen Verhältnissen entsprechend, direkt die falschen, d. h. typisch-sekundären Produkte rationeller Spekulation populär werden mussten und auch worden sind. So in erster Reihe der Typus des 'Frevlers', der sich gegen seinen Vater verging, um dann als Empörer mit seinen ungestümen Brüdern, den Titanen⁴, von der glorreich sich erhebenden Kronos-Generation niedergestürzt zu werden.

¹ Ueber θυάτιον (Zeug) s. Kern, S. 43, vgl. Eitrem, S. 253. Für Zeus, als den einst einzigen Gott des Olympos, vgl. auch Kaibel, S. 501. Für seine Entwicklung aus idg. *Diéus (Tagesshimmel) zu einem Himmelsgott der griechischen Bevölkerung, der dann die anderen Himmelsgötter verdrang, s. F. Schwenn, *Gebet und Opfer*, 1927, S. 82 ff.; hierzu wird aber für die psycho-genetische Theogonik überhaupt zu verwerten sein: K. Marót, *Der Eid als Tat*, Szeged-Leipzig, 1924, S. 13, 15, 28 f., 34 f. (Schwurgegenstände als 'Theoplasma') u. S. 16 f. (Entstehung eines Gottbegriffs aus Handlungen bzw. sublogischen Ausdrucksbewegungen auf dem logischen Abhange), usw.

² Als solcher musste er kein 'Gott' gewesen sein; vgl. jetzt auch Schwenn, aaO. S. 73.

³ Das liegt zweifelsohne nah; so wird u. A. in Afrika der Hauptgott auffallend oft 'Regen' genannt: Mulungu bei den Bantu, Ngai bei den Massai, Leza bei den Bewohnern Nord-Rhodesias usw.: *AfRW*, 1923-24, S. 180 ff. (Bericht von C. Meinhof).

⁴ Zur Entmannung des Uranos werden — bekanntlich — erst später (uns zuerst bei Apollod. I, 1, 4) sämtliche Titanen mobilisiert.

Schwerer steht es schon um die positive Feststellung, welche Züge des Kronos die 'ursprünglichen' sein sollten. Da nämlich scheinen uns, nach den Obigen, gewisse Retouchierungen an dem von Wilamowitz gegebenen Porträt erforderlich zu sein, indem wir ihm in erster Reihe das nicht zugeben dürfen, dass nur die Beiden des *σκολιὰ προστύ* und der Gebundenheit an den Tartaros, primäre; die übrigen, — z. T. schon seit Homers und Hesiods Zeit erweislich, gleichfalls tiefssitzenden — Züge, alle sekundäre sind. Manche gibt es eben unter diesen, welche sonst weder aus (späterer) Mythik, noch aus Spekulation gut herzuleiten sind. Offenbar sollte doch z. B. der oft berührte Zusammenhang des Gottes mit Fülle, sein fabelhaftes Spendertum (goldenes Zeitalter) usw. als ein wirklich-uralter religiöser Zug angesehen werden, und hängen die Kronosfeier in Attika — letzten Endes — nicht mit einem, einst wahrhaftigen Kronos zusammen, betonten sie nicht einen Zug am wenigsten seiner lebendigen Wesenheit, — so hätten sie wohl keinen Sinn und stünden beispiellos in der Religionsgeschichte da.

Leicht werden sich indessen auch diese Züge noch als 'primäre' erweisen dürfen, sobald nur Kronos, wie oben ausgeführt, im Laufe des historischen Lebens wahrhaftig aus Kronos II und I kontaminiert und dann sanktioniert wurde: seine Vorstellung als die einer sekundär zusammengesetzten Gestalt und die Schwierigkeit um die Ursprünglichkeit ansprüche der einzelnen Gesichtszüge, fördern und rechtfertigen sich gegenseitig auffallend. Demnach kann die Frage nach dem 'ursprünglichen' Kronos nur in einem Sinn entschieden werden, dass es seiner eigentlich wohl — zwei gegeben hat: den uralten, vorhellenischen Himmelsgott mit gräzisiertem Namen, dem auch in der Vorzeit, allerdings, irgendwelche *Kpóvia* gefeiert wurden, besser gesagt, der einst auf Grund gewisser Riten zu einer persönlichen Gottheit 'Kronos' ausgebildet ward¹. Dann den mythischen Kulturheros der vorhomerischen Kosmogonie u. A., den ethisch indifferenten, echten Märchenheld «ohne Konsequenzen», der zuerst die anfängliche

¹ Für die Entstehungsweise vgl. meine ungarische Arbeit, *A vallás egyénlelektrani gyökerei* (etwa: Religion und Individualpsychologie), Athenaeum 1919, S. 79 und 128 ff.

στενοχωρία der Uraniden, als gegen das Chaos aufkommender Welt- und Kulturkräfte mitgemacht, sodann die Kulturwelt durch seine 'List' zustande gebracht hatte. Und demgemäß werden schon auch selbstverständlich, das *σκόλιὰ φρονεῖν* mit der *στενοχωρία* im Tartaros, ebenso tief, wie jene Vorstellungen vom unverwüstlichen 'König des goldenen Zeitalters' sitzen, ja beide Arten, im Prinzip, gleichberechtigte 'primäre' sein dürfen. Die Ersteren müssen nur — eigentlich — dem mythischen Uraniden (Kronos II), die Letzteren dem anderen Kronos (I), d. i. dem alten Gotte angehört haben. Selbst die Blässe und Wurzellosigkeit beider Arten Züge erscheint ja noch — von der natürlichen Bevorzugung rationell-sekundärer Züge überhaupt abgesehen — dadurch gerechtfertigt, dass bei der Grösse der verstrichenen Zeit, die Feier der attischen *Kρόνια* sowieso nur als das Ergebnis eines religiösen 'Survivals' d.h. Revivals angesehen werden dürfen; und dass auch die, von Naturkraft strotzende, ebenfalls uralte Gestalt des Uranossohnes — von der hochliterarischen und dennoch volkstümlichen Art der siegreichen homerischen Poesie apriori zum Tode verurteilt — von altersher auf die zeitgenössische Volkstradition beschränkt gewesen sein musste.

(Schluss folgt)

KAROLY MARÓT

RASSEGNE ED APPUNTI

Ancora sulla folgore di Hunuša

Nel mio articolo *Il bidental etrusco e un'iscrizione di Tiglat-pileser I d'Assiria*, pubblicato in questi SMSR, VI, 9-49, parlai diffusamente dei motivi che avranno indotto il re assiro Tiglat-pileser I ad erigere sulle rovine della città micrasiatica di Hunuša un piccolo tempio al dio Adad, il quale vi era rappresentato da una folgore in cui il re fece incidere un'iscrizione. Vi dicevo tra l'altro: « Il re costruisce quindi ad Adad un tempio sulle rovine della città ed in ricordo della conquista e ad ammonimento di coloro che osassero ricostruire la città vi fa porre una folgore di bronzo con sopra un'iscrizione in caratteri cuneiformi..... Il re non seppellisce dunque un fulmine caduto dal cielo e non vi costruisce poi sopra un sepolcro o una casa o un tempio, ma in un tempio costruito in paese nemico al suo dio abbattitore, *rāhišu*, del nemico e che attesta quindi la presenza della potenza imperiale di Assiria fa porre il simbolo del suo dio con una iscrizione. Egli fa insomma ciò che hanno sempre fatto tutti i re di Assiria: è noto a tutti che appena gli Assiri conquistavano un paese vi erigevano stele e iscrizioni coll'immagine o il simbolo di qualche dio, stele e immagini che essi di solito non facevano rizzare in un tempio »¹.

E poi mi chiedevo quali possano esser stati i motivi precisi dell'erezione del fulmine coll'iscrizione e proseguivo: « Ma perchè il re sceglie proprio il dio Adad?..... Quale dio poteva meglio di Adad rappresentare e raffigurare plasticamente la volontà devastatrice e distruggitrice del re in confronto della città di Hunuša? Non si sarebbe nella fuga dei secoli curvato sempre davanti alla fiammeggiante lingua del dio della tempesta in mezzo al tempio, terribile ammonimento dell'inflessibile volontà imperiale di Assiria, la fronte del viandante o del futuro principe d'Assiria che per caso fosse passato sul territorio della già fiorente città di

¹ L. c., 46-47.

Hunuša, caduta davanti al furore del potente Tiglatpileser, aiutato dal suo terribile dio Adad? Queste saranno state senza dubbio le considerazioni che avranno indotto il re assiro a porre nel tempio della città proprio il simbolo del dio della tempesta, quel simbolo che d'altronde faceva, tutto indorato, bella mostra di sè anche in un tempio della città di Assur»¹.

Ora non potrei che confermare che i motivi da me esposti sono esatti. Però essi non saranno stati gli unici motivi ad indurre il re assiro a far costruire sulle rovine della città proprio un tempio di Adad e di farvi riporre una folgore. Vi erano ancora altri motivi, e ben importanti, ad indurre Tiglatpileser I a far questo.

È molto probabile, cioè, che la città di Hunuša non fosse che la capitale fortificata dell'antica Comana, *Qumani*, dove si trovava un famoso santuario dell'antica dea Mā, la dea di Comana, santuario che risaliva non soltanto al tempo degli Hittiti², ma certamente ancora al periodo prehittita, asiano, e che poi fu celebre ancora al tempo dei Romani.

Comana Cappadociae, la quale va tenuta distinta dalla *Comana Pontica* sul fiume Iride, ricorre nelle iscrizioni hittite nelle forme *ku-ma-an-ni*, *kum-man-ni*, *ku-ma-ni* e *kum-ma-an-ni*³. I Greci la chiamavano τὰ Κόρυντα, ed essa ebbe ancora i nomi di Hierapolis e Chrysé. Nelle iscrizioni assire dai tempi di Tukulti-Nimurta I (circa dal 1260 al 1232) in poi si fa menzione dei Qumanī o Qumeni o Uqumani quali abitatori della regione. Comana era situata sul Saros (oggigiorno chiamato Sayhūn), nell'Antitauro, in Cataonia. Le sue rovine si vedono presso il villaggio di Sahr⁴.

¹ L. c., 47.

² E. Herzfeld, *Hettitica*, Archaeologische Mitteilungen aus Iran, II, 177, dice che Hunuša era la capitale fortificata di Comana. Il Herzfeld dà un'interpretazione esatta del passo di Tiglatpileser I concernente la folgore. Egli aggiunge ancora che il santuario della dea di Comana, sicuramente distrutto in questa campagna del re assiro, fu poi ricostruito ed era fiorente ai tempi dei Romani. Il Garstang, *The Hittite empire*, London 1929, 12, fa risalire il santuario ancora al periodo hittita.

³ Su questo nome nei testi hittiti si v. L. A. Mayer, *Index of Hittite names*, Section A. Geographical, Part I, British School of Archaeology in Jerusalem, Supplementary Papers, I, 1923, 29. Il Mayer identifica la città con Arinna, basandosi sull'iscrizione su riferita di Tiglatpileser I, V, 73-84, King, 75-76.

⁴ Sul villaggio e sulle rovine di Comana v. G. L. Bell, *Amurath to Amurash*, London 1924, 347-351. Le rovine di Comana ora visibili non risalgono però al di là del periodo greco. Finora non si sono trovate rovine hittite. Il Garstang, *Empire*, 220-221, vuol vedere nel cosiddetto altare sul vicino passo di Kuru Bel un altare della dea di Comana, ma non si tratta affatto di un altare: avre-

Non sappiamo se la città vada identificata colla città di Arinna degli Hittiti¹, città che era, come è noto, la città santa della dea del sole di Arinna, di una delle più importanti divinità del pantheon hittita². Se questo fosse il caso, Comana sarebbe stata dunque una delle città più famose, dal punto di vista della religione, dell'Asia Minore. Si capisce quindi subito perchè il re assiro da noi sopra addotto abbia eretto il tempio di Adad proprio a Ḫunuša.

Comana era celebre per il santuario della dea Mā³ o Bellona, detta nelle iscrizioni greche trovate sul posto νικηφόρος e ἀνίκητος. È certo che questi erano i titoli che la dea aveva avuti in tempi già antichissimi e certamente già ai tempi di Tiglatpileser I. È logico quindi e naturale che questo re dimostri con una sua iscrizione che tali titoli erano falsi, perchè il suo dio Adad aveva riportato la vittoria sopra di essa. La dea Mā rientra bensì nel vasto ciclo della Grande Dea, della Grande Madre, Μήτηρ Μεγάλη, che era un'antichissima figura divina paleoanatolica, la personificazione della fecondità della natura, ma aveva alcune sue caratteristiche speciali che la distinguevano dalla solita figura della Grande Madre. Essa aveva anzitutto carattere spiccatamente guerriero, poichè la si soleva identificare con 'Evoú, Bellona, ed ezandio con Artemide ed Atena. Essa fu portata a Roma da soldati, ed inoltre essa portava, come abbiamo già rilevato, i titoli di invincibile e vittoriosa. Perciò la si raffigurava con una mazza nella sinistra, essendo essa la protettrice dei combattimenti. È probabile che portasse ancora la folgore e la bipenne, gli stessi simboli dunque che portava il dio Adad nelle sue varie personificazioni nelle diverse religioni dell'Asia Occidentale antica⁴. A Silla

mo a che fare piuttosto con un piedestallo per qualche statua. Quanto ai leoni che vi si vedono è possibile che fossero gli animali sacri della dea di Comana. Quanto il Garstang, 221, afferma sul presunto Tešup del passo è campato in aria.

¹ Oltre che il Mayer citato nella n. 3 della pagina precedente questa identificazione fa ancora il Garstang, *Empire*, 196, 220-221 e 303.

² Il Garstang, *Empire*, 73, 191 e 195 identifica la dea di Comana colla dea solare di Arinna. Sulla dea di Arinna si v. per ora il Garstang, *Empire*, segnatamente 73.

³ Il gransacerdote della dea Mā regnava sopra un grande territorio ed era secondo di grado soltanto al re. Egli era un vero dinasta, come i sacerdoti di Olba e Venasa. Sulla dea Mā si v. A. Hartmann s. v. Ma (Mā) in PWRE, XIV, 1, cc. 77-91, e Cumont, *Religions orientales*⁴, 50-51.

⁴ Il dio Adad acquista carattere spiccatamente guerriero soltanto nell'ultimo periodo della storia assira. Non potrebbe essergli derivato tale carattere dall'Asia Minore, da figure divine del tipo della dea di Comana? Anche qui si constaterebbe dunque l'influsso occidentale in Assiria.

essa apparve in sogno e gli diede una folgore con cui abbattere i suoi nemici. Su di un suo altare a Pergamo è raffigurato un fulmine. I seguaci romani di Bellona si ferivano con una bipenne. La dea Mā ha dunque un lato del suo carattere identico del tutto con quello di Adad: essa è la divinità della folgore e della bipenne colle quali abbatte i nemici, essa è la dea del combattimento e della guerra.

Ora, credo, riusciamo a comprendere ancor meglio perchè Tiglatpileser I fa erigere nel territorio dei Comani, nella città di Hunuša, proprio la folgore di Adad: alla divinità straniera più importante, alla divinità comanese della folgore e della guerra egli oppone il dio assiro della folgore e della guerra e ne fa risaltare tutta l'immena superiorità. I re assiri perseguitavano dunque in confronto ai loro nemici una politica, direi quasi, religiosa di lotta molto ben calcolata e sottile, accorta e lungimirante, sempre intenti ad esaltare, segnatamente in faccia allo straniero, la potenza soverchIANte dei loro dèi nazionali ed opponendo, se possibile, a determinate divinità straniere le corrispondenti divinità assire, allo scopo di far risaltare meglio la superiorità degli dèi nazionali.

GIUSEPPE FURLANI

Rapporti fra gli scongiuri e la poesia popolare narrativa religiosa

Nella ricca messe della poesia popolare italiana gli scongiuri costituiscono una sezione ancora poco studiata. Eppure non c'è, forse, poesia più popolare di questa, più espressiva della psicologia delle classi umili, più largamente diffusa e, forse, più antica. In un lavoro dedicato alla poesia narrativa del popolo italiano, del quale feci noti i risultamenti¹, ma che rimane in complesso ancora inedito, ho creduto necessario tener d'occhio anche gli scongiuri perchè essi aprono la strada a un'intera comprensione della poesia narrativa religiosa rivelandone il carattere fondamentale che altrimenti forse ci sfuggirebbe.

¹ Paolo Toschi, *La poesia religiosa del popolo italiano*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1922.

Incominciamo da questa «Orazione per il mal d'occhi» raccolta dal Pitré (*Canti popolari siciliani* vol. II, 804) :

Santa Lucia
 Sopra un marmuru chi chiancia :
 Vinni a passari nostru signuri Gesù Christu.
 — Chi hai, Lucia, chi chianci ?
 — Chi vogghiu aviri, patri maistusu ?
 M' ha calatu 'na resca all'occhi.
 Nun pozzu vidiri ne guardari.
 — Va a lu me giardino
 pigghia borbina e finocchi;
 cu li me mani li chantà
 cu la me bucca l'imbivirà
 cu li me pedi li scarpiccià;
 si è frasca va a lu boscu
 si è petra vaci a mari
 si è sangui squaghirà¹.

Non vorrei aver l'aria di correggere il Pitré, medico e conoscitore insuperabile delle tradizioni della sua isola; ma più che di un'orazione per il mal d'occhi mi sembra si tratti di uno scongiuro per far uscire un bruscolo dall'occhio: il che è un po' diverso. Certo è però che la parola orazione è attinta direttamente dal popolo, e prova, insieme con altri mille esempi che si potran portare, che il popolo identifica scongiuro con orazione.

Quanto alla metrica di questo scongiuro meriterebbe osservare che essa è genuina, cioè tipica della maggioranza degli scongiuri del popolo italiano e basata essenzialmente sul ritmo e su elementi iterativi e analogici, mentre in altri casi lo scongiuro prende la forma metrica del canto narrativo, come fra poco dimostreremo. E veniamo al punto centrale. Che cosa è in fondo questo scongiuro? Un *exemplum*: per ciò contiene un episodio, un sia pur breve racconto, una *historiola*, come si dice, con parola tecnica, dagli studiosi di questa interessante manifestazione di religiosità popolare. «Santa Lucia seduta sopra un sasso piangeva: passò di lì Gesù Cristo che le chiese ragione del suo pianto e saputo che era causato da una 'resca' nell'occhio, le

¹ Traduzione: Santa Lucia — [stava seduta] sopra una pietra di marmo e piangeva. — Venne a passare nostro Signore Gesù Cristo — Che hai Lucia, che piangi? — Che debbo avere, padre maestoso? — M'è enrato un bruscolo negli occhi — non posso vedere né guardare. — Va al mio giardino — piglia verbena e finocchi; — con le mie mani li piantai — con la mia bocca l'abbeverai — con i miei piedi li pesticciai; — se è frasca vada al bosco — se è pietra vada al mare — se è sangue si squaglierà.

insegnò il modo di toglierla ». C'è dunque un nucleo narrativo facilmente identificabile. E il popolano crede che recitando questo esempio di guarigione, lo stesso effetto si riproduca sopra di lui. Veramente, in questo scongiuro come in altri, c'è proprio anche l'insegnamento delle pratiche da seguire per ottenere l'effetto. L'uso della verbena e del finocchio (per quest'ultimo largamente adoperato nel mal d'occhi, a causa di una falsa etimologia [*fin-occhio*: occhio fino]), vedasi il ricettario di rimedi usato da Caterina Sforza e pubblicato dal Pasolini in appendice alla sua magistrale opera sull'eroina romagnola) avrà accompagnato in origine la recitazione. Ma tale esecuzione di pratiche accompagnanti la recitazione dello scongiuro non sempre è necessaria né sempre è in esso indicata. Vedasi quest'esempio :

Santa Polonia a longo mare steva
su una preta de marmo lia sedeva.
Je disse, que fae, Polonia mia?
— Io sto qui con un dolor de diente
che dal dolore moro siguramente.
— Se morirà la tignola e te se guarirà 'l dente.
Tu sei la sposa di Gesù onnipotente.

È una preghiera a S. Apollonia contro il mal di denti raccolta nelle Marche da G. Vitaletti (*Dolce terra di Marca*, Milano 1927 P. 249).

In essa rileviamo: 1) il nucleo narrativo, cioè l'*historiola* in tutto analoga a quella dello scongiuro precedente; 2) la metrica, che è non più quella tipica degli scongiuri ma viceversa uguale a quella con cui sono composti i canti narrativi religiosi dell'Italia centrale. Quest'esempio di scongiuri atteggiati entro tale forma metrica è tutt'altro che unica. Possediamo una breve orazione narrativa ferrarese di S. Apollonia pubblicata dal Ferraro nell'*Archivio del Pitré* (anno V, p. 271) in cui l'originario carattere di scongiuro contro il mal di denti è quasi del tutto scomparsso e in cui l'elemento narrativo è in prevalenza.

Un caso analogo è dato dal famoso *pater noster* di S. Giuliano (lo spedaliero) già ricordato dal Boccaccio (*Decameron*, Giornata II novella II) e pubblicato dall'Amati e dal Zambrini¹. Esaminiamolo :

¹ Girolamo Amati, *Ubbie, ciancloni e ciarpe*. Bologna, Romagnoli, 1866 (dispensa 72 della *Scelta di curiosità letterarie*); e Zambrini in « Propugnatore », anno V, parte prima.

Il beato messere santo Giuliano
 venia dal monte Calvaro
 con la croce dell'oro in mano.
 Allo scender di monte al piano
 trovò il serpente, l'orso e il lione.
 Legasti lor la forza e la balia
 e così libera me
 e chi è in mia compagnia.
 Poi trovasti il malandrino
 legastigli il braccio la bocca e la mano;
 così priego il mio signore Gesù Cristo
 e la beata vergine Maria
 che mi difenda me e la mia compagnia.
 Chi questo per l'amor di San Giuliano porterae
 d'ogni febre e sciagura campato serae. Amen.

Si tratta — o almeno mi pare — di una preghiera, scritta in un *breve* da portare addosso, per i pellegrini e, in generale, per ottenere protezione su chi fa un viaggio affinchè eviti cattivi incontri. Si può vedere un accenno alla pratica da seguire per ottenere l'effetto desiderato nel verso «con la croce dell'oro in mano», quasi che, presentando la croce d'oro davanti alle belve o ai malandrini incontrati lungo il cammino si ottenga l'effetto di «legarli». Si osservi anche il concetto magico di quel «legare la forza e la balia, il braccio la bocca la mano». Anche qui è facilmente rilevabile il nucleo narrativo e la metrica tipica degli scongiuri.

Orbene, oltre a questo *pater noster* di S. Giuliano esiste una orazione di S. Giuliano largamente diffusa tra il popolo in gran parte d'Italia e composta nella già accennata forma metrica tipica del canto narrativo popolare dell'Italia centrale¹: si tratta insomma di un breve poemetto in endecasillabi rimati o assonanti in modo particolare. Esso si trova in stretti rapporti con due poemetti in ottave e sestine del secolo XV pubblicati dal Percopo². Tanto l'orazione popolare quanto i poemetti ora ricordati non presentano più il carattere di scongiuro, sibbene di vera e propria leggenda agiografica svolta con una certa ampiezza. Dovremo però dire che non hanno più nessun legame con la primitiva breve preghiera-scongiuro? Il fatto che il popolo chiami

¹ Vedi il mio citato volume sulla poesia religiosa, pp. 122-29, e più ampiamente: Raffaele Magnanelli, *Canti narrativi religiosi del popolo italiano*, Roma, Loescher 1909.

² E. Percopo, *Quattro poemetti sacri dei secoli XIV e XV*, Bologna, Romagnoli 1885 (dispensa 211 della Scelta di curiosità letterarie).

tali canti narrativi col nome di *orazioni*, che essi si siano tramandati in rapporto con i pellegrinaggi e altre forme di vita religiosa, che nei secoli scorsi la storia di S. Giuliano venisse pubblicata in quei ben noti librettini popolari tutt'insieme con il Pater noster e il priego di S. Giuliano, ci dimostra come per il popolo, anche il canto narrativo continuasse ad avere il valore e la funzione invocativa-magica delle breve preghiera. Così il racconto poetico della vita di S. Giuliano lo spedaliere cantata dal pellegrino serviva per ottenergli un felice viaggio, a guardarla dai cattivi incontri, a fargli trovare un ricovero.

Che gli scongiuri possano prendere talora non soltanto la forma tipica ma anche l' andamento e l' ampiezza del canto narrativo è provato da questa bellissima *urazion* romagnola e di cui si conosce altra lezione emiliana¹.

Nostar signor durmeva sora l'aqua
e sen Zuàn u i vens a passé.
— Cuss a fasiv a quà, nostar Signor,
che ven un tempo bur, molt oscuré,
o che vo' piovar o che vo' timpisté.
— Banadeto Zuvan ch'u mi l'ha dett.
Vuto di l'ór, vuto di l'arzént,
o vuto andar int la surzént?
— Me non vói ór, me non vói arizént
voi imparé la nunzion de témp.
— Va int i l'ort e taia quella rësta,
quella ch'la mena e vent e la tempèsta.
Va int i l'ort e taia quella bröca
quella ch'la mena e vent e l'acqua gròssa.
Va int' i l'ort e taia quella vida
quella ch'la mena e vent e l'acqua trida.
Ave, Gesù Maré².

¹ F. B. Pratella, *Poesie, narrazioni e tradizioni popolari in Romagna*, Faenza, Edizioni della Pié, 1921.

² Traduzione: — Il nostro Signore dormiva sopra l'acqua — e San Giovanni venne a passare di lì. — Che cosa fate qui, nostro Signore — mentre viene un tempo buio, molto oscurato (dai nuvoli) segno che vuol piovere o vuol tempestare. — Sia benedetto Giovanni che me l'ha detto. — vuoi dell'oro, vuoi dell'argento — o vuoi andare nella sorgente? — Io non voglio oro io non voglio argento — voglio imparare la nozione del tempo. — Va nell'orto e taglia quella resta — quella che conduce il vento e la tempesta — va nell'orto e taglia quella brocca (ramo d'albero) — quella che conduce il vento e l'acqua grossa. — Va nell'orto e taglia quella vite — quella che conduce il vento e l'acqua trita (fitta). — Ave Gesù Maria.

Si tratta senza dubbio di uno scongiuro contro il mal tempo, che presenta ancora alcune difficoltà d'interpretazione, difficoltà che saranno facilmente eliminate quando si conosceranno altre lezioni di tale scongiuro. Intanto, se noi lo accostiamo al primo che abbiamo ricordato (quello di S. Lucia) vediamo che il procedimento è del tutto analogo in entrambi: l'incontro e il breve colloquio del santo con Gesù Cristo, l'indicazione della cosa cattiva da scongiurare, l'insegnamento, dato da Gesù, delle pratiche da seguire per evitarla. Qui si tratta di tagliare una cima di spiga, di ramo d'albero, di viticcio, forse (ma è una semplice ipotesi che andrebbe rafforzata con altri confronti) perchè le cime sono le prime a essere colpite dalla grandine, e sottraendole (per offrirle a placare il nume?) si crede di salvare tutta la pianta. È una semplice ipotesi: lo scongiuro invece ci riferisce un'altra credenza, che cioè tali cime attirino o «conducano» l'acqua e la tempesta.

Lasciando a parte questi dettagli di difficile soluzione, l'accostamento che abbiamo fatto di questo scongiuro con altri simili ce ne ha rivelato la natura fondamentale. Ora le pratiche indicate dallo scongiuro non vengono — ch'io sappia — eseguite, ma lo scongiuro non perde per questo il suo valore. E quindi anche qui il contadino che lo recita crede, raccontando il poetico episodio della potenza e saggezza di Gesù, di ottenere l'effetto indicato dal racconto.

Un altro esempio non meno probatorio è dato dalla seguente canzone abruzzese raccolta dal De Nino («Usi e costumi abruzzesi», volume IV, Firenze 1887) e veramente piena di poesia e di sentimento religioso:

Ecche, Sant'Anne a' n'urtecelle steve
Piene de doglie e de malanconie.
Se volta al ciele e ce vidde n'aucelle
che sopra a r'arbre ce ficea ru nide;
se volta e dice: Ah segnore segnore!
So li aucelli e pure fanne famiglie:
I che sò donna non la pozzo fare?
Calò r'angele da ru ciele e dicette:
Zitte S. Anne ne nte de dubetare;
tu farrai 'na fijola tanta care
reggina de rru ciele s'ha da chiamare;
e po' farrà 'nu fije tante belle,
patrone de rru ciele e de rra terre.
Gesù Marie Sant'Anne!
Quanne i dorme me guardete;
Ceiò l'nimmiche nne me 'nganne;
Gesù Marie Sant'Anne.

Questa leggenda popolare ispirata dai Vangeli è stata studiata dal Giannini nel « Niccolò Tommaseo, rivista di tradizioni popolari », anno I, pag. 141 e seguenti. Egli opportunamente l'ha confrontata con uno scongiuro per ottenere figlioli conservatoci in un libro di memorie della famiglia Belforti (manoscritto della biblioteca Guarnacci di Volterra) che risale al sec. XIV. Da tale confronto si rileva con certezza che si tratta di uno scongiuro trasformato in breve leggenda poetica. Come nel caso precedente il carattere narrativo o lirico-narrativo è in decisa prevalenza, ma l'ordinario valore di preghiera-scongiuro non è del tutto scomparso. La donna del popolo che non riesce ad aver figli e li desidera, crede, ripetendo il racconto del come S. Anna ottenne da Dio la maternità, di ottenerla anche per sé.

Ancora un confronto. Tra le poesie popolari con cui si accompagnano le ceremonie per la settimana santa ce n'è una breve e assai diffusa il cui testo umbro raccolto dal Grifoni¹ dice così:

La matina del Venerdì santo
la Madonna fece un gran pianto
e con gran pianto e con gran dolore
'nnava dicenno com tutto lu core:
— Questa è la croce e questo è quel legno
donché morì il mio fijolo degno.
Se se trovasse qualche virginella
faccesse questa santa orazione,
in ginocchiune e in ginocchia nude
in quella bella pietra sacrosanta
la grazia del mio fijo je sia data.

È la solita metrica dei canti narrativi religiosi dell'Italia centrale ma in altre lezioni, per esempio in quelle romagnole, questa breve preghiera si presenta con la metrica tipica degli scongiuri. Orbene, sulla passione di Cristo ci sono molte composizioni popolari, ma la passione più diffusa più antica più epicamente bella e pervasa da potente spirito religioso è quella composta nel metro dei canti narrativi dell'Italia centrale. Una lezione umbra di tale passione incomincia con modo analogo a quello della preghiera sopracitata così:

Maria Pianella del Giovedì santo
Da Dio la croce cuperta col manto
Aspetta che lo suo fijo s'arvenga.

¹ Oreste Grifoni, *Saggio di poesie e canti popolari religiosi di alcuni paesi umbri*, Foligno, terza ediz., 1914.

È continua sviluppando tutta la narrazione della passione di Cristo secondo schemi molto vicini a quelli delle prime laude drammatiche. Da osservare ancora che molte lezioni di questa passione popolare, che è fra le più diffuse poesie popolari italiane, portano alcuni versi di chiusura di cui ecco un esempio tolto da una lezione romagnola¹:

Chi la dirà sta santa urazion
chi la dirà sta santa pasion
trenta maten in giost e non fall
di mela mort lo nun po mai muri
si chesca in acqua nun si po' neghé
si chesca in fugo nun si po' brusé
la Madunena l'al vo' sempr' aiuté².

È una formula di chiusura che con le naturali varianti troviamo largamente applicata ad antiche orazioni rivolte ad ottenere una grazia, come per esempio a quella diffusissima che è conosciuta come il «verbo»³. Con ciò abbiamo la prova che questa passione la quale è il più importante e il più sviluppato canto narrativo del popolo italiano, conserva ancora un carattere di preghiera-scongiuro. Recitando con speciali prescrizioni di rito il racconto della passione e morte di Cristo con la conseguente liberazione dell'umanità dal peccato originale, il popolo crede di poter ottenere per sè una buona morte e la salvezza dai più grandi mali.

Anche nelle storie toscane in ottave di soggetto sacro che furono abbondantemente composte fra il tre e il cinquecento ma che attendono ancora un'illustratore diligente e acuto non è perduta la traccia del primitivo valore religioso e superstizioso, come ne fan fede le ottave di apertura e di chiusura. E si tratta di composizioni in cui l'elemento narrativo e artistico ha ormai l'assoluta prevalenza.

Concludendo: gli scongiuri o le preghiere contenenti la narrazione di un breve episodio — esempio del male da scongiurare

¹ Vedi il mio citato volume sulla Poesia religiosa, pp. 70-71.

² Traduzione: — Chi la dirà questa santa orazione — chi la dirà questa santa passione — trenta mattine giuste e senza fallo — di mala morte non può mai morire — se cade in acqua non si può annegare — se cade nel fuoco, non si può bruciare — la Madonnina lo vuol sempre aiutare.

³ Confronta in «Lares», Anno II (1931), n. 2, M. Tedeschi Bruno, Una nuova lezione siciliana del Verbo; e P. Toschi, A veglia: Il Verbo.

e della cosa da ottenere — possono considerarsi come il primo seme dei canti narrativi religiosi del popolo italiano. Con ciò non voglio affermare che si tratti sempre di una derivazione diretta nel senso che la narrazione contenuta in un dato scongiuro sia stata col tempo allungata allargata ingrandita sì da diventare canto narrativo e da perdere quasi del tutto il valore di scongiuro. Ma resta fermo però che tutti i canti narrativi anche i più complessi e i più ubbidienti a ragioni artistiche, hanno avuto e in parte conservano tuttora una loro funzione magico-religiosa.

Il che vuol dire che da un lato gli studiosi della religiosità popolare non possono prescindere dal portare il loro esame su composizioni che a prima vista sembrano possedere un interesse puramente letterario: dall'altro che gli studiosi della poesia popolare devono abituarsi a considerare la parte religiosa di essa come una manifestazione di religiosità popolare strettamente e indissolubilmente connessa con la vita religiosa dei volghi. Ciò è importante anche per i riflessi generali che tale constatazione può avere nello studio della poesia popolare, e nella definizione del concetto di « poesia popolare ».

PAOLO TOSCHI

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

G. MENSCHING, *Die Idee der Sünde: ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Occidents*, Leipzig, Hinrichs, 1931, pp. 112.

Il punto di partenza è, per l'A., la distinzione fra peccato come atto singolo, concreto, condizionato nel luogo e nel tempo, (*peccatum actuale* dei teologi) e peccato come atteggiamento complessivo e disposizione generale dell'uomo (*peccatum essentiale*). Il primo è contravvenzione ad una norma precisa e particolareggiata, il secondo è la posizione negativa totale dell'uomo rispetto al trascendente, indipendentemente da ogni sanzione normativa, e da ogni elemento razionale ed etico: così inteso, il peccato si risolve nel concetto generalissimo di *impedimento* al rapporto dell'uomo col trascendente, ed appartiene interamente alla sfera dell'irrazionale. L'idea di peccato essenziale è caratteristica di ogni religione superiore, mentre quella di peccato concreto (la sola che comporta il plurale) è propria della religione primitiva (a questa l'A. ha dedicato uno studio a parte: *Die Idee der aktuellen Sünde in der Religionsgeschichte*, Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft 1931, 161-180). La stessa differenza si riflette nella prassi per la cancellazione del peccato: alla idea di peccato essenziale corrisponde nelle religioni superiori il concetto che la liberazione dal peccato non dipende da alcuna prassi concreta e particolare e solo può realizzarsi con un nuovo atteggiamento totale dell'uomo rispetto al trascendente, inizialmente determinato da una improvvisa irruzione del trascendente nella vita dell'uomo (la grazia); di qui la critica e la condanna da parte delle religioni superiori di ogni prassi intesa sia alla eliminazione meccanica del peccato come qualcetosa di sostanziale (abluzioni ecc.), sia alla sua espiazione (sacrifizio, buone opere, ecc.), tutti mezzi che concorrono soltanto alla cancellazione del

peccato attuale in seno alla religione primitiva. Anche nella confessione del peccato si può rintracciare la stessa differenza fondamentale: altro è la confessione di singoli peccati concreti a scopo di espiazione, altro la dichiarazione generica di colpevolezza, che, anche se ripetuta in molte forme diverse, si risolve sempre in una tautologia, in quanto non può che riferirsi al medesimo ed unico atteggiamento negativo totale dell'uomo rispetto al trascendente.

Come si vede, « religione primitiva » e « religione superiore » sono intese qui in un senso che astrae dalle determinazioni di luogo e di tempo. L'A. dichiara appunto di rinunziare a studiare il peccato nelle singole religioni (« unser Ausgangspunkt sind nicht die konkreten einzelnen Religionen und ihre Sündenidee » p. 12), per fornire invece una sistematica delle forme cui dà luogo l'idea di peccato nelle diverse religioni, limitandosi ad illustrare con esempi la sua costruzione ideale. Questa storia « teologica » della religione (« Wir schreiben durchaus in erster Linie für Theologen », p. 10), è dunque una storia aprioristica, che prescinde dalla successione e dallo svolgimento (« wir verzichten also auf Darstellung historischer Abfolge und Beeinflussung » p. 8; svolgimento è inteso nel senso di « Entfaltung der in der Sache gegebenen Möglichkeiten », ibid.). Tanto più importa constatare la coincidenza di certe posizioni dell'A. con alcuni risultati ottenuti in questa materia col procedimento opposto, cioè col metodo analitico e induttivo: basti accennare a quelle parti delle mie ricerche sulla Confessione dove si insiste sul carattere primitivistico della confessione-enunciazione dei peccati singoli, di fronte alla dichiarazione generica di colpevolezza. Bisogna aggiungere che da quelle ricerche emerge un'altra nota differenziale della religione superiore rispetto alla primitiva riguardo al peccato, la quale nella costruzione aprioristica del M. non trova posto, e cioè il superamento del concetto « primitivo » di peccato (attuale) involontario in quello superiore di peccato condizionato dalla consapevolezza e dalla volontà di peccare.

R. Pettazzoni

H. HACKMANN, *Die dreihundert Mönchsgebote des Chinesischen Taoismus*, Verhandelingen der K. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, N. R., XXXII, 1, Amsterdam, 1931.

È noto che accanto al taoismo ecclesiastico, cui aderisce liberamente la popolazione laica sotto la direzione di preti viventi a contatto col popolo, esiste in Cina un taoismo monastico o convenuale con organizzazione sua propria e indipendente. La carriera dei monaci taoisti si svolge attraverso tre gradi: essi sono conferiti (anche eventualmente in uno stesso giorno) mercè altrettante successive ordinazioni, per ciascuna delle quali il monaco riceve un libretto contenente — oltre una specie di certificato o diploma col suo nome, la data dell'ordinazione, ecc. — un esemplare delle regole del grado rispettivo. Questi libretti sono custoditi gelosamente dai loro titolari: essi non debbono essere mostrati a laici né a monaci di grado inferiore. Non senza fatica H. Hackmann poté averne un esemplare durante un soggiorno di due mesi fatto nel 1911 nel monastero T'ai ch'ing kung nel Lao-shan (Shantung). Dopo aver pubblicato la traduzione della prima parte, cioè delle regole del primo grado, o «comandamenti della verità del grado iniziale» (H. Hackmann. *Die Mönchsregeln des Kloster-taoismus*, Ostasiatische Zeitschrift [Festschrift f. F. Hirth] 1920, 142-70), egli pubblica ora il testo, la traduzione e la illustrazione del secondo fascicolo, contenente «i comandamenti del fine mediano». Sono 300 regole, parte di contenuto morale, parte di carattere religioso, parte relative al costume. Accanto a quelle di diretta ispirazione buddistica, hanno particolare importanza alcune di carattere originale cinese. Dobbiamo essere ancora una volta grati al Hackmann per questo prezioso contributo alla conoscenza del taoismo monastico.

R. Pettazzoni

CHARLES-F. JEAN, *La religion sumérienne d'après les documents sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin (-2186)*, Paris, 1931.

Il più grave problema della storia della religione dei Sumeri è e resterà per parecchio tempo quello della separazione di ciò che in essa è sumero da ciò che è veramente semitico. Vi sono nella religione sumera dottrine che non sappiamo se siano prettamente

sumere oppure se abbiano risentito l'azione della religiosità dei Semiti. Mentre per i periodi più antichi possiamo ritenere senz'altro che l'azione semitica non si sia fatta sentire oppure soltanto in grado molto leggero, la cosa sta alquanto diversamente col periodo più recente, con quello, per precisare, della dinastia di Isin, di poco anteriore al periodo semitico hammurabiano. In questo periodo constatiamo una folta fioritura di letteratura religiosa sumera: si copiano volentieri i prodotti dell'antica letteratura religiosa dei Sumeri, non senza introdurre però qua e là qualche nuova idea o qualche nuovo concetto di origine semitica. Tutto ciò che ci è rimasto di questo fecondissimo periodo è quindi sospetto per colui che va in cerca della religione sumera *autentica*, non ancora modificata, sebbene non profondamente, dal sentimento religioso e dalla teologia dei Semiti. L'autore del libro presente ha fatto bene quindi ad arrestarsi nella sua trattazione della religione dei Sumeri alla soglia del periodo di Isin.

Quali fonti egli ha usato soltanto quelle sumere e ha diviso la storia (in moltissimi casi è naturalmente ancora impossibile parlare di storia perché ci mancano le fonti atte ad esser distribuite in ordine storico) della religione sumera in due periodi, nel paleosumero — da lui chiamato protosumero — e nel neosumero. Quest'ultimo è, si può dire, l'epoca di Gudea di Lagaš e di Šulgi di Uru ed ha già risentito l'azione del pensiero semitico, poiché esso è posteriore al periodo semitico di Agade. Il primo va dai documenti più antichi, i quali, per ora, sono le tavolette pittografiche di Gemdet Naṣr, fino circa al periodo di Agade ed abbraccia quindi la civiltà documentata dalle tavolette e dai ritrovamenti in genere di Kiš e di Gemdet Naṣr, di Suruppak e del primo cimitero di Uru, nonché di Lagaš.

Lo Jean ha diviso il suo libro in due parti. La prima tratta delle credenze religiose ed abbraccia il pantheon, il dio locale e l'origine e la fine degli esseri. La seconda ha per argomento il culto e la vita religiosa e parla in due capitoli delle cose sacre e della vita religiosa e morale.

In un capitolo preliminare l'autore tratta in genere dei Sumeri secondo gli scavi più recenti, i quali, come è noto, hanno portato la rivoluzione nel campo della storia protosumera, e della loro evoluzione religiosa. L'autore è pienamente consci delle difficoltà che presenta ancora una trattazione analitica esatta della religione sumera, segnatamente per il fatto, cui abbiamo già accennato, della lenta azione semitica, per endosmosi, come si esprime l'autore.

tore, manifestatasi certamente già al tempo della dinastia di Agade, se non prima, 8, e per la poca attendibilità della letteratura religiosa del periodo di Isin riguardo alla sua purezza sumera: ammesso pure che non si tratti che di copie di antichi originali sumeri, tali copie sono state fatte da scribi semitizzati o da scribi accadi sumerizzati più o meno profondamente.

Anche la religione sumera ha avuto il suo svolgimento, quantunque essa sia, come le altre religioni dell'antichità, molto conservatrice. Essa ha risentito l'evoluzione della civiltà mesopotamica in genere e segnatamente l'azione dei Semiti venuti da ponente nella Valle dei Due Fiumi con una loro propria religione. Il fondo delle idee non ha cambiato molto in Sumeria, ma è rimasto si può dire, lo stesso, nei particolari invece possiamo constatare facilmente dei cambiamenti, 9. Il pantheon si arricchisce sempre più, l'azione sincretistica si fa sentire sempre più profondamente, la storia politica esercita pure la sua azione sulla religione, l'azione dei Semiti accelera movimenti di evoluzione o li ritarda, dà rilievo a figure divine sumere che nel pantheon antico non occupavano un posto molto importante e si esercita ancora in altri modi che soltanto lo studio accurato e minuzioso delle fonti ci può svelare. L'autore cita nel capitolo introduttivo alcuni esempi istruttivi di tale azione sottile e sostiene che lo sviluppo preso nell'epoca neosumera da Anum è dovuto all'influsso degli Accadi, che la figura d'Ištar nel suo lato di dea dell'amore è di origine semitica e si fuse coll'antica dea sumera Baba, che Adad ebbe importanza soltanto nel periodo neosumero per azione accada, che furono i Semiti a creare o per lo meno a propagare il nome sumero Ea del dio dell'acqua, il quale dai Sumeri era chiamato veramente Enki, che Nergal, chiamato con nome sumero Nè-unu-gal, Signore della Grande Dimora, vale a dire dell'inferno, non è che una versione sumera di un nome accado preesistente. L'autore arriva alla conclusione che un'evoluzione, per quanto lenta e ridotta possa apparire, nella religione sumera va constatata. Essa è dovuto per lo più all'azione degli Accadi, e in questo caso si tratta quasi sempre dell'ammissione di divinità semitiche nel pantheon sumero, oppure di un aumento di fervore religioso per divinità che fino allora erano rimaste piuttosto nell'ombra. Soltanto dalla dinastia di Agade in poi si può parlare di evoluzione interna, conseguenza del fenomeno più vasto di un movimento storico che ha investito tutta la civiltà del tempo.

Le fonti a nostra disposizione non ci permettono, sostiene lo

Jean, di capire a quale tendenza naturale, a quale legge o a quale principio si obbediva quando si divinizzava un certo corpo naturale o cosmico a preferenza di un altro, o quando a uno si dava maggiore importanza che a un altro nei centri sumeri più antichi, 24. Anche questo è un grave problema della religione sumera. A me sembra però che la soluzione non possa essere che una: la Sumeria, o magari i Presumeri, i quali avevano una civiltà molto affine alla paleoelamica, se non era addirittura quella paleoelamica, deve aver formato in tempi ancora antichissimi uno stato o per lo meno un territorio unitario di civiltà e di vita religiosa, nel quale l'attività teologica dei sacerdoti e probabilmente anche l'attività politica di qualche principe deve aver messo dell'ordine nel pantheon antico e ha abbozzato, forse seguendo linee di sviluppo già manifestatesi da sé, una distribuzione, diremo così, razionale degli dèi principali nelle città, per un motivo o per un altro importanti, del paese. Sono d'avviso che a questa dottrina sull'origine del pantheon sumero e sulla distribuzione nelle singole città delle sue figure bisognerà forzatamente arrivare. Lo Jean ha bensì perfettamente ragione di osservare che i Sumeri non hanno mai avuto un credo fisso e stabile, una religione ufficiale, articoli di fede o un libro sacro, ma mi sembra che l'esempio della Grecia sia abbastanza istruttivo in proposito.

L'autore crede che in origine i Sumeri adorassero il dio della tribù, una specie di spirito nel quale per motivi a noi ignoti credevano di constatare maggior potenza che negli altri, 26. Il dio tribale sarebbe poi divenuto il dio locale. La Sumeria, a noi sembra, ebbe la stessa organizzazione politica che hanno avuto le altre nazioni dell'Asia Occidentale antica: la città-stato. Questo è l'elemento politico costitutivo di tutte, anche le più vaste, formazioni politiche del prossimo Oriente antico. Ogni città di una certa importanza aveva il suo dio cui apparteneva tutta la città con tutti i suoi cittadini. Così si spiega la preminenza che in tutto l'Oriente antico ebbe il dio locale. Ma in Sumeria già verso la fine del periodo paleosumero gli dèi locali varcano i confini dei loro piccoli regni. A questo periodo più antico appartengono gli dèi An, il Cielo, Enlil, l'Atmosfera, Enki, il Suolo, Babbar, il Sole, e Lama, specie di dio protettore. È interessante constatare che nelle antichissime tavolette di Ĝemdet Naṣr i nomi degli dèi non hanno prefisso il determinativo divino AN, il quale significa, come è noto, il cielo e indirettamente una stella. Da questa mancanza si potrebbe inferire che in origine la religione sumera non

avesse affatto carattere spiccatamente astrale. Gli dèi non erano rappresentati in forma animale, come era il caso in Egitto, o di feticcio, ma in forma umana. L'antropomorfismo della religione già paleosumera durò poi, come si può vedere dalla religione più recente, puro e severo fino alla caduta della civiltà mesopotamica.

Nel capitolo dedicato al pantheon l'autore parla diffusamente di tutti gli dèi ammessi all'adorazione da parte dei Sumeri prima della dinastia di Isin. Tra gli dèi più conosciuti lo Jean mette anzitutto An, sua moglie An-tum, Enlil, il quale sarebbe stato veramente il dio dell'atmosfera, 36, perchè *lil* avrebbe appunto questo significato, Ninlil, Ninhursag, Nintu, alcune altre dee, poi Enki (Ea), sua moglie Damgalnuna, Nanše (questo nome era letto fino a poco tempo fa *Ninā*), Enzu (Sin), sua moglie Ningal, Babbar o Utu, dio del sole, sua moglie Aa, Ninni, il cui nome primitivo sarà stato probabilmente *Nin-an-na*, Signora del Cielo, perchè era il pianeta Venere, la quale però da nessun testo anteriore alle dinastie accade è dimostrata esser stata dea dell'amore, 62, Dumuzi, Ningiszida, Ningirsu, Baba (nome letto fino a poco tempo fa *Bau*), Gatumdug, ed alcune altre divinità di minor rilievo, tra le quali va nominato IM, cioè l'accado Adad. Alcuni documenti attestano che a questo dio si facevano oblazioni in Sumeria già nel periodo paleosumero. Esso non può essere dunque d'importazione occidentale, ma è un dio primitivamente e autenticamente sumero. Ne parla anche Gudea di Lagaš.

L'autore discorre ancora di una grande quantità di figure divine che non si conoscono per il periodo sumero che da liste di offerte.

Poi passa a discorrere della figura del re e dell'eroe divinizzati. Già nel periodo paleosumero alcuni principi si dicono figli di questa o quella divinità, senza che si possa per ora stabilire che cosa veramente intendessero col termine figlio. Il nostro autore prende il termine in senso piuttosto scialbo e vi vede soltanto un'allusione al fatto che il dio li ha fatti suoi rappresentanti nella città. Egli ammonisce ancora che il determinativo divino AN premesso a nomi di re della dinastia di Agade non ci autorizza a concludere a una vera divinizzazione. I re neosumeri erano però veramente divinizzati, perchè le loro statue erano poste nei templi e ad esse si facevano sacrifici, come si offrivano a quelle degli dèi. Agli eroi divinizzati appartiene la figura di Gilgameš, venerato già ai tempi di Lugalanda, poichè al regno di questo re risale la maggior parte dei sigilli raffiguranti la lotta dell'eroe — ma è proprio lui? —

con un animale o il suo passaggio attraverso la foresta dei cedri. I Sumeri conoscevano ancora una certa quantità di dèi tutelari e di demoni. I primi erano una specie di angeli custodi, gli dèi personali degli individui. È celebre, per così dire, Ningišzida, dio personale di Gudea di Lagaš. Ai buoni demoni appartiene segnatamente Lama (KAL), chiamato da Gudea — curiosamente — 'guardiano pescatore' o 'guardiano della pesca'. Il gruppo di dèi noto col nome di Anunnaki non figura nei documenti paleosumeri, appare però in quelli neosumeri, nei quali essi hanno la parte di protettori dei paesi e degli uomini pii. La demonologia sumera è ricca. Di una grande quantità di divinità non si conosce finora che il solo nome. L'autore le elenca coscienziosamente in un capitolo speciale. Egli ne enumera ben trecentotto, delle quali un po' meno della metà sono esclusivamente protosumere, mentre un po' più della metà sono esclusivamente neosumere.

L'autore parla indi delle dottrine dei Sumeri sulle origini degli esseri e sul diluvio. A proposito di questo egli accenna al ritrovamento di profondi strati di sabbia, intercalati tra gli strati di due civiltà diverse, tanto a Kiš quanto a Uru, prendendo forse troppo sul serio le fantastiche interpretazioni di alcuni archeologi tutti intenti a voler far confermaro l'Antico Testamento dall'assiriologia. Segue un capitolo dedicato ai morti e alle sepolture praticate dai Sumeri. A proposito delle tombe reali di Uru lo Jean è guardingo nell'interpretazione dei cosiddetti sacrifici di servitori fatti ai re nelle tombe, 146, n. 2, e si limita a citare le diverse interpretazioni che se ne sono date. Gli è sfuggito però il mio lavoro sui costumi sepolcrali paleomesopotamici, RSO, XII, 169-206, dove ho dato l'unica interpretazione plausibile del seppellimento del servidorame, dei carri e di altri oggetti.

La seconda parte del libro è dedicata alla vita religiosa e comincia coll'esposizione delle cose sacre, anzitutto i templi. Le pagine dedicate ai templi sono molto nutriti ed importanti, perchè i numerosi documenti amministrativi sumeri ci permettono di farci un'idea abbastanza chiara dell'attività multiforme e segnatamente economica delle amministrazioni templarie. Purtroppo la stragrande maggioranza dei molti termini tecnici designanti le singole parti degli edifici templari sono per noi ancora difficilmente interpretabili e quindi di solito non siamo in grado di dire di quali locali si tratti precisamente. Sono però d'avviso che molti dei termini che si trovano nelle iscrizioni sono sinonimi e che, a titolo d'esempio, il santissimo dei templi sumeri era indicato da grande quan-

tità di termini, i quali ne illustravano ed esaltavano i vari suoi lati ed aspetti. Sarebbe quindi, a mio avviso, errato il credere che i templi sumeri avessero avuto una sterminatamente grande quantità di locali, mentre le piante di quelli disotterrati sono abbastanza semplici e non comportano che una quantità limitata di stanze.

Grande importanza hanno altresì le pagine dedicate ai tempi sacri, vale a dire alle feste, tra le quali primeggia quella dell'anno nuovo, festeggiata con grande pompa già nel periodo sumero più antico, chiamata *á-ki-ti*. Lo Jean dà in queste pagine anche lunghe liste dei sacrifici che si facevano durante queste feste importanti.

I dati raccolti ed esposti dall'autore sul sacrificio ci mettono in grado di comprendere la natura del sacrificio sumero, quantunque anche qui il nome dei vari sacrifici non ci permetta di stabilire esattamente la loro specifica natura. I termini di *nig-giš-tag-ga*, *zúr*, *kas-dé-a*, *sá-dug*, ed altri non sono eccessivamente perspicui e alquanto imbarazzanti ad esser spiegatirettamente. Sembra che non esistesse un termine tecnico per designare questo o quel sacrificio specificamente distinto.

Ai sacrifici seguono i sacerdoti e i servitori dei templi. Anche qui la terminologia è ancora incerta. In Sumeria abbondavano certamente gli amministratori dei beni dei templi, i quali non sempre avevano anche funzioni religiose. Le ultime pagine del libro sono dedicate alla vita religiosa e morale. Vi si parla anzitutto della città e del suo dio e della posizione che vi occupava il re, quale rappresentante della divinità. La dottrina della supremazia del dio e della posizione di servo dell'uomo è già del tutto sviluppata in Sumeria, i cui principi e re facevano le guerre in nome e per incarico dei loro déi, i quali erano i veri proprietari dello stato e come tali facevano guerra e concludevano quindi anche i trattati internazionali. Questa dottrina che sta in intimo nesso con quella dell'impero, anzi ne è quasi il presupposto, si riscontra dunque già presso i Sumeri, è quindi alquanto antica. L'autore espone ancora il sentimento dei Sumeri sui presagi e sulla divinazione, sulla preghiera, sulla magia, sui talismani e sui nomi teofori.

Da chiusa fanno alcune pagine sulla vita morale, sulla giustizia e l'equità, sul male e sul bene. L'autore parla ancora della donna, della schiavitù e di alcuni termini che hanno attinenza colla vita morale, come *zi*, *ša*, e *kù*, termini che dinotano ciò che è buono, puro, santo.

Il libro è provvisto di un buon indice e di trentadue tavole con ottime riproduzioni di monumenti sumeri il cui contenuto ha attinenza colla religione.

Lo Jean ha scritto un ottimo libro sulla religione sumera: l'informazione completa, tanto letteraria quanto archeologica, la perfetta conoscenza della lingua sumera, la logica ferrea e sottile dell'interpretazione, la prudenza del giudizio in campi che finora per la scarsezza delle fonti non permettono conclusioni definitive, la chiarezza dell'esposizione rendono questo libro un manuale indispensabile e prezioso per qualunque studioso della civiltà paleomesopotamica in genere e della religione della Valle dei Due Fiumi in ispecie.

Giuseppe Furlani

A. FALKENSTEIN, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht*, Leipziger Semitistische Studien, N. F., Band 1, Leipzig 1931.

Negli studi assirologici l'esame essenzialmente letterario dei molti testi in caratteri cuneiformi è, si può dire, ancora ai suoi primordi. Il successore di Heinrich Zimmern nella cattedra di assirologia dell'Università di Lipsia, Benno Landsberger, ha diretto la sua attività nella direzione dell'esame letterario anche dei testi religiosi, dei quali le rovine delle antiche città di Sumeria e Accadia ci hanno conservato tante copie, ed esorta i suoi scolari a dedicare le loro fatiche erudite al lato piuttosto formale dei testi. Primo frutto — e sia detto subito: buon frutto — di tale indirizzo di studi è questo breve volume di A. Falkenstein, dedicato all'esame dei tipi principali dello scongiuro o incantesimo sumero. L'autore non vi parla affatto dello scongiuro accado, scritto in lingua semitica, il quale ha carattere in parte alquanto diverso da quello dell'incantesimo sumero, ma dedica il suo studio soltanto allo scongiuro presso i Sumeri. I testi da lui trattati ed esposti sono quindi tutti in lingua sumera e soltanto alcuni tra essi portano tra le righe una versione accada, fatta più o meno bene, ma comunque da non disprezzare per la comprensione perfetta del testo sumero, il quale senza di essa molto spesso resterebbe alquanto oscuro.

Il lavoro del Falkenstein è fondamentalmente analitico: egli seziona, per così dire, i testi degli scongiuri e cerca di stabilire

i temi di cui constano, però tentando di seguire questi temi anche nel loro sviluppo storico. Gli scongiuri egli classifica poi in quattro tipi, ai quali cerca di accostare altri testi che, rigorosamente parlando, non rientrerebbero in nessuno dei tipi proposti, ma rappresentano senza dubbio contaminazioni posteriori o combinazioni di tali tipi fondamentali. Anche nel campo degli scongiuri i Sumeri — e così pure gli Accadi — hanno prodotto una quantità grande di generi che non sempre si riesce a classificare nettamente.

Gli scongiuri sumeri sogliono portare l'iscrizione *én* ‘scongiuro’, che è quella esclusivamente adoperata nei testi antichissimi. I paleobabilonesi hanno un’iscrizione più ampia, *én é-nu-ru*, dal significato incerto, ma dinotante nella seconda parola verosimilmente il nome di un tempio di Eridu, 6. La soscrizione suole avere la forma di *inim-inim-ma kám*, e si riferisce ai demoni o alle malattie, allo scopo dello scongiuro e alle azioni rituali da eseguire durante la recitazione.

La divisione cronologica che il Falkenstein fa dei testi comprende un periodo antichissimo, sumero, che va fino alla terza dinastia di Uru, e il periodo paleobabilonese, con testi dei quali abbiamo copie fatte nell’epoca hammurabiana tarda, 7-8. L’autore ci dà liste accurate dei testi di questi due periodi e una concordanza dei testi del secondo periodo e dei testi più recenti, 9-10. Egli è in grado di ricostituire per buona parte alcune serie importanti di scongiuri sumeri, come sarebbero le serie *Udug-hul-a-meš*, *Sag-gig-ga-meš*, *Azág-gig-a-meš*, delle quali la seconda e terza sono state formate secondo il modello della prima, 15.

I testi più antichi sono naturalmente i più brevi, secondo il Falkenstein per il motivo che essi in realtà non ci danno tutto lo scongiuro ma soltanto un estratto con i temi e le singole proposizioni abbreviati e ridotti, 15-16, ciò che non esclude però che più tardi si siano allargati con l’inserzione di nuovi motivi e temi.

I tipi degli scongiuri sumeri il nostro autore riduce a quattro: il tipo legittimatorio, il tipo profilattico, il tipo Ea-Marduk, e il tipo consacratorio. Egli tratta partitamente di questi quattro tipi, dando di ciascuno anzitutto una breve caratteristica, poi la lista di tutti i testi finora conosciuti, ed infine l’esame accurato e minuto di tutti i temi che ne fanno parte.

Il primo tipo, 20-35, il Falkenstein chiama legittimatorio o di

legittimazione, perchè in esso lo scongiuratore si legittima mediante una formula quale rappresentante di Ea, dio degli scongiuri ed incantesimi. Lo scopo di tale tipo ha carattere profilattico, il sacerdote cioè vuole premunirsi dai cattivi influssi dei demoni. Nell'introduzione si trova generalmente una descrizione dell'attività e delle mene di essi, però tale introduzione non è del tutto indispensabile, quantunque essa rappresenti quasi l'antitesi della legittimazione che immediatamente la segue. Lo scongiuratore si dichiara uomo di Ea, di Damkina (moglie del dio dell'acqua) e di Marduk, la cui abilità incantatoria è ben nota: queste sono le tre divinità protettrici della magia bianca sumera. Ma spesso lo scongiuratore dichiara di essere nato ad Eridu, o di essere mandato dal signore Ea, o di essere in possesso della formula di Ea e Marduk, o di avere con sé quegli arnesi che sono necessari per eseguire le azioni magico-scongiuratorie. La chiusa di questo tipo scongiuratorio sono la descrizione che il sacerdote scongiuratore fa dei suoi atti incantatori presso il malato, la preghiera agli dèi di aiutarlo e l'invito ai demoni di non avvicinarglisi. Ma non sempre ricorrono nello stesso scongiuro tutti e tre questi motivi. In quasi tutti questi scongiuri si riscontra ancora la formula *zi-pàd*, 'lo scongiuro del cielo e della terra'. Questa formula è resa malamente in accađo 'con per il cielo che tu sia scongiurato, per la terra tu sia scongiurato', mentre sono proprio il cielo e la terra che sono scongiurati.

Il tipo profilattico, 35-44, è più breve, ha tratto al fedele e non al sacerdote e consiste soltanto di due temi, dei quali l'introduttivo è in tutto simile a quello del primo tipo tranne in piccoli particolari e il tema principale consta di un invito ai demoni di non avvicinarsi all'uomo. Spesso in questo tema si riscontra una minaccia al demone di non fargli più trovare cibo e bevanda se non si allontanerà dall'uomo. La maggior parte del secondo tipo contiene ancora la formula *zi-pàd*.

Il tipo più importante è senza dubbio il terzo, quello chiamato dal Falkenstein tipo Marduk-Ea, perchè contiene un colloquio tra Marduk e suo padre Ea, il quale finisce coll'indicare a suo figlio i mezzi migliori per scacciare i demoni dal corpo del malato, 44-67. L'autore distingue le forme normali di questo tipo da alcune forme aberranti, 67-76. L'importanza di questo tipo resulta eziandio dal fatto che esso ha contaminato, per così dire, gli altri tipi ed ha in varie maniere esercitato grande azione sulla storia dello scongiuro paleomesopotamico. L'introduzione

normale consta di due temi, il presentale e il preteritale. Il primo descrive le mene, qualità e così via dei demoni in generale, senza aver riguardo ad un caso speciale; il secondo invece tratta di un attacco determinato, sferrato contro il malato che dovrebbe esser guarito per mezzo dello scongiuro. A base della formola Marduk-Ea sta il racconto mitico dell'imbarazzo in cui Marduk viene a trovarsi per l'attacco dei demoni a un malato, del colloquio che egli ha in proposito con suo padre Ea, dell'atteggiamento riservato che ha in principio Ea, il quale però infine indica a suo figlio i mezzi incantatori atti a far uscire i demoni dal corpo del malato e quindi a ridonargli la salute. Il Falkenstein richiama in questo punto l'attenzione degli studiosi sopra una formola sumera che a motivo della sua difettosa versione accada ha avuto un'interpretazione esagerata, 55-56. Tale formola nel testo sumero non significa affatto che nello scongiuro sumero si riguardasse la malattia quale conseguenza di qualche peccato commesso dall'uomo: lo scongiuro sumero, al contrario di quello accadido, non mette mai in rapporto la malattia e i patimenti dell'uomo col peccato. I testi di questo terzo tipo hanno inoltre indicazioni ritualistiche e una conclusione. Quest'ultima contiene un invito ai demoni ad andarsene, a lasciare in pace l'uomo, invito cui spesso segue un altro diretto ai demoni buoni, i quali sono pregati di subentrare ai primi.

L'autore dedica le pagine successive all'esame di alcune forme aberranti dello stesso tipo, le quali differiscono segnatamente nella formola Marduk-Ea, poichè vi si legge che è stato Ea ad incaricare suo figlio dello scongiuro, oppure che Ea mandò un altro messaggero, un saggio, oppure Nin-igi-nagar-sir, gran falegname di Anu, a risanare il malato. In qualche testo anzi Ea stesso si incarica dello scongiuro. In altri testi il racconto mitico ha subito qualche cambiamento: Ea si reca assieme a Gibil in cielo per apprendere il mistero dei demoni e poi manda il dio del fuoco da Marduk; Ea manda suo figlio da parecchie divinità, le quali però non sono in grado di prestargli aiuto, e perciò egli si decide infine a comunicargli il mezzo necessario; qualche altro testo contiene il mito della lotta dei demoni contro Sin, il quale fu salvato coll'aiuto di Ea e Marduk.

Il tipo consacratorio, 76-81, serviva alla consacrazione dei diversi arnesi necessari per lo scongiuro. Esso consisteva di soltanto due temi: di una introduzione, che descrive l'oggetto consacrando e ne esalta le buone qualità, e di un motivo che esprime la cer-

tezza che il mezzo scongiuratorio avrà buon effetto per il risanamento.

L'autore riassume in due brevi pagine ciò che per la storia letteraria dello scongiuro sumero resulta dalle sue ricerche, 81-82. L'incantesimo prima di fissarsi nelle rigide forme classiche ha subito una lunga evoluzione ed ha assunto quattro tipi principali, accanto ai quali però si formarono ancora tipi aberranti, contaminazioni di vari tipi fra loro, tipi misti e così via. Il tipo preponderante è stato il terzo, quello che è caratterizzato dalla formula Marduk-Ea, poichè questo ha esercitato azione fortissima sugli altri tipi, modificandoli spesso nelle varie loro parti.

Nell'appendice il Falkenstein pubblica in traslitterazione e versione tedesca cinque scongiuri appartenenti ai tipi trattati nelle pagine precedenti, corredandoli di ampie note.

Il lavoro del Falkenstein è anzitutto chiarificatore, perchè esso riesce a portare un po' di ordine nella selva veramente folta e elusiva, direi quasi, degli scongiuri ed incantesimi sumeri. Ho detto elusiva, perchè i testi mostrano tra loro tante parentele e reciproche azioni da rendere ardua la loro classificazione a chi non abbia potuto dedicare molto tempo e lunga pazienza alla raccolta del materiale disperso in molte pubblicazioni non sempre facilmente accessibili e alla sua cribrazione critica, ordinata secondo tipi letterari. Vediamo ora chiaro in parecchi punti dell'arte esorcistica sumera, dove prima non si vedeva affatto o si riusciva ad intravvedere soltanto le linee generali di uno schema classificatorio.

Giuseppe Furlani

OTTO PROKSCH, *Jesaja I, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1930.

PAUL VOLZ, *Jesaja II, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1932.

Le opere del P. e del V. costituiscono il volume IX (I e II Parte) del *Kommentar zum Alten Testament* diretto da Ernst Sellin. La prima comprende i cap. I-XXXIX del Libro di Isaia. L'introduzione tratta dell'epoca in cui visse il profeta e della personalità del profeta stesso, con una comprensione veramente profonda di questa singolare figura antico-testamentaria. Poi viene l'analisi critica.

Il P. divide la prima parte di Isaia in quattro parti principali. La prima (cap. 1-12) contiene dei discorsi su Giuda e Gerusalemme; la seconda (cap. 13-27) tratta delle genti del mondo semitico di allora; la terza (cap. 28-35) appartiene a un periodo posteriore dell'attività del profeta e ha per argomento di nuovo Giuda e Gerusalemme; la quarta (cap. 36-39) comprende due relazioni dell'assedio di Gerusalemme per opera di Sancheribbo e tre fatti della vita del re Ezechia. A rendere lo studio del I Isaia ancora più lucido serve un elenco dei brani in cui si suddivide ognuna delle quattro parti che costituiscono il volume. La divisione, che non coincide, come è facile a comprendersi, con la divisione in capitoli nel testo masoretico, è frutto di profonda meditazione e di un acuto esame del testo. Anche questa suddivisione è utile quanto mai. Per esempio la seconda parte, che tratta delle genti del mondo semitico di allora, contiene dei capitoli su Assur, su Babele, su i Filistei, i Moabiti, Damasco, il regno dei Faraoni, Babilonia, gli Edomiti e gli Arabi, Sidone e Tiro. Vi è inserito anche un capitolo su Gerusalemme. Mi sia permesso però di osservare: alle volte si nota — almeno secondo il mio modesto parere — una certa ricercatezza nell'intitolare i singoli brani. Così a pag. 90, il cap. V, 8-24 è intitolato «I sette dolori», perchè il profeta, preconizzando la sventura a coloro che non seguono le vie del Signore, sette volte inveisce contro di essi con l'esclamazione *hōi* (guai...!). Ma nel testo tale esclamazione ricorre soltanto sei volte. Il P., quasi per giustificare il suo titolo, inserisce una settima esclamazione al principio del secondo emistichio del verso 11; ma d'altra parte a pag. 92 dice che le esclamazioni di dolore dovevano essere molte, e che il loro numero è incerto («*fraglich*»). Tutto sommato, sarebbe quindi stato meglio evitare un titolo così specifico.

Isaia IX, 1-6 viene intitolato dal P. «Notte di Natale». È il vaticinio che incomincia con le parole: «Il popolo che camminava nell'oscurità vide una gran luce». Il P. è d'avviso che si vedeva una gran luce, la quale scaturiva, come nel quadro del Correggio, dal fanciullo nella greppia. Dalla lettura del testo di Isaia tanto non risulta: il popolo vede una gran luce, perchè il fanciullo-prodigio segnerà una nuova epoca nella storia della nazione. A nostro avviso, andava piuttosto ricordato che fin dai tempi lontanissimi i sovrani babilonesi ed egiziani si consideravano degli dei. Secondo l'interpretazione giusta dello stesso P. a Isaia X, 13 (pag. 167 del suo volume) re Sargon si considerava

un *abhir*, cioè un dio. Anche nei secoli seguenti ritroviamo la stessa idea: Seleuco viene riconosciuto come Zeus Nicator, Antioco II viene detto Θεός. La nascita del sovrano redentore significava l'inizio di un'era nuova. Il fanciullo vaticinato da Isaia è il futuro sovrano liberatore di Israele, destinato a spezzare il giogo dei nemici, e rendere saldo il trono di Davide in ispirito di giustizia. Col principio della sua esistenza si inizia quindi un'epoca nuova e così risplende una luce viva sugli abitanti della terra oscura. Il voler asserire che secondo Isaia la luce spunta dalla culla del fanciullo-prodigio mi pare una cosa arbitraria. Così pure mi pare sia difficile considerare il verso 1 come una descrizione della «notte di Natale».

Con grande dottrina ed acume il P. tratta il difficilissimo capitolo X, 27b-32, così ricco di nomi geografici. Va notato che il testo del nostro profeta, è, comunque, anche tenendo conto delle emendazioni proposte dal P., molto meglio conservato di quello del suo contemporaneo Michea I, 5-16, dove pure si traccia l'itinerario dell'esercito invasore, e dove i giochi di parole, non compresi dagli amanuensi, hanno del tutto alterato il testo. L'uso di intrecciare all'annuncio delle invasioni nemiche dei nomi geografici si trova anche presso Geremia VI, 1, dove il modo di esporre è vicino a quello seguito da Michea. Quasi sempre i nomi geografici portano uno scompiglio nel testo e danno molto filo da torcere agli esegeti. Il P. propone tanto a questo proposito quanto anche per altri passi del I Isaia delle felici emendazioni. Il suo volume è quindi nel suo complesso un eccellente contributo alla comprensione di questa parte interessantissima dell'Antico Testamento.

Il commento alla seconda parte del Libro di Isaia, che va dal cap. XL sino alla fine, è stato fatto dal Volz. Nell'introduzione l'A. parla del profeta che va sotto il nome di Deutero-Isaia, il quale nacque tra il 590 e il 580, svolse la sua attività negli anni 546-538, e fu la guida spirituale degli esiliati babilonesi. Molti dei suoi scritti sono forse un abbozzo dei discorsi da lui tenuti nelle riunioni sabbatiche davanti ai suoi connazionali. Per il vate, come per ogni profeta antico-testamentario, la storia, tanto quella nazionale come quella universale, sono la sfera di rivelazione di Jahveh. Nel Deutero-Isaia manca forse l'elemento estatico, che è la caratteristica dei suoi precursori. Ciò si spiega in parte col fatto che egli si trova all'unisono con la propria comunità. Come

si comprende dai suoi discorsi, egli, oltre ad essere il portavoce di J., è anche un profondo pensatore. Soprattutto lo caratterizza l'analisi che egli fa del peccato in genere e del peccato del proprio popolo in particolare, e il coraggio col quale egli presenta ai suoi uditori il quadro della loro religiosità superficiale: d'altra parte egli parla loro del Santo di Israele, del Redentore di Israele, destando e rafforzando così in loro il concetto dell'elezione. Più la sua comunità è avvilita, e più egli si sforza di dimostrare che J. è il Dio, il Dio unico, del popolo reso schiavo, e che Israele schiavo è il popolo di Dio, il punto centrico della storia mondiale. Il profeta parla agli esiliati del ritorno sul suolo patrio, dei principi della terra che saranno ai loro servigi, delle genti che rappresenteranno il prezzo della loro liberazione. Il suo concetto religioso è con tutto ciò universale: egli abbraccia i confini del mondo intero, pure continuando a considerare Gerusalemme il cuore del mondo.

Come il commento del Procksch, così anche quello del Volz rivela un'ampia dottrina e una grande capacità di discernimento, seppur certi singoli tentativi di spiegazioni, a parer nostro, non sono riusciti felicemente. Così per esempio l'emendazione proposta per Isaia XLI, 27 a me non sembra accettabile. Il passo è molto difficile, incomprensibile; gli sforzi fatti per chiarirlo non hanno mai raggiunto lo scopo. Il Volz giustamente nota che i LXX hanno un testo differente, il che fa supporre l'esistenza di un testo masoretico migliore di quello a noi pervenuto. Mi riservo di discutere altrove la proposta di emendazione fatta dal Volz e di presentare una mia modesta spiegazione, che spero potrà interessare gli esegeti.

Alle volte un'incomprensione del testo masoretico, in se stesso perfettissimo, induce il Volz a proporre dei cambiamenti. Nel capitolo XLVIII di Isaia, per es. egli unisce il verso 3 e il 4 considerandoli come un'unità (v. pag. 86 del volume), e non riconosce il nesso che esiste fra il verso 4 e il seguente. Per tal motivo, egli si trova indotto a porre le parole: «Io lo annunciai...», che nel testo masoretico si trovano all'inizio del verso 3, al principio del verso 4, dando così a tutto il contenuto dei versi 3-5 significato diverso, e — secondo me — errato.

Ma queste inadeguate spiegazioni di singoli passi non possono diminuire il valore veramente grandioso della magnifica opera,

DER SOHAR, *Das heilige Buch der Kabbala* nach der Urtext, herausgegeben von E. MÜLLER, Wien, Heinrich Glanz, 1932.

Come altre importanti opere della letteratura ebraica, anche lo Zohar fu giudicato diversamente nelle diverse epoche. Date certe affinità tra il pensiero cabbalistico e il credo cristiano, gli apologeti del cristianesimo volentieri attingevano agli scritti mistici che formano lo Zohar per così indurre più facilmente gli Ebrei ritrosi alla conversione. Nel medio evo fra gli stessi dotti ebrei le opinioni erano divise: i seguaci della *qabbalah* consideravano lo Zohar come di origine e di redazione prettamente tannaitica, cioè appartenente ai due primi secoli d. Cr.; gli altri invece lo consideravano come una mistificazione di origine recente. Già nel seicento qualche dotto ebreo italiano si compiaceva di fare un giuoco di parole (irriverente per i cabbalistici) e — come ebbi a rilevare altrove — mal compreso dal grande storiografo Graetz, tra *qabbalah* (tradizione) e *cábala*, sinonimo di arte e di artifici divinatori. Verso la metà del secolo passato, i più illustri rappresentanti della allora giovane scienza dell'ebraismo consideravano come un trionfo del metodo critico il poter dimostrare che la redazione dello Zohar appartiene al medio evo anzichè all'epoca antica. Oggi si segue un'altra via, cioè quella di lasciare in disparte l'apologia e di esaminare il problema senza accanimento e senza secondi fini. Anzitutto si è compreso che è necessario di fare delle edizioni buone dei testi conosciuti; in pari tempo un dotto palestinese, lo Scholem va esaminando e pubblicando con molta cura tutta una serie di testi cabbalistici mal noti e sconosciuti. Alla luce di questa nuova ricerca del contenuto dello Zohar, va facendosi sempre più strada la convinzione che lo Zohar, anche se di redazione medioevale, è l'apporto e la sintesi di molte fonti antiche, che venivano tramandate parte oralmente e parte in iscritto. La modesta opinione di chi scrive è anzi che le opere mistiche ebraiche che sfociano nello Zohar riflettono delle idee e degli aspetti antichissimi della religiosità ebraica. In questo modo andrebbero spiegati certi fenomeni che a prima vista paiono strani, così per esempio gli accenni al concetto trinitario della divinità, il rilievo in cui viene messo l'aspetto femminile della divinità ebraica (la *shékhináh*), mentre è un fatto noto che la rigidezza del monoteismo ebraico ha escluso ogni idea di una divinità femminile, tanto è vero che non esiste in ebraico una parola per esprimere il concetto di «dea». Secondo

me, queste coincidenze fra ebraismo cabbalistico e cristianesimo vanno spiegate con l'ipotesi che, nonostante la forte tendenza monoteista del pensiero religioso ebraico si abbia avuto sempre nel sottosuolo qualche modesto rivolo di religiosità non prettamente monoteista. È ovvio aggiungere che le principali scuole filosofiche greche hanno influito sulle dottrine esposte nello Zohar. Si tratta, ad ogni modo, di problemi gravi a cui accenniamo qui soltanto incidentalmente e con lo scopo di far comprendere quanto interesse rappresenti per chi studia la storia delle religioni con criteri oggettivi, la conoscenza della letteratura mistica ebraica medioevale.

Il volume che ho innanzi non è (purtroppo) una traduzione integrale dello Zohar, bensì una specie di vasta antologia, che ha però il pregio di essere fatta sul testo. In margine alla traduzione sono indicati i versetti biblici che vengono trattati nei relativi capitoli. Ogni capitolo ha il suo titolo, e in fine del libro abbiamo l'elenco di questi titoli con l'indicazione della pagina. Un indice a parte indica quali brani si trovano tradotti nel libro. Sarebbe stato molto opportuno, trattandosi di un volume di circa quattrocento pagine, di mettere alla fine anche una tavola delle materie. Le note disseminate qua e là in calce alle pagine sono sobrie e lucide. Altrettanto si deve dire dell'introduzione. Questa però è un po' troppo concisa, mentre avrebbe dovuto essere più ampia, poiché il problema dello Zohar rappresenta una questione molto dibattuta. Il libro è destinato a rendere degli ottimi servigi agli studiosi di storia delle religioni e specialmente a quelli tra di essi che sono in grado di leggere nel testo (piuttosto difficile) il mistico libro. Riguardo al frontespizio vorrei osservare che la parola « herausgegeben » andrebbe sostituita più esattamente con « in Auswahl übersetzt ».

I. Zoller

G. DEVOTO, *Gli antichi Italici*, Firenze, Vallecchi, 1931 ("Collana storica a cura di E. Codignola", XXXIX).

Un'opera d'insieme sulle popolazioni del gruppo osco-umbro (è questo gruppo che il D. designa con il nome di « Italici ») dev'essere accolta con la soddisfazione con cui si accolgono le opere delle quali si è sentita la mancanza; la soddisfazione è ancora più grande perché l'A. ha dedicato all'argomento l'acume e lo zelo che esso meritava.

Si tratta di una storia dei popoli di parlata osco-umbra dal loro primo apparire sul suolo della penisola sino al loro assorbimento nella compagine romana. L'archeologia, la linguistica, la storiografia vi sono chiamate a concorso con rara larghezza di vedute e di dottrina; la posizione assunta di fronte a questo o quel problema non soddisferà in tutto parimenti gli archeologi, gli storici e i linguisti; ma l'opera è nel suo complesso tale da rispondere alle esigenze dello studioso che abbia bisogno di una guida nell'oscuro dominio delle origini italiche e voglia informarsi largamente sulle fortune storiche di quelle altre popolazioni italiche che la luce di Roma ha messe nell'ombra.

Precede un'accurata storia del trovarimento dei documenti linguistici osco-umbri e della loro interpretazione. Vengono quindi vagliati i dati dell'archeologia preistorica circa lo stanziamiento delle più antiche popolazioni italiche e sono esposti quelli della linguistica circa i rapporti fra gli idiomì del gruppo latino e quelli del gruppo osco-umbro; se ne conclude che due migrazioni distinte, separate fra loro da un migliaio d'anni, hanno portato in Italia prima i latino-siculi e poi gli osco-umbri. In base al criterio del rito funebre (inumazione e cremazione) vengono determinate, sulle orme della nota opera del compianto von Duhn, le aree successivamente occupate dai due gruppi e si seguono le varie tappe del lento progredire degli osco-umbri verso l'Italia centrale e meridionale. Alla trattazione di questa ardua ed opinabile materia (sarà lecito allo storico ed al linguista dissentire, ma si dovrà riconoscere la serietà del tentativo), segue la storia dei vari popoli del gruppo osco-umbro e dei loro contatti con gli Etruschi, con la grecità dell'Italia meridionale e infine con Roma. Capitoli bene informati ed elaborati ne illustrano il linguaggio, il patrimonio culturale, la religione, l'organizzazione dello stato. (Interessante è particolarmente l'opinione del D., già altre volte espressa, secondo la quale nell'appellativo del primo magistrato osco-umbro il *meddix touticus*, dato che esso deriva da *touta-* 'popolo' analogamente al gotico *thiudans* da *thiuda-*, si dovrebbe vedere una prova di una rivoluzione democratica, avvenuta nel centro della nazione ario-europea. Se il criterio è giusto, ben più estesa dovette essere questa rivoluzione democratica degli Ario-europei, poichè non c'è dubbio che presso altri popoli il nome del 're' si riconnette a quello di popolo: gr. *νολπανος* e più sicuramente ant. iran. *zāpavən* (Senof.), sono da riconnettere a **kor-* 'esercito' e anche 'popolo'; com'è noto, presso gli Ario-europei le nozioni di 'popolo' e di

'esercito' a lungo si confondono, ant. pers. *kāra-* 'popolo' in senso politico, oltre che 'esercito'; gr. *κόραχος*, ant. ir. *zāpavən* sono formazioni perfettamente identiche a got. *thiudans* da *thiuda* e *kindins* 'ῆγεμῶν' rispetto a ant. isl. *kind* 'razza' lat. *gens*). Infine viene esposta sobriamente la storia di quella tenace resistenza alla pressione di Roma, che viene a conchiudersi con la guerra sociale.

Un'opera, insomma, esauriente. Il problema fondamentale dei rapporti genetici fra il gruppo osco-umbro e il latino sia dal punto di vista linguistico sia da quello culturale non vi è affrontato in pieno. Ma l'A. nella prefazione dichiara che, per ragioni ovvie, rinvia altrove la discussione delle idee fondamentali sulle quali poggia il libro.

A. Pagliaro

MARTIN P. NILSSON, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley, University of California Press, 1932, pp. 258.

Gli studi del Nilsson su la mitologia greca dovrebbero essere più largamente conosciuti anche dai nostri classicisti. La sua tesi principale, cioè l'origine micenea della mitologia greca, fu già dal Nilsson formulata nel saggio *Der mykenische Ursprung der griechischen Mythologie*, in «'Αντιδώρου, Festschrift für J. Wackernagel», 1924, e svolta nel volume *A History of Greek Religion* 1925 (v. in questo Periodico 1926, 112 sgg.). Essa è ripresa nel presente volume che riproduce una serie di conferenze tenute dal N. all'Università di Berkeley (Sather Classical Lectures) nel 1930-31.

Non soltanto gli elementi del mito, ma anche i cicli mitici più ampi risalgono secondo il N. all'età micenea, contro l'opinione della scuola storica tedesca, per cui i cicli mitici sarebbero soltanto un prodotto dell'epopea. Anche l'altra tesi fondamentale sostenuta dalla scuola storica — da K. O. Müller al Wilamowitz —, che i miti si diffondono e si combinano per effetto delle migrazioni delle varie genti greche, è respinta dal N. il quale sostiene che la diffusione dei miti è indipendente dalle migrazioni e che, in generale, lo sviluppo della mitologia è indipendente dall'epopea. Per comprendere la formazione dell'epopea greca bisogna tener presente, da un punto di vista comparativo, la formazione delle altre epopee presso altri popoli. L'epopea greca

non fu il prodotto di un ambiente popolare, bensì di un ambiente aristocratico e feudale: non è poesia di popolo, anzi è opera di pochi individui organizzati in famiglie-scuole di aedi, che cantano al servizio di una società antica ad eroica trattando certi temi tradizionali secondo uno schema fisso e con largo uso di formule stereotipe. I poemi omerici non sono né interamente antichi né interamente recenti: rappresentano, complessivamente, uno sviluppo pluriscolare e quindi contengono elementi di età assai diversa.

La maggior parte del Volume è dedicata a svolgere quello che per N. è l'argomento principale in favore della sua tesi, l'argomento che si potrebbe chiamare *topografico*, cioè la coincidenza da lui osservata dei centri dei cicli mitici greci (quasi tutti, o almeno i più importanti) con i centri della civiltà micenea. Tale coincidenza è corroborata da un parallelismo ancora più stringente, e cioè che l'importanza di una data località come centro mitico nella mitologia greca appare in funzione della sua importanza nel quadro della civiltà micenea. A far risaltare questo parallelismo il N. passa in rassegna le singole località mitologiche: Micene, Tirinto, Sparta, Pylos, Tebe, ecc. — Seguono due capitoli dedicati a illustrare l'origine micenea di due cicli mitici che non sono legati ad alcun centro speciale: il ciclo di Herakles e quello degli Olimpii.

La teoria del Nilsson non pretende di portare la luce perfetta in un problema così oscuro come è quello delle origini della mitologia greca. Molti punti restano ancora nell'ombra. Ma già alcune scoperte archeologiche recenti parlano in favore della tesi, la quale ha il merito di avere creato una nuova e solida base agli studi ulteriori di mitologia greca.

R. Pettazzoni

OTTO WEINREICH, *Fabel, Aretalogie, Novelle: Beiträge zu Phädrus, Petron, Martial, Apuleius*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, Philos. Hist. Klasse, Jahrg. 1930-31, 7 Abh., pp. 75.

Con la vastissima cultura e con l'agilità di ingegno che gli è propria il Weinreich persegue motivi novellistici nei campi più disparati, trovando raffronti dove meno si aspettavano. C'è in questo sforzo qualcosa talvolta di troppo abile, che non riesce a persuadere, ma alcuni risultati sono sicuri, altri molto probabili.

E piacciono poi sempre — si sia o no persuasi — la intimità con lo spirito di tali formazioni novellistiche, che già conoscevamo nel W., soprattutto dagli studi su Marziale, e la ricca conoscenza del materiale novellistico medioevale.

La ricerca che resta più indeterminata è la prima: il confronto tra la fav. 14 dell'Appendix Perottina di Fedro con la novella di Charite in Apuleio. Non c'è dubbio che una somiglianza di motivi c'è, e meglio ora la si vede dopo la ricostruzione della trama assai lacunosa della favola di Fedro compiuta dall'A. Ma insomma in Fedro c'è per elemento essenziale il contrasto tra due giovani per una fanciulla risolto dall'asino del più povero, che porta via la fanciulla al più ricco proprio nel giorno delle nozze; e invece in Apuleio l'asino salva due volte una fanciulla dai rapitori. L'asino è sempre al centro di questa aretalogia, ma in forme diverse, che solo a stento si possono ricondurre a un unico motivo. Se mai, avrebbe potuto essere approfondito di più il ruolo dell'asino in simile letteratura aretalogica.

Persuasivo è invece che in Marziale I, 12 e I, 82, quando si narra di un portico appartenente alla villa di M'. Aquilio Regolo che crollò appena il proprietario era uscito, si rispecchi un motivo aretalogico assai simile a quello ben noto su Simonide salvato dai Dioscuri, mentre la casa in cui si trovava crollava. Indubbio poi il rapporto stabilito fra la favola della vedova infedele in Fedro e l'episodio della vedova di Efeso in Petronio. Ed interessante l'*excursus* sulle favole rivolte a spiegare l'origine della distinzione dei sessi.

S'intende che lo storico della religione troverà in queste ricerche non interpretazioni, bensì materiale ancora grezzo per il suo scopo. Ma è materiale indispensabile, in cui l'interpretazione è del resto già avviata dalla ricchezza dei raffronti.

Arnaldo Momigliano

LUISA VITALI, *Fonti per la Storia della Religione Cyrenaica*, raccolte e commentate (R. Università di Padova, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Vol. I), Padova, 1932, Cedam, pp. XIX-165.

Con questo volume di una allieva di Aldo Ferrabino, che sa muoversi con molta indipendenza in un argomento già trattato dal suo maestro, si inizia bene la nuova serie di pubblicazioni

della Facoltà di Lettere di Padova. Forse in Italia ci si è occupati esageratamente di miti cirenaici, se si pensa allo scarsissimo numero complessivo di ricerche nostre sui miti greci; ed è un nostro difetto di tornare troppo sui medesimi argomenti. Ma vale a giustificazione della Vitali, più ancora che l'essere Cirene il principale campo della nostra diretta esplorazione odierna, la forma nuova e utilissima della sua ricerca: che è innanzi tutto una raccolta completa del materiale letterario ed epigrafico con traduzione a piè di pagina e solo in un secondo momento un commentario ragionato del medesimo, che non si limita ai miti principali e tipici, ma rispecchia tutti i culti testimoniatì per la città. Sarebbe certo stata desiderabile anche una riproduzione dei monumenti e delle monete; ma, se ovvie difficoltà l'hanno impedita, giovano tuttavia assai le indicazioni che ai luoghi opportuni l'A. aggiunge. Indici abbondanti e pratici rendono agevole la consultazione. Avremmo preferito che l'A. non avesse adottata la grafia, che, a torto forse, ci sembra pretenziosa: Cyrenaica, Lybia, Hesiodo, etc. Ma, adottatola, bisognava essere consequenziari e non scrivere Fylarcho, Egytto, che sono ibridismi, o Serse, Senofonte, Tolemeo etc.

Le maggiori riserve sono da farsi per le teorie espresse nel commento. Scelgo un esempio solo. Per la Vitali il mito di Cirene.... cirenaica è una invenzione del poeta dell'*Eea esiodea*, il quale avrebbe ricevuto l'incarico dai Battidi «di trovare un mito, che, trapiantato nella regione africana, vi si adattasse per la sua sostanza, senza contrasto. Tra tutti gli altri diffusi per il mondo greco il mito epico di Cyrene thessala parve al poeta hesiodeo il più adatto a essere portato in Libya, per la ragione che in Thessalia Cyrene non solo era una ninfa, ma una eroina, la domatrice di leoni. La nuova città che sorgeva, non ancora detta Cyrene, prendeva così il nome della leggendaria eroina» (pp. 109-110). L'ultima frase — una città che prende il nome da un mito a lei posteriore fatto a comando! — riduce all'assurdo, senza bisogno di ulteriore commento, tutta la artificiosa teoria, la quale, come si vede da qualche altro accenno, è nata da una falsa analogia con nomi di luogo come S. Gottardo, S. Valentino etc., dove è però evidente che c'era un culto ai medesimi, precedente o contemporaneo al centro abitato, che, nella ipotesi della Vitali, a Cirene non ci poteva essere. In fondo è assai più legittima l'analogia di S. Gottardo etc. con le derivazioni solite del nome della città dalla ninfa indigena o sup-

posta tale Cirene o dalla fonte Cire. La quale ultima soprattutto merita più considerazione di quanta non glie ne dedichi l'A., tanto più che resta sempre il fatto che nelle monete più antiche si distingue il nome della città *Kóρα* dal nome della ninfa *Kúpáva*. Qui certo occorrerebbe l'indagine del linguista, perchè l'osservare che «la cosa trova riscontro e conferma in numerosi altri esempi in cui accanto al nome dell'eponimo sta la forma abbreviata del luogo rappresentato» (p. 112), non dimostra ancora che l'eponimo sia il *prius* e il nome di luogo il *posteriorius*. Ha pensato la Vitali a *Mέσσα*-*Μέσσάνα*? E che ne dedurrebbe? E se, come giustamente ella osserva, la Tessaglia era terra di leoni e quindi il mito di Cirene poteva sorgervi e poi essere trapiantato in Libia, è altrettanto chiaro che l'esistenza dei leoni in Tessaglia poteva favorire il suo trapiantamento colà dalla Libia, quando ve lo richiamasse la contiguità con Aristeo, che con il Ferrabino continuo a credere un originario dio tessalico. Per ora almeno, l'origine cirenaica di Cirene non sembra scossa dall'A.

Ma le riserve presuppongono il valore della ricerca. E non abbiamo che da esprimere l'augurio che dalla medesima Scuola e dalla medesima Autrice ci vengano presto ulteriori lavori di altrettale importanza.

Arnaldo Momigliano

HARALD SJÖVALL, *Zeus im altgriechischen Hauskult*, Lund, 1931,
Gleerupska Univ. Bokhandeln, pp. 146.

Credo che questa dissertazione dottorale di un allievo del Nilsson riuscirà più utile per la diligente raccolta del materiale e per alcune indagini particolari che non per le sue conclusioni. E non già perchè queste conclusioni siano errate, ma piuttosto perchè sono ovvie, di quelle che, allo stato attuale della ricerca, si possono già postulare *a priori* e non importa molto veder confermate *a posteriori*. E non poteva essere diversamente, data l'impostazione del lavoro. In una serie di capitoletti l'A. passa in rivista tutti gli epitetti di Zeus che hanno certamente o sembrano a lui aver rapporti con la casa e quindi il culto domestico (Zeus Herkeios, Patroos, Ktesios, Philios e Meilichios, Sotér, Teleios, Kataibates, Ephestios), ne dà la documentazione e analizza brevemente gli scarsi miti che vi si riferiscono. Qualche volta il metodo con cui l'A. induce un culto domestico può

essere ritenuto arbitrario, come per esempio quando, a proposito del sacerdozio di Zeus Teleios esercitato ad Atene in linea ereditaria dalla famiglia dei Buzigi, afferma: « Die Tatsache, dass das Priestertum einem bestimmten Geschlechte angehörte, lässt auf einem ursprünglichen Privatkult schliessen, aus dem sich, wie öfters, ein Staatskult entwickelt hat » (p. 105). Anche se questo concetto si trova qua e là in studiosi autorevoli, come il Nilsson medesimo, è chiaro che le ragioni dell'ereditarietà di un sacerdozio possono essere svariatissime e non permettono mai di indurre senz'altro che il culto a cui esso si riferisce deve essere stato in origine un culto privato. Ma questi sono difetti superficiali e compensati dall'esattezza con cui l'A. altre volte ragiona. Il male è invece che da una ricerca di questo genere, con la migliore buona volontà, non si può trar fuori nulla di importante. Resta stabilito che c'era un culto domestico di Zeus, che aveva questa e quest'altra denominazione. Ma, non essendo ricercato come Zeus divenisse protagonista di un culto domestico e quale relazione questo culto domestico avesse con gli altri culti non domestici di Zeus e con quelli domestici di altre divinità, si resta fuori della viva religiosità greca. Di qui il tono generico e aprioristico dell'ultimo capitolo: « Ergebnisse, Gesichtspunkte und Probleme » (pp. 117 segg.). Che gli Elleni invasori si siano portati un culto domestico, ma che questo culto si sia poi contaminato con dei culti preesistenti in Grecia, va da sè, e va pure da sè (almeno qualche volta) « dass die Bedürfnisse der Menschen die Kultgötter schaffen, — die Bedürfnisse und Wünsche, möchte ich sagen » (p. 116). Importante sarebbe stato invece determinare la genesi del culto, distinguerne strati più antichi e più recenti, ricercare le attinenze e quindi le influenze di questo culto rispetto ad altri culti analogici, etc. E che l'A. abbia ottime doti per poterlo fare è dimostrato da alcune indagini particolari, che egli compie là dove nell'interno della scarsa documentazione per ognuno dei singoli epiteti di Zeus sorge un problema. Vorremmo additare, se anche non in tutto nuove, le interessanti osservazioni sul significato apotropaico delle libazioni e del canto di un peana a Zeus Sotere nei banchetti (pp. 83 segg.) o sul *καδίσχος* considerato *συμεῖον Διὸς κτηγοῖου* (pp. 59 e segg.). Il torto dell'A. è stato solo di non uscire fuori da quelle suddivisioni, che egli stesso si era creato, per contemplare nell'insieme la multiforme varietà del culto che è oggetto del suo studio.

Arnaldo Momigliano

NOTE BIBLIOGRAFICHE

HUTTON WEBSTER, *Primitive Secret Societies: a Study in Early Politics and Religion*, New York, The Macmillan Co., 1932, pp. XIV-244.

Questo libro, nella prima edizione (1908), fu tradotto in varie lingue, ed anche in italiano (*Società segrete primitive*, Bologna, 1922); e quindi non occorre segnalarne i pregi. In questa seconda edizione l'A. non ha creduto di dover rimaneggiare l'opera sua, in rapporto ai lavori recentissimi sull'argomento, e si è limitato ad alcune correzioni nel testo e nelle note.

I. ZOLLER, *La vita religiosa ebraica*, Trieste, Tipografia sociale, 1932, pp. 72.

Dopo i due volumetti di *Letture bibliche* (I - II, Trieste 1926 e 1930) I. Zoller ci dà ora un altro libretto divulgativo, destinato a « presentare nei loro tratti principali le forme liturgiche praticate oggigiorno dall'ebraismo in genere e da quello italiano in particolare ». Il lavoro è principalmente descrittivo ed espositivo, la forma è semplice e piana: la scrittura dei vocaboli ebraici è convenientemente adattata alla pronunzia italiana. La competenza dell'A. rende preziosa questa pubblicazione che mette alla portata di tutti delle nozioni succinte, precise e sicure sulle principali feste del culto ebraico, le varie istituzioni, il calendario, ecc.

J. MAXWELL, *La Magia: la forma e i procedimenti, le evocazioni, la forza magica e le basi psicologiche, la magia moderna*. Introduzione e traduzione di G. Nobile. Bari, Laterza, 1932, pp. VIII-214.

« L'atto religioso può non essere altro che una preghiera od un'invocazione; l'atto magico è sempre una operazione, implicante una serie di determinate azioni » (p. 4). Non è vero: l'atto magico può essere semplicemente la recitazione di una formula;

e se questa è già un'operazione, anche la preghiera o l'invocazione è tale allo stesso titolo. — «Gli Australiani non rivelano che ai soli giovani iniziati il nome del loro Dio che è Daremolum [sic!]» (p. 32). Non è vero: Daramulun non è un Dio, e neanche un dio, e tanto meno degli Australiani in genere. Si potrebbe continuare, ma non occorre. Il proposito di dare una interpretazione fiosofica e scientifica della magia è lodevole; ma non può prescindere dai dati acquisti dalle ricerche specialistiche. Nelle quali si può, del resto, trovare oggi già un superamento della posizione del Maxwell: il carattere religioso della magia è riconosciuto da un pezzo.

R. STEINER, *La Genesi: i misteri della versione biblica della creazione*. Traduzione di E. De Renzis. Bari, Laterza, 1932, pp. 176.

Quando avremo finito di pubblicare, tradotte, tutte le opere edite e inedite di R. Steiner, non avremo fatto progredire di un passo la cultura storico-religiosa in Italia. Anzi, avremo contribuito non poco a intorbidare e confondere le idee in una materia dove la chiarificazione è, invece, quanto mai necessaria. No: queste pubblicazioni occultistiche pseudo-scientifiche e pseudo-religiose, anche se contengono delle pagine suggestive, non aggiungono nulla alle molte benemerenze della Casa Laterza per l'incremento della cultura italiana.

O. TREBBI, G. UNGARELLI, *Costumanze e tradizioni del popolo bolognese*, con pagine musicali di canti e danze, Bologna, Zanichelli, 1932, pp. 256 + 20.

Due egregi studiosi di cose bolognesi hanno raccolto in questo volume il frutto delle loro lunghe e diligenti ricerche su le tradizioni della loro regione. Il libro è scritto in forma piacevole, animata da quello spirito di simpatia ch'è la condizione prima per comprendere le tradizioni popolari. Naturalmente, non è un folklore di carattere primitivo che ci sta dinanzi, ma un folklore ingentilito da molti secoli di tradizione colta. Per il nostro periodico sono da segnalare specialmente i capitoli su le *Usanze popolari secondo le vicende del calendario* (in due parti: *Da Capodanno a Pasqua e Da Calendimaggio a Natale*), *Le feste religiose*, *Le superstizioni*, *La scienza del popolo*.

G. COCCHIARA, *La leggenda di Re Lear* (Studi di Etnologia e Folklore I), Torino, Bocca, 1932, pp. 160.

La tesi — non dimostrata e non dimostrabile — di questo libro è che nelle novelle del gruppo « sacrificio del figlio minore » (la denominazione è di E. S. Hartland), in cui rientra il tipo della leggenda di Re Lear con le sue numerose varianti, sia da vedere un riflesso di riti iniziatrici dei giovani, quali si praticano presso molti popoli primitivi.

ETTORE COZZANI, *Leggende della Lunigiana*, Milano, Società Editrice Unitas, 1931, pp. 280.

Sono dodici leggende della Lunigiana, che E. Cozzani, « nato e vissuto fra le Apuane e il Mesco » ha « ricreate con libertà di poeta ». Alcune di esse si possono leggere in genuina redazione dialettale nell' « Archivio per l'Etnografia e la Psicologia della Lunigiana ». Altre, p. es. quella su *La fine di Luni*, « nata in terra apuana e risalita, attraverso i ricordi dei pellegrini e i canti popolari, fin nelle letterature nordiche, e da quelle saghe ridiscesa in Italia », è stata studiata da G. Sforza, *La distruzione di Luni nella storia e nella leggenda*, Torino 1920.

8

IL NOME DIVINO *EL* NELL'ANTICO ISRAELE¹

Sulla base dei passi della Genesi contenenti il nome divino El, o nomi divini composti con El, si ritiene di solito che El fosse il nome col quale le antichissime tribù da cui doveva poi costituirsi il popolo d'Israele indicavano la divinità o le divinità, e si designa quindi spesso la religione israelitica premosaica come una *El-Religion*². L'argomento è di vivo interesse e di grande importanza per la storia della religione d'Israele, e non mi sembra inutile riprenderlo di nuovo in esame con un'indagine accurata dei testi.

Poco importa per la nostra ricerca il valore etimologico primitivo del nome: qualunque esso fosse — ed è assai malsicuro nonostante le svariate congetture fin ora proposte³ — doveva essere ormai da gran tempo superato nell'evoluzione certamente lun-

¹ Il presente studio è parte di un ampio lavoro sulla Genesi, di prossima pubblicazione.

² Da vedersi in proposito: Steuernagel, *Die Einwanderung der isr. Stämme in Kanaan*, Berlin 1901, p. 64; Gressmann, ZAW, XXX (1910), pp. 8, 28; idem, *Mose und seine Zeit*, Göttingen 1913, p. 55, 426-428; Yerkes, *Some Notes on the Use of El in Genesis*, in JBL, XXXI (1912), p. 59-62; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, I, *passim* (v. Register s. v. El); Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, I, Leipzig 1924, p. 47-52; Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum*, Giessen 1926-1929, III, p. 124-176; IV, p. 35, 200; Beer, *Welches war die älteste Religion Israels?*, Giessen 1927, pag. 18; Weiser, *Religion und Sittlichkeit der Genesis*, Heidelberg 1928, p. 14; Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsamischen Namengebung*, Stuttgart 1928, pp. 99-100, XVI; Alt, *Der Gott der Väter*, Stuttgart 1929, pp. 7-8, 21-25, e *passim*; Toussaint, *Les origines de la religion d'Israël: l'ancien Jahwisme*, Paris 1931, pp. 188-192, 202-211, 212. Cfr. anche Torczyner, ZDMG, LXXXV (1931), pp. 294-296 (i Salmi 90-91 sarebbero, secondo lui, composti per la conversione di un adoratore di El 'Eljon e di El Shaddaj alla fede di Jhwh).

³ Ne ho fatto cenno nel mio articolo *Gottesnamen in der Bibel*, in *Encyclopædia Judaica*, VII, Berlino 1931, col. 551-559, ove ho dato anche indicazioni bibliografiche.

ghissima intercorsa da quando il nome venne primamente adoperato a quando furono redatti i nostri testi, sicchè con ogni verisimiglianza gli autori di questi non ne avevano più alcuna coscienza¹. Piuttosto ci interessa aver l'occhio all'uso del vocabolo all'infuori d'Israele. Esso ci è attestato presso tutte le popolazioni parlanti lingue semitiche, tranne gli Etiopi, il che però può esser dovuto alla scarsità delle nostre informazioni sull'antica onomastica etiopica². Presso i Babilonesi *ilu* era usato (talvolta anche nella forma plurale *ilāni*) come appellativo, significante 'dio' senza riguardo alla particolare determinazione della singola personalità divina³; e così era usata presso i Fenici almeno la forma plurale *elim*⁴. E inoltre *el* appare presso queste e presso tutte le altre popolazioni di lingua semitica fuori degli Etiopi, come elemento di numerosissimi nomi composti teofori, di persona o di luogo⁵. Come sia da spiegarsi il valore di *El* nei nomi teofori è variamente discusso: alcuno pensa che sia da vedervi traccia di un originario monoteismo semitico⁶; altri vi vede un determinato dio di particolare importanza⁷; altri il singolo protettore di colui che assegnava il nome o di colui a cui il nome era assegnato⁸; altri ne cerca l'origine nell'antichissima religione tribale e lo riferisce al singolo dio della tribù⁹, altri suppone che l'appellativo sia stato

¹ Così, quando si dice 'Dio' in italiano non si pensa certamente al significato originario della primitiva radice indo-europea di questo nome.

² Vedremo subito come il nome *El* entri frequentemente in composizione nei nomi teofori.

³ Hahn, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig 1913, pp. 151-159, 166.

⁴ Ivi, pp. 73-75.

⁵ V. particolarmente a questo proposito le recenti esposizioni e esemplificazioni di Baudissin, *op. cit.*, III, pp. 18, 133-143 (aggiunte in IV, pp. 17-20, 35, 191-192, 200-202), e di Noth, *op. cit.*, pp. 83-91. Oltre ai nomi di persona e di luogo si trovano talvolta anche nomi di divinità composti con *El*, probabilmente da intendersi come ipostasi del dio *El* del quale parleremo tosto (Dussaud, RHR, CIV (1931), p. 360).

⁶ Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, München 1897, p. 87; Baethgen, *Beiträge zur sem. Religionsgeschichte*, Berlin 1888, p. 279 segg.; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2^a ed., Paris 1906, p. 71 segg.

⁷ Nöldeke, *Monatsber. der Berl. Akad.*, 1880, p. 774; Nielsen, OLZ, XVI (1913), pp. 200-204, 241-249; Bauer, *Die Ostkanaanäer*, Leipzig 1926, p. 52, nota 1.

⁸ Hoschander, ZA, XX, p. 250.

⁹ Noth, *op. cit.*, p. 93. Più tardi, pensa il Noth (pp. 94-96, 98), il valore del

adottato nei nomi composti per la sua brevità invece del più lungo nome personale del dio al quale a volta a volta si pensava¹; altri finalmente, meglio, ritiene che esso si riferisca nei singoli casi a un qualche singolo dio al quale particolarmente ci richiamava e di fronte al quale per il momento gli altri dèi non venivano presi in considerazione².

Ad ogni modo, comunque si debba intendere l'origine e il valore di El nei nomi composti teofori, certo è che nel mondo semitico il vocabolo El fu, oltre che l'appellativo per 'dio', anche il nome proprio di una determinata divinità. Di un dio di questo nome, oltre a qualche accenno presso gli Arabi meridionali³, abbiamo sicura notizia presso i Fenici e presso gli Aramei. Il dio El fenicio era fino a poco tempo fa attestato solo per tempi relativamente tardi da un'iscrizione e da autori greci e latini, e la mancanza di una documentazione antica aveva dato da pensare⁴, ma ora i testi di Ras Shamra⁵ ce ne hanno fornito la documentazione per un'età antichissima. Il dio El che troviamo presso gli Aramei, come dimostrano le iscrizioni di Seugirli⁶ e un'iscrizione testè ritrovata nei dintorni di Aleppo⁷, sembra esser passato agli Aramei dai Fenici⁸. A quanto pare il nome proprio El proverrà da una denominazione originaria in cui l'appellativo El era unito a un epiteto che fu poi tralasciato per brevità, probabilmente perché si trattava della più alta fra le divinità locali⁹, o meglio della

nomina sarebbe venuto trasmutandosi, e riferendosi presso gli israeliti a Jhwh (cfr. Beer, *op. cit.*, pp. 11-12), e presso le genti politeistiche a un singolo dio; presso gli uni e presso gli altri potrebbe essere stato preferito allo scopo di evitare per ragioni reverenziali il nome proprio divino nell'uso quotidiano.

¹ Hehn, *op. cit.*, pp. 165, 167.

² Baudissin, *op. cit.*, III, pp. 292-299. - Si potrebbe pensare anche alla possibilità che l'El che entra in composizione non sia che uno degli elementi di un nome divino costituito dall'unione dell'appellativo El con un epiteto trascurato nella formazione del nome teoforo, come si trascura uno degli elementi dei nomi composti nella formazione dei relativi (come *Jemini* da *Ben-Jamin*). Cfr. anche, inversamente, *Br-Rkb*, probabilmente = figlio di Rekub-el.

³ Halévy, *Inscriptions sabbéennes*, 144, 3; 150, 4.

⁴ Baudissin, *op. cit.*, III, pp. 11-15, 137, nota 3, e bibliografia ivi citata.

⁵ Viroleaud, *Syria*, X (1929), pp. 304-310 e tav. LXI-LXXIX; XII (1931), pp. 193-224 e tav. XXXVIII-XLIII; XIII (1932), pp. 113-163 e tav. XXV-XXX.

⁶ Iscrizione di Hadad, II, 2, 11, 18; iscrizione di Panammu, I, 22.

⁷ Ronzevalle, *Mémoires de l'Université St. Joseph*, XV, p. 237-260.

⁸ Dussaud, *RHR*, CIV (1931), pp. 358-359; *ibid.*, CV (1932), pp. 251-255.

⁹ Baudissin, *op. cit.*, III, p. 15. — Noth, *op. cit.*, p. 97, pensa invece che esso

più alta di tutto il pantheon fenicio. Comunque, la sua limitazione a un'area ristretta, o ad aree ristrette, rende probabile l'ipotesi che non si tratti di un dio comune ai vari popoli semitici, ma piuttosto dell'attribuzione, localmente determinatasi, del nome originariamente appellativo a una singola divinità.

Ciò che siamo venuti rilevando circa l'uso del nome El nel vasto ambito dei popoli semitici ci apre la via a comprendere e a valutare l'uso di questo nome nella più ristretta cerchia del popolo israelitico. Altro elemento necessario per la nostra indagine sarà il complesso delle norme — che cercheremo di ricostruire e di precisare — regolanti l'uso del vocabolo El nella lingua ebraica.

Quale componente di nomi propri teofori, El appare presso gli Israeliti fino dai tempi più antichi, come risulta dai nomi Ja'qob-el e Josef-el della lista di Thutmosis III (se, come pare, sono veramente israelitici), e dallo stesso nome Jisra-el; è frequente fino all'inizio dell'epoca della monarchia, e va quindi nel corso di quest'epoca perdendo terreno di fronte ai composti con Jhwh, per poi riaffermarsi e diventare di nuovo prevalente a partire dal sec. VII, e specialmente nell'età postesilica¹. Qualunque sia il senso originario dell'elemento El nei nomi composti semitici, certo è che in Israele nell'epoca che a noi interessa esso era inteso come un equivalente di Jhwh. A differenza di El, i nomi parimente appellativi Eloah e Elohim non appaiono mai in nomi composti ebraici, sebbene i nomi ad essi corrispondenti presso gli Aramei e gli Arabi si trovino come componenti di nomi teofori.

Tale è lo stato di fatto. Esso potrà spiegarsi come segue: nell'età più antica si sente ancora viva l'efficacia della tradizione semitica nella quale abbiamo visto esser frequenti i nomi teofori con El; nell'età della monarchia l'instaurarsi di una salda coscienza nazionale induce a dar la preferenza al nome nazionale della divinità, e a ciò contribuisce la predicazione profetica constantemente condotta nel nome di Jhwh; quando poi nell'epoca postesilica, per ragioni che avremo altrove occasione d'indagare, vaste cerchie della popolazione, specialmente quelle dell'aristocrazia sa-

tragga origine dalla religione tribale monolatrica: una tribù si sarà unita con altri elementi etnici aventi un loro pantheon, e avrà, accettando questo pantheon, continuato a designare col nome di El il suo antico dio protettore.

¹ Noth, *op. cit.*, pp. 90-91, 98.

cerdotale, preferiscono adoperare, anzichè il nome personale Jhwh, i nomi appellativi che ormai per il trionfo del monoteismo son diventati ad esso equivalenti, si ha di nuovo il prevalere dei composti con El. La mancanza dei nomi con Eloah e Elohim si può spiegare con la tendenza a preferire per i composti il nome più breve e più agevolmente combinabile con altri elementi¹. La possibilità di questa preferenza ha per presupposto la sostanziale egualianza di significato tra i diversi nomi, ovvia nell'ambiente mono-teistico d' Israele, mentre nell'ambiente politeistico aramaico e arabo i nomi diversi dovevano, a quanto pare, differire notevolmente nel significato. Questa sostanziale egualianza di significato di El con Elohim (e col raro e poetico Eloah) sembra risultare anche dai testi letterari ebraici. El può infatti essere usato nelle stesse due accezioni in cui può trovarsi usato Elohim (o Eloah), e cioè: 1) in senso appellativo, sia assolutamente, sia unito col suffisso pronominale di prima persona singolare (*eli*); 2) in funzione di nome proprio, come sinonimo di Jhwh (con o senza l'articolo). Anzi, è da osservarsi che in questa seconda accezione esso appare in testi sapienzali, i quali sogliono adoperare, a preferenza di Jhwh, nomi originariamente appellativi, e si valgono alternativamente di Elohim (o Eloah) e di El, ovvero nei Salmi e nella letteratura affine. Così, lo troviamo molte volte nel poema di Giobbe, parecchie volte nel Salterio e nei salmi contenuti in altri libri biblici (II Sam., 22, 31, 33; Is., 12, 2; Thr., 3, 14), in altre composizioni dipendenti dalla letteratura sapienziale, come II Sam., 23, 5, e i detti di Balaam (Num., 23, 8, 19, 22, 23; 24, 4, 9), e presso il Deuteroisaia, che è dipendente dai Salmi, e anzi mostra per El una spiccata predilezione². Nei testi invece in cui non si vuole adoperare né Elohim né Eloah in funzione di nome proprio, quali i testi profetici e quelli poetici non sapienziali né salmisticci, non si adopera in tale funzione neppure El (all'infuori del già citato Deuteroisaia). Eccezioni che confermano la regola sono: Is. 8, 8, 10, (« Dio è con noi », ‘*immanu El*’), dove El è adottato per-

¹ Hehn, *op. cit.*, p. 167. Noth, *op. cit.*, p. 68, pensa alla prevalenza della forma più arcaica nei nomi propri.

² Naturalmente in questi stessi testi si può avere anche El in valore appellativo, sia col suffisso di prima pers. sing., sia assolutamente (e vedremo più avanti come possiamo spiegarci perché sia stato preferito a Elohim).

chè si vuole alludere al nome proprio di persona 'Immanuel (ivi, 7, 14); Is., 14, 13 («al di sopra delle stelle di El»), dove, cantandosi un compianto per il re di Babilonia (o di Assiria secondo il Rost¹), si sarà preferito un nome originariamente appellativo come di solito quando si tratta di pagani; e Mal. 1, 9 («ed ora, suppligate deh, la faccia di El»), dove il profeta si rivolge in tono ironico ai sacerdoti, parlando il loro linguaggio, quasi dicesse: supplicate colui che voi chiamate col nome di El (si ricordi ciò che abbiamo detto più sopra della propensione di certe cerchie sacerdotali postesiliche per gli appellativi come Elohim e El). In Mi., 7, 18, non si deve intendere El come vocativo («chi, o Dio, è come te?»), bensì: «chi è un Dio pari a te?»: El è dunque un semplice appellativo. Restano soltanto, all'infuori dei testi «elohistici», i seguenti passi: Hos., 12, 1 (*wi-Jehudah 'od rad 'im El*), dove il testo è forse guasto, e comunque non è chiaro se si tratti proprio di Jhwh o non piuttosto delle divinità cananee, e Deut. 33, 26, dove il testo non è certamente in ordine e con ogni verisimiglianza si dovrà leggere *en el ke-El Jeshurun*, «e non vi è dio pari al Dio di Jeshurun»²: appellativo dunque anche qui, e non nome proprio.

La sostanziale identità di significato non implica però che non esista una qualche tenue sfumatura particolare ai singoli nomi, e soprattutto non implica egualianza di uso. Al contrario, differenze vi sono, e notevoli.

Solo nei suddetti testi sapienziali e salmisticci (e nel Deuteronomio) il nome El s'incontra relativamente frequente. Invece, in tutto il resto della Bibbia esso cede quasi sempre il luogo, per entrambe le accezioni, a Elohim (Eloah è anch'esso raro e poetico); sembra quindi doversi ritenere che nell'epoca classica della letteratura ebraica esso fosse grandemente scaduto di fronte a Elohim nell'uso vivo della lingua, restando tuttavia, come sognano restare gli elementi linguistici arcaici, nei nomi propri e nella lingua poetica. Anche la prosa narrativa, che pure, come è noto, suole adoperare spesso per designare il Dio d'Israele nomi origi-

¹ MAG, IV (1929), p. 175 segg.

² V. il mio articolo *Il cap. 33 del Deuteronomio e la festa del Capo d'Anno nell'antico Israele*, in RSO, XI, p. 250.

nariamente appellativi, si vale a questo scopo di Elohim nella grandissima maggioranza dei casi, e solo raramente di El; e così anche nel senso appellativo essa adopera di solito Elohim e solo raramente El.

Inoltre, riguardo alla prima delle due suddette accezioni, va notato che coi suffissi pronominali all'infuori di quello già ricordato di prima persona singolare (*eli*), non è mai usato El, ma esclusivamente Elohim¹, e la familiarità con l'uso della lingua biblica fa sentire l'impossibilità di dire o di scrivere *eleka*, *elo*, *elenu*, etc. È qualche cosa di analogo a quel che succede per il vocabolo *goj* che da solo è usato nel senso di 'popolo' alla pari di '*am*', ma coi suffissi non è adoperato mai (all'infuori dei soli due casi Zef., 2, 9, e Ps., 106, 5), e lascia il campo libero a '*am*'. Quindi son da considerarsi erronee le congetture di critica testuale che introducono nel testo forme come *eleka*, *elo*, etc². In questa particolarità³ sarà da vedere un altro segno dello scadimento dell'uso del vocabolo: nella connessione col pronome ne è rimasta viva solo quella forma che per essere abitualmente usata nel vocativo della preghiera poté mantenersi tradizionalmente, quasi cristallizzata dall'uso liturgico.

Dato tutto ciò, ci si presenta un problema: se all'infuori dei passi in cui El è usato in funzione di nome proprio nei surricordati testi sapientali o salmisticci o nel Deuteroisaia, negli altri luoghi biblici ove occorre l'arcaico El invece del classico e più frequente Elohim, la preferenza di El sia da ritenersi casuale e arbitraria, ovvero se invece essa debba ricondursi a regole generali.

Questi luoghi sono, prescindendo per il momento dai casi di El Shaddaj, dei quali parlerò poi a parte, in numero di ottanta-cinque: ne do l'indicazione in nota⁴. Esaminiamo i caratteri che essi presentano.

¹ Una sola volta Eloah (Hab., 1, 10).

² Come ad es., quella del Sellin a Hos., 12, 1.

³ La quale fu già da me rilevata nel mio studio su *Le profezie di Geremia relative ai gentili*, in GSAI, XXVIII, p. 88.

⁴ Gen., 14, 18, 19, 20, 22; 16, 13; 21, 33; 31, 13; 33, 20; 35, 1, 3, 7; 46, 3; 49, 25; Es., 15, 11; 20, 5; 34, 6, 14^a, 14b; Num., 12, 13; 16, 22; Deut., 3, 24; 4, 24, 31; 5, 9; 6, 15; 7, 9, 21; 10, 17; 32, 4, 12, 18, 21; Gios., 3, 10; 22, 22 (bis); 24, 19; I Sam., 2, 3; II Sam., 22, 32, 48; Is., 5, 16; 9, 5; 10, 21; 12, 2; 31, 3; Ger., 32, 18; 51, 36; Ez., 28, 2^a, 2b, 9; Hos., 2, 1; 11, 9; Jon., 4, 2; Mi., 7, 18;

Osserviamo anzi tutto che in tre dei passi della Genesi, per prender le mosse da questo libro, El si trova, con valore chiaramente appellativo, seguito da un participio in posizione attributiva (16, 13; « il Dio che mi vede »¹; 35, 1: « il Dio che ti è apparso »; 35, 3: « il Dio che mi ha esaudito »); e così nel nome della divinità cananea El 'Eljon (14, 18, 19, 20, 22) El è unito con un aggettivo. Analogamente, anche all'infuori della Genesi, El è seguito da un attributo, aggettivo o participio che sia, nella maggioranza dei casi², complessivamente in quarantanove passi su ottantacinque. Ora, in questa costruzione si spiega assai bene l'uso di El anzichè Elohim. Il nome Elohim non si presta ad essere usato con un attributo, perchè ove si ponesse questo nel plurale (ad es. *Elohim gedolim*) ne risulterebbe un significato di plurale numerico che non sarebbe ammissibile né quando si tratti dell'unico Dio che Israele riconosce né quando si tratti di una singola determinata divinità pagana, e ove si ponesse in singolare (*Elohim gadol*) si avrebbe un'urtante sconcordanza grammaticale. Perciò in tali costruzioni fu evitato nell'uso della lingua ebraica il nome Elohim³ e continuò a vivere l'antica denominazione El. Ecco

Nach., 1, 2; Mal., 2, 10, 11; Ps., 5, 5; 18, 33, 48; 29, 3; 31, 6; 42, 3, 9, 10; 43, 3; 44, 22; 50, 1; 57, 3; 68, 21, 36; 77, 14, 15; 78, 35; 81, 10 (bis); 84, 3; 86, 15; 94, 1 (bis); 95, 3; 99, 8; 136, 26; 146, 5; Dan., 9, 4; 11, 36 (tre volte); Nech., 1, 5; 9, 31, 32. Non ho compreso in questa lista i passi, di cui ho fatto cenno più sopra, ove El è unito col suffisso di prima persona (*ell*), né quelli ove è usata l'espressione *bene elim* (Ps., 29, 1, 89, 7), che designa gli esseri divini subordinati.

¹ Alla possibilità d'intendere altrimenti *El ro'i* accenneremo poi.

² Es., 20, 5; 34, 6, 14a, 14b; Deut., 4, 24, 31; 5, 9; 6, 15; 7, 9, 21; 10, 17; 32, 12, 18; Gios., 3, 10; 24, 19; II Sam., 22, 48; Is., 5, 16; 9, 5; 10, 21; Ger., 32, 18; Hos., 2, 1; Jon., 4, 2; Nach., 1, 2; Mal., 2, 10, 11; Ps., 5, 5; 18, 33, 48; 42, 3; 57, 3; 77, 14, 15; 78, 35; 81, 10 (bis); 84, 3; 86, 15; 95, 3; 99, 8; Dan., 9, 4; Nech., 1, 5; 9, 31, 32.

³ Il numero di casi di Elohim seguito da un aggettivo o participio in posizione attributiva è in tutta la Bibbia insignificante. Col singolare si trova soltanto in II Re, 19, 4, 16 (*Elohim chaj*) e nella ripetizione dello stesso passo Is., 37, 4, 17. In Gen., 48, 15b, il testo probabilmente non è in ordine. In I Sam., 6, 20 e Nech., 8, 6, precede il nome Jhwh, e quindi l'aggettivo è in un certo senso, come Elohim, un epiteto di questo nome. Col plurale si trova alcune volte *Elohim chaffim* (Deut., 5, 23; II Sam., 17, 26, 36; Ger., 10, 10; 22, 36), a quanto pare un'espressione stereotipa, e una volta *Elohim gedoshim* (Gios., 24, 19). Altro è I Sam., 4, 8, ove l'espressione è posta in bocca ai pagani filistei, e ha senso di plurale numerico. Anche in Deut., 4, 7 e in Ps., 58, 12, si avrà un plurale numerico.

quindi una prima regola: quando il vocabolo significante 'Dio' in senso appellativo deve essere seguito da un aggettivo o da un participio in posizione attributiva, si adopera El e non Elohim. Questa regola vale già da sola a spiegarci la maggioranza degli ottantacinque casi di El. Vediamo se possiamo renderci conto anche dei restanti.

Intanto un'altra differenza di uso fra Elohim e El nel senso appellativo si può riscontrare nel caso che essi debbano reggere un genitivo. Se il genitivo esprime un rapporto della divinità con qualcuno o qualche cosa che è all'infuori di essa, si adopera di solito Elohim, e solo rarissimamente El. Così, si ha Elohim (cioè il suo costrutto *Elohe*) quando col genitivo si designa la persona o il popolo che adora la divinità (ad es. *Elohe Abraham*, Gen., 26, 24, etc.; *Elohe abi*, Gen., 31, 5, etc.; *Elohe Jisra'el* infinite volte; così *Elohe Mo'ab* e *Elohe bene 'Ammon*, I Re, 1, 35; e così anche, infinite volte, coi suffissi pronominali, *Elohaj*, *Eloheka*, etc); o il luogo dove essa è adorata (ad es. *Elohe 'Eqron*, II Re, 1, 2-16), o il luogo dove si pensa che essa abbia la sua principale sede o la sua potenza (ad es. *Elohe ha-shamajim*, Jon., 1, 9; *Elohe kol ha-areṣ*, Is., 54, 5; *Elohe harim*, I Re, 20, 23, 28; *Elohe 'am-qim*, ivi, 28), o un'azione che si pensa esercitata da essa verso alcuno o alcunché (ad es. *Elohe sidqi*, Ps., 4, 2; *Elohe ish'i*, Ps., 25, 5), e via dicendo. Di fronte alle centinaia e centinaia di simili espressioni con Elohim allo stato costrutto o unito con prefissi ne abbiamo solo un numero trascurabile con El, esclusivamente in poesia. Tali casi con El al costrutto sono i seguenti: Gen., 49, 25 (*El abika*); Is., 12, 2 (*El jeshu'ati*); Ps., 42, 9 (*El chajjaj*); ivi, 10 (*El sal'i*); Ps., 43, 3 (*El simchat gili*); Ps., 68, 36 (*El Jisra'el*); Ps., 136, 26 (*El ha-shamajim*); Ps., 146, 5 (*El Ja'qob*); e, se la nostra correzione è giusta, anche Deut., 33, 26 (*El Jeshurun*). Coi suffissi abbiamo solo i casi suaccennati di *eli*, assai pochi di numero. Se invece il genitivo esprime una qualità inherente alla divinità in sè stessa, che la caratterizza e la distingue da altre divinità, o anche un'azione che ad essa si attribuisce senza pensare al rapporto in cui quest'azione sta con alcuna persona determinata, allora, per contro, El è più frequente di Elohim. Elohim troviamo soltanto in Deut., 33, 27 (*Elohe qedem*); Is., 30, 8 (*Elohe*

mishpat); Is., 40, 28 (*Elohe 'olam*); Is., 65, 16 (*Elohe amen*, bis); Mal., 2, 17 (*Elohe ha-mishpat*); II Chr., 15, 3 (*Elohe emet*). Abbiamo invece El in Deut., 32, 4 (*El emunah*); I Sam., 2, 3 (*El de'ot*); Ger., 51, 36 (*El gemulot*); Ps., 29, 3 (*El ha-kabod*); Ps., 31, 6 (*El emet*); Ps., 68, 21 (*El le-mosha'ot*, genitivo espresso con *le-*); Ps., 94, 1 (*El neqamot*, bis); e altri esempi ancora ne vedremo più oltre. La causa di questo differente uso dei due vocaboli è probabilmente da ricercarsi nel fatto che Elohim, per il suo carattere plurale, si presta meglio a esprimere il concetto generico del divino, o a designare una divinità che si considera unica esistente e in cui quindi questo soggetto s'impersona, o anche semplicemente una determinata divinità a cui si pensa da sola, senza metterne esplicitamente in rilievo le divergenze da altre divinità, mentre invece El, nome singolare, si presta meglio quando si voglia differenziare una data divinità dalle altre entità che come essa hanno il carattere di El. E in ciò vi ha una ragione di più, oltre a quella grammaticale suaccennata, per l'uso di El con l'aggiunta di un epiteto che determina il carattere particolare della divinità di cui si tratta.

Una conferma della giustezza di questa distinzione si ha nelle espressioni *El Elohe Jisra'el* (Gen., 33, 20), *El Elohe abika* (Gen., 46, 3), *El Elohe ha-ruchot* (Num. 16, 22). Con queste formule si volevano esprimere due idee: 1) il rapporto della divinità col popolo o con la persona che l'adora o con gli spiriti da essa creati; 2) la distinzione che tale rapporto implica fra questa divinità e ogni altra divinità. La prima idea è espressa, secondo quel che si è detto sopra, con la formula consueta per questo genere di rapporti, ossia col costrutto *Elohe* e il genitivo da esso retto; per esprimere poi la seconda si è apposta l'espressione così costituita, *Elohe Jisra'el* o *Elohe abika* o *Elohe ha-ruchot*, come *epiteto* al nome *El*, sì da significare: quella singola divinità (*El*) che è il Dio adorato da (*Elohe*) Israele, o il Dio di tuo padre, o il Dio signore di (*Elohe*) tutti gli spiriti¹. L'espressione *El Elohim Jhwh* che si trova in Gios., 22, 22, e Ps., 50, 1, potrebbe forse considerarsi

¹ Analoga è l'espressione *Jhwh Elohe ha-ruchot* in Num., 27, 16, ove si vuole indicare chi personalmente sia questo Dio, e perciò si adopera, anziché l'appellativo usato in Num., 16, 22, come spesso nel vocativo, il nome proprio Jhwh.

analoga alle suaccennate, ma potrebbe anche essere intesa a render più solenne l'invocazione o la presentazione della divinità, con l'enunciazione dei tre nomi di essa, a guisa di *klimax*: prima quello appellativo singolare, El; quindi quello appellativo plurale, e pertanto di più alto significato e di più alto valore; e finalmente il nome proprio, di tutti il più sacro.

Il valore individualistico di El vale anche a spiegarci perchè tutte le volte che si ha un'interrogazione del tipo di quella già citata di Mi., 7, 18, « chi è un Dio pari a te? », il nome sia sempre El (o raramente Eloah) e mai Elohim: si pensa singolarmente a ciascuna delle divinità pagane per negare che alcuna ve ne sia che possa paragonarsi al Dio d'Israele. El si trova infatti, come nel già citato passo di Mi., 7, 18, così anche in tutti gli altri testi che hanno una tale domanda: Deut., 3, 24; II Sam., 22, 32 (Eloah nel passo parallelo Ps., 18, 22); Ps., 77, 14. Simili sono anche Es., 15, 11, e Ps., 89, 7. Ancora il significato individualistico di El ci fa comprendere l'uso di questo nome in Dan., 11, 36, ove per significare « ciascun Dio », era necessario scrivere, come è stato scritto, *kol el* (*kol elohim* avrebbe significato « tutti gli dèi »); e per designare subito dopo « il Dio degli dèi », cioè quella divinità che in contrapposto alle altre è infinitamente superiore a ciascuna di loro, era necessaria quell'espressione *El elim* che infatti vi è usata¹. Un interessante esempio del valore relativo dei tre nomi divini ci è dato dalle parole di Ez., 28, 2*, rivolte al re di Tiro: « Così dice il Signore Jhwh (la divinità suprema, reggitrice dell'universo con la sua volontà etica): poichè è stato orgoglioso il tuo cuore e tu hai detto: io sono un Dio (El, una divinità singola, forse con allusione all' El fenicio), e nella sede divina (Elohim, designazione generica della divinità) io dimoro », etc.

Ancora nell'abito linguistico dei parlanti e scriventi ebraico dovrà essere cercata la spiegazione dei passi Is., 31, 3; Ez., 28, 2^b, 9; Hos., 11, 9. In tutti questi testi si ha l'espressione « uomo e non

¹ In Deut., 10, 17, e Ps., 136, 2, ove si ha *Elohe ha-elohim*, agli altri dèi si pensa soltanto per dichiararli inesistenti, e quindi le loro singole personalità non vengono affatto considerate; in Dan., 11, 36, invece, si pensa all'atteggiamento di Antioco verso le singole divinità.

dio», o rispettivamente «dio e non uomo»; e in tutti il concetto «dio» è espresso con El, nè mai si trova in frasi così formulate il nome Elohim¹. Evidentemente doveva esser questo con El un modo di dire corrente nell'uso vivo della lingua. E simile è il *lo-El*, «non-dio», di Deut., 32, 21.

Resta, finalmente, il passo di Num., 12, 13, ove nella preghiera di Mosè in favore della sorella («Dio, deh, sanala!»), l'invocazione della divinità è espressa con El usato assolutamente, senza alcun epiteto. Se il testo è esatto, come pare (alcuni vogliono leggere, senza però sufficiente ragione, *al*, «no!», invece che *El*), ci dovremo spiegare la scelta di questo nome divino con ragioni stilistiche. In primo luogo, l'uso dell'appellativo invece del nome proprio è giustificato dal fatto che si tratta di un vocativo². Inoltre, è evidente che si voleva qua dare un esempio e un modello di estrema concisione e di estrema commozione: tutta la preghiera di Mosè è espressa con cinque monosillabi³; i più lunghi Jhwh o Elohim, in luogo del monosillabico El, avrebbero grandemente sminuito la potente efficacia di questo grido commosso.

Abbiamo potuto dunque appurare, passando in rassegna tutti i testi biblici relativi, che ogni volta che è usato El anzichè Elohim la cosa è dovuta a un motivo di lingua o di stile, secondo regole ben determinate, e che la Genesi non fa eccezione a queste regole. Tuttavia, i nomi composti come El 'Eljon, El Bet-El, e simili, legati a località determinate, potrebbero far pensare a nomi propri di singole divinità locali nei quali El avesse un suo specifico valore. Occorre esaminare da vicino ciascuno di questi nomi e cercare di precisarne la portata.

Cominciamo con El 'Eljon. Che 'Eljon fosse il nome di una divinità fenicio-cananea, è cosa fuor di dubbio. Lo sapevamo fino a poco fa soltanto da Filone di Byblos⁴; ora ne abbiamo l'atte-

¹ Si trova bensì talvolta Elohim in contrasto con l'idea di «uomo», «mortale» (Baumgärtel, *Elohim ausserhalb des Pentateuch*, Leipzig 1914, pp. 27-28); ma non nella tipica espressione dei passi succitati. Per gli analoghi contrapposti di *ilu* e di *amelu* presso i Babilonesi, v. Hehn, *op. cit.*, p. 153.

² Cfr. quel che abbiamo detto più sopra a proposito di Num., 16, 22, di fronte a Num., 27, 16.

³ Così le concitate parole di Faraone in Es., 12, 31, sono quasi tutte monosillabiche o bisillabiche.

⁴ Müller, *Fragm. Historic. graec.*, III, p. 567 a.

stazione anche dalla surricordata iscrizione aramaica testè scoperta presso Aleppo, in territorio indubbiamente posto sotto l'influsso fenicio, nella quale è menzionato il dio 'Eljon¹. Che l'episodio narrato in Gen., 14, 18 segg., del cananeo Malkiṣedek re di Shalem e sacerdote di El 'Eljon, che saluta Abramo in nome di questa divinità, dopo di che Abramo invoca in un giuramento Jhwih El 'Eljon², sia da porsi in connessione con un influsso esercitato sopra la popolazione israelitica dal culto cananeo di 'Eljon, come è stato congetturato³, mi pare probabilissimo. Si suole dare a questo episodio molto minore importanza in tal senso che non agli altri in cui figura El con un epiteto⁴; e ciò perchè almeno dai più l'episodio di Malkiṣedek, se non tutto il cap. 14, è riportato a un'epoca assai tarda. Ma a me invece pare che esso parli più chiaramente degli altri, e perciò me ne occupo per primo. Della questione cronologica avremo occasione di occuparci altrove; qui, dove ci interessa solo l'interpretazione del testo, possiamo prescinderne. Comunque, quale che sia l'età a cui l'episodio debba riportarsi, esso non sarebbe comprensibile se non si supponesse che nel tempo in cui fu scritto esistesse in Shalem, cioè in Gerusalemme, un culto di 'Eljon, di notoria origine cananea, a cui partecipavano anche gl' Israeliti identificando questo 'Eljon con Jhwih, e che per giustificare e per sanzionare questa partecipazione e questa identificazione se ne attribuisse l'origine prima ad Abramo: già il patriarca avrebbe identificato il dio 'Eljon dei Cananei di Shalem con Jhwih, e avrebbe giurato, cioè compiuto un atto solenne di culto, in nome di Jhwih El 'Eljon. Però è da osservarsi che tanto presso Filone di Byblos quanto nell'iscrizione

¹ Gaster, *The Combat of Death and the Most High*, in JRAS, 1932, pp. 857-896, pensa che sia da vedere 'Eljon anche nell'Aleyn del poema di Ras Shamra. Per nomi simili fuori del territorio cananeo v. Baudissin, *Kyrios*, III, pp. 81-83.

² Non c'è sufficiente motivo per sopprimere in questo verso, seguendo la Peshitta, il nome Jhwih (Samar. ha ha-Elohim); non è ammissibile che la narrazione quale fu accolta nella Genesi facesse giurare Abramo in nome di una divinità cananea.

³ L'interpretazione universalistica sostenuta da Hehn, *op. cit.*, pp. 259-261, può bensì valere per i testi biblici più tardi e per l' ὥψιτος del giudaismo ellenistico, ma la surricordata iscrizione aramaica (anche se si prescinde dal poema di Ras Shamra) mostra che si tratta di un determinato dio di un pantheon pagano.

⁴ V. ultimamente Dussaud, RHR, CIV (1931), p. 359.

sudetta il nome della divinità fenicio-cananea è semplicemente 'Eljon, non El 'Eljon; anzi da entrambe le fonti risulta che El e 'Eljon erano due divinità nettamente distinte. Che cosa possa dursi da ciò circa la forma El 'Eljon che troviamo nella Genesi vedremo più oltre.

Anche Bet-El ci è attestato come nome di un determinato dio del pantheon semitico. Lo conosciamo da Filone di Byblos (*Baītuλος*)¹, dal trattato di Assaraddon col re Ba'al di Tiro (*Baiti-ilē* o *Baiti-ilāni*)², e da nomi propri composti babilonesi³ o giudaici⁴. Forse se ne può vedere la menzione anche in un testo di Ras Shamra⁵. È possibile che l'origine di questo nome sia da vedersi nella pietra ove si pensava che la divinità avesse la sua sede (dal che forse potrebbe spiegarsi la denominazione di βαῖτολα per determinate pietre sacre, che ci è attestata frequentemente nella tarda antichità)⁶, o meglio più in generale nella designazione di ogni santuario con l'espressione «casa del dio»⁷. Si può supporre che si concepisse il Bet-El come un'ipostasi della divinità, e magari precisamente di quel dio El del quale abbiamo fatto parola più sopra⁸. Che dalla divinità cananea Bet-El provenga il nome della località palestinese Bet-El, ove essa sarà stata adorata, impersonata in una pietra sacra, è assai probabile; e che il santuario israelitico di Bet-El fosse la continuazione dell'antico santuario cananeo, giustificata anche questa nei testi della Genesi col farne risalire l'origine ai patriarchi, sembra egualmente doversi ritenere. Però, in questi testi la divinità Bet-El è completamente scomparsa. Che le espressioni *ha-El* *Bet-El* di Gen.,

¹ Müller, *op. cit.*, III, p. 567b.

² Winckler, *Altorient. Forschungen*, VII, pp. 16 segg.; Scheil, *Le prisme d'Assaraddon roi d'Assyrie 681-666*, Paris 1914, pp. 36 segg.

³ Zimmern, *KAT*³, 437-438; Noth, *op. cit.*, p. 127.

⁴ Zacc., 7, 2; Papiri di Elefantina, 6, 1. 10; 17, 1. 9; 34, II. 4, 5; 40, 1. 1; Noth, *op. cit.*, p. 127 (il quale però pensa alla possibilità d'intendere il Bet-El dei nomi composti dei papiri come appellativo [la casa divina, il pantheon locale]).

⁵ N. 14 dei testi del 1929 (però il P. Dhorme, RB, 1931, p. 49, intende: «Tempio di El»).

⁶ V. la documentazione presso Baudissin, s. v. *Malsteine*, in *PRE*³ s. v. — Kittel, JBL, LIV (1925), pp. 128-129, 131, dubita se veramente si possa mettere Bet-El in rapporto con *Baītuλος* e coi βαῖτολα.

⁷ Per *bit-ili* in questo senso presso i babilonesi, c. Hahn, *op. cit.*, p. 155.

⁸ Dussaud, RHR, CIV (1931), p. 360.

31, 13 e *El Bet-El* di Gen., 35, 7 valgano « il dio Bet-El », come qualcuno ha sostenuto, è stato da altri con buone ragioni dimostrato del tutto improbabile¹; esse dovranno invece essere intese semplicemente: « il Dio che è in Bet-El ». Dussaud congettura che del dio Bet-El si parlasse esplicitamente in forme più antiche dei racconti, a noi non pervenute²; ma sarà prudente non basarsi su testi la cui esistenza è puramente congetturale. Cerchiamo di restare quanto più possibile sul terreno dei fatti accertati e dei testi esistenti. Questi testi possono benissimo essere intesi, senza bisogno di supporre redazioni più antiche menzionanti il dio Bet-El, quali riflessi della continuazione, in vigore nel tempo in cui essi furono redatti (come del resto risulta dai libri storici e profetici della Bibbia), del culto locale del santuario di Bet-El da parte degl' Israeliti, identificanti la divinità ivi adorata con Jhwh, e consideranti il nome *El Bet-El*, da loro evidentemente adoperato nel culto locale, e inteso nel senso di « Dio della località Bet-El », quale un epiteto di Jhwh, come *El 'Eljon in Shalem*. Secondo il consueto sistema di proiettare nel lontano passato le condizioni del presente e di ascrivere ai patriarchi l'istituzione dei luoghi di culto e delle forme di culto (sistema che si continuerà anche più tardi nell'ebraismo, talché quando verrà a fissarsi il ciclo delle tre preghiere quotidiane si attribuirà l'istituzione di ciascuna di esse a uno dei tre patriarchi)³, l'istituzione del santuario di Bet-El e del nome liturgico *El Bet-El* è attribuita nei capp. 28, 31 e 35 della Genesi a Giacobbe, e motivata con narrazioni in cui la divinità che ha in Bet-El la sua sede è identificata col Dio d'Israele. Essa è esplicitamente designata col nome di Jhwh (28, 13, 16, 21 [secondo quanto il contesto richiede anche nel v. 20 dovrà coi LXX leggersi Jhwh], o di Elohim (31, 11; 35, 9 segg.), o di *El Shaddaj* (48, 3), e non appare più come una divinità strettamente locale, perchè vediamo che essa veglia su Giacobbe anche in Mesopota-

¹ V. sulla questione, nei due sensi, Lévi, REJ, LXIII (1912), p. 177 seg.; Jirku, ZAW, 1921, pp. 158 segg.; Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris 1927, pp. 231-243; Baudissin, *El Bet-el*, in *Marti-Festschrift*, Giessen 1925, pp. 1-11; Kittel, JBL, XLIV (1925), pp. 123-153; Gressmann, ZAW, N. F., II (1925), pp. 281-282; Kittel, ibid., III (1926), pp. 170-172; Eissfeldt, ARW, XXVIII (1930), pp. 1-30; Dussaud, RHR, CIV (1931), pp. 360, 463-464.

² *Origines* cit., pp. 236-241.

³ Talmud bab., *Berakot*, 26b, e passi paralleli.

mia, e che a lui si rivela colà (31, 13) e in Sichem (35, 1). Il nome stesso della località Bet-El è inteso e spiegato in questi testi in connessione con questa identificazione: non è più la « casa di El », la « casa del dio El », tramutatasi poi in un'ipostasi di El, ma è « casa di Dio », *bet Elohim* (28, 17, 22), ovvero « casa degli Elohim », degli angeli del Dio d'Israele (35, 7). E in 12, 8; 13, 3-4 la fondazione del santuario di Bet-El è attribuita, anzichè a Giacobbe, ad Abramo, proprio nella forma di un altare consacrato a Jhwh. Quel tanto di cananeo che nonostante l'identificazione con Jhwh poteva esser rimasto nel culto popolare di Bet-El, e che specialmente da Geroboamo I in poi deve avere acquistato rilievo e sanzione, spiega l'atteggiamento di fiera protesta che i profeti assumono contro questo santuario; si pensi specialmente a Amos e a Hosea, e anche a Ger., 48, 13, ove (se veramente, come pare, il nome Bet-El va inteso colà come un nome divino) il profeta si rifiuta di riconoscere Jhwh nella divinità che i figli d'Israele adoravano nel santuario di Bet-El prima della caduta del regno del Nord, e non vuol vedere in essa altro che la divinità cananea Bet-El (« e resterà deluso Moab di Kemosh, come quei della casa d'Israele restarono delusi di Bet-El loro fiducia »)¹. Comunque, è da tenersi presente che il nome di questa divinità all'infuori della Genesi ci è attestato sempre nella forma Bet-El, e mai in quella El Bet-El.

Un altro santuario di cui si attribuisce la fondazione ai patriarchi è quello di Be'er-Sheba², e anche qui l'istituzione del nome liturgico è egualmente fatta risalire a un patriarca. In Gen., 21, 33, la fondazione del santuario è attribuita ad Abramo, con l'osservazione: « ed egli proclamò là il nome di Jhwh El 'Olam »; in 26, 25 essa è attribuita ad Isacco, con l'osservazione: « ed egli proclamò là il nome di Jhwh ». Anche in questo caso è stato pensato, probabilmente con ragione, a un'origine cananea: conosciamo infatti una divinità fenicia Οὐλωμός², il cui nome sarà da

¹ Le tracce del culto cananaizzante di Bet-El contro cui i profeti combattono si possono vedere nei nomi giudaici di persona composti con Bet-El (v. sopra) e nei nomi divini pure composti con Bet-El che si trovano nei papiri di Elefantina.

² Damascio, *De principiis*, ed. Kopp, p. 385; v. gli studi suindicati a proposito di El.

mettersi in rapporto con 'Olam¹. Ancora una volta, sarà da pensare che quando fu scritto Gen., 21, 33, vivesse nel culto israelitico del santuario di Be'er-Sheba¹ l'uso di valersi del nome El 'Olam come nome liturgico, che in questo nome si vedesse un epiteto di Jhwh, e che il consueto sistema abbia indotto ad attribuire ai patriarchi l'istituzione del santuario e del nome con cui in esso era particolarmente venerata la divinità. Anche qua, si noti, il nome cananeo ci è attestato senza El.

Non derivata certamente dai Cananei, ma anch'essa legata a un determinato santuario, e foggiata in modo analogo a quelle di cui siamo venuti parlando, è la denominazione El Elohe Jisra'el del santuario di Sichem. Anche in questo caso la fondazione è narrata due volte nella Genesi: in 12, 6-7 è attribuita ad Abramo, in onore di Jhwh, e in 33, 20 è attribuita a Giacobbe, al quale è pure ascritta l'origine della denominazione El Elohe Jisra'el. Dovremo certamente anche qua vedere la proiezione nel passato di ciò che era l'uso liturgico dell'epoca di chi scrisse Gen., 33, 20; la identificazione della divinità locale con Jhwh era qui ovvia, ma comunque si volle confermarla con Gen., 12, 6-7.

El ro'i di Gen., 16, 13 è altra cosa: non si tratta di un santuario, né il protagonista è un patriarca, né El ro'i è un nome proprio, né il racconto gli dà un'importanza durevole. Contrariamente a quel che si pensa di solito, il nome locale di cui il racconto vuole spiegare l'origine non è El ro'i, che non ci è affatto attestato come tale², ma è quello del pozzo, Be'er Lachajro'i. L'espressione El ro'i è posta in bocca a Hagar unicamente per render ragione di *Lachajro'i*, e quel che importa in essa è soltanto *ro'i*. Intendendo l'elemento *ro'i* del nome del pozzo come «vedente me», ovvero come «visione», se ne ricercò l'origine nelle parole che ivi sarebbero state pronunziate: «tu sei il Dio che mi vede», ovvero «tu sei il Dio della visione»; e in una frase come questa il nome

¹ Per El 'Olam v. anche Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligion und das A. T.*, Berlin 1924, p. 76 segg.

² Né vale a provarne l'esistenza l'analogia del nome di persona Ba'al ro'i, portato da un messaggero di Gaza al tempo di Menephtah (Gressman, AOT², p. 96). Congettura arbitraria è quella di Chisda-Goldberg, *Der Osirisname Roi: ein Osirisname in der Bibel*, Leningrado 1925, secondo cui Roi sarebbe un epiteto egiziano di Osiride.

divino doveva necessariamente essere El per le ragioni grammaticali e stilistiche che siamo venuti rilevando più sopra.

La serie dei nomi liturgici locali rimane dunque limitata a El 'Eljon, El Bet-El, El 'Olam e El Elohe Jisra'el¹: di origine cananea i tre primi, originalmente israelitico il quarto. Ora, la circostanza che i tre nomi delle divinità cananee ci appaiono nelle fonti non ebraiche senza quell' El che nella Genesi li accompagna ci dà da pensare. Tanto più che El presso i Fenici è una determinata divinità, diversa da queste tre; nè i pochissimi esempi che abbiamo nei testi fenici di un appellativo *el* singolare sono tali da darci attestazione sicura del suo uso al singolare in senso appellativo (tale sarà stato certamente il senso del vocabolo in origine, ma già ai tempi di Ras Shamra esso era diventato il nome proprio di un determinato dio, e nel senso appellativo si adoperava al plurale, *elim*, analogamente all'ebraico *elohim*); nè d'altra parte vediamo nel pantheon cananeo-fenicio esempi di nomi divini composti aventi come primo elemento El, all'infuori dell'enigmatico El ChMN². Onde appare assolutamente improbabile che le forme in cui gl' Israeliti presero i nomi divini dai Cananei sia stata la forma composta con El. Se invece teniamo presenti le norme che ci sono risultate intorno all'uso del vocabolo El in ebraico, ci sentiremo piuttosto tratti a congetturare che possa spiegarsi con esse la presenza di questo vocabolo nei suaccennati nomi divini. Congettura che espongo naturalmente con tutte le debite riserve, ma che comunque mi sembra abbastanza aderente al contenuto dei testi e ai fatti che da essi risultano.

Dopo che la popolazione israelitica ebbe adottato i culti di 'Eljon, Bet-El, e 'Olam, e queste tre divinità furono, più o meno vagamente nella coscienza popolare, con maggior precisione nella dottrina teologica dei sacerdoti, identificate con Jhwh d'Israele, e i loro nomi vennero quindi ad esser considerati come altrettanti attributi o epiteti di Jhwh, si sarà fatta sentire, specialmente nelle cerchie sacerdotali, la tendenza a esprimere questa concezione in

¹ *El Pachad* in Misrah (Gen., 31, 42, 53), e *El Pele* (Giud., 13, 18), a cui accenna Gressmann, ZAW, 1910, p. 8, e Mose cit., pp. 35, 426, non sono che congetture assai poco probabili.

² Su cui v. ultimamente Meyer, ZAW, 1931, pp. 9-10; ma per varie altre possibilità d'interpretazione v. Baudissin, *Marti-Festschrift*, Giessen 1925, pp. 4-5.

una formula da cui apparisse che 'Eljon e Bet-El e 'Olam altro non erano che singoli aspetti determinati della suprema divinità Jhwh. La formula era molto agevolmente costruita: bastava porre i tre nomi in dipendenza da un nome designante Jhwh, come genitivi o come aggettivi; essi venivano con ciò senz'altro ad essere degli epitetti di Jhwh. Ma Jhwh, come nome proprio, non poteva reggere un genitivo né esser seguito da un aggettivo in posizione attributiva, soprattutto se indeterminato¹. Occorreva quindi adoperare uno dei nomi appellativi che solevano riferirsi a Jhwh. Elohim però non si prestava in questo caso per i motivi di grammatica e di stile che abbiamo rilevato; si prestava invece egregiamente El, e El fu adottato. Naturalmente non fu necessario procedere per esclusione con questo complicato ragionamento: nei parlanti ebraico, abituati a valersi dei varii nomi divini nel modo che abbiamo veduto, l'uso di El in queste formule si presentò spontaneo e immediato. Esso corrispondeva evidentemente a un'abitudine dei santuari israelitici di cui abbiamo prove anche all'infuori di questi tre nomi cananei: abbiamo visto come il nome liturgico usato nel santuario di Sichem, nome israelitico fin dall'origine, fosse El Elohe Jisra'el; e parleremo tosto di El Shaddaj. In pari tempo, esso corrispondeva altresì all'uso consueto e corrente della lingua ebraica. Come si diceva che Jhwh è *El rachum*, Dio pietoso, si poté dire che è *El 'eljon*, Dio altissimo; come si diceva che egli è *El emet*, Dio di verità, si poté dire che è *El 'olam*, Dio di eternità; come si diceva che egli è *El neqamot*, Dio che suole compiere le sue vindici giustizie sui suoi nemici, così si poté dire che egli è *El Bet-El*, Dio che suole rivelarsi ai suoi fedeli in Bet-El². Così il popolo continuò a adoperare i nomi ormai saldamente e incrollabilmente fissi nella tradizione locale, ma gli fu insegnato dai sacerdoti che essi non erano che designazioni di aspetti singoli in cui Jhwh si rivelava ai suoi fedeli³. Si foggiarono

¹ Altro è *Jhwh nissi* di Es., 17, 15 e *Jhwh Shalom* di Giud., 6, 24; là *nissi* e *shalom* sono predicato: «Jhwh è il mio segnacolo»; «Jhwh è pace».

² *Elohe Bet-El* sarebbe stato, secondo quanto abbiamo visto sopra, altra cosa. Avrebbe indicato una divinità generica che gli uomini di Bet-El solevano riconoscere e venerare come loro Dio; non una divinità per sua natura collegata con Bet-El, come si vuole significare e si significa con *El Bet-El*.

³ 'Eljon fu adoperato, ma esclusivamente in poesia (Num., 24, 16; Deut., 32, 8; Thr. 3, 35, 38) anche da solo, come aggettivo sostanziativo: 'l'Altissimo',

anzi anche le formule più compiute Jhwh El 'Eljon, Jhwh El 'Olam, che ci sono attestate rispettivamente da Gen., 14, 22 e da Gen., 21, 33. Se si adoperasse anche la formula Jhwh El Bet-El non possiamo sapere con sicurezza perchè essa non ci è attestata; che anch'essa potesse essere in uso, è cosa assai probabile. Comunque, è da notarsi che Geremia, il quale respinge l'identificazione con Jhwh e vede in Bet-El la divinità cananea (48, 23), la designa col puro nome Bet-El, senza premettervi El.

Qualche cosa di simile è da vedere nell' El berit di Sichem, attestatoci in Giud., 9, 46. Ho detto qualche cosa di simile, perchè *berit* ('patto') non è vocabolo che basti da solo a costituire il nome di una divinità, ma deve necessariamente essere apposto come genitivo a un nome indicante il dio. I Cananei adoravano in Sichem una divinità che designavano col nome di Ba'al berit, 'il Baal del patto' (Giud., 8, 33; 9, 24); gl'Israeliti di Sichem, che adottarono nel loro sincretismo il culto della divinità locale (Giud., 8, 33), identificandola più o meno consapevolmente col loro Jhwh, preferirono sostituire il nome Ba'al, troppo caratteristicamente cananeo, con un nome che potesse valere a designare Jhwh, e scelsero anch'essi quel nome che per le già vedute ragioni stilistiche doveva necessariamente essere scelto, cioè El, e dissero El berit. Qui, si noti, la narrazione non ci porta più ormai all'epoca premosaica.

Analogo è anche il caso di El Shaddaj, che si trova nei racconti della Genesi cinque volte (17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3) e inoltre in Es., 6, 3 e in Ez., 10, 5, mentre Shaddaj da solo si trova nel testo poetico Gen., 49 25¹, e varie altre volte nella Bibbia. La forma più antica del nome sembra essere il semplice Shaddaj, non unito con El. Il trovarsi Shaddaj sempre da solo, senza El, in tutti i passi di poesia in cui è usato, e anche nel modo di dire evidentemente proverbiale che sta alla base di Is., 13, 6, e Joel, 1, 15, ci fa tendere a pensare che tale sia la forma originaria del nome, dato il carattere conservatore della poesia e dei modi pro-

cioè il [Dio] altissimo, quasi con El sottinteso; gli altri nomi, per i quali quest'uso non era possibile, non si trovano mai da soli per designare Jhwh. In Is., 14, 14, vi è forse allusione all'uso pagano del nome 'Eljon.

¹ Si corregge di solito il vocabolo precedente a Shaddaj, *we-et*, in *we-el*; meglio è forse correggere *me-et*.

verbiali. L'aggiunta El, che si trova in alcuni dei libri di prosa, sarà da spiegarsi nello stesso modo come abbiamo spiegato più sopra l'aggiunta di El a 'Eljon e agli altri nomi analoghi, sia o non sia da pensare anche qui a un'origine cananea del nome (è stato suggerito il fenicio Σάδιθος, ricordato da Filone di Byblos¹). Per essa, nei testi della Genesi e dell'Esodo, e in Ez., 10, 5, che probabilmente dipende da questi, Shaddaj diventa un epiteto di El. Per sua natura, si presta a tale funzione, essendo probabilmente un *nomen agentis* dalla radice *shdj*, come *bannaj* da *bnj*, *gabbaj* da *gbj*, *dawwaj* da *dwj*, *zakkaj* da *zkj*, *rammaj* da *rmj*, *rashshaj* da *rshj*².

Così, in base a un esame accurato dell'uso del vocabolo El nella Bibbia, ci è risultato che i nomi divini della Genesi composti con El, e le altre espressioni della Genesi ove El ricorre, non presentano affatto nell'elemento El quel carattere di sopravvivenza arcaica che si suole spesso vedervi. Anzi, El in tali nomi e in tali espressioni è dovuto semplicemente a norme fisse e costanti dell'uso linguistico ebraico, valevoli per ogni scrittore ebreo, di qualsiasi tempo. Non risulta quindi affatto dalla Genesi che El fosse un nome divino particolarmente usato nel periodo arcaico; i nomi divini composti con El che in essa s'incontrano sono invece testimonianza di quello che era la religione d'Israele in Canaan dopo la conquista.

UMBERTO CASSUTO

Roma, R. Università.

¹ Müller, *op. cit.*, III, p. 568^a.

² Ho arrecato esempi anche non documentati nei testi biblici, ma solo nei testi postbiblici, perché l'efficacia dimostrativa è comunque la stessa. Potrebbe forse pensarsi anche a una radice *shdd* (cfr. *Chaggaj* da *chgg*). Per l'etimologia del nome Shaddaj e per il suo valore nei nostri testi, del quale avrò occasione di occuparmi altrove, rimando a Baudissin, *Kyrios*, II, pp. 42-43, nota, IV, 187; Zorell, *Biblica*, VIII (1927), pp. 215-219; Zoller, *RSO*, XIII, pp. 73-75.

ALTITALISCHE GÖTTERNAMEN

1. Archaische Weihinschriften aus Veji.

Unter den zahlreichen, für die Sprach- und Religionsgeschichte des alten Italien bedeutsamen Neufunden, die der vorletzte Band der *Notizie degli scavi* (1930) gebracht hat, nehmen die etruskischen Gefässinschriften aus Veji¹ schon ihrer Zahl nach einen besonderen Rang ein. Bei dem Tempel am Südwestrande der Stadt, gegenüber Isola Farnese — dort, wo auch die berühmte Apollogruppe zu Tage gekommen ist — wurde eine Anzahl auf Scherben eingeritzter Graffiti gefunden. Sie gehörten zu einer grösseren *stips votiva*, die unfern eines hier gelegenen Altares² aufgedeckt wurde. Eine Verbindung mit dem Kulte ist darum für die Inschriften von vornherein gegeben und in gleiche Richtung weist auch das, was sich von ihrem Inhalt erkennen lässt. Es handelt sich um die Weihung der einstigen Gefässe an bestimmte Gottheiten.

Man kennt ähnliche Weihinschriften aus dem Tempel «ai sassi caduti» von Falerii (CIE 8036 f.), um nur die bekanntesten zu erwähnen³. Aber in dem neuen Falle handelt es sich nicht, wie dort, um Stücke erst des 3.-2., sondern des 6.-5., ja noch des ausgehenden 7. Jahrhunderts⁴. Und nicht eine einzige Gottheit wie jener Mercurius oder **Mercuvius*⁵ wird genannt, sondern eine geschlossene Götterwelt scheint uns hier entgegenzutreten. Deutlicher noch als bisher wird die Religion des archaischen Veji

¹ a. O. 302 f.

² Vergl. den Plan auf S. 305.

³ Zuletzt *Griech. Götter im alten Rom* (RGVV 22, 1) 44 f., wo die ältere Literatur verzeichnet ist.

⁴ E. Stefani, a. O. 306; G. Q. Giglioli, a. O. 337.

⁵ *Griech. Götter*, 47; 64.

greifbar und was sich uns da darbietet, hat über den lokalen, sogar den etruskischen Bereich hinaus Bedeutung.

B. Nogara¹, der mit gewohnter Meisterschaft die Deutung der Inschriften unternommen hat, konnte bereits drei Gottheiten feststellen: *menerva* (nr. 7; 21; 44), *aritimi* und *turan* (nr. 24). Eine vierte lässt sich vielleicht aus nr. 6 entnehmen, wo ...*stei ðurn...* oder *ðurm...* erhalten ist. Die Gentilizien etrusk. *ðurmna*, *ðurmnal*, *ðurmnas*, lat. *Thormena*, an die Nogara u. a. erinnert,² scheinen hier weniger in Betracht zu kommen als der ihnen allen zugrundeliegende Name des Gottes *turms*, des etruskischen Hermes-Mercurius³. Unsicher bleibt freilich die Lesung des letzten erhaltenen Buchstabens. Aber der Wandel *t* > *ð* macht gewiss keine Schwierigkeiten; auch möchte man diesen Namen gerade an der Stelle erwarten, wo das Fragment der Tonstatue des Gottes vor nunmehr anderthalb Jahrzehnten ausgegraben wurde⁴.

Damit begegnet nicht nur die etruskische Athena, Artemis und Aphrodite, sondern vielleicht auch Hermes innerhalb dieses Kreises. Es sind also drei jener Griechengötter, deren Verehrung auf Grund der römischen Staatskultes für das Etrurien des 6. Jahrhunderts postuliert werden konnte⁵, nunmehr durch direktes Zeugnis belegt. Darin darf wohl eine Bestätigung der Auffassung

¹ a. O. 322 f.

² a. O. 326.

³ P. Ducati, *Etruria antica*, 1, 100; *Griech. Götter*, 41 f.

⁴ Not. scav., 1919, fasc. I, tav. VII; *Antike Denkmäler*, III, Taf. 49 f.; über die einstige Aufstellung der Statuen vergl. K. Volkert, *Das Akroter i. d. antik., besond. d. griech. Baukunst* (Frankfurter Diss. 1932) 39 f.

⁵ Für Artemis-Diana und Hermes-Mercurius vergl. *Griech. Götter* 39 f.; 93 f.; für Athena-Minerva RE 15, 1774 f. — Es ist ganz undenkbar, dass, wenn schon im 6. Jahrhundert Hermes als *turms* (**ðurms*) in Veji erscheint, der römische Mercurius oder der ähnlich benannte Gott von Falerii ein Anderer gewesen ist. Da hat bereits G. Wissowa richtiger geurteilt als dies jüngst geschehen ist (U. v. Wilamowitz, *D. Glaube d. Hellenen*, 2, 332); über die Verschiedenheit der italischen Bezeichnungen vergl. *Griech. Götter*, 44; *Röm. Religionsgesch.*, 2, 31 Anm. 1. Und wenn man in Minerva und Diana auch heute noch ursprünglich italische Gottheiten sehen will, so stützt sich diese Auffassung zugestandenermassen nur auf die Namen; im Wesen zeigen sie keinen Unterschied von Athena und Artemis. Dann kann es aber nicht mehr zufällig sein, dass auch die Namen sich als durchaus sinnvolle Bezeichnungen der Griechengötter verstehen lassen (*Griech. Götter*, 95 f.; 142; dazu E. Tabeling, *Mater*

erblickt werden, wonach jene Gottheiten durch etruskische Vermittlung nach Rom gelangt sind¹.

In Veji tritt damit die epigraphische Ueberlieferung gleichbedeutend neben die monumentale. Es ist die Fügung eines gütigen Geschickes, dass nunmehr auch sie, die bisher nur durch die Apollongruppe vertreten wurde, einen wertvollen Zuwachs erhalten hat. F. Poulsen² veröffentlicht soeben eine Neuerwerbung der Ny-Carlsbergschen Glyptotheke: die Terrakottafigur einer Kore. Wenn sie auch ohne Angabe eines Fundortes in den Handel gekommen ist, so tritt doch der stilistische Zusammenhang mit den älteren vejenter Terrakotten zu unverkennbar hervor, als dass über die Herkunft Zweifel bestehen könnten³. Ihnen gegenüber bedeutet der Neufund eine wesentliche Bereicherung. Nicht nur, weil es sich stilgeschichtlich um ein jüngeres Werk handelt und so die Entwicklung der Schule von Veji anschaulich wird⁴. Sondern als das eigentlich Wichtige will es erscheinen, dass diese Entwicklung sich auf ein tieferes Erfassen des griechischen Vorbildes hin vollzieht. In dem knappen, gestrafften Umriss, der köstlichen Frische und dem offenen, weitblickenden Auge offenbart sich eine neue Form, den Menschen zu sehen — eine Form, die sich von der Apollongruppe durch ihre Geistigkeit, ihre freie Haltung und Leichtigkeit unterscheidet, nicht zuletzt

Larum [Frankfurter Stud. 1] 84; RE 15, 1785 f.; 1798 f.). Man wird also umgekehrt anerkennen müssen, dass, wie gerade die Neubezeichnung beweist, die Italiker die homerischen Götter sehr lebhaft und mit selbstständigem Eingehen auf ihr Wesen erfasst haben. Es ist das gleiche Bild, das sich auch sonst darbietet (Röm. Religionsgesch., 2, 35 f.).

¹ Man hat eingewandt, dass der römische Name des *Apollo* gegen etruskische Vermittlung spreche (U. v. Wilamowitz, a. O. 2, 33). Dabei ist nicht berücksichtigt, dass neben der etruskischen Namensform *aplu* eine zweite überliefert ist, die *apulu* lautet und nichts anderes als die genaue Entsprechung von Απόλλων darstellt (E. Fiesel, D. Namen d. griech. Mythos i. Etrusk., 87 f.). Dass *apulu* das Vorbild für lat. *Apollo* darstellen könne, ist damit bereits ausgesprochen; dass es dies muss, wird nach unserem heutigen Wissen durch sachliche Gründe (Griech. Götter, 162 f.) mit Entschiedenheit gefordert.

² Antike, 8, 90 f.

³ F. Poulsen, a. O. 103. Im Herbst 1931 sah ich im Salone des Baronialschlosses von Isola Farnese eine Reihe von Unterteilen ähnlicher Statuen; merkwürdigerweise scheint sie noch niemand beachtet zu haben. Zum mindestens eines dieser Fragmente weist meiner Erinnerung nach eine weitgebende Berührung mit der Kopenhagener Figur auf.

⁴ F. Poulsen, a. O. 103 f.

auch darin, dass hier gegenüber einer bewegteren Haltung die gesammelte Ruhe des Stehens wieder als ästhetischer Wert begriffen wird.

Angesichts eines solchen Werkes ist kein Wort zuviel gesprochen. Man vermag hier zu ermessen, in welcher Tiefe das archaische Griechentum auf italischer Seite erfasst werden konnte¹.

Unter den Götternamen der *stips votiva*, zu denen wir zurückkehren, fordert die Form *aritimi* (nr. 24 c) zu näherem Eingehen auf. Sie war bisher nur auf einer etruskischen Bronze unbekannter Herkunft (Fabretti 2613) beobachtet worden². Gemeinhin fasste man sie als späte Bildung, deren Abweichen von dem griechischen Namen allein auf inneretruskische Lautentwicklung zurückgehen müsse³. Demgegenüber wurde bereits früher auf die Möglichkeit hingewiesen, dass hier umgekehrt die älteste Form des Gottesnamens erhalten sei⁴. In kleinasiatischen Eigennamen sowie auf den lydischen Inschriften erscheint die gleiche *i*-Vokalisation (*Ἄρτιμης, artimus*)⁵ und in Anbetracht der östlichen Herkunft der Artemis selbst⁶ könnten diese Formen

¹ Wenn man jüngst gemeint hat, dass erst Darstellungen, die früher seien als der Brand des alten kapitolinischen Tempels, über das ursprüngliche Wesen der Minerva Auskunft zu geben vermöchten (U. v. Wilamowitz, *a. O.* 2, 231 Anm. 1), so kann auf solche verwiesen werden (*RE* 15, 1790 f.). Insbesondere ist die Darstellung der kapitolinischen Trias aus dem latinischen Satricum zu erwähnen, die der Gründung jenes römischen Tempels ungefähr gleichzeitig ist (A. della Seta, *Museo di Villa Giulia*, 1, 161; 276; F. Weege in W. Helbig's *Führer* 2², 353 f.). Freilich erscheint Minerva hier ganz als Athena und von der angeblich italischen Göttin findet sich, wie zu erwarten, keine Spur.

² W. Deecke, *Bezzembergers Beitr.*, 2, 163.

³ W. Deecke, *a. O.* 179; G. Devoto, *Studi etruschi*, 1, 267; 269; 272.

⁴ E. Fiesel, *a. O.* 85; *Griech. Götter*, 170.

⁵ E. Littmann, *Sardes VI: Lydian inscriptions* pass.; U. v. Wilamowitz, *Hellenist. Dichtg.*, 2, 50; D. *Glaube d. Hell.*, 1, 324 f.

⁶ O. Keil, *Anatolian stud. pres. to Ramsay*, 262 Anm. 1; U. v. Wilamowitz, *Hell. Dichtg.*, 2, 50 f.; 350; D. *Gl. d. Hell.*, 1, 178; O. Kern, *Relig. d. Griech.*, 1, 103 f. — Eine nicht unwichtige Beobachtung hat man sich bisher, wie es scheint, entgehen lassen. A. H. Sayce, *Class. Rev.*, 42, 161 f. (vergl. F. Cumont, *Oriental. Relig.* 3, 223 f.) hat auf zwei in einem hethitischen Text erscheinende Gottheiten aufmerksam gemacht: *Kubaba* und *Iskallis*. Die eine hat er mit Recht auf Kybele, Kybele gedeutet; um so weniger überzeugt die Identifikation der zweiten mit γάλλας, *gallus* = Attis (vergl. J. Friedrich, *Idg. Jahrb.*, 14, 358). Eine andere Verbindung liegt näher. Die auf der Insel Leros verehrte, mit der Artemis

als die ursprünglichen gelten. Wenn nun in Veji bereits im 6. Jahrhundert die Variante *aritimi* begegnet, so liegt der Gedanke nahe, dass hier in der Tat der Gottesname in seiner ältesten Gestalt übernommen worden sei. Dann würde die *i*-Vokalisation innerhalb des Etruskischen nicht eine jüngere Umbildung, sondern das Ursprüngliche bedeuten; lediglich der epenthetische Vokal der zweiten Silbe stellt eine — übrigens auch sonst innerhalb dieser Inschriften vorkommende (*mulvanice*: *muluvanice*; *turce*: *turice*)¹ — Besonderheit dar².

Auf Grund des sehr alten Vorkommens der Artemis, insbesondere der πότνια θηρῶν, auf den etruskischen Denkmälern musste zumindesten die Möglichkeit erwogen werden, ob die Göttin durch die Etrusker selbst herübergebracht worden sei³. Vielleicht darf man das bisherige Ergebnis als ein neues Moment für diese Auffassung buchen. Es sei nur daran erinnert, dass P. Kretschmer⁴ den Beinamen des Mercurius *camillus* dem samothrakischen κάδμιος gleichgesetzt hat und auch ihn von den Etruskern nach Italien gebracht sein liess. Aehnliches hatte schon vorher E. Sittig⁵ für *Volcanus-Velyans* und den kre-

identische oder doch ihr nahverwandte Περθίνος hiess, wie Photios s. v. Μελεγγρίδες überliefert, mit 'karischem' Namen (vergl. U. v. Wilamowitz, *D. Gl. d. Hell.*, 1, 149 Anm. 2; 185 Anm. 3) Ἰσκαλλίς. Würde man mit leichtester Aenderung des Ueberlieferten 'Ισκαλλίς schreiben, so wäre die Göttin mit jener *Iskallis* ohne Weiteres gleichzusetzen und eine Form der kleinasiatischen Artemis bereits in sehr alter Zeit festgestellt. J. Friedrich, der diese Deutung für möglich hält (brieflich), weist mich ergänzend darauf hin, dass die hethitische *Iskallis* eine weibliche Gottheit gewesen ist.

¹ B. Nogara, *a. O.* 324; 332; vergl. E. Fiesel, *Etruskisch (Gesch. d. indog. Sprachwiss.)*, II, 5, 4), 40.

² Ueber das auslautende -i vergl. zuletzt E. Fiesel, *Namen* 84 f.; L. Banti, *Studi etruschi*, 5, 194 f.

³ *Griech. Götter*, 168 f.; zustimmend L. Malten, *Arch. f. Religionswissenschaft*, 29, 47 Anm. 1. — M. P. Nilsson, *Dte Lit.- Ztg.*, 2226 hat die Begründigung eines solchen Rückschlusses mit dem allgemeinen Hinweis bestritten, dass öfters «eine künstlerische Form ohne den entsprechenden Ideengehalt übernommen» werde. Vor kurzem veröffentlichte W. Müller eine etruskische Bronzestatuette der Artemis aus dem 7. Jahrhundert (*Arch. Anz.*, 1931, 344 f., Abb. 8). Ihr Xoanontypus beweist, dass es sich um ein Votiv handelt, setzt also den Kult der Göttin schon für jene Zeit voraus.

⁴ *KZ* 55, 84 f.; dazu *Griech. Götter* 81 f. Anders F. Leifer, *Stud. z. antiken Aemterwesen*, 194 f.; neuestens G. Bottiglioni, *Glotta*, 21, 52 f.

⁵ *De Graec. nominib. theoph.* (Haller Diss., 1911), 101 f.; *KZ* 52, 202; vergl. O. Hofmann, *Griech. Dial.*, 1, 82, n. 160. Neuestens *Griech. Götter*, 206; dazu

tischen Φελχανός, den kyprischen Φαλχάνιος angenommen; auch für *seflans* und *fusfluns* lässt sich dieselbe Art der Uebertragung vermuten¹. Aber mögen nun die Etrusker die Artemis bei ihrer Einwanderung bereits mitgebracht oder sie erst später übernommen haben — die Namensform *aritimi* weist mit Bestimmtheit auf Kleinasien als Ausgangspunkt. Die zahlreichen Beziehungen zur ephesischen Göttin, die sich bei dem durch etruskische Könige oder Adelige in Latium eingeführten Dianenkulte beobachten lassen², finden damit auf sprachlicher Seite ihr Gegenbild.

Nach dem Vorkommen griechischer Götternamen innerhalb der *stips votiva* von Veji darf es nicht wundernehmen, auch solchen aus dem Nachbarlande südlich des Tiber zu begegnen. Schon auf Grund der literarischen Nachrichten muss eine solche Annahme naheliegen. Die nach dem Falle der Stadt in Rom angesiedelte Burggöttin Juno Regina³ war in Veji, wie überall in Etrurien, ursprünglich eine Fremde (wenn auch in sehr alter Zeit aus Latium herübergekommen)⁴. Und nach einer Notiz des Servius Dan., Aen. 8, 285 besangen die vejentischen Salier in ihren Liedern Halesus, den Ahnherrn des heimischen Königseschlechtes und Sohn des Neptunus. Auch dieser Gott mag darum in Veji seine Stätte besessen haben. Auf einer dem benachbarten Vulci entstammenden Gemme erscheint er unter der Form *neθunus* bereits im 5. Jahrhundert⁵.

Innerhalb unserer Inschriften begegnet zunächst die lateinische Bezeichnung der Athena in dreimaliger Wiederholung als *menerva*. Da es sich jedoch nur um einen lateinischen Namen,

F. Ribezzo, *RIGI*, 1931, 101; U. v. Wilamowitz, *D. Glaube der Hell.*, 1, 133 Anm., 1.

¹ W. Schulze, *ZGLEN*, 589 add. 216; *Griech. Götter*, 201 f.; 206 f.; *Terra Mater* (RGVV, 22, 2) 29. Ueber Tarku, Τάρκων, Ζεὺς Ταρπυνός vergl. F. Sundwall, *D. einheim. Namen d. Lykier*, 213 f.; G. Herbig, *Relig. u. Kultus d. Etrusk.*, 8; P. Kretschmer, *Etral. I. d. Altertumswiss.*, I^a 6, 74; 110; F. Schachermeyr, *Etrusk. Frühgesch.*, 207 f.; 294.

² *Griech. Götter*, 135 f.; 139; 140; 144 f. Jetzt auch U. v. Wilamowitz, *D. Glaube d. Hell.*, 2, 148 Anm. 1.

³ G. Wissowa, *RuKdR*², 188.

⁴ Röm. *Religionsgesch.*, 1, 100.

⁵ A. Furtwängler, *D. antiken Gemmen* Taf. 17 nr. 12. — Etrusk. *neθuns* hat sich über *neθuns, *nefθuns aus Neptunus lautgesetzlich entwickelt, wozu man etrusk. *setmanal*, *sehtmnal* neben *Septimanus*, etrusk. *sehtumial*, *se-*

nicht um eine latinisch-römische Gottheit handelt, da auch an anderer Stelle die sprachgeschichtlichen Folgerungen bereits gezogen wurden¹, sei gleich ein zweiter Fall besprochen. Aehnlich wie bei der Beurteilung der Form *aritimi* scheint sich auch hier die Bestätigung einer früheren Aufstellung zu ergeben.

An anderer Stelle war zu zeigen versucht worden, dass die oskische Namensform des Gottes Mars, die als *Mamers* überliefert wird², ihrem Ursprung nach nicht aus dem Oskischen selbst, sondern aus dem Lateinischen erklärt werden müsse³. Hierfür eine Bestätigung zu erhalten ist um so dringlicher, als die sprachliche Ableitung für die Frage nach der Herkunft des Gottes selbst nicht ohne Bedeutung ist⁴.

Mämers war, im Gegensatz zu der bisherigen Auffassung, als einstmaliges Iterativkompositum **Märts-märts* gedeutet worden, das sich lautgesetzlich über **Mämärs* (vergl. *cēna* aus **qērtnā*, osk. *kersnās*) zu *Mämärs* entwickelt habe. Das setzt seinerseits voraus, dass der eigentliche Ausgangspunkt der Deutung, der im Arvalliede überlieferte Vokativ *Marmar*, im Gegensatz zu dem in *Märs*, *Märtis* überall erhaltenen langen

tume, *seθ-ume* neben *Septimius*, *Septinius* heranziehen darf; vergl. Müller-Deecke, *D. Etrusker* 2, 423 und W. Schulze, *ZGLEN* 229. Der Versuch C. Thullins, den Namen des Neptunus von dem der etruskischen Stadt *Nepete* oder *Nepe* abzuleiten (*D. Götter d. Mart. Capella*, 26 Anm. 3), findet weder im Sachlichen (vergl. L. Deubner, *Arch. f. Religionswiss.*, 23, 306) noch im Sprachlichen eine Stütze; die adjektivische Ableitung des Stadtnamens lautet *Nepesinus* (W. Schulze, *ZGLEN*, 567 Anm. 3).

¹ *RE* 15, 1781; 1786.

² G. Wissowa, *RuKdR*², 142 Anm. 5; ein neuer, inschriftlicher Beleg in dem reichhaltigen Fundbericht aus Aeclanum *Not. scav.*, 1930, 400 f.

³ *Röm. Religionsgesch.*, 1, 68 f.

⁴ Auf die Kritik, die L. Banti an meinen Aufstellungen gefügt hat (*Cultura*, 1931, 816 f.), weise ich ausdrücklich hin. Hier kann nicht auf das Verhältnis von Mars und Quirinus, sondern nur auf das Sprachliche eingegangen werden. Da sehe ich nach wie vor keine Möglichkeit, die Vokalisation von *Mavors* bei Annahme einer Dissimilation *Mämers>*Mävers* zu erklären; vergl. M. Leumann, *Lat. Gramm.*, 115 Anm. 1. Auch die Ueberlieferung der Form *Mavors* ist nicht derart, dass sie zur Annahme einer jüngeren Entstehung Anlass gäbe. Ihr ursprünglicher Sitz ist dort, wo wir Aeltestes am ehesten erwarten dürfen: innerhalb des Kultes. Das zeigen nicht nur die inschriftlichen Weihungen, sondern auch Ennius, ann. fr. 104 V. in Verbindung mit Gellius 13, 23, 16 f. ganz unverkennbar; das gleiche gilt von Livius 22, 1, 11. Vergl. noch F. Sommer, *Krit. Erläuterungen*, 43.

Stammvokal kurz gemessen wurde (*Mär-mär*). Obwohl dies an sich das lautgesetzlich Reguläre wäre und somit der lange Stammvokal sehr viel mehr der Erklärung bedarf als jene Kürzung¹, so könnte doch das Nebeneinander zweier Formen von verschiedener Quantität bei dem gleichen Gottesnamen auffällig bleiben. Nunmehr scheint der jetzige Neufund für die vorgeschlagene Erklärung eine Bestätigung zu erbringen.

Wie von *Märs* das Praenomen **Märt-cos*, *Märucus*, so ist von *Mämers* ein **Mämert-cos*, *Mämercus*, osk. *Māμερευς*, *Mamerces* (Gen. Sing.) abgeleitet². Im Etruskischen³ erscheint es als Lehnwort: *mamarce*, *mamerce*, *mamurce*, *Māμαρχος*⁴. Hier fasste man bisher das Nebeneinander so auf, dass die ursprüngliche Form *mamerce* durch den etruskischen Anfangsakzent in der zweiten Silbe Synkopierung erlitten habe und der dadurch entstandene silbische *r*-Laut in verschiedener Färbung als *mamarce* und *mamurce* begegne. Vergleichbar sei der Name der Minerva, der neben seiner ursprünglichen Form *menerva* auch als *menrva* und *menarva* erscheine⁵.

Nun ist aber die Form *mamarce* weit davon entfernt, wie man dieser Deutung nach erwarten müsste, etwa nur auf jüngeren Denkmälern aufzutauchen. Im Gegenteil: Die hocharchaischen Inschriften von Orvieto (CIE 5010; 5056) bieten sie⁶, und auch unter denen der jetzigen *stips votiva* ist der Name des *mamarce apunie vena la.* (nr. 1)⁷ aufgetaucht. Die *a*-Vokalisation

¹ F. Sommer, *Handb.* 2-3, 133; 124; M. Leumann, *a. O.* 100.

² W. Schulze, *ZGLEN*, 466.

³ W. Schulze, *ZGLEN*, 62.

⁴ *Mon. Linc.*, 8, 229.

⁵ W. Schulze, *ZGLEN*, 141. Ann. 5; G. Devoto, *Stud. etr.*, 3, 275 f.

⁶ G. Devoto, *Cultura*, 1931, 2. — D. selbst gibt eine von der meinigen abweichende Deutung.

⁷ Nogara deutet: *Mamerces Aponius Vena La(rtis filius)*. Daneben käme auch das Praenomen *larice* (nr. 19-20; vergl. W. Deecke, *Etrusk. Forsch.*, 3, 185 f.; E. Lattes, *Correzioni, giunte e postille al CIE*, 1, 81) in Betracht, das Nogara wohl mit Recht auch in nr. 12 wiedererkennt: [la]rice vess. Diesem Praenomen in Veji und überdies in 6. Jahrhundert zu begegnen, ist deswegen von Interesse, weil das davon abgeleitete Gentiliz *Larcius* im benachbarten Rom nur in allerältester Zeit innerhalb der Fasten und auch sonst als Bezeichnung eines patrizischen Geschlechtes vorkommt. Zuletzt K. J. Beloch, *Röm. Gesch.*, 233; *Münzer, RE* 12, 796.

begegnet damit auf einer archaischen Inschrift des frühen 6. Jahrhunderts¹, also einem der ältesten Stücke des an sich schon hoch hinauf zu datierenden Gesamtfundes. Es scheint sich also, ähnlich wie bei dem zuvor besprochenen Namen der *aritimi*, auch hier ein der früheren Forschung entgegenstehendes Resultat zu ergeben. Das lässt sich noch im Einzelnen wahrscheinlich nachen.

Es ist eine besonders wichtige Entdeckung, die sich immer mehr als zutreffend erweist, dass die Synkopierung der Mittelsilben im Etruskischen erst eine relativ späte Entwicklungsstufe darstellt². Die archaischen Inschriften bewahren den Vokalbestand dieser Silben, ja sie zeigen darüber hinaus eine Vokalepenthese. An *aritimi*, *muluvanice*, *turice* war bereits erinnert worden; ebensowenig wie hier ein *turce*, erscheint sonst *alce* an Stelle von *alice* (nr. 17)³. Auch *aville* (nr. 16) und *larice* (nr. 12; 19-20) neben sonstigem *avle*, *larce*⁴ dürfen genannt werden. Bezeichnend ist weiterhin, dass unser Fund ausschliesslich die volle Form *menerva* (und zwar dreimal) aufweist. Also muss damit gerechnet werden, dass auch *mamarce* nicht mehr auf dem Wege über eine vorangehende Synkopierung erklärt werden kann, sondern dass hier die älteste, unsynkopierte Form des Namens vorliegt.

Ob freilich umgekehrt nun ein inneretruskischer Wandel von *mamarce* >^{*} *mamrce* > *mamurce* anzunehmen ist, scheint zweifelhaft. Man wird dabei bleiben dürfen, dass die letzte Form aus synkopiertem *mamerce* (nicht *mamarce*) entstanden ist; die Aenderung in der lautgeschichtlichen Einordnung erstreckt sich also auf die Form *mamarce* allein. Wie es unverkennbar ist, dass *mamerce* nur die etruskische Wiedergabe eines italischen *Māmercus* darstellt, so ergibt es sich mit grösster Wahrscheinlichkeit, dass *mamarce* auf ein entsprechendes, aber älteres * *Māmarcos*, zurückgeht.

Damit wäre auf Grund der etruskischen Verhältnisse für die benachbarten Italiker eine Form erschlossen, die die in *Mamercus*

¹ G. Q. Giglioli, *a. O.* 344.

² G. Devoto, *Stud. etr.*, 1, 252 f.; E. Fiesel, *Namen d. griech. Mythos i. Etrusk.*, 88 f.; *Etruskisch*, 39 f.

³ B. Nogara, *a. O.* 328 f.; seltsam bleibt freilich ein einmaliges [m]ulunic[e] nr. 30, wo die Ergänzung sicher zu stehen scheint.

⁴ A. Nehring, *Glotta*, 17, 123 f.

vorliegende Schwächung der Mittelsilbenvokale noch nicht erkennen lässt. Es ist nun deutlich, dass, was für die Ableitung gilt, es auch für das Etymon tun muss. Oder anders ausgedrückt: Wie *Māmercus* einen Gottesnamen *Māmers*, so setzt **Māmarcos* ein **Māmars* voraus. Damit hätte sich diese zunächst nur hypothetisch angesetzte Form für das 6. Jahrhundert aufzeigen lassen.

Die Vokalschwächung in den Mittelsilben, die unter der Wirkung des Anfangsakzentes erfolgte, ist für das Lateinische im Gegensatz zum Oskischen bezeichnend. Schon früher habe ich daraus geschlossen, dass der Name des *Māmers* von den Latinern zu den Oskern gelangt sein müsse¹. Auch für diesen Schluss scheint sich jetzt ein neues Moment zu ergeben. Denn es ist sicherlich kein Zufall, dass die Form sich gerade in südetruskischen Städten, Veji und Orvieto, also in Nachbarschaft der latinischen Grenze, mit den frühesten Belegen nachweisen lässt. Gleichzeitig mag bemerkt werden, dass dadurch die römische Tradition, die den Namen *Mamercus* mit den ältesten Zeiten der Stadt verbindet, eine Parallelie erhält. Ihn haben bekanntlich ausser den Pinariern das Geschlecht der Aemilier im Cognomen (*Mamercini*), daneben auch als Praenomen geführt. Sie leiteten sich ihrerseits von einem gleichnamigen Sohne des Pythagoras oder auch des Königs Numa ab².

Einer weiteren Bemerkung bedarf das Nebeneinander von angenommenem **Mārts*-*mārts*, dessen kurze Messung durch unser *mamarce* sich bestätigt hat, und des langen Stammvokales in *Mārs*, *Mārtis*, *Mārcus*. Man wird sich die Entwicklung so zurechtlegen müssen, dass *ā* in *Mārs* aus *Māvors*³ zunächst regelrecht vor Liquida + Konsonant gekürzt wurde (**vēntos* > *vēntus*; **pērsnā* > *pērna*, griech. *πέρνα*).⁴ Diese Messung hat sich in *Māmērs* aus **Māmārs* *Mārs*-*mārs*, *Mārmār* und weiter in den Ableitungen erhalten, wurde dann aber durch erneute, gleichfalls lautgesetzliche

¹ Röm. Religionsgesch., 1, 70.

² Die Stellen bei F. Münzer, Röm. Adelsparteien, 155 f.; vergl. E. Pais, Storia critica di Roma, 1, 268 Anm. 1; K. J. Beloch, a. O. 53; G. Devoto, Cultura, 1931, 3; Gli antichi Italici, 99.

³ H. Jacobsohn, Quaest. Plaut., 19 Anm. 1; M. Leumann, a. O. 115.

⁴ J. Wackernagel, Sprachl. Unters. z. Homer, 195 f.

Dehnung des kurzen Vokales vor *r* + Konsonant (*quárto* Mon. Anc. III 22 u. a.; für *Märs* vergl. IG VII 2225 Z. 15, 170 v. Chr.; CIL I⁴ 2, 1202; Mon. Anc. IV 21 u. a.) beseitigt. Dieser Ablauf, den F. Sommer⁴ bereits als eine Möglichkeit erwogen hat, dürfte durch unser bisheriges Ergebnis gesichert sein.

Noch eine letzte Folgerung. Seit A. Walde und nach ihm P. Kretschmer⁵ ihre ersten Zweifel geäussert haben, ist die Annahme einer uritalischen Spracheinheit mehr und mehr problematisch geworden.⁶ Durch den Nachweis, dass der Wandel *eu* > *ou* nicht uritalischen, sondern gemeinalitalischen Charakter trägt⁷, glaube ich ihm eine weitere Stütze entzogen zu haben. Nunmehr dürfte auch die ohnedies recht zweifelhafte Annahme eines uritalischen Anfangsakzentes⁸ erneut ins Schwanken geraten. Wenn etrusk. *mamarce* = **Mamarcos* zu Beginn des 6. Jahrhunderts die Synkopierung der Mittelsilben und damit die Wirkung des 'vorhistorischen' lateinischen Akzentes noch nicht zeigt, so stimmt das mit dem überein, was man für das Ende des 7. Jahrhunderts⁹ aus *Numasioi* und *vhevhaked* der praenestinischen Fibel oder noch für den Anfang des 5. Jahrhunderts¹⁰ aus *iovestod* der Foruminschrift erschliessen muss.

Das Etruskische geht mit den italischen Sprachen darin überein, dass es vor dem Auftreten der Vokalsynkopierung und -schwächung sowie des Anfangsakzentes eine geschichtlich noch greifbare Periode besitzt, wo der alte Vokalbestand erhalten ist. Eine weitere Frage bedeutet es freilich, wie sich der Wandel in beiden Fällen erklärt — ob das Etruskische den Anstoß gegeben

¹ Handb.^{2,3}, 122 oben.

² Einl. f. d. Altertumswiss., I³, 6, 103 f.

³ G. Devoto, *Gli antichi italici*, 43 f.; *Sylloge Ascoli*, 200 f.; bes. 240; dazu Th. Vetter, *Glotta*, 20, 3 f.; J. B. Hofmann, *Indog. Forsch.*, Anz., 47, 177; L. Weisgerber, 20. Bericht der Röm.-German. Komission, 169 f.

⁴ Röm. Religionsgesch., 1, 76; Dazu neuestens J. B. Hofmann bei F. Leifer, Z. Problem d. Foruminschrift, 34 Anm. (gegen die dort angenommene Vermittlerrolle von etr. *pultuke* bei praen. *Polouces* hat G. Devoto, Stud. etr., 2, 323 f. wichtige Gründe geltend gemacht).

⁵ Zuletzt M. Leumann, a. O. 56 (§ 18 nr. 16); 83 ob.; 186 (§ 163 b); F. Sommer, Handb.^{2,3}, 86 f.; Krit. Erläut., 26. Für das Oskische vergl. die interessante Bemerkung J. B. Hofmann's, *Festschrift Streiberg*, 373.

⁶ F. v. Duhn, *Ital. Gräberkunde*, 1, 357 f.; 361; 498; 504.

⁷ J. Stroux, Philol., 86, 490.

hat (wie einst F. Skutsch und, in etwas modifizierter Form, G. Herbig glaubten¹), oder ob es sich um eine jener gemeinitalischen Erscheinungen handelt, die über die italischen Sprachen im engeren Sinne hinaus- und auf das Etruskische sowie das Italisch-Ilyrische hinübergreifen².

Die damit aufgeworfene Frage könnte freilich nur in einer grösseren Untersuchung beantwortet werden. Aber auch ohnedies wird es deutlich sein, dass sie, wie beinahe alles an diesem vejetischen Neufund, darauf führt, dass von dem 7. Jahrhundert ab das südliche Etrurien mit Latium zusammen als ein kulturell einheitliches Gebiet betrachtet werden muss³. Schon die Bodenfunde weisen zwingend auf eine solche Annahme hin; hierfür haben auch die neuen, so verheissungsvoll begonnenen Grabungen in Ardea⁴ nur eine Bestätigung erbracht. Wie die dort gefundene Koroplastik das aus Satricum, Minturnae, Lanuvium, Velletri und anderen Orten bekannte Bild der 'latialischen' Kunst wiederspiegelt⁵, so findet nicht nur der etruskische Tempelbau nach Form und Ausmassen — der Tempel auf der Akropolis von Ardea scheint sich darin dem kapitolinischen als ebenbürtig zu erweisen⁶ —, sondern auch der römische Serviuswall sein Gegenbild⁷. Dass damit die gemeinsamen Tendenzen der Sprachentwicklung⁸, vor allem aber das Bild der Religion übereinstimmt, ist allenthalben, gerade auch in Ardea⁹, deutlich. Es hat auch an Hand dieser Untersuchung wiederum eine Bestätigung erhalten.

¹ F. Skutsch, *Glotta*, 4, 190 f.; G. Herbig, *Ind. Forsch.*, 37, 163 f.; *Anz.*, 22 f.
Dazu E. Fiesel, *Namen*, 91 f.; *Etruskisch*, 39 f.

² *Röm. Religionsgesch.*, 1, 76 f.; *Glotta*, 20, 153 f.

³ Vergl. *Röm. Religionsgesch.*, 1, 100 f.; dazu O. Regenbogen, *Lukrez*, 60 Anm.

⁴ C. A. Boethius, *Boll. Stud. medit.*, 1931, 2, 1 f.; 1932, 6, 21 f.; W. Technau, *Arch. Anz.*, 1930, 352 f.; 1931, 658 f.

⁵ Nach gültiger Mitteilung von C. A. Boethius. Eine Publikation wird in den *Acta Romana Regni Sveciae*, II erfolgen.

⁶ W. Technau, *Arch. Anz.*, 1930, 355.

⁷ Vergl. ausser den genannten Publikationen noch I. A. Richmond, *Boll. Stud. medit.*, 1932, 34 f.

⁸ Zur Frage des 'etruskischen Lateins' vergl. den an neuen und fruchtbaren Gesichtspunkten reichen Aufsatze von K. Kerényi, *Ungar. Jahrb.*, 12, 112 f.

⁹ Griech. *Götter*, 4 f.; dazu *Röm. Religionsgesch.*, 2, 31, Anm. 1; J. H. Rose, *Gnomon*, 7, 27; C. Brakmann, *Opstellen*, 3, 247 f.; *Mnemosyne*, 59, 427 f.

2. Die oskische Bezeichnung der Kore.

Während die griechische Demeter, ähnlich wie in Rom¹, bei den Oskern Kampaniens als Ceres erscheint (Planta 128, Conway 130: *kerī*; Pl. 200, C. 175: *kerī* Dat. sing.)², war der Name ihrer Tochter auf den Inschriften bisher nicht aufgetaucht. Dieses Fehlen war um so auffälliger, als die dem gleichen Kreise angehörige³ Persephone nicht nur in dem paenitentischen Weihgedicht aus Corfinium (Pl. 254, C. 216: *perseponas* Gen. sing.), sondern auch auf den Denkmälern⁴ begegnet; dass sie darüber hinaus auch frühzeitig unter den Göttern Etruriens und Roms erscheint⁵, ist immer bemerkt worden.

Durch eine glückliche Entdeckung lässt sich heute diese Lücke ausfüllen. R. Thurneysen⁶ hat mit grösster Wahrscheinlichkeit für osk. *futīr*, Dat. sing. *fuutrei*, *futrei* die Bedeutung 'Tochter' erschlossen und P. Kretschmer⁷ diesen Schluss noch durch eine weitere Beobachtung erhärtet. Neben den erst 1910 veröffentlichten Inschriften aus Teanum Sidicinum⁸ waren es zwei ältere und wohlbekannte, worauf sich Thurneysen berufen konnte. Auf sie soll hier nochmals eingegangen werden.

¹ *Terra Mater*, 108 f.

² K. Latte, Arch. f. Religionswiss., 24, 249; *Terra Mater*, 146 f. Umgekehrt belassen die Messapien in *domatrias* CIM 83 (dazu K. Kerényi, Glotta, 21 Heft 3/4) und in den Inschriften vom Monte Gargano (F. Ribezzo, RIGI, 8, 43 f.; J. B. Hofmann, Indog. Jahrb., 11, 326; 13, 101; Th. Vetter, Glotta, 20, 34 f.; H. Krahe, ebendort, 189) der Göttin ihren griechischen Namen.

³ Vergl. zuletzt U.v. Wilamowitz, *D. Glaube d. Hell.*, 1, 108 f.

⁴ *Terra Mater*, 13. Ueber das oskische Grabgemälde von Nola (F. Weege, Arch. Jahrb., 24, 101 f.; 129; Taf. 7), das man früher auf Proserpina deutete (E. Cahen, Daremberg-Saglio, IV, 1, 696; E. Gerhard, Arch. Ztg. 8, 146 f.; L. R. Farnell, *The cults of greek states*, 3, 228 Taf. 11), vergl. Röm. Relig.-Gesch., 2, 120 f. (zu dem Zweige jetzt noch K. Kerényi, Hermes, 67, 132).

⁵ E. Fiesel, *Namen d. griech. Mythos im Etrusk.*, 116 f.; G. Devoto, Studi etruschi, 2, 315 f.; *Terra Mater*, 16. St. Weinstock's Widerspruch gegen meine Auffassung (Glotta, 21, 46 Anm. 3) lässt ausser Acht, dass *Prosepnai* auf dem Spiegel CIL, 1², 2, 558 (= 11, 6720, 19) nach dem Ausweis der übrigen Beischriften als Nom. sing. gefasst werden muss und somit auf etrusk. *persipnai* als Vorbild mit Notwendigkeit hinweist; über *Dioven* auf dem gleichen Spiegel vergl. Glotta, 20, 155.

⁶ Glotta, 21, 7 f.

⁷ Ebenda, 100.

⁸ E. Gabrici, Mon. Line., 20, 12 f.

Die eine dieser Inschriften (Pl. 180, C. 162) ist nicht im Original, sondern allein durch eine alte Zeichnung überliefert¹. Die bruchstückhafte Erhaltung hat von jener zu Ergänzungen gezeigt; allgemein angenommen scheint heute folgende Lesung zu sein:

*sakara]klum maatreis
kupa]ras futre[ts] e...*

Danach würde es sich um ein Heiligtum handeln, das einer Muttergottheit gehörte, der aus Umbrien (Pl. 295, C. 354: *cubrā matrē* Gen. sing.) und aus Picenum² bekannten *Cupra mater*. Wie sich darüber hinaus ihr Name in dem römischen *Vicus Cuprius* (d. h. 'Cuprius') erhalten zu haben scheint³, so wäre er durch unsere Inschrift auch für das samnitische Gebiet (Macchia di Valfortore, nö. von Benevent)⁴ belegt. Des Weiteren erinnert man sich bei der 'guten' Mutter der römischen *Bona Dea*⁵, die später der Damia, also einer der Demeter nahestehenden Gottheit, gleichgesetzt wurde⁶.

Dieser göttlichen Mutter, der das Heiligtum (wie der Genetiv zeigt) gehörte, stünde demnach eine gleichfalls göttliche Tochter zur Seite, auch sie als Eigentümerin jener Stätte; das Asyndeton bei polaren, ohnedies leicht zu formelhafter Prägung neigenden Begriffen wie 'Mutter'- 'Tochter' (vergl. umbr. *veiro pequo* 'Männer und Vieh'; aw. *pasu vīra*) wird keine Schwierigkeiten

¹ Th. Mommsen, *Unterital. Dial.*, 176 f. nr. XII; Taf., VIII, 12.

² Th. Mommsen, *a. O.* 350; CIL., 9, 5294, p. 502; H. Nissen, *Ital. Landeskunde*, II, 1, 425.

³ Lit. in Bursians Jahresber., 236, 67 f.

⁴ Th. Mommsen, *Unterital. Dial.*, 176 u.; R. Planta, *Gramm. d. osk.-umbr. Dial.*, 2, 659.

⁵ G. Wissowa, *RnKdR*², 216 Anm. 5.

⁶ Ueber ihren Namen vergl. *Terra Mater*, 95 f.; U. v. Wilamowitz, *a. O.*, 1, 101; 2, 459. Zugunsten meiner Behauptung dass Δαρπία, Δαρποτά, osk. *damsennias* zu δαρπός, δαρπότος gehöre, liesse sich vielleicht auch an die Sibylle Δημοσθήνη erinnern, die in Kyme als Freundin der Demeter erscheint; dazu H. Diels, *Sybill. Blätter*, 52 Anm. 1. — Gegenüber Wilamowitz' Anschanung sei bemerkt, dass ich seine Deutung von Μύτια, Δύτια an sich nicht bestreite will, dass mir aber Bildungen wie Δαρποτά (*Δαρπότα), osk. *damsuse*[.....] und *damsennias* entschieden zu δαρπότος zu gehören scheinen; als Ableitungen von der Verbalwurzel Δαρ- bleiben sie mir jedenfalls unerklärbar.

machen.¹ Sachlich darf man daran erinnern, dass jene Damia in dem bekannten Heiligtum von Capua² als **damosia* erscheint³ und dort in der Form einer Mutter, mit einem oder zwei Kindern auf dem Schosse, dargestellt wird. Aber mehr als ein allgemeiner Hinweis, eine blosse Möglichkeit, wer mit der Tochter gemeint sein könne, ist damit nicht gegeben. Weitere Schlüsse verbieten sich gleichermaßen durch die Spärlichkeit des Materiales wie durch den fragmentarischen Zustand unserer Inschrift selbst. Glücklicherweise lässt sich bei dem zweiten von Thurneysen herangezogenen Zeugnis zu einem gesicherten Ergebnis gelangen.

Die Bronzetafel von Agnone (Pl. 200, C. 175), um an der üblichen Bezeichnung festzuhalten⁴, ist beiderseits mit dem Inventar eines heiligen Bezirkes (osk. *húrz*) beschrieben, der Ceres gehörte. Das Verzeichnis nennt auf der Vorderseite der Tafel eine Reihe von Statuen, auf der Rückseite eine solche von Altären; beide sind Gottheiten geweiht, die an diesem Orte neben Ceres verehrt oder geradezu mit ihr in kultliche Verbindung gesetzt sind (s. u.). Unter ihnen erscheint wiederum eine 'Tochter' (osk. *futref*, *fuutref* Dat. sing.), auf der Vorderseite an vierter, rückwärts an dritter Stelle.

Fragt man danach, wer mit dieser göttlichen Tochter gemeint sein könne, so fällt der Blick auch hier auf eine danebenstehende 'Mutter' (oder 'Amme'). Nur erscheint sie diesmal nicht als *mater*, sondern mit einem gerade auch in der göttlichen Sphäre verbreiteten Lallnamen bezeichnet, als '*Amma* (*ammai* Dat. sing., auf beiden Seiten an sechster Stelle). Aehnliche Bildungen — sei es in der gleichen Form, sei es in der Variante '*Anna* — sind weitverbreitet und, nach dem Vorgang Anderer, von mir bei früherer Gelegenheit zusammengestellt worden⁵. Hier sei darüber hinaus an einige weitere Vorkommen der gleichen Bezeichnung

¹ R. Planta, *a. O.* 2, 472; J. B. Hofmann in Stolz-Schmalz, *Lat. Gramm.**, 846.

² H. Koch, Röm. Mitt., 22, 361 f.; A. Maiuri, Historia, 4, 67 f.

³ H. Koch, *a. O.* 366 f.; Campan. Dachterrakott., 1, 18; *Terra Mater*, 95 f.

⁴ Ueber den wahren Fundort vergl. F. v. Duhn, *Ital. Gräberk.*, 1, 608.

⁵ *Terra Mater*, 92; über die von M. P. Nilsson (Dte Lit.-Ztg. 1931, 2360), wie ich glaube, grundlos bezweifelte Verbindung mit Anna Perenna vergl. noch *Röm. Religionsgesch.*, 2, 90 Anm. 4.

erinnert¹, vor allem daran, dass auch illyrische Gottheiten als 'Mutter' (*ana*) — wie es scheint, entsprechend den lateinischen *Juno mater*, *Vesta mater*, *Ops mater* usw. — benannt werden konnten².

Die göttliche 'Mutter', 'Nährmutter' oder 'Amme' in einem Kreise neben der 'Tochter' wiederzufinden, erinnert zunächst nocheinmal an die Statuen der Muttergottheit von Capua mit den Kindern auf dem Schosse und an ähnliche Stücke, die sich in dem Heiligtum der Mater Matuta von Satricum³ und weiter auch in Etrurien⁴ gefunden haben. Freilich handelt es sich da teilweise um eine Mehrheit von Kindern; auch ihr frühes Alter und das Fehlen bestimmter Anzeichen für ihr weibliches Geschlecht bedeutet etwas Abweichendes. Und wenn die Fortuna von Praeneste als Nährmutter der Juno dargestellt war, so ist da der weiblichen Gottheit eine männliche, Juppiter Puer, zur Seite (Cic., *de div.* 2, 85)⁵. Eine sehr viel weitergehende, auch auf das Sprachliche sich erstreckende Aehnlichkeit ergibt sich, wenn man eine Gruppe sikelischer Gottheiten heranzieht — ich meine die unfern von Akrai verehrten Πατέρες oder Θεαὶ Πατέρες, über deren Heiligtum mitsamt seinen zahlreichen inschriftlichen Weihungen P. Orsi⁶ bei verschiedener Gelegenheit berichtet hat. Mit jenen Göttinnen erscheint eine 'Av[ya] oder 'Ap[μα], sodass der göttliche Verein von Tochter (wieder sind es mehrere) und Mutter oder Nährmutter, diesmal sogar bis in deren Namen hinein, sich widerfindet.

Es lässt sich also dieses Nebeneinander von Mutter und Tochter, wie es zuerst auf der Inschrift von Macchia di Valfortore

¹ W. Schulze, KZ, 43, 276; P. Kretschmer, Glotta, 20, 67 Anm. 1; 21, 99 Anm. 1.

² H. Krahe, Idg. Forsch., 46, 183 f.; vergl. Th. Vetter, Glotta, 20, 67 f.

³ A. della Seta, Museo di Villa Giulia, 1, 253; 280; 303 f.

⁴ B. Bandinelli, Dedalo, 6, 20 fig. 17; P. Ducati, Storia dell'arte etrusca, 1, 320 f.; 2, tav. 138.

⁵ Eine Terrakottadarstellung bei F. Lernormant, Daremburg-Saglio, 1, 2, 1062. Ueber Mater Matuta und ihre Beziehungen zu den Nährmüttern und Ammen der Dionysosreligion wird eine besondere Untersuchung in den «Frankfurter Studien» handeln.

⁶ Not. scav., 1920, 327 f.; vergl., 1899, 452 f.; GDI, 5256 f.; vergl. U. v. Wilamowitz, Pindaros, 102 Anm. 1; D. Glaube d. Hell., 1, 243 Anm. 1; O. Kern, Relig. d. Griech., 1, 130.

und dann im Kult von Agnone begegnete, in einen immer weiter ausgreifenden Zusammenhang einordnen. Darin wie in so vielem anderen offenbart sich, eine wie starke Einheitlichkeit gerade auch der religiösen Vorstellungen innerhalb des alten Italien bestanden hat¹. Ueber dieses allgemeine Ergebnis hinaus lässt sich aber noch, so scheint es, eine besondere Feststellung machen. Ob die Göttinnen von Akrai der sizilischen Erdmutter, wie sie vermutet² und neuerdings durch Ausgrabungen in Agrigent ($\beta\delta\theta\rho\alpha$; für die chthonischen Gottheiten aus dem 7. Jahrhundert) in greifbaren Bereich gerückt wurde³, nahestehen mögen, bleibe unerörtert. Für die 'Tochter' im Kult von Agnone aber lässt es sich erweisen, dass sie nichts Anderes als die oskisch-samnitische Bezeichnung der griechischen Kore gewesen ist.

Zwei Formen sind es, mittels deren es bei den italischen Stämmen ausgedrückt wird, dass eine Gottheit zu einer anderen in nähere Beziehungen getreten ist. Auf der einen Seite bedient man sich der Genetivs, um dadurch anzudeuten, dass die Wirksamkeit eines Gottes sich in der Sphäre eines anderen entfaltet. Am bekanntesten sind die Anrufungsformeln, die Gellius (13, 23) aus den Büchern der Pontifices anführt, wobei zumeist eine weibliche Gottheit als Genossin einer andern, männlichen erscheint: *Lua Saturni, Salacia Neptuni, Hora Quirini, Maia Volcani, Heries Junonis, Moles Martis, Nerio Martis*⁴. Aus dem Etruskischen lässt sich der Name des *turms aitas* anfüren, des Hermes in seiner Verbindung mit dem Hades, also des $\phi\chi\omega\pi\mu\pi\zeta$ ⁵; auch der vielerörterte⁶ **Titos Mercuvi* oder *Mercuvii*, den die faliskischen Schaleninschriften nennen (CIE 8036 f.), wird hierher gehören.

Wie nun diese Götterverbindungen zu deuten seien — so, dass

¹ Röm. *Religionsgesch.*, 1, 91 f.; 2, 100 f.

² U. v. Wilamowitz, *D. Glaube d. Hell.*, 1, 88 Anm. 1; 203 Anm. 4; 2, 333 Anm. 2; 386 Anm. 2. Zu beachten ist jetzt daneben P. Orsis Untersuchung von Enna Not. scav., 1931.

³ F. Pellati, *D. letzten archäol. Entdeck.* in *Ital.*, 87 f.; A. Taramelli, *Boll. stud. medit.*, I, 1, 27; W. Technau, *Gnomon* 1932, 335.

⁴ G. Wissowa, *RuKdR*², 22.

⁵ Zuletzt *Griech. Götter im alten Rom* (RGVV, 22, 1), 90.

⁶ Ebenda, 44 f.; dazu jetzt H. Herter, *De Priapo*, 299 Anm. 1. Weiteres bei K. Kerényi in einem Glotta, 21, Heft 3/4 erscheinenden Aufsatz. E. Fiesel, *Etruskisch*, 67.

jeweils die Gottheiten *Lua*, *Salacia*, *Hora* usw. die Verselbständigung einer bestimmten Seite der im Genitiv genannten, also des *Saturnus*, *Neptunus*, *Quirinus* darstellen¹ (wogegen schwere Bedenken sprechen) oder auf andere Art² — bleibe hier dahingestellt. Uns geht es nur um die sprachliche Feststellung, dass neben, ja geradezu im Wechsel mit der Hinzufügung des zweiten Gottes im Genitiv die adjektivische Form erscheint. Dieser Wechsel von Adjektiv und Genetiv ist von J. Wackernagel in einer bekannten Abhandlung³ besprochen worden, deren Ergebnisse nunmehr von einer neuen Seite her ihre Bestätigung empfangen.

So begegnet der Name des *Janus Quirinus* neben der genetivischen Ausdrucksweise, die allein Horaz (*carm.* 4, 15, 9) erhalten hat. Denn dass *Janus Quirini* ('Tor des Kriegsgottes') nicht geändert werden darf, ist mit Recht betont worden⁴. Neben der *Moles* oder *Nerio Martis* erscheint eine *Here Martia*, ein *Numisius Martius* und bei den Umbrenn von Iguvium die Anrufung als *Serfe Martie* (*Voc. sing.*). Weiter zeigen *Prestota Serfa Serfer Martier* und *Tursa Serfa Serfer Martier* (VI b 56 f.) das Nebeneinander der adjektivischen und der genetivischen Form⁵, nicht anders die umbrische *Vesune* (*Dat. sing.*) *Puemunes Pubdiſes* (ebenda IV, 3) neben der marsischen Weihung *Vesune Erinie et Erine patre* (*CIL* I² 2, 392). Als letztes endlich sei die *Máμερα* bei Lykophron 1417 (u. Schol.), die niemand Anderes als die Athena *'Αρεία* gewesen ist⁶, sowie die römischen Göttinnen *Salus Semonia* und *Ops Consiva* (oder *Consivia*) genannt.

Eben die adjektivische Form begegnet nun auch auf der Tafel von Agnone. In der Liste der Vorderseite sind eine Reihe von Gottheiten mit dem Beiwort *kerrfio-* ausgestattet, das die Zugehörigkeit zur Ceres, der Herrin des heiligen Bezirkes, bezeichnet: *ammai kerrfiai*, *diúmpais kerrfiai*, *anafriss kerrfiai*, *maatúiis kerrfiai*⁷, *hereklúi kerrfiai*. Die paelignischen Weihun-

¹ K. Latte, *Arch. f. Religionswiss.*, 24, 252 f.; 254; vergl. 251 Anm. 1.

² Hierüber ist eine Arbeit von K. Kerényi zu erwarten, deren Gedanken hier z. T. schon verwertet sind.

³ *Mélanges Saussure*, 137 f.

⁴ W. F. Otto, *RB Suppl.*, 3, 1181 f.

⁵ Zur Deutung zuletzt K. Latte, *a. O.* 251.

⁶ *RE* 13, 1795.

⁷ Dazu *Terra Mater*, 148, besonders Anm. 2. Ueber den Stamm *md- vergl.

gen *anaceta cer(r)ia* (Dat. sing.; Pl. 246 a-c; C. 206-8, 217) geben eine genaue Entsprechung. In Agnone erscheint nun an erster Stelle: *futref kerriat* (Dat. sing.). Dass diese *filia Cerialis* auch als *filia Cereris* gedeutet werden kann, bedarf nach dem eben Gesagten kaum noch einer besonderen Erklärung. Nur an die marsische Weihung *Herclo iovio* (Cil I², 2, 394) sei noch erinnert sowie an die italischen Namen der Dioskuren, wo paelign. *ioviois puclois* (Dat. Plur.) und mars. *iovies pucles* (desgl.)¹ dem vom M. Hammarström² glänzend gedeuteten etrusk. *tinas* (Gen. sing.) *cliniar* (vergl. Διόσκουροι) gegenüberstehen. Ueberhaupt ist ja die Bezeichnung der väterlichen Abstammung durch das adjektivische -io- Suffix weithin verbreitet gewesen³.

Damit dürfte, bei der vollkommenen Identität der Ceres von Agnone mit der griechischen Demeter, die 'Tochter' als Bezeichnung der Kore einwandfrei erwiesen sein. Zugleich erhält so die römische Libera, die in der 496 eingeführten Trias von Ceres, Liber und Libera eben die Kore wiedergibt, eine willkommene Parallel. Denn zumindesten diese Libera fasst Cicero ganz unverkennbar als Tochter der Ceres auf, wenn er bemerkt *quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera*, um dann aber fortzufahren: *quod in Libera servant, in Libero non item (de nat. deor., 2, 62).*

Aber auch nach der griechischen Seite hin scheint neues Licht zu fallen. Wie der Kult von Agnone im kampanisch-unteritalischen Bereich ganz augenfällige Entsprechungen besitzt — denn *evklūi* oder *evklūi paterei* entspricht dem Εὐχλῆς oder Εὐχλός der Goldblechinschriften von Thurioi⁴; in dem zu Anfang genannten Gotte **Vezkes* (*vezkei* Dat. sing.) konnte ich den göttlichen Eponymos des *ager Vescinus* und der Aurunkerstadt *Vescia* nach-

jetzt noch E. Schwyzer, *Rhein. Mus.*, 80, 217; A. v. Blumenthal, *D. Iguvin. Tafel* 41 Anm. 1; E. Tabeling, *Mater Larum*, 91.

¹ K. Meister, *Griech.-Lat. Eigennam.*, 1, 113 f.

² Studi etruschi, 5, 363 f.

³ W. Schulze, *ZGLEN*, 262 f.; G. Herbig zu CIE 8207; K. Meister, a. O. 1, 81 Anm. 1; P. Kretschmer, *Einf. i. d. Altertumswiss.*, I², 6, 111.

⁴ F. Bücheler, *Kl. Schrift.*, 2, 412; W. Schulze, *KZ*, 32, 196 Anm.; **Αυτίζεμπος* Wackernagel, 248. Eine andere Möglichkeit ist *Terra Mater*, 147 f. angedeutet worden.

weisen¹ — so auch in diesem Falle. Aus Poseidonia waren schon immer eine Reihe von Terrakotten bekannt, die die Demeter κουροτρόφος darstellen², und dass der älteste der dortigen Tempel der Demeter und Kore (oder Persephone) zugehörte, hat der Fund der *stips votiva* wahrscheinlich gemacht. Bedenkt man, dass auf der Tafel von Agnone neben *futref kerrliaſ* auf der Vorderseite auch das einfache *fuutref* zur Bezeichnung genügen konnte, so wird man die Inschrift des Silberplättchens von Poseidonia: τᾶς θεῶ τ[ὰ]ς Ηαιδές³ vielleicht doch auf Kore beziehen wollen.

FRANZ ALTHEIM

Frankfurt a. M.

¹ *Terra Mater*, 154 f.

² Lit. in *Roschers Myth. Lex.*, II, 1, 1308 u.

³ Vergl. O. Hoffmann zu GDI, 2, 1648; U. v. Wilamowitz, *D. Glaube d. Hell.*, 1, 243 Anm. 1.

MAURIZIO GARZONI SUI YEZIDI

Una buona fonte per la storia dei Yezidi è un breve racconto del padre domenicano italiano Maurizio Garzoni, vissuto per lunghi anni nel Curdistān a contatto immediato colla setta, racconto che Domenico Sestini ha inserito nel suo libro *Viaggi e racconti diversi di Domenico Sestini socio di più Accademie*, Berlino, appresso Carlo Quien, MDCCCVII, pp. 203-212¹.

Di p. Maurizio Garzoni le notizie sono alquanto scarse. Egli è noto agli studiosi di lingue orientali per essere stato per più di mezzo secolo il primo e solo studioso occidentale ad approfondire lo studio della lingua curda².

Egli scrisse infatti in italiano una grammatica di questa lingua, la quale uscì a Roma nel 1787 sotto il titolo: *Grammatica e vocabolario della lingua kurda composti dal p. Maurizio Garzoni de' Predicatori ex-Missionario Apostolico*, Roma MDCCLXXXVII, nella stamperia della Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Con Licenza de' Superiori.

Nelle pagine 3-10 l'autore dà *Notizie sul Curdistān*, sulla lingua curda e sul modo come ha scritto la grammatica. Le pagine 11-78 contengono la grammatica stessa. Nelle pagine 79-282 sta il vocabolario. La pagina 283 contiene l'*Orazione Domenicale* in «lingua, e frase Kurda», e nella pagina seguente si legge la *Salutazione Angelica* nella stessa lingua.

¹ Sui viaggi di Domenico Sestini in Oriente si v. B. Pace, *Gli Italiani e l'esplorazione dell'Oriente ellenico*, Istituto Coloniale Italiano, Memorie e Monografie Coloniali, N. 2, Roma 1920, p. 16. Sugli Italiani in Mesopotamia si cfr. p. 21, n. 1. - Della relazione del viaggio di Gasparo Balbi in Mesopotamia negli anni 1579-1580 tratterà tra breve in un suo libro Olga Pinto.

² A. de Gubernatis, *Méthodes pour servir à l'histoire des études orientales en Italie*, Paris 1876, pp. 305-306.

Il dialetto curdo del Garzoni è quello di Amadiyah¹.

Il Garzoni ci dà qualche notizia storica sulle missioni cristiane nel Curdistān e su se stesso nella prefazione. Egli afferma che il primo missionario a stabilirsi nel Curdistān fu il p. Leopoldo Soldini, domenicano, nel 1760, il quale finì i suoi giorni nella città di Zakō, dominio di Amadiyah, nel 1779. Il secondo è stato il Garzoni stesso, il quale lasciando nell'anno 1764 la città di Mossul provvista di altri missionari si portò in Amadiyah. Egli aggiunge che non può esprimere quanto sia stato difficile e penoso l'imparare una lingua materialmente senza l'aiuto di qualche grammatica o libro. Il Garzoni deve esser stato un ottimo conoscitore dei Curdi, poichè aveva avuto a trattare con loro per ben diciotto anni quando scrisse la prefazione alla grammatica. Con un certo orgoglio egli osserva perciò ancora che fu il primo, senza aiuto di persona alcuna, senza libri, a cimentarsi a metter in luce la notizia di una lingua sinora ignota.

Altre notizie non sono riuscito a trovare su Maurizio Garzoni.

Domenico Sestini venne in contatto in uno dei suoi viaggi in Oriente col p. Garzoni e trovando interessante la setta dei Yezidi pregò il padre di mettergli in iscritto le sue osservazioni sui presunti adoratori del diavolo. Il Sestini inserisce infatti nel suo *Viaggio da Costantinopoli a Bassora fatto dall'abate Domenico Sestini accademico etrusco*, 1786, alcune righe sui Yezidi, che egli deve aver conosciuti quando scendendo dalle montagne del Curdistān nella pianura si trovò ad avere a destra la montagna del Singār. Egli dice infatti così :

« I Jesidì sono adoratori del Diavolo, e abitano nel *Gibel-Singiär* (Sangara degli antichi). Sono gente di brutto aspetto, e con occhi diabolici, giacchè ne sono buoni amici. Questi son quelli che fanno un macello di *Cadî*, e di *Mollâh* che ritornano a Costantinopoli, mentre sanno che per lo più questo rango di Legisti non riviene a vuoto, e così non solamente gli spogliano, ma ancora gli ammazzano, ed è per loro acquistare la celeste beatitudine succhiando il sangue turco; sono una Tribù forte di quattromila uomini a cavallo, con arme, e lancia. Se i *Mollâh* d'Europa

¹ A. Socin, *Die Sprache der Kurden*, « Grundriss der iranischen Philologie », I, 2, pp. 249-286, p. 253.

avessero alle costole di questi *Jesidi*, io credo che avrebbero molta paura, e meno ingiustizie commetterebbono nel Foro ».

Le poche pagine scritte per lui dal Garzoni sui Yezidi egli fece stampare nel libro *Viaggi e racconti* già citato sopra, aggiungendo una sola nota in principio, nota che riproduco nelle pagine seguenti assieme al testo del Garzoni.

Il memorialetto del padre domenicano fu tradotto in francese da S. de S., cioè dal Silvestre de Sacy, e pubblicato nel libro di M.^{***} *Description du pachalik de Bagdad, suivie d'une notice historique sur les Wahabis, et de quelques autres pièces relatives à l'Histoire et à la Littérature de l'Orient*, A Paris, 1809, nelle pagine 191-210¹.

Faccio seguire le pagine del Garzoni da alcune note atte a delucidare il testo e in qualche punto a rettificare alcune affermazioni del padre domenicano troppo recise, segnatamente quella sulla presunta adorazione del diavolo da parte della nostra setta, adorazione che non è mai esistita ².

Della Setta degli Jazidj ³.

« Fra tante Sette de' Maomettani ⁴ insorte nella Mesopotamia dopo la morte del loro falso profeta, la più odiosa a tutte le altre

¹ Nel mio viaggio fatto da Costantinopoli a Bassora, ebbi occasione di passare intorno al Singiâr, l'antica Singara, dove la Setta degli Jazidi è molto numerosa, e arrivando a Mosul, dove ritrovato avendo il P. Maurizio Garzoni de' Predicatori, autore della Grammatica Kurda, stampata in Roma l'anno 1790, lo pregai a darmi qualche notizia sopra questa Setta, e la quale mi fu rimessa in Firenze nel ritorno ch'egli fece dal giro della sua missione, dopo essersi trattenuto, e aver dimorato molti anni in Amadia, città del Kurdistan: e osservato avendo, che le notizie datemi, potevano interessare il pubblico letterario, ho stimato proprio, di qui consegnarle, potendo servir d'aggiunta a quel tanto, che in detto mio viaggio notai sopra li *Jazidi*.

² L'autore del libro, M.^{***}, è J. B. Louis Jacques Rousseau, console francese a Bagdâd.

³ Nelle note che seguono mi riferisco spesso al mio libro sui Yezidi *Religione dei Yezidi. Testi religiosi dei Yezidi, traduzione, introduzione e note, Testi e Documenti per la Storia delle Religioni* divulgati a cura di Raffaele Pettazzoni, III, Bologna 1930, nonché al mio articolo *Sui Yezidi*, apparso nella RSO, XIII, 97-132.

⁴ I Yezidi non sono affatto una setta musulmana e non sono mai stati di religione islamica. Per certi Yezidi hârigiti, i quali però non hanno nulla a che

senza dubbio è quella della *Jazidì* così nominati dal loro autore *Sciek-Jazid* intenso inimico della famiglia d'*Ali*. Questa Setta è un mescuglio degli errori di Manicheo, di Maometto, e dell'antichi Persiani. La fede della *Jazidì* si conserva per tradizione da padre in figlio senza libri, essendo loro proibito d'imparare a leggere, e a scrivere¹; perciò gl'istorici Maomettani non parlano di questa Setta, se non di passaggio, volendo indicare gente bestemmiatrice, crudele, barbara, maledetta da Dio, ed infedele al loro profeta; nè si può per conseguenza avere certa notizia della loro credenza, se non da quello che si vede in presente. Essi hanno per primo fondamento di tenersi amico il *Diavolo*², e difenderlo a spada tratta; per lo che non solo si astengono dal nominarlo, ma si riguardano anche da tutte le parole, che possono avere qualche consimiglianza, come per esempio:

« Il fiume in lingua volgare si dice *Sciat*, e il diavolo *Sceitàn*; in luogo di *Sciat* dicono *Ave mazen*, cioè *acqua grande*; e siccome i Turchi malediscono frequentemente il diavolo, si astengono anche da tutte quelle parole, che hanno qualche consonanza alla parola *Maledizione*, quale si dice *Nal*. I ferri da cavallo si chiamano parimente *Nal*, onde in luogo di ferro da cavallo dicono *Sol*, o sia *Suola* delle scarpe del cavallo; il Manescalco in volgare si dice *Nalbenda*, ed essi lo chiamano *Solker*, vale a dire, Calzolaio. Chi tratta per altro nelle loro abitazioni, bisogna che stia bene attento di non lasciarsi fuggire dalla bocca la parola

fare coi nostri Yezidi, si v. Furlani, *Sui Yezidi*, 98-105, dove cito i passi di quattro autori islamici sulla setta chiamata *Yazidiyyah*. Ma i nostri Yezidi non sono mai stati musulmani e non lo sono neppure ora, quantunque, essendo stati sempre contornati da schiatte islamiche, abbiano assorbito parecchie dottrine e costumanze islamiche. Il fondo della loro religione non è però affatto islamico. Di ciò avrà occasione di parlare distesamente un'altra volta. Recentemente M. Guidi ha pubblicato in RSO, XIII, 266-300, un pregevole studio dal titolo *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islam e del dualismo*. Egli vi adduce molti riscontri di dottrine identiche o affini a quelle dei Yezidi, e per questa parte il suo articolo getta nuova luce sulla setta. Non possiamo invece seguirlo affatto nella sua ricostruzione storica. Ma di ciò, come ho già detto, un'altra volta.

¹ Così affermano loro stessi ed è detto anche nel loro libro sacro detto *Gilwah*, *Testi*, 72, dove però si aggiunge che l'Angelo Pavone istruisce il suo popolo oltreché colla tradizione orale mediante il libro *Gilwah*. Essi negano di avere libri sacri per far desistere i loro nemici da ricerche troppo imbarazzanti. Si cfr. pure *Sui Yezidi*, 127-128.

² Che questo non è affatto il caso ho già esposto nei *Testi* e spiegherò più a lungo prossimamente.

Diavolo, Maledetto, e peggio Maledetto il Diavolo, perchè incorrebbbe il pericolo d'essere ferito, o ucciso. Quando per li loro affari si portano nelle città de' Turchi, il maggior' affronto, che si possa far loro, è *maledire il diavolo*, e se quella persona viene conosciuta, e trovata in viaggio, corre pericolo di subirne la vendetta¹. Più volte è accaduto essere presi alcuni *Jazidì* dalla giustizia turca, e condannati a morte per qualche delitto con la facoltà d'essere liberati, se *maledicessero il diavolo*, ma hanno preferito piuttosto la morte.

« Il *Diavolo* appresso di loro è innominato: al più si servono dell'epiteto *Sciek Mazen*, o sia il *gran Capo*². Ammettono tutti i profeti, ed i Santi dei Cristiani, da cui sono denominati i Monasterj nei loro contorni, credendo loro, che tutti questi si sono distinti dagli altri uomini nel mondo più o meno, secondo che il *Diavolo* stava in loro; la maggior comparsa però la fece in Moisè, Gesù Cristo, e Maometto. In conclusione credono, che Iddio sia quello, che comanda, ma rimette l'esecuzioni dei suoi ordini in potestà del *Diavolo*³.

« Alla mattina appena che spunta un poco il sole, s'inginocchiano a piedi nudi, e si mettono colla fronte in terra in atto d'adorazione, rivoltati verso il sole. Quando fanno questa adorazione, s'allontanano in disparte dalla gente, e procurano di non essere veduti, e secondo le circostanze l'omettono.

« Non hanno alcun digiuno, né orazione⁴, dicendo che il loro *Sciek Jazid* ha soddisfatto egli per tutti i suoi seguaci sino alla fine del mondo, essendo stato di ciò assicurato nelle sue rivelazioni, perciò viene a loro proibito d'imparare a leggere, e a scrivere. Tutti però i Capi delle Tribù, e villaggi grossi stipendiano un Dottore Maomettano, per leggere, ed interpretare le lettere che

¹ Sulle parole per designare il diavolo che i Yezidi non vogliono udire pronunciare in rapporto col loro dio, il quale appunto non è il diavolo, si v. *Testi*, 44. Il più grande affronto che si possa fare loro è quello di chiamare diavolo il loro dio, il quale non ha nulla di diabolico o satanico, ma è in tutto identico al dio islamico o cristiano.

² Veramente chiamano il loro dio Pavone, *Tā'us*.

³ Essi distinguono veramente il dio supremo, il quale non si occupa affatto del mondo, e il dio Pavone, una specie di sottodio, al quale è commessa l'amministrazione del mondo. Il Pavone corrisponde più o meno a Gesù nel cristianesimo, cfr. *Testi*, 73, n. 3.

⁴ Non è del tutto esatto; cfr. *Testi*, 41, sul digiuno dei *faqir* nonché p. 99, art. 8 del *Memoriale*. Una preghiera yezidica è stata da me tradotta in *Testi*, 103-106, e un'altra, di carattere diverso, nelle pp. 107-108.

ricevono dai Signori, e Pascià Turchi, e per rispondere loro: ma riguardo agl'interessi tra di loro non si fidano di chicchesia d'altra religione, e mandano li loro ordini e sentimenti a voce per mezzo d'uno fedele della stessa Setta.

« Non avendo nè orazioni, nè digiuni, nè sacrificii, hanno neppure feste alcune¹. Alli dieci però della Luna d'Agosto fanno una Conventicola, che dura tutto il giorno, e tutta la notte vicino al sepolcro di *Sciek Adi*, a cui concorrono molti da paesi lontani; perciò cinque o sei giorni prima, e dopo nelle pianure di *Mosul* e del *Kurdistān* sono in pericolo le piccole *Carovane* d'essere assalite da questi peregrinanti, che viaggiano più insieme, e non passa mai quasi anno che non si senta qualche infausto avvenimento. In questa adunanza, per quanto si dice, convengono anche molte loro donne (eccettuate le vergini) dei villaggi vicini, e dopo aver ben mangiato, e bevuto in quella notte si estinguono i lumi, e non si parla più sino vicino all'Aurora, ch'escono; cosa faccino, ognuno lo può arguire.

« Per il loro mangiare non è proibito altro, che la lattuga, e la zucca; nelle loro case fanno mai pane di frumento, ma solamente d'orzo; il perchè non lo so².

« Per giuramenti si servono delle stesse frasi de' Turchi, Cristiani, Ebrei; ma trā loro, il più forte è giurare per la bandiera di *Jazid*, cioè per la loro Fede.

« Hanno un gran rispetto ai Monasterj dellli Cristiani, che sono nei loro contorni, così che quando vanno a visitarli prima d'entrare nel recinto, si nudano i piedi, poi baciano la porta, e le muraglie, credendo d'aver per protettore il titolare; e se quando sono ammalati vedono in sogno qualche Monastero, appena guariti vanno a far la visita, e portano l'offerta d'incenso, o cera, o miele, e qualch'altra cosa per il Monastero, e si trattengono dentro in circa un quarto d'ora, e ribaciate le muraglie, se ne partono; non hanno difficoltà di baciare le mani al Patriarca, o Vescovo, che presiede al Monastero³. Dalle Moschee de' Turchi si astengono.

¹ Sulle feste dei Yezidi si cfr. *Testi*, 93-94 e 118-119. Non è detto però che ai tempi del Garzoni i Yezidi non abbiano avuto infatti un numero minore di feste. Inoltre quanto è detto nel *Catechismo* non si applica a tutti i Yezidi, ma soltanto a quelli della Russia. Il Garzoni si riferisce naturalmente soltanto a quelli del *Kurdistān*.

² Sui numerosi interdetti — probabilmente saliti di numero col tempo — sì v. *Testi*, 44 e 101, n. 3.

³ Per i rapporti dei Yezidi coi Cristiani e col cristianesimo si cfr. *Testi*, 46.

« Per capo della loro religione riconoscono quel Sciek, che pro tempore governa la Tribù, che ha in custodia il sepolcro di Sciek Adi restauratore della loro Setta esistente nel Dominio del Principe d'Amadia. Il Sciek di questa Tribù deve sempre essere uno della discendenza di Sciek Jazid, e viene confermato dal principe d'Amadia mediante lo sborno d'alcune borse ad istanza però delli Jazidj, quali hanno tanto rispetto a questo loro Sciek, che si stimano felici, se possono ottenere una sua vecchia camicia per essere poi sepelliti con quella, per il di cui mezzo, e merito vanno in sito più scielto; onde alcuni la comprano anche collo sborno di 40. piastre; e se non possono ottenerla tutta intiera, basta una parte; ed alcune volte esso stesso la manda in regalo. Di tutti i loro assassinamenti ne mandano segretamente una porzione al suddetto Sciek per sollevarlo dalle spese degl'ospiti.

« Appresso il capo degli Jazidj si trova sempre uno detto da loro Kociek, senza il di cui consiglio nulla intraprende, essendo stimato il suo oracolo, perchè ha il privilegio d'aver le rivelazioni dal Diavolo; così che quando qualche Jazidj è dubbio d'intraprendere degli affari d'importanza, si porta da questo Kociek per consultare mediante però lo sborno di denaro. Per autorizzare la sua rivelazione prima di dare la risposta ai richiesti consigli si distende in terra, e si cuopre tutto e dorme, o finge di dormire, poi dice d'essergli stato rivelato la tale e tale decisione; qualche volta però si prende tempo due o tre notti. La fiducia, e credenza che si ha alle sue rivelazioni è così grande, che prima di 40. anni in circa le donne Jazidie vestivano come le donne Arabe le camicie tinte d'indico per risparmio di sapone, una mattina improvvisamente andò il Kociek dal capo delli Jazidj, e disse d'aver avuto nella notte precedente la rivelazione che il colore d'indico era un colore d'infarto augurio, e non aggradito al Diavolo: tanto bastò per spedire subito uomini a tutte le Tribù coll'avviso di bandire tal colore, e disfarsi di tali abiti, ed in suo luogo sostituire il colore bianco, ed eseguirono l'ordine con tale esattezza che se presentemente qualche Jazidj si trova ospite o dalli Cristiani, o dalli Turchi, e gli dassero una coperta da letto di tal colore, benchè fosse nel rigore dell'inverno, dorme piuttosto colli puri abiti, che servirsene d'essa.

« Viene pur loro proibito d'aggiustarsi i baffi colle forbici, ma devono lasciarli venire naturalmente, così che in alcuni appena si vede la bocca.

« Ha pure questa Setta i suoi Satrapi detti nella parte d'Aleppo

Takiran, e dal volgo *Karabasce*, perchè portano in testa il beretto con le fascie tutte nere, come pure il mantello all'uso loro detto *Aba*, e li sotto abiti bianchi. Questi sono pochissimi, dovunque vanno, baciano loro le mani, e li ricevono come ministri di benedizione, e segni di fortuna; se vengono chiamati sopra gl'infermi, mettono la mano sopra il collo, e spalle dell'ammalato, e sono ben regalati; e se sono chiamati sopra qualche morto per felicitarlo, prima di vestire il morto lo alzano in piedi, e toccano leggiermente il collo, e le spalle, e poi con la mano destra lo percuotono con la palma della mano, dicendo in lingua Kurda *Ara beest*, cioè va in paradiso, e per far questa funzione sono ben pagati, ne si contentano di poco.

« Credono li Jazidj, che le anime dei defunti vadino in luogo di riposo più o meno felice secondo i loro meriti, e compariscono in sonno qualche volta alli parenti, ed amici per avvisarli dei loro desiderj (questo lo credono anche i Turchi). Nel giorno del giudizio universale credono d'introdursi nel paradiso terrestre colle armi alla mano.

« Li Jazidj sono divisi in molte nazioni, o sia Tribù una indipendente dall'altra, e benchè il gran Capo della Setta non comandi nel temporale, se non alla sua sola Tribù, ha però l'obbligo d'intromettersi a pacificarle, quando sono trā se in discordia, e la sua mediazione ha per lo più un felice esito. Alcune di esse Tribù abitano nel dominio del Principe di Giulamerk¹, altre nel territorio del Principe di Gezira², altre nei monti della giurisdizione del governo di Diarbekir³, altre nel territorio del Principe d'Amadia, fra le quali vi è la più nobile detta Sciekhan, il di cui Sciek è detto da loro Mir, o sia Principe, e Capo della loro fede, e custode del sepolcro di Sciek Adi. I capi dei villaggi di questa Tribù sono tutti Sciek provenienti da uno stesso stipite e possono contendere il primato, se vi sorgesse qualche dissensione fra di loro. La nazione però più potente e terribile è quella che abita nel monte Sangiar trā Mosul ed il fiume Kabur divisa in due Sciek, cioè uno, che comanda verso il Levante, e l'altro verso l'Australe. Questo monte è fertile di frutta, ed il suo accesso è

¹ Gulamerg fu la capitale del *sangāq* di Hakkiārī nel *wilāyat* di Van (Wān), a due miglia dallo Zāb, e corrisponde forse a τὸ Χλωπάρων degli antichi.

² Gezirah, città dell'alta Mesopotamia.

³ Diyār Bakr, in turco Diyarbekir, nome arabo della città di Amid, l'antica Amida, sulla sponda sinistra del Tigri.

assai difficile; mette in piedi più di sei mille Schioppettieri, oltre la cavalleria colle lancia, e non passa quasi mai anno che non spogli qualche grossa Carovana. Molte guerre hanno sostenuto questi Jazidj di questo monte contro i Pascià di Mosul, e di Bagdad, quali guerre, dopo un buon spargimento reciproco di sangue s'aggiustano col denaro. Sono questi temuti da tutti per la loro crudeltà, non si contentano di spogliare, ma anche trucidano le persone, che cadono nelle loro mani in tempo dei assassinamenti, e se trā queste vi sono Turchi della discendenza di Maometto, o Dottori di legge lo fanno con più tirannia, ed allegrezza, credendo d'acquistare un gran merito.

« Il gran Signore tollera li Jazidj ne' suoi stati, perchè secondo la sentenza dei suoi Dottori, chi confessa li dogmi radicali della fede, vale a dire, *Non vi è Dio sovra Dio, e Maometto profeta di Dio*, si deve considerare fedele benchè manchi nel resto.

« Li Principi poi Kurdi soffrono li Jazidj per i loro interessi particolari, anzi fanno impegno per averne più Tribù, servendosi di questi uomini coraggiosi per far guerra alle loro ribelli Tribù Maomettane, e contro gli altri Principi in caso d'inimicizia, essendo li Jazidj soldati valorosi tanto a piede che a cavallo; ladri famosissimi notturni per le campagne, e villaggi. Di più li Maomettani credono fermamente che chi muore per mano de' sudetti, muore martire; ed a tal fine il Principe d'Amadia mantiene sempre un Carnefice Jazidj per eseguire la giustizia sopra i Turchi. L'istessa opinione hanno li Jazidj sopra i Turchi, ed è cosa reciproca, se un Turco uccide un Jazidj, fa una cosa gratisima a Dio, e se un Jazidj ammazza un Turco fa cosa gratisima al gran Sciek, cioè al Diavolo. Quando il Carnefice d'Amadia è stato qualch'anno al servizio di quel Principe, rinuncia per dar luogo ad un altro per acquistarsi merito, e dovunque poi va questo Carnefice appresso li Jazidj, viene onorato, e li baciano le mani, come santificate dal sangue de' Turchi. Li Persiani però, e tutti i seguaci della Setta d'Ali non solo non li soffrono nei loro stati, ma non è pur lecito di lasciarli in vita.

« Quando i Turchi sono in guerra colli Jazidj è lecito a loro di far schiavi i figli, e le donne, e servirsene, oppure venderli; non così alli Jazidj; onde questi li trucidano. Se un Jazid si fa Turco, basta per professione di fede, che maledica il Diavolo, e poi con suo comodo impari a far le loro orazioni, essendo li Jazidj otto giorni dopo la loro nascita circoncisi.

« Tutti li Jazidj parlano in lingua Kurda; vi sono però alcuni,

che sanno anche o il Turco, o l'Arabo per la frequenza di trattare con persone di tali linguaggi, e per effettuare i loro interessi con più sicurezza senza interpreti.

« Molti altri errori e superstizioni avranno li Jazidj, ma non avendo loro alcun libro, solamente li sopracennati mi sono noti; massime che molte cose sono sottoposte a mutazioni secondo le rivelazioni, che decanta il loro Kociek ».

G. FURLANI

Firenze, R. Università.

VENERALIA

Il primo di Aprile era il giorno sacro alle *Veneralia*, secondo il calendario di Filocalo¹. Intorno ad esse Giovanni Lido nel *De mensibus* (IV, 45) scrive: Ταῖς τοίνου παλάνδαις Ἀπριλλίαις αἱ σεμναὶ γυναικῶν ὑπὲρ ὄμονοις καὶ βίσι σώμφρονος ἔτιμον Ἀφροδίτην· αἱ δὲ τοῦ πλήθους γυναικαὶ ἐν τοῖς τῶν ἀνδρῶν βαλανεῖος ἐλούονται, πρὸς θεραπείαν αὐτῆς μωραὶ ἐστέμμέναι. Con questa notizia di Giovanni Lido concorda la nota dei *Fasti Praenestini*: « Frequenter mulieres supplicant Fortunae Virili, humiliores etiam in balineis, quod in iis ea parte corpor[is] utique viri nudantur, qua feminarum gratia desideratur » (CIL I° 1, p. 235).

La prima parte della notizia dell'autore del *De mensibus*, quella relativa agli onori resi dalle nobili matrone a Venere per la concordia e il buon costume della vita coniugale, manca nella nota di Verrio Flacco, nota integrata dal Mommsen (CIL I° 1, p. 314) con le parole: « [honestiores Veneri Verticordiae] », che il lapicida avrebbe per puro errore dimenticato di scolpire, cosicchè la nota nella sua redazione completa avrebbe suonato così: « Frequenter mulieres supplicant [honestiores Veneri Verticordiae], Fortunae Virili humiliores, etiam in balineis, quod in iis ea parte corpor[is] utique viri nudantur, qua feminarum gratia desideratur ». Infatti Macrobio nei *Saturnalia* (I, 12, 15) ci fornisce in proposito un prezioso rilievo: « Nec tamen negat Verrius Flaccus hoc die (Aprilis) postea constitutum, ut matronae Veneri sacrum facerent ». Macrobio adunque, come bene osserva il Frazer², cita Verrio Flacco quale un'autorità per il culto di Venere da parte

¹ Vedi W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, London, 1908, p. 107.

² *The Fasti of Ovid*, London, 1929, vol. III, p. 191.

delle matrone in Aprile. Ovidio pure ne parla nel quarto libro dei *Fasti* (v. 155 ss.) e ne racconta sommariamente l'origine: una grave colpa contro la tradizionale santità del costume, e precisamente l'infrazione alla legge di castità da parte di tre Vestali, come si raccoglie da altre fonti¹; la consultazione dei Libri Sibillini; la fondazione di un tempio a *Venus Verticordia*, sotto la quale « et forma et mores et bona fama manet ». A Venere Verticordia, infatti, già precedentemente, era stata eretta una statua, « quo facilius virginum mulierumque mens a libidine ad pudicitiam converteretur », e Sulpicia, moglie di Quinto Fulvio Flacco, era stata scelta, fra cento matrone, per dedicarla². Più brevemente di Ovidio, Plutarco, nella vita di Numa (XIX, 2) riferisce che in Aprile le donne sacrificano ad Afrodite (Venere) ed il primo del mese si bagnano, portando rami di mirto. È perciò altamente probabile che la fonte comune di Ovidio, di Plutarco e di Giovanni Lido sia stata il commento di Verrio Flacco al calendario religioso romano, e che Giovanni Lido abbia avuto l'opportunità di leggere la nota dei *Fasti Praenestini* relativa al primo di Aprile — benchè neppure egli l'abbia esattamente riprodotta — nella sua integrità³.

Verrio Flacco riferisce che le donne del popolo innalzavano preghiere alla Fortuna Virile « etiam in balineis — e Giovanni Lido precisa che si trattava di bagni per uomini (*ἐν τοῖς τῶν ἀνδρῶν βαλανεῖσι*) — quod in iis ea parte corporis utique viri nudantur, qua feminarum gratia desideratur », cioè: « perchè in essi gli uomini espongono quella parte del loro corpo, per mezzo della quale è ricercato il favore delle donne », ed anche perchè, come si ricava da Ovidio, le donne del popolo, bagnandosi nella vasca degli uomini, espongono parimenti quella parte del loro corpo, per mezzo della quale « hominum gratia desideratur »: è « sollecitato il favore degli uomini ». La ragione del bagnarsi nella vasca degli uomini è difatti in evidente rapporto con le suppliche, che le donne rivolgono in tale occasione alla *Fortuna Virilis*, alla Fortuna, cioè, che favorisce le donne nei loro rap-

¹ Livius, *Perioch*, 63; Jul. Obseq., *Prodig.*, 37 (97); Paul Oros., V, 15, 22; Plut., *Quaest. rom.*, 83.

² Valer. Max., VIII, 15, 12.

³ Valer. Max., VIII, 15, 2; Plin., *Nat. Hist.*, VII, 120; Solin. I, 126.

⁴ Frazer, *The Fasti of Ovid*, III, p. 191.

porti con gli uomini'; ed Ovidio¹ spiega che il bagno accoglie « posito velamine cunctas — et vitium nudi corporis omne videt; — ut tegat hoc celetque viros, Fortuna Virilis — praestat et hoc parvo ture rogata facit ». Cosicchè la *Fortuna Virilis*, per un poco di incenso bruciatole, farebbe sì che gli uomini non vedano nelle membra denudate delle donne quelle imperfezioni, di cui la vasca balnearia serba fortunatamente il segreto, e la nudità dei corpi, sotto l'occhio benevolo ed indulgente della dea, che delle infrazioni alla fedeltà coniugale non sembra preoccuparsi gran che, sollecitando le affinità sessuali, favorirebbe le attrazioni e le simpatie reciproche. Può darsi che veramente, alla fine dell'età repubblicana ed agli inizi dell'età imperiale, in armonia con la ormai cronica rilassatezza della vita familiare e coi corrotti costumi, il culto della *Fortuna Virilis* si fosse deformato per modo da avere ormai lo scopo precipuo, da parte delle donne, di conciliarsi il favore degli uomini, e che all'azione religiosa (la offerta dell'incenso, la *supplicatio*) si intrecciasse un'azione di contenuto essenzialmente magico a mezzo delle acque, cariche dei segreti influssi emananti dalle nudità maschili e femminee e soprattutto dagli organi genitali dei due sessi².

Le donne scendevano nella vasca coronate di mirto, arbusto dotato di virtù afrodisiaca, come insegnava, tra le molte testimonianze, il culto di *Fauna bona dea*: μορσίνη ἐστεμμέναι scrive Giovanni Lido (l. c.) ed Ovidio (v. 139): « vos quoque sub virido myrto iubet ipsa ' lavari »: altro fra gli ingredienti magici, destinati a stimolare in esse gli allettamenti sessuali. Ma si potrebbe anche pensare ad un originario rito di fecondazione, risalente ad una età, nella quale una conoscenza ancora imperfetta delle leggi della vita attribuiva al coito qualità di atto preliminare e necessario, non però decisivo ed esclusivo, nei riguardi della gravidanza, onde, accanto ad esso, fioriva tutta una serie di pratiche magiche o magico-religiose per favorirla ed assicurarla. Tale l'immergersi in acque

¹ W. Warde Fowler, *The Roman Festivals etc.*, p. 65; G. Wissowa, *Religion u. Kultus der Römer*, München, 1912, p. 258.

² *Fasti*, IV, v. 147 ss.

³ Vedi J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrificisque vinculis*, Giessen, 1911, p. 51 ss.

⁴ La dea Venere.

impregnate delle energie virili degli uomini, che ivi abitualmente si bagnano, e promiscuamente con essi; tale il portare in dosso, durante l'immersione, o sul capo, a guisa di corona, o forse, in origine, intorno ai fianchi, ed a contatto, perciò, degli organi del sesso, le fronde afrodisiache del mirto; tale, finalmente, il sorbire particolari bevande, come quella a cui accenna Ovidio, in occasione appunto della cerimonia, che ci occupa (v. 151 ss.):

nec piceat tritum niveo cum lacte papaver
sumere et expressis mella liquata favis;
cum primum cupido Venus est deducta marito,
hoc bibit: ex illo tempore nupta fuit.

Era una pozione costituita da una mescolanza di latte, di miele e di semi triturati di papavero. L'effetto del papavero si deduce agevolmente dal suo significato. Il papavero (*μήκων*), attributo di Demetra e di Afrodite¹, è da Clemente Alessandrino² ricordato insieme con tutta una serie di simboli sessuali e con lo stesso *κτελες γυναικείος*, a proposito dei Misteri Eleusini, ed è da Eusebio³ definito *τῆς πολυγονίας σύμβολον*, al pari della spiga, del melograno, della pigna, del fico. La sua azione doveva pertanto essere considerata un'azione fecondatrice. A riguardo del miele, il suo impiego nelle ceremonie nuziali quale bevanda pura o mescolata col latte o quale ingrediente di particolari focaccie, dice chiaramente la virtù, che gli veniva attribuita, come pure l'uso di spalmare di miele talune parti del corpo della sposa⁴. Il miele e il latte sono le consuete offerte fatte alla divinità itifallica di Priapo⁵: così lo onorano gli agricoltori, insieme coi pecorai e coi caprai, sull'Elicona⁶, e presso Virgilio⁷ egli ha la tutela delle api e del

¹ Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, München, 1906, p. 1179, n. 2; Pausan., II, 10, 5. Vedi Frazer, *The Fasti of Ovid*, III, p. 194.

² *Protrept.*, II, 6 in Migne, *P. G.*, vol. VIII, col. 89.

³ *Praeparat. evang.*, III, 11, 6.

⁴ Si vedano in proposito l'articolo *Honey* in J. Hastings, *Encyclop. of Relig. a. Eth.*, vol. VI, p. 770, 6; J. A. Dulaure, *Die Zeugung im Glauben, Sitten u. Bräuche der Völker, verdeutscht u. ergänzt v. F. S. Krauss u. K. Reiske*, Leipzig, 1909, p. 100; Frazer, *The Fasti of Ovid*, III, p. 194.

⁵ G. Robert-Tornow, *De apium mellisque apud veteres significatione*, Berlin, 1893, p. 158 ss.

⁶ Pausan., IX, 31, 2.

⁷ Georg., IV, v. 110 ss.

loro dono celeste. Ed ancora: i *μολλοι*, focaccie riproducenti l'aspetto dei genitali femminei, in uso durante le Thesmoforie sira-cusane, erano composte di sesamo e di miele¹. Insomma: fecondità, vitalità, immortalità ed azione apotropaica contro gli spiriti maligni si fondono nella concezione antica della virtù del miele, che di tutti i cibi è il più puro, che è anzi cibo divino, che perciò viene fatto gustare ai neonati, prima ancora del latte, affinchè siano confermati nella vita appena dischiusa alla luce, e trova inoltre la sua applicazione efficace nelle ceremonie precedenti o susseguenti alle nascite ed in quelle di iniziazione alla vita tribale². Né si dimentichi che il Cristianesimo primitivo, santicificando il costume pagano, offriva ai battezzati una mistura di latte e di miele, quale bevanda di immortalità³.

Dunque, la pozione, di cui Ovidio ci fa conoscere gli ingredienti, aveva in origine il medesimo scopo e sortiva il medesimo effetto della immersione nella vasca balnearia degli uomini. Il risultato era quello primieramente sperimentato da Venere « *cupido deducta marito* »: l'amoroso filtro, dissipando la ignoranza vergogna e risvegliando nella dea, limpidi e netti, la nozione ed il desiderio della vita e del piacere sessuali, aveva fatto della *virgo* una *nupta*, della fanciulla una donna, già prima ch'ella tale fisicamente divenisse nell'amplesso gagliardo del divino consorte.

Ovidio⁴ fa menzione di un altro rito interessante, che conviene qui esaminare: il bagno della statua di Venere, a cui seguiva il bagno delle donne cinte o coronate di mirto, ricordato, come vedemmo, anche da Giovanni Lido. Il simulacro divino veniva spogliato di tutti i suoi ornamenti, immerso nelle acque, poi di nuovo adornato non soltanto coi monili d'oro e con le altre ricchezze, ma anche con freschi fiori sbocciati alle prime aure primaverili:

aurea marmoreo redimicula demite collo,
demite divitias: tota lavanda dea est.
aurea siccato redimicula reddite collo:
nunc alii flores, nunc nova danda rosa est.
vos quoque sub viridi myrto iubet ipsa lavari.....

¹ Athen., XIV, 56, p. 647 a.

² Articolo *Honey*, o. c., l. c.; Usener, *Milch u. Honig*, in *Kleine Schriften*, Leipzig, 1913, IV, p. 400 ss., p. 415.

³ Usener, o. c., p. 406 ss.

⁴ Fast., IV, vv. 135-139.

Ovidio tuttavia non distingue, per le modalità del bagno, le *mulieres honestiores* dalle *humiliores*, come fanno Verrio Flacco e Giovanni Lido: egli si rivolge alle *matres*, alle *nurus* ed alle donne pubbliche « quis vittae longaque vestis abest » (vv. 133-134), ed anche nei versi 145-146, dove entra in scena la *Fortuna Virilis*, a cui si riattacca il bagno nella vasca degli uomini, l'apostrofe del poeta comprende tutte le donne:

discite nūc, quare Fortunae tura Virili
detis eo, calida qui locus umet aqua.

E dopo aver loro appreso la composizione della magica bevanda, che conosciamo, e ch'egli però collega con il culto di Venere, non della Fortuna Virile, prosegue, sempre senza discriminazioni di sorta:

supplicibus verbis illam placate: sub illa
et forma et mores et bona fama manet.

(vv. 155-156).

Una duplice deduzione sembra lecito trarre dall'attenta lettura del passo ovidiano, confrontato con le testimonianze di Verrio Flacco e di Giovanni Lido: che cioè, per i tempi del poeta, convenga ammettere l'esistenza di due bagni rituali, del bagno, senza mescolanza di uomini, delle *mulieres honestiores* cinte o coronate di mirto (preceduto dal lavacro della statua di Venere e seguito dall'ingestione del magico filtro d'amore), e del bagno delle *mulieres humiliores* e delle meretrici, del pari cinte o coronate di mirto, nella pubblica vasca degli uomini (preceduto dalla offerta di incenso alla *Fortuna Virilis*); ma che l'esposizione di Ovidio, con quel suo procedere alquanto disordinato e tortuoso, che parte da Venere per arrivare alla Fortuna e ritornare poi a Venere, dia la netta impressione di un'unica cerimonia originaria. Il bagno menzionato al verso 139 come imitazione del lavacro della statua divina sarebbe allora il medesimo di quello menzionato al verso 146 e ss., il bagno, cioè, nella pubblica vasca degli uomini; e in occasione di esso le donne, cioè, tutte le donne coniugate e le donne pubbliche, cinte o coronate di mirto, avrebbero bruciato pochi grani di incenso alla *Fortuna Virilis* e sorbita poscia la mistura di latte, miele e semi di papavero, del cui effetto Venere, secondo il poeta,

già prima di offrirsi all'amplesso maritale, aveva fatto la felice esperienza.

Se si trattava in origine di un unico bagno rituale, a cui prendevano parte tutte le donne senza distinzione di ceto, è probabile che, del pari, in origine, la divinità fosse unica, come il Warde Fowler ha ben visto¹, e che questa fosse precisamente la *Fortuna Virilis*, dato che la dea, ne' suoi vari attributi di *muliebris*, di *virilis* (cioè di colei che concilia alle donne i favori degli uomini), di *virgo* o *virginalis*, ci appare essenzialmente quale una divinità delle donne, e nei caratteri e nel culto intimamente legata con una specifica divinità della vita sessuale muliebre, con la *Mater Matuta*².

Venus Verticordia, la cui più antica menzione è del 213 a. C., mentre le *Veneralia* sono connesse con la fondazione del tempio dal 114 a. C., per espiare l'incesto delle tre Vestali³, sarebbe perciò una tarda intrusione nel culto primitivo della *Fortuna Virilis*, intrusione dovuta ad una moda diffusasi tra il ceto femminile più elevato per nobiltà e per relazioni sociali, e tendente a distinguersi, anche nelle feste religiose, dalle *humiliores mulieres*. Così nacquero le *Veneralia*, aduggiando il culto reso ab antiquo il dì primo di Aprile alla *Fortuna Virilis*, e la statua di questa, nella cerimonia del lavacro dell'effigie divina, fu sostituita con quella di *Venus Verticordia*, cosicchè Giovanni Lido, confondendo ormai i due culti, non fa menzione che di un'unica dea, Ἀφροδίτη. Ma la dea originaria è certamente da ritenersi la *Fortuna Virilis*, e la causa della sua confusione e della sua identificazione con Venere va ricercata nel sopravvento che questa, a poco a poco, ebbe a prendere nella cerimonia delle calende di Aprile, la quale da essa derivò il nome recente di *Veneralia*, cacciando, o quasi, di nido la legittima dea, e sottraendole le suppliche della aristocrazia femminile del sangue e del censo. Il culto di *Venus Verticordia*, che, istituito per volgere gli animi muliebri a libidine ad pudicitiam, avrebbe dovuto legare in perfetta armonia la bellezza e il pregiu delle forme femminee con la illibatezza del co-

¹ *The Roman Festivals etc.*, p. 68.

² Wissowa, *Die Religion etc.*, p. 110 ss. e p. 257 ss.

³ Wissowa, *Die Religion etc.*, p. 290 e n. 11.

stume e la buona reputazione¹, e rifuggiva perciò, col disdegno dell'offeso pudore, dalla libera promiscuità sessuale del culto della *Fortuna Virilis*, serviva ottimamente ad accentuare quella distinzione di ceti, che era nei desiderii delle nobili matrone e delle loro giovani nuore, e creava intorno ad esse una atmosfera di presunta serietà morale, dietro cui, come dietro una compiacente cortina, la più sfacciata corruzione poteva celebrare, senza scrupolo alcuno, i suoi fasti. Le nobili dame, che si vergognavano di prendere il bagno rituale con le donne del popolo e con le donne pubbliche nella piscina maschile, erano le medesime, di cui Giovenale diceva²:

Tarpeium limen adora
pronus et auratam Junoni caede iuvencam,
si tibi contigerit capitis matrona pudici.
paucae adeo Cereris vittas contingere dignae,
quarum non timeat pater oscula;

erano esse le amiche e le compagne di vizio delle Tullie e delle Maure, che, reduci dalle orgie notturne, arrestavano le lettighe davanti al vecchio altare di una povera divinità ormai compiutamente spaesata ed oggetto di motteggi e di scherni, la Pudicizia; e qui, dopo lubrici giochi, ne irroravano oscenamente la venerabile effigie³.

Fra le ceremonie delle *Veneralia* eravi, come vedemmo, il bagno rituale del simulacro divino, di cui l'esempio più noto in Roma è il lavacro dell'idolo argenteo della *Magna Mater*, che ogni anno veniva, con apparato particolarmente solenne, immerso nelle acque del fiumicello Almone⁴. Altri esempi di statue di divinità romane immerse nelle acque del mare o asperse di acqua marina sono ricordati dal Frazer⁵. Il costume, che si ritrova nella Babilonide, fra le antiche tribù germaniche e nell'India odierna⁶, era larga-

¹ Ovid., *Fast.*, 4, 156.

² Juven., *Sat.*, 6, 47-51.

³ Juven., *Sat.*, 6, 306-313.

⁴ Hepding, *Attis*, Giessen, 1903, p. 182 ss.; Frazer, *The Fasti of Ovid*, III, p. 244 ss.

⁵ *The Fasti of Ovid*, III, p. 192.

⁶ Farnell, *Greece and Babylon*, Edinburgh, 1911, p. 283; Tacitus, *Germania*, c. 40; Frazer, *The Fasti of Ovid*, III, pp. 192-193.

mente diffuso anche in Grecia¹, dove il bagno rituale si proiettò facilmente e volontieri nel mito. Così Afrodite, uscendo dalle braccia di Ares, si reca a Pafo, dove le Chariti le apprestano un bagno, la ungono con un olio immortale e le pongono intorno alle membra una mirabile veste²; così ogni anno Hera — tale era la credenza argiva, che faceva parte del mistero delle sue nozze con Zeus — ricuperava la sua verginità, tuffandosi nelle acque di una sorgente chiamata Kanathos³; così Demetra, dopo avere, sotto le spoglie di una giumenta, sostenuto l'assalto di Posidone, trasformato in cavallo, si bagna nelle acque del fiume Ladone presso Thelpusa in Arcadia, donde l'epiteto dato a lei di Λαονίξ⁴, e la 'Hera' assira (Ištar), dopo le sue nozze con 'Zeus' (Ašur?), in quelle del fiume Abhorras, fra il Tigri e l'Eufrate⁵; così ancora Afrodite, lasciato il talamo di Adone, scende nel bagno, dove è spiata da Erimanto⁶, e Pallade Athena rinnova ogni anno la sua verginità nelle onde dell' Inaco⁷. Tutti questi episodi presuppongono evidentemente il rito del bagno postnuziale, richiesto dall'esercizio della funzione dei sessi, rito, che se è certamente all'origine della *lavatio*, con cui si conchiudevano a Roma le grandi feste primaverili della *Magna Mater* il 27 di marzo, dopo che il 25 (*Hilaria*) si erano commemorate le sacre nozze della dea col suo amante risorto⁸, non si potrebbe con altrettanta ragione porre all'origine del bagno della statua divina e delle donne nelle *Veneralia*, dove il rito della immersione viene integrato da

¹ Gruppe, *Griech. Myth.* etc., p. 821, n. 2; Hepding, *Attis*, p. 175, n. 7; Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1909, I, p. 261; Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge, 1903, p. 115; Frazer, *The Fasti of Ovid*, III, pp. 191-192.

² *Odyss.*, VIII, v. 364; cfr. Harrison, *Prolegomena* etc., p. 312.

³ Pausan., II, 38, 2; Harrison, *Prolegomena*, p. 313; Hepding, *Attis*, pagina 175, n. 7.

⁴ Pausan., VIII, 25, 5.

⁵ Aelian., *De nat. anim.*, XII, 30.

⁶ Ptol. Heph., I, p. 183, 10; Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 198, n. 10.

⁷ Callim., *Hymn.*, V (Ἐτες Λουτρά τῆς Παλλάδος); Pausan., IX, 33, 7. Cfr. E. Cahen, *Callimaque*, Paris, 1922, p. 80 e n. 3.

⁸ Hepding, *Attis*, p. 216; Loisy, *Les Mystères payens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919, pp. 105-106.

un secondo rito, che sarebbe assurdo immaginare postnuziale: il rito della bevanda afrodisiaca:

cum primum cupidus Venus est deductus marito,
hoc bibit: ex illo tempore nupta fuit.

Ed allora sarà piuttosto da pensare, nei riguardi del rito delle *Veneralia*, al bagno prenuziale, che in Grecia, ad esempio, la sposa e lo sposo regolarmente prendevano avanti le nozze (*λουτρὸν νυφικόν*) ed era, tra le ceremonie anteriori al matrimonio, la più importante¹; bagno che doveva originariamente consistere nella immersione in uno specchio d'acqua sorgiva o nella viva corrente di un fiume², giacchè le acque di fonte sono ricche di energie procreatrici e col loro fecondo contatto predispongono ed iniziano i grembi femminei ai desiderati effetti dell'amplesso coniugale. Le fanciulle troiane, prima di andare a nozze, bagnandosi nude nello Scamandro, supplicavano il nume fluviale, perchè le deflorasse: *λαβέ μοι, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν*³. Così, divinamente violate, esse ascendevano il talamo, sicure già di portare negli uteri giovinetti un pegno di fecondità. Un rito simile veniva celebrato sul Meandro e forse in altri fiumi del mondo greco-anatolico, giacchè ogni storia mitica, che abbia a fondamento gli amori di un fiume con una donna mortale o divina, presuppone con molta probabilità la corrispondente azione rituale di un sacro sposalizio per il tramite fecondatore delle acque⁴, che nel mito iranico hanno la significativa proprietà di conservare incorrotto lo sperma di Zarathuštra, onde le tre vergini, le quali successivamente si bagnano nel lago Kasava, divengono incinte di lui⁵. Ed è interessante rilevare in proposito come anche le tradizioni cinesi sulla regione delle Amazzoni riferiscano ch'esse diventavano

¹ Frazer, *The Golden Bough*, London, 1913, II, p. 162; W. J. Woodhouse, *Marriage (Greek)* in J. Hastings, *Encyclop. of Relig. a. Eth.*, vol. VIII, p. 446.

² Anche il bagno postnuziale aveva luogo, in origine, in un'acqua corrente. Vedi E. Samter, *Familienfeste der Griechen u. Römer*, Berlin, 1901, p. 27.

³ Aeschin., *Epist.*, 16.

⁴ Frazer, *G. B.*, II, pp. 159-160.

⁵ Secondo il *Sadder Bundahish* e il *Grande Bundahish*. Vedi J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Paris, 1892, II, pp. 521-522, n. 112 al c. 20 del XIII Yašt (Fravartin Yašt).

incinte, immergendosi nelle acque, oppure, uscite dalle acque, collocandosi nude col viso rivolto al vento di sud o di est¹. Come per le vergini troiane, così per le donne guerriere il bagno nelle acque cariche di virtù seminali costituiva una specie di deflorazione e di fecondazione, che potremmo chiamare di primo grado: il coito nuziale o l'amplesso del vento coronavano l'opera felicemente iniziata.

Questa credenza, così largamente diffusa, nella virtù fecondatrice delle acque, donde ebbe origine la serie numerosa dei miti, nel Lazio, nella Grecia, nell'Asia Minore, di cui son motivo centrale gli amori dei fiumi per donne divine ed umane, mi rende peritante ad accogliere la interpretazione che il Nilsson, in una nota alle sue «Feste religiose greche, ad esclusione delle attiche»², dà del costume troiano sopra ricordato. Esso non sarebbe già un rito di fecondazione, bensì un rito di deflorazione prenuziale. Vale a dire, a fondamento del rito non starebbe più, come il Nilsson stesso in un primo tempo aveva creduto³, il desiderio di fecondità da parte della sposa, ma la credenza che il primo rapporto sessuale con una vergine involga gravi pericoli per colui che viola il mistero della vulva ancor chiusa e sparge il sangue virgineo⁴. Tale rischioso ufficio invocava la fanciulla troiana dallo Scamandro, giacchè il potere sovrumano del dio avrebbe rese nulle per lui le funeste conseguenze dell'atto, a cui sarebbe stato invece fatalmente esposto il suo sposo mortale. Il Nilsson⁵ ricorda in proposito l'uso romano di far sedere le spose sul grembo itifallico di *Mutinus Tutinus*, «ut illarum pudicitiam prior deus delibasse videatur»⁶, nonchè il costume cretese di far sdraiare la sposa, prima delle nozze, presso lo *xoanon* androgino ed itifallico di Leukippus⁷, e vede in en-

¹ Ploss u. Bartels, *Das Weib*, Leipzig, 1908, I, p. 657.

² *Griechische Feste etc.*, p. 367, n. 2.

³ *Stud. de Dion. att.*, p. 120 (vedi la medesima nota 2).

⁴ Evidentemente, il sangue virgineo è equiparato, ne' suoi effetti, al sanguine menstruale.

⁵ *Griechische Feste etc.*, p. 367, n. 2.

⁶ Lactant., *Inst. divin.*, I, 20, 36.

⁷ *Griechische Feste etc.*, p. 367, n. 2, pp. 370-371. A torto si volle vedere un rito di deflorazione prenuziale nel costume nuziale dell'isola di Nasso menzionato in un frammento di Callimaco (Pap. Oxyrh., VII, p. 15 ss.; vedi Wood-

trambi una attenuazione, un addolcimento, per così dire, del rito originario. Certo, il grido della fanciulla troiana: *λαβέ μου τὴν παρθενίαν*, considerato in se stesso, suona forse meglio come un invito alla deflorazione, che come un desiderio di fecondità, il quale tuttavia può ritenersi implicito nel grido medesimo. Inoltre esso va studiato e interpretato nel quadro generale, quale ci viene offerto dai numerosi esempi del rito. Il caso delle *Veneralia*, in cui matrone, spose novelle e donne pubbliche (di fanciulle non si fa parola, perchè esse ne erano evidentemente escluse) si bagnavano annualmente nella piscina degli uomini, esclude a priori qualsiasi idea di deflorazione. L'immersione rituale del primo di aprile di ogni anno, seguita dall'ingestione del filtro d'amore, non era un rito catartico, una *lustratio*, come il bagno postnuziale, ma un rito di fecondazione, che non ammette, a mio modo di vedere, possibilità di equivoco; essa era l'identico rito del bagno precedente le nozze, trasportato nella vita coniugale ed in questa divenuto periodico con gli stessi caratteri, gli stessi attributi e le conseguenze medesime. Le donne romane, immergendosi in piena promiscuità sessuale — promiscuità, che è il ricordo probabile di un primitivo rito stagionale di libera coabitazione, inteso come azione magico-religiosa promotrice di fecondità¹ —, immergendo, dico, nella vasca balnearia degli uomini, che sostituiva i liberi corsi d'acqua di tempi più antichi, sedi dei gagliardi numi fluviali dalle voglie cupide e pronte², e celebrando periodicamente tale rito proprio nella stagione dell'anno, in cui «reserata viget genitabilis aura favoni»,

house, *Greek marriage*, in Hastings, *Encycl. of Relig. and Eth.*, vol. VIII, p. 446, n. 3), secondo cui la sposa, la notte precedente le nozze, doveva dividere il letto con un πατές ἀμφιθαλῆς, chiamato anche κούρος (κούρη παρθένος εἰνάσσω), che bene può intendersi come sinonimo di πατές (basti ricordare le divinità κούρετρος). Che si tratti invece di un rito di fecondazione prenuziale, venne chiarito da E. Kagarow (*Arch. f. Religionswiss.*, XXVI, 1928, p. 362) con larga copia di materiale etnografico comparato.

¹ Vedi L. Deubner, *Zur Entwicklungsgesch. d. altröm. Relig.* in *Neue Jahrb. f. das Klass. Altert.*, XIV, 1911, p. 330.

² Gli uomini che, presenti nella piscina, comunicano alle acque i poteri fecondatori, tengono luogo delle divinità abitatrici dei fiumi e delle fonti. Naturalmente, basta un dio a tutto il corso di un fiume, mentre occorrono molti

restauravano nei loro grembi capaci le misteriose procreatrici energie, che il bagno prenuziale aveva loro in un primo tempo conferito; e queste stesse energie venivano poi stimolate ed accese dalla magica bevanda, composta degli ingredienti più atti ad esaltarne il potere. Lo scoliasta di Giovenale¹, quando ricorda che, se una donna sterile, rientrata in casa dopo le battiture dei Luperci, scendeva nel bagno, concepiva ben tosto, porge una nuova conferma alla nostra interpretazione.

Il bagno rituale delle donne era preceduto dalla *lavatio* della statua della *Fortuna Virilis*. Anche la dea, attraverso il suo simulacro, doveva sentire ogni anno, per le forze arcane della magia simpatica, rinnovata e potenziata la propria vita sessuale, così come — diverso il mezzo, ma non diverso il fine — la statua di *Pan* veniva dai pastori arcadi sferzata con le fronde di scilla marittima, ricca di virtù apotropaiche e benefiche, e quella di *Fauna bona dea* flagellata coi rami afrodisiaci del mirto; così come in occasione delle *Lupercalia*, «iussae sua terga puellae - pellibus exsectis percutienda dabant»: *exsectis*, s'intende, al *sacer hircus*, all'animale saliente per eccellenza, all'infaticabile moltiplicatore del gregge².

UBERTO PESTALOZZA

Milano, R. Università

uomini per una piscina, anche perchè le donne non vi scendono isolatamente, ma in gruppi.

¹ Juv., *Sat.*, 2, 142. (D. Jun. *Juvenalis Saturae*, edid. Jahn, Buecheler, Leo, Berlin, 1910, p. 88, in nota).

² Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Strassburg, 1884, pp. 123 ss.; 115 ss.; 81 ss.

KRONOS UND DIE TITANEN

(Fortsetzung von S. 82 und Schluss)

(c) NAME UND URSPUNG DER 'TITANEN'

Aehnlich war es um die Titanen bestellt, inwieferne sie als seine 'Brüder', wesensgleich mit Kronos aufgefasst werden dürfen: dass muss garnicht noch betont werden. Erheblicher glauben wir hiegegen die von Wilamowitz über die Entstehung ihrer eigenartigen Gemeinschaft aufgestellte Hypothese durch den Erweis rechtfertigen und fördern zu können, dass die anscheinend seltsame Bildungsweise des willkürlichen Sammelnamens Τίτανες θεοί, sich im Wesen doch als eine regulärste sprachliche 'Ur-schöpfung' zu erkennen geben muss¹.

6. Menschliche Sprache kommt durch die simultane Gegebenheit von zwei autarkistischen Fähigkeiten zustande: durch die Produzierung nur emotionell (ohne Mitteilungsabsicht) bedingter, individuell-spontaner Selbstbetätigungen, hauptsächlich wohl lautlicher; dann durch eine gedächtnismässige Bewahrung dieser, bzw. durch jene Aktivität, welche die, in den Selbstäußerungen apriori latenten Begrifflichkeitselemente im Laufe einer individuellen *und* kollektiven Entwicklung herauszuarbeiten, zu entwickeln und einzureihen vermag. Leichtverständlich wichtig für jede Sprachschöpfung werden demnach unwillkürlich gewollte (lautliche) Ausdrucksbewegungen anzusehen sein, in welchen sich die, von Urgefühlen der Scheu, Verwunderung, Ueberraschung, Angst, Klage, des Schmerzes, Mitleides, Unwillens usw. verur-

¹ Ausführlicher über ähnliche Sprachschöpfungen handelte meine Vorlesung ΟΔΟΛΥΤΗ vor der Budapestener Philologischen Gesellschaft am 11. März 1925. Vgl. einstweilen auch H. Bremond, *La poésie pure*, 1926, S. 250 ff., 254, 306 ff. (hauptsächlich nach Ch. Bally).

sachten Spannungen der Stimmuskeln automatisch entladen haben: sogenannte 'reine Trieblaute'¹. Solche nämlich eignen sich, — indem ihre menschliche Universalität am direktesten, auch nicht-schöpferische Mitmenschen sympathetisch zu beeinflussen vermag, — glücklich dazu, dass sie auch von fremden, bloss ähnlichen Individuen spontan, d. h. ohne gewollte Nachahmung, im wesentlichen gleichmässig erzeugt werden². Und sie werden auch, anderseits, — obzwar natürlich noch keine Ausdrücke von Vorstellungen oder gar etwa Sätze, — ermöglichen dürfen, dass ihnen das kollektive Leben bald und unwillkürlich gewisse Beziehungen zu den, in uns simultan auftauchenden Vorstellungsguppen verleiht³. Sie erwirken es, dass die verständnisvolle Bewahrungs- und Verarbeitungstendenz der Gemeinschaft aktualisiert werde und sie, als ein erstes, anfänglichstes, aber Entwicklungsfähiges Substrat mit Bedeutungswert hervortreten lässt; trotzdem, dass sie nicht hiezu geschaffen und auch nie ganz angemessen sein können. So werden Trieblaute schon 'berichten' und 'mitteilen' — wenn auch zwischen engen Grenzen —, und dürfen demgemäß als 'Anfänge' der Sprache angesehen werden. Nur in psychogenetischem Sinne selbstverständlich, da dieser 'Anfangspunkt' historisch nicht fixierbar, sogar in grammatisch entwickeltesten Sprachen immerfort noch vielfach festzustellen ist: in Form (nicht zu formell zu verstehender) Interjektionen⁴; in

¹ Vgl. H. Maier, *Psychologie des emotionellen Denkens*, 1908, S. 439.

² H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, 1920, 5. A., S. 186 f.; für das Nächstfolgende vgl. auch das, S. 174 ff.

³ Die Begriffe Lautsymbolik und Lautmetapher (Wundt, *Völkerpsychologie*, I, 1, 3. A., S. 336 ff.) sind heute als diskreditiert anzusehen, trotzdem dass man die innere Beziehung von Klang und Bedeutung sehr oft nicht verleugnen kann. Man frage aber nie (wie Paul, S. 178 f.), ob die Lautzeichen auch wirklich einer solchen Beziehung ihren Ursprung verdanken oder nicht, ja man begnüge sich damit, dass gewisse Klänge und Bedeutungen immer wohl als einander entsprechende gefühlt und verketten sein durften.

⁴ Nicht am glücklichsten scheint uns der müsige Streit, ob die eigentlichen (primären) Interjektionen als « Reste reiner Naturlaute » anzusehen sind (Wundt, aaO. S. 319 f.) oder « so gut durch die Tradition erlernt » werden « wie die übrigen Elemente der Sprache » (Paul, aaO. S. 179), durch E. Schwentner, *Die primären Interjektionen in den Indogermanischen Sprachen*, 1924, S. 2. in dem Sinne ausgeglichen zu sein, dass den Kindern als Erbteil eine gewisse Fähigkeit « zahlreiche Einzellaute und Lautgruppen zu erzeugen » angeboren sei. Unleugbar sind nämlich die Interjektionen, derer wir uns täglich bedienen, zum

emotionell geprägten bzw. verwendeten Wörtern der Ammen-(Kinder-) Sprache (e i n Konsonant + e i n Vokal, eventuell redupliziert); in Nachahmungen von Tierstimmen, von Schall- Geräusch- Licht- und Bewegungserscheinungen (auch Fuhrmannsrufen); in Organwörtern (d. h. Wörtern bei deren Artikulation die benannten Organe oder Organtätigkeiten mitwirken), usw.

Allerdings führt nun, von diesen Anfängen obligatorisch-irrationeller ('sublogischer', 'religiöser') Gebärden, bis zur kristallisierten Vollkommenheit logischer Begriffswörter, ein langer und abwechslungsvoller Entwicklungsweg; zweckgemäß aber müssen hier aus den unzähligen nur zwei bezeichnendste Momente herausgegriffen werden. Erstens, dass der Perfektionsgrad der als 'Begriffswörter' gebrauchter ('fertiger') Lautgruppen verschieden sein mag, je nach dem die Wortschöpfung innerhalb einer anfänglichen oder ausgebildeten Sprache bzw. bei einer — überhaupt oder nur momentan — einfacheren bzw. entwickelteren geistigen Einstellung stattgefunden hat. Zweitens, dass Verba und Nomina, nicht nur auf dem Wege: durch Suffixe aus (grammatischen) Interjektionen¹ gebildet werden dürfen und können. Leichtverständlich mag demnach — erstens — eine anfänglichere Mitteilungsabsicht (Möglichkeit) auch weniger geformte (suffixlose u. ä.). Neubildungen — lautliche Taten, d. i. sublogische Ausrufe in Form von emotionellen Mimogrammen oder halbfertigen Ideogrammen, — schon als 'Begriffe' gebrauchen, während für entwickeltere Sprachen mehr formelle Einreihungen mittels analogischer Endungen und Anknüpfungen obligatorisch sind; oder eine Sprache mag bald mehr bald weniger geformte Wortgebilde je nach dem verwenden, als es sich gerade um die Gestaltung eines

grössten Teil erlernte Elemente der Sprache, doch auch die kollektive Selektion, die Sanktion einer gewissen Gemeinschaft lässt — und dieses ist das *punctum saliens* — *a priori nur primäre oder derivierte Interjektionen*, d. h. 'Naturlaute' sich einbürgern. Deshalb bleiben auch wohl Interjektionen und onomatopoetische Gebilde tatsächlich vom üblichen Lautwandel unberührt und werden »aus der inneren Sprachform heraus, immer wieder von neuem geschaffen und in die äussere Sprache eingeführt« sein müssen. (Brugmann-Thumb, *Gr. Grammatik*, 1913, 4. A., S. 7. zit. bei Schwentner, aaO).

¹ Auch Schwentner, S. 42 ff. beschränkte sich, mit einem grammatischen Formalismus, auf Gebilde wie *#λελίγος* u. *Ae.*

religiösen¹, dichterischen, wissenschaftlichen oder anderen Inhalten gehandelt hat; usw. Und so werden — zweitens — auch Formationen in einem weiteren Sinn allerdings, als 'Weiterbildungen' von Interjektionen anzusehen sein, welche in der Wahrheit zwar *ohne* Vermittlung formell-fertiger Interjektionen entstanden sind, doch in der Sphäre eines identischen Affektgefühls, ähnlich wie sonst namentlich Interjektionen, tief gesucht, ja mit demselben guten Instinkt 'nachgeahmt' haben, und auf diesem Wege bei denselben oder wohl ähnlichen Naturlauten bzw. Lautgruppen anlangen mussten.

Demnach aber hat man schon Wörter, wie z. B. $\phi\gamma\omega\zeta$, $\phi\gamma\epsilon\omega\zeta$, $\phi\epsilon\gamma\omega$, bzw. die idg. Wurzel *st(h)ā* u. Ae.², — gegen Fick, der die Interjektion $\phi\delta$ vom Verbalstamm abgeleitet hat; und auch gegen Schwentner, Hirt usw., die umgekehrt, den Weiterbildungen die Interjektion $\phi\delta$ bzw. *st!* zugrunde gelegt haben — *direkt* mit dem 'Sinn' einer ihnen gemeinschaftlichen Lautgruppe in Zusammenhang zu bringen und als Mimogramme etwa zu verstehen³. Als nicht vollkommen kristallisierte, dennoch begrifflich gebrauchte Gebilde, welche zu ihren Zwecken darum nur das, auch der Interjektion dienliche Lautmaterial verwendet hatten, weil dieses sich — innerhalb einer bestimmten, interindividuellen, oder gar internationalen Gemeinschaft, — zu dem Ausdrucke eines in Wesen doch nur erfühlbaren Inhaltes besonders gut, ja einzig recht geeignet hat. Und so werden auch religiöse Bezeichnungen primitivster Macht- (Mana-) Vorstellungen wie Wakan und Wakanda, Manitu, Mululungu usw.⁴, dann selbst

¹ Zur Entwicklung primitivster 'Paianismen', 'Hymnen', 'Gebete' usw. aus 'Kultrufen' s. *Athenaeum* (ung.) 1919, S. 85 usw.; vgl. auch F. Dornseiff, *Pindars Stil*, 1921, S. 4 u. ö., obwohl dieser Gelehrte auf die, den Gott verzaubernden Geschrei nur als auf bereits sekundäre, d. h. bewusst-grammatische Äusserungen Rücksicht nimmt.

² Vgl. Schwentner, S. 29, 48.

³ Auch Paul hatte S. 179 ff. die Schwierigkeit betont, gelegentlich zu entscheiden, ob eben die onomatopoetischen Interjektionen oder die denselben zur Seite stehenden Substantiva und Verba als 'ursprünglich' anzusehen sind.

⁴ Für Wakan und Wakanda s. Brinton, *Religions of primitive peoples*, 1897, S. 60 f.; für Manitu: Roger Williams (1643) angeführt bei N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (deutsche Ausg.) 1916, S. 100; für das Mululungu der Bantu: Hetherwick, *Journ. of the Anthr. Inst. of Brit. a. Ireland*, 1902, S. 94 usw.

Benennungen, innerhalb entwickelten Kultursprachen, mit religiöser Schen verehrter Götter und Sachen, wie die griechischen 'Götternamen' *Iανχος* (>*lá*)¹, Διθύραμδος² usw., als 'Urschöpfungen' mittels direkter Benützung der (auch den entsprechenden 'Kultrufen'³ zugrundeliegenden) primären Erregungslaute von mythischen Affekten, im Sinne der Auffassung von H. Paul entstanden sein: wie das ausgeführt wurde. Und ähnlich muss es — selbstverständlich — um dieselbe Art typisch-religiöse Begegnungsbildung mit bedeutungsvoll empfundenen (und deshalb als Triebblauten verwendeten) Klanggruppen, auch bei der Bildung des Götternamens Τίτηνες nach der Vorstellung von Pohlenz-Wilamowitz aus dem thrakischen τιτανισμός gehandelt haben: auch dieser ist ein Mimogramm, deutlich durch unzertrennlich verwachsene Züge religiöser Erregung legitimiert, wie das ein

¹ Bekanntlich hatte, als Bahnbrecher auf diesem Gebiet, C. Theander, Ολοὶ ὑλῆι καὶ τά ; Ein Beitrag zur Geschichte der ägäisch-hellenischen Kultur, Eranos, XV 1916 S. 99-160 und XX 1921-22 S. I-50, auf eine grosse Anzahl « beliebter Wortbildungsstoffe » von « pathologisch-hysterischen » Lauterscheinungen ('Interjectionen') wie ἀλελεῦ τή , usw. hingewiesen, welche « von dem überspannten und leicht erregbaren Gefühlsleben einer fremden Rasse hervorgerufen », von den Indogermanen (Griechen) « in ruhigere Bahnen gelenkt », d. i. als 'Namen' gebraucht wurden. Er irrite nur darin, (was ihm auch Kretschmer, E. Hermann usw. vorgehalten haben), dass er eine Rassenverschiedenheit voraussetzen zu müssen geglaubt hatte. Auch eigenen Gebärden steht man doch, wenn sie — wie in erster Reihe die religiös-ekstatischen — unerwartet intensiv oder disproportioniert hervortreten, als fremden, d. h. nicht-logischen, schauerbetonten Lautreflexen gegenüber und verwendet sie oft, — als gefühlbetontes Bewegungsmaterial empfunden — am leichtesten zu Zwecken einer Neuschöpfung.

² Die Lautgeschichte des Wortes ist dunkel und unbestimmt, denn die Etymologie bei JE. Harrison, *Themis*, 1912. S. 204 — von den Uebrigen ganz geschwiegen — wird (trotz des Beifalls von Cook, Sturzvant und Hoffmann) kaum bestehen dürfen. Uns allerdings scheint der Wortlaut 'mimisch' auf die Summe der ausgelassenen Brünche und Verrichtungen hinweisen zu wollen, inmitten derer dann die Gottesidee des Dionysos (Ometes) entstand, (vgl. u. A. die bekannte Paraphrase * διθύραμψον 'zu dem vorgeblich Simonidischen Epigramm 172 B: Διονύσοι' ἀνακτας, βούρονον θεράποντα und das Wort Pindars, Ol. XII, 18 διθύραμψος θοηλάτης mit Reitzenstein, *Epigramm und Skolion*, S. 207, 218 A., hauptsächlich aber O. Crusius, *Rhein. Museum*, XLV, S. 267, wie auch R.-E., V, 1903, Sp. 1206).

³ Diese Bezeichnung der (religiösen) Interjektion bei E. Cassirer, aaO. II. S. 101 usw., kann selbstverständlich nur als eine 'proleptische' zugelassen werden.

Anflug von Unsicherem und Halbernstem¹ selbst bei Homer noch verrät.

Natürlich widerspricht es *nicht* der richtigen Vorstellung von einer Urschöpfung, wenn wir die Bezeichnung der Uraniones als Τετῆς soeben auf das *bewusste* Schaffen eines Katalogdichters zurückgeführt haben. Für das *Wesen* der Begriffsbildung ist es gleichgültig, ob ihr Produkt — anstatt eines primär unmittelbaren, religiösen Schauers — durch eine sekundär-mittelbare Unverständlichkeit veranlasst, bzw. zustande gebracht; oder ob die Bedeutung des Produktes, anstatt durch die Willkür einer bewussten individuellen Spekulation hineingelegt zu sein, nur durch eine Gemeinschaft, etwa nachträglich herausgehört und sanktioniert wurde. Urschöpfungen gab es und wird — mutatis mutandis — selbst auf den bewusstesten Stufen immer noch geben müssen und können. So wurden — im alten Griechenland z. B. — die mythischen Namen (und Gestalten) Elege und Elegeis² aus einem ekstatischen Refrain *elege* (germanisch *welaga*); die Person des Linos³ aus dem fremden Klageruf *ailenu* (gr. *ἄλλινε*); die des Hymen aus dem 'Kultrufe' 'Ὑμῆναος (Sappho) usw. offenbar durch eine aetiologische Spekulation 'herausgefabelt'; und so — um einen krasse-sekundären Fall zu erwähnen⁴ — in der scholastischen Praxis der auch von Kiewischen Mythologen befolgten, polnischen Historiker, die sich oft wiederholenden ekstatischen Ausrufe (Refrains) alter russischer Lieder *lado ledī, did lado* usw. auf dem Wege einer gelehrt 'Urschöpfung' zu den Namen 'alter', später auch von der Wissenschaft registrierten Gottheiten Leda, Did usw. gesprägt worden. Zur (mythischen) Begriffsschöpf-

¹ Warum es *dennoch* eingebürgert wurde, muss noch angedeutet werden.

² Vgl. auch Egy. Phil. Közlöny, 1915, S. 373.

³ S. H. Brugsch, *Die Adonisklage und das Linoslied*, 1852, S. 18 und auch E. Lasaulx, *Die Linosklage, Studien*, S. 355 (Kaum wird etwa die Auffassung von R. Eisler, *Orphisch-dionys. Mysteriengedanken in der christl. Antike*, Vortr. d. Bibl. Warburg 1922/3, II. T. 1925, S. 275 f. durchdringen können, dass man zur Zeit der homerischen Schildbeschreibung, bei des Traubenernte, des « Flachs Qual » — *λίτος* — auf ähnliche Weise bestungen und beklagt hätte, wie « auch die arabischen Winzer das Leiden der Traube mit der Qual des gekämmten bzw. gehechelten, schliesslich zu Fäden versponnenen, durch ein Nadelohr gezogenen Flachs » vergleichen.). Vgl. auch die aus dem refrainartigen Ruf der *τύλερος*- und ähnlicher Lieder, durch Spekulation entstandenen Gestalten. Für *Ἄτυλερον* (und *Τύλος*) ist neben Mannhardt, *Myth. Forschungen*, 1884, S. 1 ff. allerdings auch Kretschmer, *Glotta*, XIV, 1925, S. 33 ff. zu berücksichtigen, usw.

⁴ S. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, I, 1922, FPC vol. X, No. 43, S. 116 ff.; 127 f. usw.

ung genügt immer die Anregung einer provozierenden Distanz, welche je nach der affizierten Geisteslegierung relativ ist, so dass z. B. den literarisch-grammatikalischen Pedanten schon die Ekstase eines Ausrufes mit derselben Gewalt angreifen bzw. anregen möchte, wie sonst den Gläubigen die Ekstase seines echtreli-giösen Erlebnisses.

Auch das wird aber nicht wider einen solchen Ursprung des Namens Τίτανες zeugen, wenn A. Nehring¹ die mit Τίτ- beginnende Reihe von Namen der ältesten Sage, wohin auch Τίταν gehört, gegen Pohlenz als Reduplikationsbildungen vorgriechisch-kleinasiatischen Ursprungs aufgefasst; oder wenn P. Kretschmer² wieder völlig anders, im Namen 'Titan' den Namen eines Lichtgottes — aus dem protidg.³ *titan-* Stamm (verw. mit alban. *dite* 'Tag'; ai. *-ditiś* 'Schein', 'Glanz'; ved. *dīdēti*, *dīdīhi* usw.), als einem Synonyme zu idg. *deivo* 'Gott', von *djēus div-* 'Tag', 'Himmel' (lat. *dies*) — erblickt hatte. Ob nämlich 'thrakisch', 'kleinasiatisch', 'pelasgisch', 'protindogermanisch', — auch Nehring hatte in der Lauterscheinung Τίταν gleichfalls bloss ein irrational fremdartiges und deshalb als scheuererregend empfundenes, emotionales Klanggebilde erblickt, welches die Griechen als eine religiöse Klesis verstanden haben sollten, eine Betanrede, im Sinne etwa: «Gott-Vater». Auch ihm hat es sich also — und hierauf kommt es in erster Reihe an, — nur um ein geformtes Lallwort, einen abgeschwächten 'Paianismos'⁴ gehandelt, das jemand einst, zur Bezeichnung gewisser grosser, von Neueren allmählich verdrängten, vorolympischen, ja

¹ Griech. Τίταν, Τίτανη und ein vorgriechisches *k-*Suffix: Glotta, 1925, S. 153-193.

² Die protindogermanische Schicht: Glotta, 1925, S. 309 f.

³ Zum Begriff vgl. aaO. S. 300 ff. und 317.

⁴ Unmittelbar folgt allerdings — nachteilig abstumpfend — die Konzession; «oder auch schlechthin die Götter der vorgriechischen Bevölkerung».

⁵ Mehr für einen eigentlichen Paianismos spricht es doch, dass ein solcher viel natürlicher, als etwa die Vokativform einer einfachen Anrufung (wie Nehring will, S. 170 ff.), die ursprüngliche Kürze der Reduplikationssylbe für den Nominativ zu verlängereu vermochte. Aehnlich ungeeignet scheint uns Nehring den rationell beschränkten Sinn 'Vater' als den Ursprünglichen dem emotionalen Klanggebilde ('Urstamm') *titi* untergelegt haben: er selbst mutet ja diesen Schallwörtern S. 156 f., 176 f. usw. auch den Wert «obszöne Körperteile» zu bezeichnen — vielleicht gar mit gutem Recht — zu, da es der logisch indifferenzierten Lautgebärden, — soweit sie durch Buchstaben fixiert werden können, — immer natürlich bedeutend weniger gibt, als es die Vielheit der 'Sinne' (Bedeutungen) sonst erforderte. (Ueber die verschiedensten Werte der überall identischen Urstämme *papa*, *mama*, *tata*, *baba* usw. vgl. u. A. bei Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, 1896, S. 334 ff.).

eigentlich vor- oder nicht-griechischen Göttergestalten, zu entwickeln gesucht (vgl. Τίτανες, Τίτων, Τίτιας, Τίτης und das später, zur Erklärung des Titanennamens erfundene Τίταια Diod. V, 66; III, 57 usw.), die Gemeinde aber als einen resonanten Vorschlag sich angeeignet hat. Was dann — zweitens — Kretschmer will, so liegt es allerdings ausserhalb unserer Kompetenz zu entscheiden, ob das Wort Τίτος mit Recht auch als ein protidg. Derivatum für ἥώς ja gar Ἡές¹ genommen, d. h. protidg. *titan* schon in dieser Form, als Synonyme an die Seite der idg. Derivata mit *di-* Stamm (Diana, Dianus) gestellt werden darf. Gesetzt aber den Fall, — so widerspricht auch diese Etymologie nicht jener von Pohlentz und Wilamowitz. In die Klanggruppe dürfte man ja umso mehr die Kraft z. B., das Hüpfen der tanzenden Sonnenstrahlen onomatopoetisch nachzuahmen, hineingefühlt und sie demnach als einen (religiösen) Begriff gebraucht haben, als das 'Tanzen', diese typischste, ekstatisch-irrationelle Gebärungsform des Menschen, ganz natürlich auch auf die (katechischen irrationalen) Gottheiten und so auch auf den Sonnengott²

¹ Schon M. Mayer, *Giganten und Titanen*, S. 78 hat es gezeigt, dass Τίτος als Name der Eos oder der Hemera von Lykophron, 981 und Kallimachos fr. 266 nicht gebildet, aber aus einem alten Götternamen erneut wurde, der bereits im IV.-ten Jahrhundert ausser Gebrauch gekommen, zu einem Frauennamen herabgesunken war. (Et. M. 760, 52 wird der Name ὄποκορποτικῆς aus dem Femininum von Τίτάν, Τίτανις abgeleitet).

² Vgl. zunächst die Gestalt des Διονύσιος Μελπόμενος; das bezeichnende Sprichwort ποῦ γὰρ ἡ Ἀρτεμίς οὐκ ἔχόρευεν u. ä. Zur Frage im allgemeinen s. Preuss, *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen* usw., A.f. Anthropol., NF, B.I. S. 129 ff. (altmexikanisches Drama aus den Tänzen phallischer Fruchtbarkeitsdämonen hervorgegangen); L. v. Schroeder, *Mysterium u. Mimus im Rigveda*, 1908, haupts. S. 21 ff. u. *Die Vollendung des arischen Mysteriums*, 1911, S. 11 ff. (überhaupt für Tanz als Bewegungsauber); J. E. Harrison, *Themis*, 1912 (ein Versuch zu erweisen, dass die Kouretes bid der Kronos 'leap for the year' = διατυτός haupts. S. 182 ff., wobei auch auf die vielfach primitiveren römischen Tänze der Salii usw. hingewiesen wird); F. W. Otto, *Arch. f. lat. Lexikogr.*, XV, S. 119 (Tänze der römischen Laren, von ihrem Charakter als Fruchtbarkeitsdämonen abgeleitet; vgl. auch Altheim, *Terra Mater*, RVV, XXII, 2, 1931, S. 58 usw.); G. Róheim, *Animism, Magic & the Divine King*, 1930, S. 268 ff. (der allerdings zu weit in seiner Richtung geht; wenn auch Tanzen und 'Samenausstreuen' «pro eventibus seminum» in der GebärungsSprache oft dasselbe bedeuten mögen; vgl. auch Marót, *Athenaeum*, 1919, S. 128 und für die Auffassungsweise überhaupt, *Der Eid als Tat*, von S. 13 ff.). Zum 'Tanzen' namentlich der Sonne s. C. Fries, *Studien zur Odyssee*, I, 1910, S. 95 ff. und auch Ameis-Hentze zu μ 3 f., wo χοροί Ήλιοτοι allerdings «von den hüpfenden Sonnenstrahlen entlehnt» verstanden werden, während sie eher als die herkömmliche Ergänzung seiner οἰκια, d. h. Tanzplätze zu verstehen sein sollten, wie es bei Hesiod Th. 63 auch von den Musen heisst: Ἐνθα (d. h. unweit vom Gipfel des Olympos) σφιν λιπαροὶ τε χοροί καὶ δώματα καλά Beides wird doch

oft übertragen wird. Kretschmer hätte hiebei nur ein schönes Beispiel einer protidg. 'Urschöpfung' eruiert, welche die mimisch reduplizierte Lautgruppe *titi-tita* zur Bezeichnung eines Sonnengottes (=des Sonnenscheins) verwendet haben mag. Eine Hypothese, durch welche sich auch die Schwierigkeit allerdings unerwartet gut vermindert (und das bestätigt wiederum die Hypothese selbst), im *Titāv* mit M. Mayer — der das mit feiner Intuition herausbekam — einen uralten Namen des Sonnengottes zu sehen¹;

nicht nur bei den Tarahumara-Indianern eng zusammengehört haben, wo selbst die — parallel verrichtete — Feldarbeit von einem Familienmitglied zuhause, am Tanzplatz neben der Wohnung, fördernd abgetanzt werden soll (*noldavos=tanzen=arbeiten*; vgl. K. Th. Preuss, *Der Ursprung usw.*, Globus, 87 [1905], S. 335 ff. und *Die geistige Kultur der Naturvölker*, 1914, S. 85 ff.): deutlich zeugt noch die — für Pausan. X, 4, 2 allenfalls schon unverständliche — Bezeichnung der Städte *σόροχορος* bei Homer, von einer urgriechischen Zeit, welcher *χορός* den Anfang der Ansiedlung und *χοροί* notwendig die natürlichste Ergänzung jedes Beginnens bedeutet haben mussten, — ein Gedanke, welcher durch die 'mykenischen' Funde und Abbildungen für die vorachαιische Bevölkerung ohnedem schon nahegelegt wurde. So wird aber auch der vorgriechische Sonnengott selbstverständlich sein Tagewerk *tanzen* verrichtet haben müssen, wofür noch der bei Hesychios erwähnte mimische 'Talos-Tanz' zu sprechen scheint (*Ταλαιδίτης* [?] ἀγῶν γυμνικός πάρπολλα κάκειθεν ἡ δρυγήσις ἐρανίζεται τὸν Τάλον τὸν χαλκούν τῆς Κρήτης περίπολον; vgl. auch Lukian, de salt. 49); nach Strabo, 202 εἶτα Κορύβαντας δαιμονές τινες Ἀθηνᾶς καὶ Ἡλίου πατέες; und so werden auch die überall auf Erden verbreiteten Sonnentänze der Leute nur als sympathetische Nachahmungen und Aufforderungen »to reinforce the strength of the rising sun« durch eigenen Kraftaufwand aufzufassen sein (vgl. bei Lukian, aaO., 17 von den Indern: πρὸς τὴν ἀνατολὴν στάντες δρυγήσει τὸν ἥλιον ἀσπάζονται σχηματίζονται ἑαυτοὺς οὐώπη καὶ μεμόρευσον τὴν χορείαν τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦτο δεῖται Ἰνδῶν καὶ εὐχῆς καὶ χοροῦ καὶ θυσίας; zur Sache: JE. Harrison, *Themis*, 1912, S. 201 mit A. von Schroeder und Usener). Ja, so wird auch der dreimalige Umgang von *Ταλᾶς* (RL V, S. 27) eher als mit den Jahreszeiten, wie es vermutet wurde, — entsprechend dem germanisch-skandinavisch-englischen Glauben »that on Easter Morning the sun dances and leaps three times for joy« —, mit dem der Sonne imputierten Tanztempo in irgendwelchem Zusammenhange stehen. Und auch für vor- und urgriechische Tanzplätze (*χοροί*) der Sonne wird noch deutlich, wenn auch mittelbar, selbst die Tatsache sprechen müssen, dass die Mexikaner in Coatepec auf das Geheiss des Sonnengottes «eine Stadt mit einem Ballplatz in der Mitte für den Gott» zu gründen gehabt haben (Preuss, *Globus* 1905, S. 136. — Ueber Ball-Sonne d.h. den astralen Charakter des altmexikanischen Ballspiels s. Preuss, *Ztschr. d. Ges. f. Erdkunde*, 1905, S. 362 ff. und Seler, *Abhandl.* II, 1027, 106: wie auch *Altmex. Studien*, S. 110. Für die Ähnlichkeit des mexikanischen mit dem 'kretischen' Ballspielen — *μολπή* — der Phaiaken in der Odyssee, wie auch für die Gleichung *μολπή* = Tanz-Ballspiel vgl. meine Bemerkungen zu Dörpfeld *Odysseewerk* im *E. Ph. Közl.*, 1925, S. 69 f. und K. Bielohlawek, *Wiener Stud.*, XLV [1926] S. 4 ff.).

¹ So schon K. Schwenck, ohne Begründung; jetzt nach Mayer wiederholt auch O. Kern, aaO. S. 255.

Mayer nämlich musste noch bei seiner unmittelbaren Ableitung aus gr. Τάν (Δάν) die prinzipielle Möglichkeit langsylbiger Reduplikation im Griechischen, auf eine gewissermassen bedenkliche Weise, in Anspruch nehmen: leichter und glaubwürdiger erklärte sich *uns* die Verlängerung der Reduplikationssylbe τι durch jene vorausgesetzte 'protindogermanische' Tendenz, welche die Kraft der Sonne lautlich in einem höchstprimitiven 'Paianismos' nachzuahmen gesucht hätte¹.

Letzten Endes also rechtfertigen selbst diese, scheinbar ziemlich widerprechenden und von Wilamowitz vielleicht auch deshalb mit Stillschweigen übergangenen Etymologien — überraschend glücklich — gleichfalls nur die artifizielle Namengabe aus dem Thrakischen τίτανισμός, wie vorausgesetzt. Bloss mit einem Unterschied. So nämlich müsste schon im 'thrakischen' Paianismos — tatsächlich — ein wahrer, 'zersungener' protindogermanischer oder kleinasiatischer 'Gottname' Τίταν pulsiert haben, d. h. der urprimitive, — eigentlich die Kraft der Sonne (in einem 'Hymnus') durch lautliche Nachahmung bestärkende —

¹ Desweiteren spricht es für die Brauchbarkeit dieser Hypothese (i) wenn die mit Τίτ- beginnenden Götternamen — von Bücheler (*Archiv f. lat. Lexikogr.* II, 1885, S. 118 ff. u. 308) bis auf F. Altheim (*Griech. Götter im alten Rom*, RVV, XXIII, 1, 1930, S. 48; s. auch H. Herter, *Der Muffo Titino*, Rh. Museum, 1927, NF. 76, S. 426 f.) — wiederholt mit einer Gruppe von Worten (τίτις, *titus* usw.) zusammengebracht wurden, welche (sowohl innerhalb des Griechischen wie des Lateinischen) zugleich das membrum virile (muliebre) und verschiedene Vogelsarten bezeichnen, bisher aber jene 'phallische' Bedeutung des Stammes, auf welcher die Zusammengehörigkeit wohl fussen sollte, nicht recht zu erweisen war. Wesen und Funktion der betreffenden Götter protestiert ja — im Gegenteil — apriori gegen einen solchen Ursprung ihrer Namen (s. auch unten) und auch die Vogelnamen dürften mitunter anderswoher, etwa von «aviculari voce imitanda» (titiare, τίτιζειν[?] cf. pipiare, πιπίζειν, τίτ(τ)ιβίζειν; so bei H. Herter, aaO. S. 427 f.) stammen; ohne allerdings dass auch dieses Tertium wieder als das Primäre angesehen werden dürfte (*titus* als 'columba agrestis' und *titianculus* als 'kleiner Falke' = piepsen) eben gar nicht, und αἰδοῖα werden mit Vogelnamen in den verschiedensten Sprachen oft auch ohne lautmetaphorische Veranlassung zusammengebracht). Das Lösungswort vermag also *nur* die Voraussetzung einer Lautgruppe zu sprechen, welche — wie wir forderten — ursprünglich wohl nichts 'bedeutet', bloss als irrationelle Lautgebärde, ihrer und unserer Natur gemäss, gedeutet — und zunächst als Ausdruck einer hüpfend vibrierenden ('tanzenden') vitalen Kraft gedeutet — werden, diese 'Deutung' dann schliesslich in den verschiedensten, so u. A. auch in einem 'phallischen' Sinne von dem Denkmechanismus 'verstanden' werden mag. Auf diesem Wege nämlich dürfen sich — einerseits — die von Kraft und Reichtum strotzenden Götterpersönlichkeiten, ohne 'phallisch' zu sein, leicht sogar phallisch befruchtende Rollen erwerben (vgl. auch unten S. 212, A. 1.); während — anderseits — tatsächlich diese selbe 'hüpfende Vitalität', auch als

Trieb laut schon bei jenem Volk für den Namen eines Sonnengottes verstanden worden sein. Auch später aber und auch von den Hellenen durfte noch die Kraft, den spezifischen Lichtgottcharakter auszudrücken immer schon, ja umso notwendiger und natürlicher hineingefühlt und das emotional-mimische Ideogramm für den Namen einer Sonnengottheit gebraucht werden, als biologische Naturlaute überhaupt oft von internationaler, in jedem Fall aber von intertemporaler Geltung sind. Mutmasslich wird man indes mit dem (Bei)Namen Taletitas auch den kretisch-minoischen Talos, in diesem Sinne als Sonnendämon bezeichnet haben, (diese dem Kronos ähnliche Gestalt ging nur später in Zeus [kretisch Τρήν]¹ auf), ja so musste es gelegentlich, ehe es noch den Kronos

Medium zwischen dem Membrum- und Vogelbegriff, mehrfach, so u. A. auch durch die gewöhnlichen Symbole geflügelter Phallen-Vögel im klassischen Altertum (allgemein aus Goethe, 'Wer kauft Liebesgötter?' bekannt; für die alten Data vgl. Egyet. Phil. Közlöny, 1924, S. 55), wie durch jene moderne Psychoanalytik bestätigt erscheint, welche einen engsten Zusammenhang zwischen Sich-Emporschwingen, (Auf-)Fliegen (im Traum) und der Erektion des Phallos feststellen zu dürfen glaubt (für Australien vgl. G. Róheim, *Animism and Religion, The Psychoanal. Quarterly* 1932, haupt. S. 68 ff.). Dies indessen fällt ebenso nur für unsere Arbeitshypothese in die Wagschale, wie jener Umstand gar (2), dass sonst die Priorität (vor der Membrumbedeutung) notwendig der phallischen Vogelvorstellung zuzuteilen wäre und Solches zeitliche Schwierigkeiten u. A. auch dem sonst gelungenen Versuch Altheims, S. 48 ff., (vgl. auch 64 ff. 175 f. 186 usw.) bereitet, der falisk. **titos* im Sinne des zeugerrischen Gliedes und als den etymologischen Gleichwert des lat. *Genius* (= 'Erzeuger'), an unsere Reihe anknüpfen und dann S. 54 — sehr anregend — erweisen zu dürfen glaubte, dass man sich den göttlichen Genius im alten Etrurien und demnach im ganzen, vorgriechisch-kleinasiatischen Kulturreis, als del Phallos (lat. *titus*) < des Gottes> vorgestellt und dabei die Erzeugung durch den Genius (=Seele, Ahnengeist) als eine neben der menschlichen herlaufende gedacht hatte. Auch hierturch nämlich wird der Vorzug einer Hypothese, welcher die chronologische Frage garnicht aufzukommen vermag, (d. h. das Alter der Bedeutung 'Vogel' des W. *titus*, von jener des 'Membrums', *prinzipiell* unabhängig sein dürfte, ja muss), umso unleugbarer, d. h. unsere Hypothese umso berechtigter sein, als eine genau entsprechende Gleichsetzung der Genius=Seele und der testes soeben auch bei den Pitschentaras u. A., in Zentralaustralien, auf dem klassischen Boden der 'unbekannten Konzeption', d. i. der zeugenden Ahnen-Geister, authentisch durch den bekannten Feldforscher G. Róheim, *Animism, Magic and the Divine King*, 1930, S. 17 ff. und aaO., S. 84 ff., festgestellt, und — ohne Altheims Ergebnisse zu kennen — neben jene römischen Ideen gestellt wurde, deren Geltung jetzt, durch Altheim zu einer vorgriechisch-kleinasiatischen erweitert, nicht nur unsere allgemeinen völkerpsychologischen Kenntnisse zu fördern, aber auch eine tiefste kulturgeschichtliche Perspektive zu eröffnen vermag.

¹ Für etr.-vorgr. *Tin* (=Zeug) vgl. Maresch, *Glotta*, XIV, S. 298 f. mit Kretschmer, das. S. 303 ff. und Altheim, *RUV*, XXII, 1, (1930). S. 12.

als einen Titan, ja Titanen überhaupt als eine Gattung von Göttern geben konnte, — um den Zusammenhang eines uralten vorhellenischen Himmelkönigs mit der Sonne, eventuell auch seinen Sieg über das chaotische Ineinander des Weltanfangs zu unterstreichen, — höchstwahrscheinlich auch einen *Kronotitas oder so ähnlich gegeben haben.

Alldies aber dürfte man umso weniger als ein spielerisches Herumraten von der Hand weisen, je frappanter sich diese Mutmassungen gegenseitig mit alldem zu bestärken und zu ergänzen scheinen, was wir — hievon unabhängig — soeben über das Wesen des Kronos und den mimischen Ursprung des Titanennamens hervorbrachten.

III.

RESTE UND AUSBLICK

Die drei Punkte, welche wir an der Hand unserer Vordermänner durchmustern durften, erwiesen sich als nicht willkürliche oder nebensächliche: durch sie glauben wir das Wesentlichste geklärt zu haben, wie es heute klarbar war. Trotzdem gibt es Vieles noch, was übrig blieb, hievon wohl als Dringendstes und Notwendigstes, zwei Ergänzungen. Zuerst bedarf es einer zusammenfassenden Demarkierung, um die historischen Entwicklungsphasen des Mythos bis ins Einzelne vor uns, am rechten Platze zu sehen. Dann hätten wir am schleunigsten ein merkwürdiges Gefühl der Unsicherheit zu heben, welches jetzt auflösend wirkt; das Gefühl, als ob Kronos und die Titanen nur künstlich, durch eine sich anstrengende Wissenschaft von den Toten erweckt, der pulsierenden Lebensführung und der freien Bewegung in ihren Rollen unfähig wären.

a) Entwicklungsphasen des Komplexes.

7. Wie durften sich, zuerst, im Laufe der Zeit die einzelnen Phasen unseres Mythos entwickelt und abgegliedert haben, — suchen wir hierauf zu antworten.

Für die vorliterarische Zeit (I) scheint der vorgriechische Kronos langeher bekannt, sein Beiwort ἀγκυλομήτης ziemlich

gebraucht gewesen zu sein. Als Persönlichkeiten gleichen Alters werden von Homer auch sein Gefährte und Consors, der gleichfalls fremdnamige Iapetos¹ und Ἄτλας δλούρρων genannt, der — ohne allenfalls ausdrücklich als 'Titan' bezeichnet zu werden, — die Säulen hält, οἱ Γαῖαν τε καὶ Οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν. Aber schon das Beiwort des ersterwähnten Kronos deutet unverkennlich auf die Ueberwältigungsgeschichte des Uranos. Aehnlich weist — wie angedeutet — die volksetymologische Entstellung des zweiten, höchstwahrscheinlich semitischen Namens auf die Vorstellung eines vorhomerischen (Empor-) Schleuderers des Himmels (>λάπτω), des Schlagens von Ti-iti-i oder Tane-mahuta. Und auch Atlas muss, mit seinem ursprünglich vielleicht ebenfalls fremden², doch schon griechisch redenden Namen (>τλάω) — «un nom commun personnifié, équivalent de kion»³, — und seinem Epitheton, das ihn als einen Sohn des Uranos verrät⁴, lange vor Homer, das persönliche Duplikat jener οἰόνες gewesen sein, welche den Himmel in die Höhe heben; wie die rezenten Samoaner neben den Bäumen, welche emporwachsend den Himmel hinaufstießen, auch die tiefen Fussspuren des sich anstrengenden Gottes Ti-iti-i gezeigt haben. Schwer wiegt schliesslich, dass — obendrein — der ganze Komplex von unserem Homer z. T. selbstverständlich expurgiert⁵, z. T. immer nur flüchtig und nebensächlich berücksichtigt werden musste. Nach alldem wird als die erste erkennbare, vorhomerische Etappe getrost der alte, etwa indonesisch gefärbte,

¹ Nach Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, I, 1890, S. 61, Gruppe, und E. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, I, 3. A. 2, S. 798 ff. soll der Name mit dem des biblischen Japhet zusammenhängen; R. Eisler meint aaO. S. I, 265 A. 3, dass er in Kilikien zu den Griechen gelangt gewesen war.

² Für 'phoinikisch' (?) hatte u. A. auch I. Wetter, *Der Mythos von Atlas usw.*, 1858 seinen Mythos und Namen gehalten (s. Gruppe, *Gr. Mythol.* u. *Riggesck.*, I, 1906, S. 382, A. 13).

³ V. Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, 1902, I, S. 244.

⁴ Trotz und nach Hesiods erfolgreichem Einreichungsversuch erscheint er ausdrücklich als *Bruder des Kronos*: Diod., III, 60; Theon schol. Arat. 254 und auch Philon bei Euseb. praep. ev. I, 10, 13, 17 (vgl. oben S. 14); als ein Sohn des Athēr (Gatte der Ge und auch sonst mit Uranos oft identisch): Servius ad Aen. IV, 247; Hygin, fab. praef. Auch für Aristarch zu E 898 sind sämtliche Titanen Οὐρανίονες, S. noch Ph. Wo., aaO. und unten S. 204. Aum. 1. (Mayer).

⁵ S. oben S. 60 ff.

poetische Kosmogoniemythos von der Sonderung des Himmels und der Erde durch ihre Söhne Οὐρανίωνες vorauszusetzen sein: « a tale as 'primitive' in character as could be desired »¹. Auf Grund näher unbekannter Versionen und geleitet hauptsächlich durch eine verbreitete volksetymologische Spielerei, musste es diese griechische Originalvariante des weltverbreiteten Motivs fertiggebracht haben, dass ziemlich verschollene Persönlichkeiten, — der prähellenische Menschenfresser-Gott Kronos, Japhet als der Sohn des Kastrierten (?)², der himmeltragende Bergdämon Atlas³ und wahrscheinlich auch der steinalte Feuerbringer Prometheus, in den Rollen des 'Vollziehers', des 'Emporschleuders', des 'Trägers' und des 'Vorbedachten' (Erfinders) — zu einem Gastspiel im typischen Weltschöpfungsdrama zusammengebracht wurden. Solches aber durfte alles Folgende veranlassen.

An diese erste Etappe musste sich (II) — unter anderen Proben epoedistisch-katalogisierender Genealogien um Uranos, Kronos, Zeus usw. — namentlich ein Kataloggedicht angelehnt haben. Eine Schöpfung, welche die beiden offenen, genealogischen Halbreihen Uranos-Kronos II und Kronos I-Zeus (s. oben S. 74 ff.) durch die apodiktische Identifizierung der ähnlichen Mittelglieder, enggeschnürt und auch eine gewissermassen ethisch-rationalistische, ja räumlich-anschauliche Abstufung der Götterreihen (der Tartaros ist ja ursprünglich keine 'Hölle'!), zustande gebracht hatte. Entstanden sein mag das Poem gleichfalls schon vor Homer, der seine Ergebnisse voraussetzt; trotzdem, dass die letzterwähnten Züge zuerst in der Darstellung des Hesiod in dem Vordergrund treten. Naturgemäß durften es eben die Eigenheit des modernen 'homerischen' Genos und die Ansprüche des Publikums⁴ nach

¹ So H. J. Rose, *Primitive Culture in Greece*, 1925, S. 158.

² Japhets Vater wurde ebenso von Cham, dem 'Schwarzen' kastriert, wie Uranos — bei Hesiod Vater des Iapetos — von Kronos, dem 'Verschlagenen'. Für Vorderasien als Hauptsitz der Kastrationsriten, vgl. oben S. 201 Anm. 1. (Eisler).

³ Sein Name bedeutet 'Säule' (s. oben S. 201 A. 3); κιονος οὐρανία gebraucht aber Pindar P. I, 10, in der Bedeutung 'Berg'. Auch ein Österreicher sprach mir vor einigen Jahren von einem wolkenbedeckten Berge, als dem 'Träger' seiner Himmellast. Vgl. auch P. v. der Mühl, *Der grosse Atlas*, 1930, S. 35 f.

⁴ Heute erscheint diese Bedeutung der Gesellschaftsschicht (anstatt der des Zeitfaktors) in einem recht 'idealistischen' Sinne, auch von Wilamowitz, im S.-A., 1929, ausdrücklich anerkannt und betont.

Homer, niemandem bis Hesiod erlaubt haben, dass er an einem aus der Mode gekommenen, katalogistischen Vorschlag in seinem eigentlichen Sinne, frei und direkt weiterbaut. Am allerwenigstens aber hätte hiezu selbstverständlich Homer selbst, als Stifter jenes anderen, modernen Genos, des Heldenepos, Anlass und Gelegenheit gehabt.

Er vermochte (III) die vom ihm nur flüchtig berührten Fragen dieses Komplexes auch sonst nicht über die Tradition hinaus zu entwickeln. Homer ist — nichts mehr und nichts weniger — unser erster Zeuge dafür, welche oberste Entwicklungsgrenze ungefähr, bis zu ihm, die zeitgemäßen Vorstellungen über Kronos und die Titanen erreicht haben. Er weiss es schon, dass die verwitterte Göttergeneration im tiefen Tartaros sitzt, die Neue herrscht; aber von einem wilden Kampfe zwischen den Uranos-kindern (Titanen) und der dritten Generation, welche jene unterjocht hätten, spricht er überhaupt noch nichts.

Diesen höheren, kausalistisch-ethischen Grad in der Entwicklungsgeschichte unseres Komplexes vertritt bloss (IV) der «convinced and most conscientious theologian of the Olympian school»¹. Hesiod hatte die Titanen zuerst als die Vertreter einer religionsgeschichtlichen Periode zu systematisieren gesucht. Im Dienste seiner ethisch-kausalistisch eingestellten Dichtgattung setzte er einen Titanenkampf *lege artis*, — wenn auch locker und künstlich aus einer sagenhaften Gigantomachie² zusammengerafft — auf seinen Platz. Hiebei und auch sonst machte er allerdings latente Widersprüche, durch rationelle Antworten auf ähnlich gestellte Fragen, eminent, um diese dann in entsprechendem Masse durch weitere 'Begründungen' zu vermehren. (Hieher gehören

¹ So J.E. Harrison, *Thessalus*, 1912, S. 94 ff.

² Für das Haften der Gigantomachie an den gewaltigen Felsblöcken der Halbinsel Pallene-Phlegra s. Pohlenz, aaO. S. 586 f. und Frazer, zu Pausanias VII, 29, 1, dann auch zu Apollodor, I, VI, 1. — Ueber die Bedeutung des thessalischen Bodens zur Entstehung allerdings der *Titanomachie*, vgl. auch Roscher, V, S. 995 s. v. *Titanen*. Eine Verschmelzung durfte natürlich auch dadurch vermittelt werden, dass man einzelne Titanen gleichfalls leicht mit vulkanischen Erdbeben in Zusammenhang gebracht hatte (vgl. Bapp, S. 1001). Ueber die 'kyklische Titanomachie' und ihren vielleicht alten Dichter gibt es — leider — fast nur Widersprechendes (Bethe, *Hermes*, XXVI, 191, S. 632. — Romagnoli, *Studi Italiani di fil. class.*, IX, 1901, S. 35; s. Schmid-Stählin, aaO, I, 1929, S. 201).

z. B. die Wirrnisse um seine, im Wesen identischen Gestalten für den 'Himmelsozean': Uranos, Okeanos, Pontos; die Generationsverschiebungen, darunter jene des Atlas, der ursprünglich als Bruder an die Seite des Kronos gehörte¹, usw.). Von ihm und seiner Schule scheinen so auch die Grenzen zwischen geformter Religion, Mythik und Dichtung zum ersten Mal verwischt geworden zu sein: ein Schritt, welcher da folgenschwer gewirkt hatte. Doch als die eigentlichste Hauptleistung Hesiods wird dennoch der — im Wesen wohl gelungene — Versuch anzusehen sein, dass er die bis ihm höchstens unsicher sich gestaltenden drei Göttergenerationen und Zeitalter schärfer abgegrenzt hatte: von ihm mussten die Rahmen der chaotischen Periode des Uranos; die Zeit der unheimlich an die Erde gebundenen Titanen und auch der olympische Aion des Kroniden unterschieden bzw. aus gefüllt geworden sein.

Bald nach Hesiod durfte und musste (V) für das *literarische* Griechenland Alles, woran man bis auf Zeus glaubte, zum freien Spiel der Phantasie, zu Mythologie im schlechten Sinne des Wortes umso eher herabsinken, je rapider sich zu jener Zeit auch der lebendige, religiöse Gedanke überhaupt verengt hatte. Der dichterische Rationalismus verfolgte und vervollkommnete die Systematisierung des Kronoskreises fast wie unter dem Einfluss einer Zwangsnurose. Bald zerfiel die letzte Scholle Erde um die Gestalten, welche sich in den Dichtungen automatisch, aber umso entschiedener von ihren religiösen Ursprüngen gelöst haben; als ob der Κρόνος der Epik gar nichts mit dem herabgekommenen Gott der Κρόνια je zu tun gehabt hätte: der Gott wurde zur Beute mythologischer Spekulation. Allmählich erbrachten etymologisches Spiel, Kombinieren, ethische Bedenken, Uebertragungen (Verdoppelungen) usw., für Kronos (namentlich durch die Auflösung der Wendung Theog. 495: νεκηθεὶς τέχνηστι βίηπτε): eine Annäherung u. A. an den alten Uranos d. h. den Wandel vom τέμνων zu τεμνόμενος, bis das ursprüngliche Drama mit

¹ Bekanntlich hatte für diese Generationsverschiebung schon M. Mayer, *Giganten*, S. 86 f. das hesioidische System verantwortlich gemacht, aber auch die Tatsache mag u. A. selbstverständlich beigesteuert haben, dass man unter Κρονίου ursprünglich den Kronos selbst, dann aber unwillkürlich auch den Zeus, als Κρονίδης verstehen durfte (vgl. oben S. 70 f. A. 4).

Uranos-Kronos von jenem mit Kronos-Zeus sogar in Schatten gestellt wurde; für die Titanen: hauptsächlich die Vorstellung ihrer in dieser Periode sprichwörtlich gewordenen, eidbrecherischen *Titanenκή φύσις*¹ usw. Hievon unabhängig durfte natürlich im *Volksglauben* immer noch ein Nachklang des schon lange zuvor verschollenen *Kρόνος μέγας* wiedergehallt haben: echte, d. h. einst mit Recht tief erlebten und so ins Leben gerufenen Göttergestalten pflegen selbst dann resonanzfähig zu bleiben, wenn sie schon zeitgemäß durch Modernere verdrängt geworden sind. Aber der steinalte Glaube musste mit der Zeit auch im alten Griechenland umso mehr an Bedeutung verloren haben, als diesen namentlich hier, die tiefe Volkstümlichkeit einer auch künstlerisch erstklassigen epischen Poesie zurückdrängen durfte. Die spätattischen *Kρόνες* hatten sich mit einer Altersblässe und Undeutbarkeit zufrieden zu geben gehabt. (Fraglich ist, ob man von einer 'kulturellen' Verbindung der Titanen mit Zagreus überhaupt sprechen darf: diese scheint ausser der blassen Verwandschaft mit den Orgiasmen titanischen Urwesens, einzig auf dem Klang des Namens und auf Rückwirkungen dichterischer Ausmalung zu beruhen, dann auch apriori auf den engen Kreis der orphischen Mysterien beschränkt gewesen zu sein). So ging es auch in der Entwicklungsgeschichte unseres Komplexes augenfällig der Auflösung zu. Nur das Wort war massgebend geworden, die erdichteten *Ιεροί λόγοι* ('Kultlegenden') überwucherten, und bald waren sie auf das Niveau jener typischen 'Begründungen' gesunken, durch welche der verlegene und halbernste Primitive, einem zudringlichen Europäer die ihm selbst unverständlichen (weil von hausaus irrationalen, nur herkömmlich bewahrten) Institutionen seines Stamms aus dem Stegreif zu 'erklären' pflegt.

b) Religion, Mythos, Sprache.

8. Wie wird man schliesslich auch den oben angedeuteten 'Schein des Artifiziellen' um das Gesamtbild unserer Konstruktion, aus dem Weg schaffen können? Die Antwort ist insoferne

¹ Vgl. Platon, Legg. 3, 701 C (Cicero, de legibus, 3 § 5); Horatius, c. III, 4, 42 usw.

unschwer, als sich dieser Schein, als die selbstverständlichste und erklärbarste Folge von Umständen zu erkennen gibt, welche — ihrer Natur gemäss — sogar noch grössere und härtere Unebenheiten als die vorliegenden, zu erklären bzw. begreiflich zu machen in der Lage sein dürften.

Man sollte nicht vergessen (1), dass ein *Mythos* — als typische Mischart von Glauben und Denken — apriori den verzweifeltesten Kampf der an das Selbst bezogenen Weltgefühle um einen logischen Gleichwert, ein Suchen nach Form bedeutet, welche das religiöse Wesen in gedanklicher Richtung womöglich wenig zu verfälschen und trotzdem restlos auszudrücken zur Aufgabe hat. So wird man u. A. das religiöse Erlebnis ('Fühlen') einer Weisensgleichheit oder Ähnlichkeit, im *Mythos* — etwa — als 'Sohnschaft'¹, d. h. durch einen logischen Begriff aussagen müssen, welcher naturgemäß mehr, bzw. weniger ist, als sein Objekt und dementsprechend unerlässlich eine Unangemessenheit zwischen dem Erlebnis und seinem Ausdruck mit sich bringt², usw. Dieser Umstand mag uns indessen schon, als unmittelbare, ja symptomatische Notwendigkeiten zu erklären haben: das Schwanken um die einzelnen Verwandtschaftsbeziehungen der Titanensippschaft³, Rollen- bzw. Personenwechsel und dergleichen mehr. Ähnlich hatte (2) auch die Tatsache Ungereimtheiten zu verursachen gehabt, dass die erhaltenen Mythen in *Dichtwerke* eingebettet sind. Naturgemäß bringt nämlich selbst eine 'objektiveste' völkische Urform eine gewisse Brechung, d. h. eine formende Subjektivität mit sich; erst jetzt Kunstwerke! Der Dichter hat alles apriori anders einem Heldengedichte, als einem genealogisierenden Volks-epos, oder gar einer Elegie usw. einzureihen⁴; davon gänzlich

¹ Ueber Genealogisieren, als ein veränderliches und biegames, rationelles Hilfsmittel bei den Griechen «für den Ausdruck der verschiedensten ideellen sowohl als reellen Beziehungen» (L. Preller, *Demeter und Persephone*, S. 7) vgl. auch Gomperz, *Griechische Denker*, I, 4, A., S. 31 usw.

² Vgl. G. Murray, aaO. S. 97 f.: «In Religion.... all your creeds and definitions are merely metaphors, attempts to use human language for a purpose for which it was never made».

³ Zur Einordnung der gegebenen Gottheiten in die einzelnen Stände dieses Staates, wie auch für die Bedingungen der Einreichung, vgl. auch Gruppe, *Gr. Myth. und Religionsgesch.*, 1906, S. 1097.

⁴ S. Yearbook, aaO. S. 157 f.

abgesehen, dass immer auch spezifische Ziele, poetische Einstellung usw. ihren Einfluss ausüben müssen. Begreiflich ist es also, wenn in unserem Komplex gewisse Gestalten schon bei Homer und Hesiod nicht in gleichem Sinne figurieren¹, sich benehmen und handeln, die Ereignisse abweichend geschildert sind, usw. Noch mehr Anstössiges wird (3) auch dadurch selbstverständlich werden, dass der fraglichen mythologischen Dichtung die *griechische* — und keine andere — Seele ihren eigenartigen Stempel aufgedrückt hatte; dadurch, dass ein Grieche bei der äussersten Spannfähigkeit seiner Konstitution über die ergraulichsten Tiefen eines empfindlichsten Instinktlebens verfügt und dass er die Produkte dieses in die nüchternste Hochparade einer vollkommenen Gedanklichkeit, wie keine Nation sonst, einzukleiden vermag. So durften eben im Uranosmythos, sogar polynesisch tiefe Urvorstellungen in den möglichst gelassensten und kältesten Formen verarbeitet erscheinen und so erklärte sich auch, wenn die wörtlichen Uebersetzungen des Erlebten hie und da von den Wurzeln losgerissen in eine wilde Spekulation entarteten, mit einem Worte: die sonderbare 'sobria ebrietas'.

Mehr aber noch an Merkwürdigkeiten und Sonderbarkeiten, als mythisches Wesen, dichterische Form und griechischer Ursprung zusammen, erklärt (4) der Umstand, dass Mythen überhaupt, als exponierte Geistesschöpfungen *den allgemeinen Gesetzen sprachlicher Schöpfungsweise* im höchsten Grade unterworfen sind². Ein Umstand, dessen Bedeutung man allerdings fast nie gelehnt, erfahrungsgemäss aber auch — zum grössten Schaden —, nie in ihrem vollen Werte berücksichtigt hatte.

Es war ein Verdienst H. Useners betont zu haben, dass nicht die göttlichen Personen, sondern die mit diesen verbundenen Vorstellungen eine Geschichte haben, ja dass als Gegenstand jeder 'Mythologie' nur die Formenlehre der religiösen Vorstellungen

¹ Ueber Prometheus u. A. vgl. oben S. 61 ff.

² Vgl. schon W. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, S. vii: « Mythologische Vorstellungen sind eine der menschlichen Eigentümlichkeit gemäss Form der Anschauung und des Glaubens, in paralleler Entwicklung mit der Sprache als der Form des menschlichen Denkens überhaupt ».

angesehen werden darf¹. Hieraus folgt aber auch — und dieser Umstand muss nun in seinem Vollwert erkannt werden —, dass eine prinzipiell scharfe Demarkation zwischen Religion und Sprachschöpfung nicht existieren kann. Es folgt letzten Endes, dass das gestaltende Sprachgefühl auch durch blosse unwillkürliche Assoziation, namentlich etwas Unverstandenes, leicht an bereits handbare, klangähnliche und der Begriffssprache mundgerechte Bildungen anzuknüpfen², d. h. entsprechend 'offenen' Lautgruppen — formell und unverantwortlich — fremde und neue, sogar ganz *zufällige und willkürliche Inhalte* mehr-weniger fix aufzunötigen vermag³.

Nun dürfen solche, durch Lautähnlichkeiten ad hoc erweckten aetiologischen 'Mythen' oft schon apriori verworfen werden oder nur eine hinfällig vorübergehende Gestaltung erhalten, um dann — unterhalb der Schwelle wahrhaftiger Religion — als artifizielle (scholastische oder poetische) Mache, stehen zu bleiben. Auf diese Weise haben vielleicht die erwähnten polnischen und kiewischen Mythologen⁴ den Gleichlaut des 'lado-ledi'-Ausrufes zu einer begrifflichen Verbindung mit der klassischen Mythologie, d. h. zur Schaffung einer Leda-Gottheit missgebraucht, ohne dass ihre

¹ *Götternamen*, S. V ff., 330 usw. Vgl. auch E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, 1925 mit Egy. Phil. Közlöny (ung.) 1927, S. 40 ff. und namentlich G.F. Lipps, *Mythenbildung und Erkenntnis*, 1907, — ein System, welches das als Zentralproblem menschlichen Wissens betrachtet, dass «die Gegenstände unabhängig von wahrnehmenden Menschen existieren, während in der Tat ihre Auffassung durch den Wahrnehmungsprozess bedingt ist». So bedarf es zu einer kritischen Weltbetrachtung, d. h. zur wahren Erkenntnis, der womöglich radikalsten Ueberwindung dieser Inkovenienz; während Mythen — am Geigenpol —, selbstverständlich solche Geistesprodukte sein müssen, deren Existenz durch eben diese «Unterscheidungen und Verknüpfungen des erkennenden Subjekts» (s. passim, haupts. S. 20, 88 usw.) bedingt erscheint.

² Vgl. W. Förstemann, *Ztschr. f. vgl. Sprachforschung*, I, 1852.

³ Aus der umfangreichen Literatur über Volksetymologie vergleiche man u. A.: L. Geiger, *Ursprung und Entwicklung der menschl. Sprache und Kunst*, 1868, I, S. 119 u. 401 ff. (Indien); Pogatscher, *Zur Volksetymologie*, Graz, 1884; Andresen, *Deutsche Volksetymologie*, 1889, 5. A.; W. Wundt, aaO. I. 1, 1904, 2. A., S. 464 ff.; Kjederquist, *Paul-Braune's Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache*, B. 27, S. 405 ff.; Lersch, *Die Sprachphilosophie der Alten, dgst. an d. Gesch. ihrer Etymologie*, 1838-1841 (III. T.); R. Hecht, *De etymologis ap. poetas Graecos obvii*, Königsb. 1882; B. Ph. Wochenschr. 1903, Sp. 678 ff. (Hesiod); O. Keller, *lateinische Volksetymologie*, 1891 usw.

⁴ Vgl. bei Mansikka, aaO.

Vorstellung für die grosse Masse resonanzerregend geworden, d. h. je gelebt hätte. Indem aber Persönlichkeiten der Religion, als durch die eigenartigsten Gesetze individueller Denkmechanismen determinierte 'Vorstellungen', apriori schon einen gewissen Mangel an wahrhaftiger Lebensartigkeit leiden müssen, so mag sich das Akzidente mitunter glücklich auch zu dem innersten Innern eines lautbar gewordenen Erlebnisses seinen Weg finden. Nur allzuleicht zwingen: eine halb-hysterische Neigung zu spielenden Assoziationen, — wie sie u. A. bei den alten Juden, Indern, Griechen, bei den Einwohnern von Japan und Dahomey vorzufinden ist —, äusserlich-historische Einwirkungen, usw. dazu, dass man einen unbekannt-verschwommenen, fremden oder alten Klangkörper schöpferisch zu einem ähnlichen, aber heimisch klingenden Idiom umgestalte. So vermag dann eine eventuelle Rückwirkung den ursprünglichen gedanklichen Inhalt zu ergänzen, zu modifizieren, zu verschieben, ja (mit der Zeit) auch — auf eine völlig planlose Weise — derart umzubiegen, dass man das falsch Assozierte gar zu fühlen glaubt und der vermutliche Sinn eine wahrhaftig organische Einwirkung auf das religiöse Leben auszuüben beginnt. So durften sich tatsächlich auch bei den Griechen desöfteren völlig Wesensfremde unter die wesentlichsten Züge eines Gottes hineinmengen und bis zum Kultus vordringen. Der bekannte Beiname u. A. der Athena Πρόνατις, machte die Göttin — allmählich missdeutet — zu Πρόνοια; Apollo's altertümliche Bezeichnung als Lichtgottes Δύσπειος, trug ihm später das Attribut des Wolfes ein und schuf den Gott zum Δυκοκτόνος oder Δυκόεργος um; der arkadische Πάν (ein Name ziemlich unsicherer Ursprungs)¹

¹ Die alte Etymologie von Curtius, Fick, Vaniček usw. >Πάνων, verw. mit *pastor* > *pasco* (s. RL, III, 1, 1406, 10-25) scheint jetzt durch Wilamowitz, *Der Glaube*, I, S. 247 f. erledigt zu sein: dem Griechen war das dem lat. *pasco* entsprechende Verbum verloren, und Wilamowitz hat auch gegen die, in der Wissenschaft (W. Schulze, KZ, 42, 81; H. Güntert, *Der arische Weltkönig*, 1923, S. 43 f.) herrschende Ableitung von der Grundform *Πάνων, welche die Gleichung mit ai. *Pāṣan* ermöglicht ($\Pi\acute{a}\nu < *Pi\acute{a}[\sigma]ōn$), die berechtigte Einwendung, dass ein solcher Gott natürlich urgriechisch gewesen sein müsste, während Πάν bloss in Arkadien heimisch war. Anderseits aber wird man auch mit dem, von W. vorgeschlagenen, skythischen *Papas* *Papaios* nicht weit kommen, und deshalb fügen wir hier — ohne zu entscheiden — auch die u. E. ansprechende Ansicht von K. Kerényi, *Pannonia* (erscheint in Glotta) bei, dass im

wurde mit der Zeit (vgl. schon h. Hom. XIX, 5 ff. Πᾶν¹-, δες πάντα λόφον γιρίσεντα λέλογχε und dann Z. 47 Πᾶνα δέ μη καλέσκειν, δι τι φένα πᾶσιν ἔτερψε) immer mehr zum Gott des Weltalls sammt den gehörigen Symbolen umgedacht; usw¹.

So aber kann dem restlos glatten Verständnis selbst unserer störendsten Widersprüche und auffallendsten Seltsamkeiten wahrhaft nichts mehr in dem Wege stehen. Das etymologisierende Spiel wird nur allzuleicht eine Brücke zwischen religiösem Gefühl und Reflexionsbedürfnis — um beide zu verbinden — aufschlagen dürfen, dann aber die spielerisch mitlaufende Vorstellungsfranse eines fremden Gleichlautes sogar auf das religiöse Wesen: den Glauben und seinen treuesten Ausdruck, den Kultus, umgestaltend zurückzuwirken vermögen. Und auch die Namen Κρόνος² und Τετρῆγες werden ähnliche widerspruchsvolle Kontaminierungen umso selbstverständlicher provoziert haben, je geeigneter hiezu zunächst fremde und dennoch griechisch klingende Lautgruppen auf einem 'religiösen' Uebergangsgebiete geistiger Einstellung, d. h. in der Mythologie, gewesen sein mussten.

Den alten Κρόνος durfte man so leicht (1) als den Held einer κρίσις des Weltchaos einführen, da die Lautähnlichkeit des Namens mit dem Stämme des Verbes κρίνω (δι τι πρώτος θεῶν εἰς κρίσιν ἐπέβρελε) irreleiten mag. Aehnlich mochte der verschollene Gott (2) — gelegentlich wenigstens — auch als der des Regens (der Nässe) angesehen werden, indem man durch seinen Namen an κρουνός zu denken sich gezwungen sah; ganz wie man bei

Namen Ηάν eine idg. Wz. mit der Bedeutung 'schwellen, voll sein' steckt, wobei Ηάν auch mit gr. πᾶς < παντες — natürlich in der Bedeutung 'schwellend', — schon ab ovo zusammengehörte. Solches passt überraschend sowohl zum Wesen dieses nichtolympischen Fruchtbarkeitsdämons Pan, wie zur Brugmann'schen Etymologie des πᾶς aus 'schwellen, stark sein'; schliesslich aber auch zur späteren etymologischen Deutung auf Grund der inzwischen erfolgten Bedeutungsverschiebung von πᾶς-πᾶν ('Totalität').

¹ Als eine Mittelstufe sind durch Etymologisieren entstandene, neue religiöse Vorstellungen anzusehen, welche — wie jene z. B., dass die römischen Liber und Libera (==Ἐλεύθερος, Ἐλευθέρα) auf diesem Wege zu 'liberi' des Ceres verschoben werden durften (s. Cicero, *de nat. deor.*, II, 62) — allerdings am mindesten einen modifizierenden Einfluss auf den *Glauben* ausüben (s. «quod in Libero servant» bei Cicero); vgl. Altheim, *Terra Mater*, RVV, 1931, S. 37.

² Jetzt auch nach Kern, aaO. S. 41: aus der griechischen Sprache unklärbar.

dem Namen des Ούρανός an οὐρέω, dem der Πέιξ ('Πεῖη) an πεῖ (Platon, Kratylos 402 B) gedacht hatte¹. Ja, er wurde (3) — ein echter Proteus — durch ein angeregtes und anregendes Phantasiespiel leicht sogar zu einem 'Schaffer der Zeit' oder dem 'uralten Greise' ('Vater'), weil χρόνος mitklang (s. Et. M. Κρόνος: Proklos zu Kratilos, 61); dann auch (4) zum 'Lebensspender' überhaupt, zum ὁ μίξας τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι, weil man gelegentlich auch durch das Empfinden eines Zusammenhanges mit χρᾶν καὶ κιρνᾶν (Ἐκκστα τῶν γενεθλιομάκτων) provoziert wurde, usw. In erster Reihe musste er aber (5) — inwieferne bei der Aussprache seines Namens der Sinn des Stammes von χράνω² oder χρέων (creator) am stärksten mitwirkte, — auch zum 'Vollender' 'Täter' u. ä. werden, u. zw. nicht nur zum πάντα χραίνων Κρονίδας des Sophokles (Trach. 126), d. h. zur Ursache allerlei göttlicher Gewährungen, wie das schon Usener sagt; aber leichtmöglich auch zu jenem ausserdem, der das Uranos-Attentat und damit die Weltschöpfung vollbracht hatte.

Aehnliches Verirren und Verwischen der Persönlichkeiten musste alsdann auch die Unklarheit (die 'Fremdheit') des zum Namen geformten und so gebrauchten Mimogrammes Τιτάν (eigentlich vielleicht der onomatopoetischen Bezeichnung eines Sonnendämons) verursacht haben, so dass auch die Τιτήνες der älteren Bevölkerung³ einer (späteren) Reflexion erscheinen durften: (1) absolut, als die hochverehrten 'Herren Könige'⁴, indem man an τίτω, τίτος, τίταξ (Hesychios) dachte⁵; (2) als Vegetationsdämonen, ἄνδρες ἀκόλαστοι, θεοὶ πραιπώδεις — wie es Kaibel verallgemeinert —, wegen Anklang an τίτος (τίτος?) τιτάνευς ἦγουν

¹ So in erster Reihe namentlich die Anhänger der Stoia; vgl. die reiche Literatur bei Mayer, *RL*, S. 1473 f. (für disparate Zeugnisse daselbst auch P. 19, S. 1476 ff.).

² Bekanntlich hatte Usener, S. 26, das «primäre nomen Κρόνος» — nachstellig für seine geniale Klarsicht — als eine *wahrhaftige* Bildung von dem verbum χράν-jiā angesehen.

³ Sie waren (Kern, aaO. S. 43) als Sonderpersönlichkeiten natürlich «wohl fast alle.... vorgriechische Höhen- oder Erdengötter».

⁴ Die Zeugnisse s. bei Kaibel, aaO.

⁵ Vollen Glauben dieser Etymologie schenkt L. Preller, *Griech. Mythologie*, 1894, 4. A., S. 44 f., dann namentl. Solmsen, *IF*, XXX (1912) S. 1 ff. haupts S. 35. Ihm folgte Cook, *Zeus*, I, 1914, S. 654 ff. und — bekehrt — Harrison, *ERE*, XII (1921) S. 346. Zu seiner Kritik vgl. jetzt auch Nehring, aaO. S. 168 ff.

ἐντείνει τὸ αἰδοτόν (= στύσασθαι¹) usw.; (3) (im Uranoskomplex etwa) als 'Rächer', weil man — mit Hesiod (*Theog.* 210) als einem θεος ἐν κοινῷ σταλεῖς, dem auch die Orphiker folgten (vgl. fr. 39 A. p. 164) — unwillkürlich einer Volksetymologie mit τίτω zugeneigt war; (4) als 'Streber' welche Bedeutung aus einem anderen Sinne des Verbes τίτανω herausempfunden wurde (τίτανοντας ἀτασθαλίγ, *Theog.* 209; s. auch Eustath. 849, 37; 985, 44); und (5) sogar (wenn auch spät und nur für der engeren Kreis gewisser Mysten) als die, ἐπὶ τῷ μὴ γνώριμῳ γενέσθαι, weissgefärbte Gefolgschaft des grossen Diōnysos (« white-clay-man »), wofür wieder das Wort τίτανος (ungelöschter Kalk, Gips), verantwortlich sein muss².

Gleichgültig ist selbstverständlich, was das Prinzip betrifft, ob solche durch Klangformationen erweckten Nebenvorstellungen in den einzelnen Fällen auf der Oberfläche, d. h. auf die Dichtung bzw. Spekulation beschränkt blieben, oder unter entsprechenden Umständen auch tiefer zu dringen, d. h. als Religiöse mitzuwirken in der Lage sein durften. Auf alle Fälle erwies sich die Sprache namentlich auch am Kronoskomplex, tatsächlich, als ein sehr wichtiger Faktor, eine Gestalterin und Entstellerin, welche nicht nur störendste Widersprüche, abweichende Darstellungen desselben Vorganges, unstete Genealogien, verschiedene Namen für dieselbe Gestalt (πολλῶν ὄνομάτων μαρφή μία), oder Reduplizierungen einer Gestalt unter identisch bleibenden Namen, ja die Spaltungen von Variationen in verschiedene Wesen usw. in *dem Mythos*; aber auch in *der Religion* Verschiebungen von Vorstellungen und sogar Kulten gewisser Göttergestalten zu verursachen bzw. zu erklären vermag. Und so erwies sich auch — anderseits —

¹ Die Etymologie ist kaum eine späte Willkür der Lexikographen (so Wiliamowitz, S. 19); eher werden die Titanen — nach Otto, S. 42 — wenn auch ursprünglich keine üppigen, doch ab ovo männliche, zeugungskräftige Göttergestalten gewesen sein; da sah man leicht eine Ähnlichkeit, ja Identität, sobald man sie, durch den Anklang suggeriert, als ithyphallische Gottheiten zu ver gegenwärtigen gesucht hatte.

² Vgl. L. Weniger, *Ferialis Exercitus*, AfrW 1906, S. 201 ff. Bekanntlich hatte auch Harrison, *Prolegomena*, 1903 (1908) S. 493 ff.; *Themis*, 1912, S. 15 ff. (mit A. Dieterich, Rh. Mus., 1893, S. 280) die Titanen im Ernst als « clay-born, earth-born like Adam » ansehen wollen, doch nachträglich (s. ERE, aaO. S. 346) die Etymologie zurückgenommen.

als der grösste Fehler einseitig-positivistischer Forschung, dass sie — wenig psychologisch — die verschiedensten Geistesschöpfungen (Religion, Dichtung, Wissen usw.) scharf nach den nachträglich-konventionell gezogenen Grenzen auseinanderzuhalten bestrebt gewesen war: diese Gebiete sind, von aussenher betrachtet, durch Verbrückungen verbunden, von Innen aus aber wird eine jede echte Geistesschöpfung *Alles* zugleich und höchstens apotiori eine 'Religiöse', 'Dichterische' usw. sein dürfen.

Usener klagte mit Recht: «Der Einzelforscher sammelt sich schwer und selten zu einer reinigenden Durchprüfung der allgemeinen Begriffe und Voraussetzungen, mit denen er arbeitet»¹; er hat sich aber immerfort zu sammeln. Auf diese Weise glauben auch wir — tatsächlich — im Laufe unserer Ausführungen festgestellt zu haben: dass (1) die literarische Vorlage Homers — anstatt einer katalogisierenden Kosmogonie — am mindesten eine Kosmogoniedichtung *und* ein genealogisierender Katalog gewesen sein musste. Dass (2) unter dem Namen des späteren Kronos zwei, ursprünglich wohl selbständige Gestalten verschiedenen Charakters verschmolzen sein dürften. Schliesslich, dass (3) die gemeingriechische Kronosvorstellung historischer Zeiten, und die Entstehung des Sammelbegriffes Τιτῆνες, — zufolge der natürlichen, inneren Einheit von Religion, Mythos, Sprache usw., — als Ergebnisse regelrechter, sprachlicher Schöpfungsarbeit aufzufassen sind, bei welchen unbewusst neugestaltendes 'Etymologisieren' seine Rolle gespielt hatte².

KÁROLY MARÓT

¹ *Keraunos*, Rh. Museum, 1904, LX, S. 30.

² Das anstückelnde Arbeiten an diesem, mich seit mehr als fünfzehn Jahren beschäftigenden Thema, brachte es seltsamerweise mit sich, dass u. A. auch das neue Werk Frazers über die Verehrung des Himmels, der Erde und der Sonne, *The Worship of Nature* (I) 1926, unberücksichtigt geblieben ist. Was ein weiteres Werk Frazers, — den grossen Essay *Myths of the origin of fire*, 1930 — betrifft, jetzt scheint mich allerdings auch O. Weinreich's Besprechung, *AfRW*, XXVIII, S. 335 f., in meiner, aus der Behandlung der Frage in seinem *Apollodorus* (II, 1921, 326-350) schon ehemali geschöpften Ueberzeugung zu bestärken, ja zu beruhigen, dass dieser, im Wesen wohl mit der, in *Apollod.*, II, S. 328 erwähnten identischen Arbeit, ein Forscher auf antikem Gebiete kaum etwas sonst Unerreichbares zu holen gehabt hätte. Gerne hoffte ich aber, dass selbst

die Vernachlässigung jenes — zum grössten Teile doch wohl nur älteres Material in neuer Form bietenden — ersten Werkes, nicht zu einem allzu auffallenden Nachteil dieser Abhandlung gereicht hatte. Umso mehr bedauere ich, hier auf die Perspektive für die griechische Weltschöpfungssage einer Ansicht bloss hinweisen zu dürfen, welche in Zusammenhang mit Kronos — schon durch Frazer, *Apollod.*, I, S. 4 f. Ann. 5 und ehedem *Folklore in the Old Testament*, I, S. 429 angeregt — jetzt, wie ich bei der Korrektur lese, von A. Alföldi in seinem Artikel, *A tarchan mélőságnev eredete* [Ursprung der Würdebezeichnung 'tarchan'], *Magyar Nyelv*, 1932, Nr. 7/8. ausführlich vertreten wird. Alföldi bringt eben S. 214 f. für die vorausgesetzte « ultimogeniture or the succession of the youngest » Frazers (in der Rechtssprache = minoritatus oder iunioratus,) umso wichtigere Beweise, als durch sie das 'Vorrecht' des jüngsten Sohnes einerseits mythisch-religiös verankert, anderseits in einem gewissen Zusammenhang mit dem Feuerkultus (Herdfeuer) erscheint. (Für die alte und weltverbreitete Rechtsgewohnheit, dass « curia patris et matris semper accedit iuniori filio », den man daher vielfach auch den 'Feuerhüter' nennt, vgl. auch noch die wertvolle Zusammenstellung von K. Tagányi, *Lebende Rechtsgewohnheiten und ihre Sammlung in Ungarn*, Ung. Bibl., I, 3, 1922, S. 108 ff.).

I PREDECESSORI DI ASCLEPIO

Chi si fermi un momento a considerare la figura di Asclepio, di questo dio pietoso e sorridente che donava agli uomini la salute e, nelle incertezze della vita, il consiglio illuminato, non tarderà a capire perchè il suo culto abbia avuto così larga diffusione nel mondo classico. E si spiegherà, d'altra parte, perchè Asclepio sia anche per noi che lo studiamo una delle figure più attraenti della religione greca: appunto perchè egli è il più umano di tutti gli altri dèi, e ci ha serbato vivissima, attraverso i secoli, l'impronta dell'umanità che soffre e che spera.

Gli studi che sono stati fatti intorno ad Asclepio ed alla evoluzione del suo culto ci insegnano che Asclepio, da eroe medico abbastanza oscuro quale esso era in origine nella Tessaglia, salì al grado di nume vero e proprio ed acquistò quel peculiare carattere sotto il quale noi siamo soliti considerarlo, ad Epidauro; donde poi il suo culto rapidamente e quasi trionfalmente si diffuse in molte parti del Mediterraneo. In questa sua felice espansione dalla Grecia settentrionale nel Peloponneso, e dal centro notevolissimo di Epidauro negli altri luoghi del mondo greco e poi di quello romano, il culto di Asclepio dovrà fare alcune vittime, nel senso che il dio medico, stabilitosi qui e là nel sacro recinto di numi preesistenti, finì coll'usurparne o del tutto o in parte l'antica venerazione. Di tali divinità spodestate alcune ci appaiono chiaramente e sono, anzi, ben note; altre si possono intravedere oscure e confuse dietro la luminosa figura del più giovane dio. Nè vi furono certamente quelle sole delle quali il ricordo, con maggiore o minore nettezza, è giunto sino a noi; perchè alcune doverono impallidire e poi dissolversi, in maniera che i nostri occhi, ora, non riescono a distinguere. Ma anche quelle sole che noi possiamo vedere ci dicono qualche cosa; e non sarà — credo —

inutile osservarle nel loro complesso, anche perchè la loro essenza, che certamente ebbe qualche affinità con quella di Asclepio, può aiutarci a capire più a fondo il carattere della nuova divinità trionfante.

* *

Quando Asclepio scese dalla Tessaglia nel Peloponneso dovevano già esistere qui vi alcuni eroi o demoni simili ad Asclepio, cioè aventi com'esso fama di virtù medica, ai quali Asclepio a poco a poco riuscì a sostituirsi. Tali furono, per esempio, come si è giustamente osservato, Sphyros figlio di Machaon, che presso Pausania (II, 23, 4) passa per il *fondatore* dell'Asclepieo maggiore di Argo, e Alexanor, pure figlio di Machaon, che il medesimo periegeta nomina a proposito di Titane, mettendogli a fianco il dio di non diverso carattere Euamerion (II, 11, 5 ss.). Ma questi eroi più o meno divinizzati restano per noi delle figure molto indistinte, delle quali poco più che il nome si conosce.

Anche il luogo famoso di Epidauro era già, e forse da non breve tempo, occupato. Chi vi regnasse, ce lo dice chiaramente il buon Isillo epidaureo in quel celebre peana che sul principio del III sec. av. Cr. egli fece, col permesso di Apollo, incidere in una stele ed esporre nell'Asclepieo¹: il primo signore del santuario fu Apollo Maleatas, al quale il re Malos (figura creata, come non par dubbio, dal nome Maleatas) per primo inalzò un altare. Isillo, anzi, stabilisce una genealogia la quale, componendo armonicamente elementi della leggenda tessalica e delfica con quelli della tradizione locale, fa nascere Asclepio da una nipote di Malos, Aigla detta anche Koronis, e da Apollo: paternità, questa, che si affermò con sempre maggiore tenacia, tanto da stabilirsi definitivamente nella tradizione di Asclepio. Apollo Maleatas, che per lungo tempo nella storia del santuario ci appare unito ad Asclepio, ed anzi col privilegio — ma solo formale — di essere ricordato prima di lui, e nella denominazione stessa del santuario (*τὸ Ιερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Μαλεάτα καὶ τοῦ Ἀσκλαπίου*), e nella menzione delle feste di Epidauro (*Ἀπολλωνίεια καὶ Ἀσκλαπίεια*), e perfino

¹ IG, IV², 128.

nel racconto dei celebri *λάγκτα*, che erano a dir vero cosa di Asclepio, Apollo Maleatas — dico — aveva il suo piccolo santuario, che Pausania (II, 27, 7) ricorda e che gli scavi hanno rimesso alla luce, sull'altura del Kynortion al disopra del teatro¹. Lo stesso Apollo Maleatas compare a Sparta² ed anche, come vedremo, a Tricca. Ma chi era egli veramente?

A ragione è stato notato (e fu per primo il Wilamowitz ad osservarlo)³ che si tratta non di una, ma di due divinità; che, cioè, Maleatas fu in origine un dio a sè, il quale venne assorbito da Apollo e sopravvisse come semplice epiteto vicino al nome del suo usurpatore. Questo, infatti, ci dimostrano due dediche col semplice nome di *Μαλεάτας*, una arcaica ed una più recente, rinvenute nella Laconia orientale e forse appartenenti alla città di Prasai⁴; il ricordo delle feste *Μαλεάταια* che si celebravano in una località non bene determinata della Laconia⁵; e specialmente la nota iscrizione del principio del IV sec. relativa al santuario di Asclepio al Pireo⁶, nella quale appunto si ricordano separatamente e con pari dignità di sacrificio Maleatas ed Apollo fra le divinità secondarie del tempio alle quali spettano i *προθύματα*. È probabile che quando Asclepio giunse ad Epidauro, cioè sul finire del VI sec. av. Cr., non fosse ancora avvenuta la fusione di Maleatas e del dio del fico⁷. Evidentemente non lo era nel VI sec. quando fu incisa la dedica ad Apollo Pythios che gli scavi ci hanno restituita⁸, e forse non lo era ancora nel V sec. quando fu fondato per iniziativa di Epidauro il santuario di Asclepio al Pireo, come sembrerebbe dimostrare l'isolamento del nome di Maleatas nell'iscrizione che ho ricordata; perchè in essa si vedono con ogni probabilità rispecchiate le condizioni cultuali dell'Asclepieo argolico. Ma chi fu precisamente questo Maleatas che si fuse con Apollo, e forse prima si era accostato ad Asclepio?

¹ Kavvadias, *Tō ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπίου*, Ath., 1900, 178 ss.

² Pausania, III, 12, 8. Cf. Wide, *Lakon. Kulie*, 91 s.

³ *Isyllos*, 100.

⁴ *IG.*, V, 1, 927, 929.

⁵ Ibid., 213 (=Schwyzer, *Dial. Graec.*, ex ep., 12): metà circa del V sec.. a. Cr.

⁶ Dittenberger, *Syll.*³, 1040.

⁷ Cf. Wilamowitz, *Glaube der Hell.*, I, (1931), 397 ss.

⁸ *IG.*, IV², 142.

Lasciando da parte l'ingenua spiegazione di Isillo, che il nome Μαλεάτας faceva derivare da quello del re Malos (bisognerebbe piuttosto dire il contrario), ricorderò che gli studiosi si sono divisi a questo proposito fra due opinioni: che il nome derivi dalla voce μῆλον, significante « mela » o in genere « frutto », oppure che abbia un valore geografico¹. L'ultimo che si è occupato della questione, il Wilamowitz, ha dimostrato con buoni argomenti, e soprattutto basandosi sull'osservazione che nel peana di Isillo Μαλεάτας ha il primo α non lungo ma breve, che il nome è pre-greco e significa « quello di Malea », essendo Malea un nome geografico molto diffuso (forse più di quello che non ci sia dato di supporre) e particolarmente frequente nel Peloponneso meridionale². Quanto poi al carattere di questo dio Maleatas, egli pensa che dovesse avere qualità mediche, dal momento che si accostò ad esso la figura di Asclepio; ed ammette pure, ma in via di ipotesi, che con Maleatas abitante ad Epidauro sul Kynortion abbiano che fare quei κύνες e quei κυνηγέται, i quali compaiono fra le divinità secondarie che fanno corona ad Asclepio nella iscrizione del Pireo³.

In realtà noi abbiamo ben pochi elementi per definire quale sia la vera natura di Maleatas. Ciò che mi pare abbastanza probabile è che egli avesse un carattere chtonio-oracolare, come suggeriscono da una parte il suo collegamento nell'Asclepieo di Epidauro (sia pure secondo un documento abbastanza tardivo) con le dèe chtonie Damia ed Auxesia⁴, e l'immediata vicinanza del santuario spartano di Apollo Maleatas a quello di Ge; dall'altra l'epiteto di χρηστήριος che gli veniva dato ad Epidauro⁵, e, in fondo, il fatto stesso che poté la sua figura assimilarsi a quella di Apollo. E forse non è detto che si debba assolutamente escludere la relazione del nome Maleatas con la voce μῆλον, e che non esista una via di mezzo fra le due opinioni delle quali sopra ho parlato. Perchè non sarebbe strano che il nome Μαλεάτας, d'origine geografica come ha dimostrato il Wilamowitz, avesse assunto a

¹ V. Kruse in Pauly-Wissowa s. v. *Maleatas*.

² Wilamowitz, *op. cit.*, I, 393 ss.

³ Id., *op. cit.*, II, 230.

⁴ *IG*, IV², 434: iscrizione del 307 d. Cr.

⁵ *Ibid.*, 449, 452.

poco a poco nella fertile vallata di Epidauro, e forse anche altrove, un significato di *καρποφόρος*, di *μαλοφόρος*, e per la sua somiglianza con la voce *μάλον* e per il carattere chtonio del dio ch'esso esprimeva¹. Maleatas verrebbe, allora, ad assumere un aspetto molto simile ad Apollo Μαλάτης di Mitilene, per quanto il nome di quest'ultimo, derivando da *μάλον*, sia etimologicamente diverso da quello del Maleatas². Infatti anche Apollo Μαλάτης ebbe un carattere oracolare, come ci dimostra la storia della mela d'oro che Manto figlia di Tiresia avrebbe perduta e poi ritrovata prima di fondare il santuario³; fu certamente un dio della vegetazione, come ci dice la sua stretta parentela con la voce significante «pomo», e per giunta è probabile che subisse, come Apollo Maleatas di Epidauro, la usurpazione di Asclepio, perchè in tempi posteriori il santuario di Asclepio, e non quello di Apollo, appare a Mitilene come il principale della città, nel quale si esponevano gli atti pubblici⁴. Ma che Maleatas debba in parte essere collegato alla voce *μάλον* abbiamo forse una prova, che io qui espongo non senza le debite riserve. A me non sembrerebbe impossibile che quella bella statuetta bronzea — prezioso documento dell'arte argiva nel V sec. — che fu trovata a Ligurio, cioè nelle immediate vicinanze dell'Asclepieo di Epidauro, ed ora si conserva nel Museo di Berlino⁵, rappresentasse non un giovane atleta con l'attributo di una *palla*, come pensarono Adolfo Furtwängler ed altri dopo di lui, ma piuttosto un Apollo, e precisamente l'Apollo Maleatas, con l'attributo di un *pomo*. Infatti la chioma lunga divisa sulla fronte e raccolta sulla nuca in un *krobylos* si addice molto

¹ Ricorda la Demeter Μαλοφόρος di Nisaia, porto di Megara (Paus., I, 44, 3), e la celebre Μαλοφόρος di Selinunte. Cfr. anche il mese Μαλοφόρος a Bisanzio, altra colonia di Megara. Che il nome Μαλοφόρος significhi una divinità apportatrice di frutti non si può più, oramai, mettere in dubbio. Cf. Gabrini, «Mon. Ant.», XXXII (1927), 401 s.

² Per Apollo Μαλάτης cf. sch. a Tucidide, III, 3 e Stefano Biz. s. v. Μαλάτης. V. anche Wilamowitz, *op. cit.*, I, 394 n.^a 2.

³ Anche prendendo, come vuole il Wilamowitz, lo scolio a Tucidide come una derivazione da Stefano Bizantino, restano sempre il nome di Manto e la menzione del pomo testimoniati da Eleanico (Stef. Biz., loc cit.). Per il carattere oracolare del santuario di Apollo Μαλάτης cf. Picard, *Ephèse et Claros*, 460.

⁴ Cf. Wilamowitz, loc. cit.

⁵ Furtwängler goes Winckelmannspr. (1890), 125 ss.; Neugebauer *Führer durch das Antiq.*, pp. 21 s. tav. XI; Langlotz, *Frühgriech. Plastik*, tav. 27 c.

di più ad una figura apollinea che non ad un eroe della palestra; e, quanto all'attributo, è più facile ammettere si tratti di un pomo che non di una palla, la quale sarebbe tenuta illogicamente nella mano sinistra. Nè mi pare faccia troppa difficoltà il non essere indicata la rientranza del pomo intorno al picciolo, perchè è sempre possibile pensare che a questa statuetta molto piccola, e certo senza eccessiva pretesa nella mente di chi la creò, fosse mancata, a fusione avvenuta, una delle rifiniture¹. Ma, ripeto, tutto questo rimane, almeno per ora, allo stato di ipotesi.

Come ho detto, oltre che ad Epidauro ed a Sparta Apollo Maleatas godeva venerazione anche a Tricca in Tessaglia, nell'Asclepieo che gli antichi consideravano il più vetusto della Grecia, e quindi anche il padre di quello epidaureo. Questo noi sappiamo dal solito Isillo, il quale ci dice che a Tricca non era permesso accedere al sacrario di Asclepio se prima non si fosse sacrificato sull'altare di Apollo Maleatas (vv. 29 ss.). Ora, mentre non abbiamo alcuna ragione per negare la notizia di Isillo, si può rimanere incerti se considerare il culto di Apollo Maleatas a Tricca come originario o non piuttosto come stabilito per analogia con il culto epidaureo, in un tempo in cui Epidauro aveva di gran lunga superato in fama ed in prosperità la sua colonizzatrice. Potrebbe darsi tuttavia che anche a Tricca Asclepio avesse, come ad Epidauro, occupato il posto, se non di un Maleatas, di un'altra divinità più o meno apollinea. Ma ognuno capisce che sono, queste, pure e semplici supposizioni, alle quali solamente l'auspicato scavo di Tricca potrebbe dare, come a numerose altre incertezze, la risposta definitiva.

¹ Nella mano destra dell'Apollino potrebbe imaginarsi, più che una fronda (il foro è troppo largo), la parte ricurva di un arco. — Altre rappresentazioni di figure maschili ignude con l'attributo di un pomo, v. in Reinach, *Rép. stat.*, II, 1, 85, nn. 3 s.; 91, 6; ma si tratta di monumenti tali che non sarebbe prudente metterli in rapporto con Apollo Maleatas. — Il Kavvadias (*op. cit.*, 179) parla di certe statuette votive trovate nella cella di Apollo Maleatas sul Kynortion, fra le quali alcune ve ne sono di Apollo. Sarebbe interessante poter conoscere meglio queste statuette. — Sempre a proposito del bronzetto di Liguria, ricorderò che il Furtwängler si era fermato un momento sulla ipotesi che esso provenisse dal *temenos* di Apollo Maleatas, ed aveva pensato che potesse trattarsi di un *devolo* di Apollo con l'attributo del pomo; ma poi aveva respinto questa idea per la difficoltà, cui ho accennato sopra, del non essere indicati il picciolo e la rientranza del frutto intorno ad esso.

Da Epidauro, dove la figura divina di Asclepio si era venuta con sorprendente celerità formando, e si erano venute fissando le regole del suo culto e della sua mantica incubatoria, cominciarono ben presto a diffondersi le nuove colonie. In questa seconda fase del suo sviluppo, il dio, divenuto oramai potente e celebrato, si stabili in molti santuari più antichi, e quasi sempre in santuari apollinei, alcune volte usurpandoli completamente, magari in progresso di tempo, altre volte facendosi σύνυπος del nume più antico e dividendo con lui gli onori. L'esempio forse più significativo della prepotenza di Asclepio nei riguardi di Apollo è il caso dell'Asclepieo di Kos. Qui infatti, come ci insegnano alcune belle iscrizioni pubblicate dallo Herzog¹, sino all'ultima parte del V secolo unico e indisturbato signore del recinto era Apollo Kyparissios; fra il V e il IV sec. comincia ad apparire il nome di Asclepio, ma in secondo luogo dopo quello di Apollo; nel III sec. Apollo è già passato al secondo posto, poi man mano e sempre più rapidamente si estingue il ricordo dell'antica divinità. A Paros Asclepio entra verso la fine del V sec. nel santuario di Apollo Pythios e ne occupa la spianata inferiore, quella dove sgorga la sorgente, lasciando ad Apollo il dominio della terrazza superiore². A Thera la medesima antichissima famiglia sacerdotale aveva il sacerdozio διὰ γένους di Apollo Karneios e di Asclepio³. In altri luoghi possiamo intuire dagli elementi che conosciamo una primitiva assoluta signoria di Apollo: come a Sicione dove, a dir di Pausania (II, 10, 2), nel santuario di Asclepio esisteva un misterioso e certamente vetustissimo culto di Apollo Karneios; come a Megalopoli dove, sempre secondo Pausania (VIII, 32, 5), nel tempio di Asclepio fanciullo si poteva vedere una statua di Apollo seduto in trono accanto a quella del giovane iddio, che in realtà doveva avere tolto il potere al più antico nume. Altre volte, invece, i rapporti che noi possiamo notare fra Asclepio ed Apollo sono molto meno stretti, talora del tutto superficiali, quasi un risultato della parentela mitica che si era venuta fissando tra le

¹ Heilige Gesetze v. Kos («Abh. Berl. Ak.», 1928, n. 6) 32 ss.² Rubensohn, «Ath. Mitt.», XXVII (1902), 189 ss.³ Cf., per esempio, *IG*, XII 3, 516 e 1408.

due divinità¹. Ad Anaphe sembra sia da parlare non di una usurpazione, ma soltanto di un pacifico accostamento, perchè ivi il tempio di Asclepio esisteva vicino a quello celebre di Apollo Asgelatas o Aigletes². A proposito, poi, di questo Apollo, il cui santuario secondo la tradizione di Apollonio Rodio (IV, 1694 ss.) sarebbe stato fondato dagli Argonauti salvati da Apollo in una notte di bufera, ricorderò che il nome Asgelatas-Aigletes fu dal Wilamowitz³ messo in rapporto con quello di Aigla (Aisgla), madre di Asclepio secondo Isillo, e con quello di Asclepio stesso (Aisklapios, Askliapios), in modo che bisognerebbe pensare ad una divinità pre-greca, origine del futuro Asclepio e forse avente già carattere medico, con la quale, come nel caso di Maleatas, si sarebbe fusa la figura di Apollo. Asclepio, quindi, stabilendosi ad Anaphe non avrebbe fatto altro che rioccupare un suo antico dominio. Ben si capisce che tale conclusione deve essere presa, come altre in simili argomenti, *cum grano salis*. Tenendoci pertanto a¹ certo, oltre il posteriore accostamento di Asclepio ad Apollo, converrà notare che Apollo Asgelatas, comunque si voglia interpretare il suo epiteto, doveva essere una divinità di carattere chthonio, come ci inducono a credere le feste a base di motteggi fra uomini e donne che si celebravano in suo onore, secondo quanto ci riporta Apollonio Rodio (*loc. cit.*).

Tanto per Apollo. Ma Asclepio ebbe anche altri predecessori. Un esempio ce ne offre un'iscrizione dell'Asclepieo cretese di Lebena, che sarà presto pubblicata nel *Corpus* delle iscrizioni cretesi, e della quale mi pare non sia inutile parlare un poco più ampiamente di quanto non sia stato fatto sinora.

Questo testo fu rinvenuto molti anni fa da Federico Halbherr nel villaggio di Miamù, sulle montagne a settentrione di Lebena,

¹ A Mantinea esisteva un doppio tempio, dove si veneravano Asclepio da una parte, Lato ed i suoi figli dall'altra (Paus., VIII, 9, 1); ad Aigira, in Acaia, statue di Asclepio si trovavano nel santuario antichissimo di Apollo (Paus., VII, 26, 7); a Rodi esisteva un *temenos* di Asclepio, Apollo e Afrodite (IG, XII 1, 736; III sec. av. Cr.); a Mileto una dedica di età ellenistico-romana nomina Apollo Didimeo, Asclepio ed Igea (CIG, 2864); ad Alessandria nella Troade Asclepio Soter compare accanto ad Apollo Sminteo in una dedica di età romana; e così via (altri esempi v. in Pauly-Wissowa, II^a, 1655).

² IG, XII 3, 248.

³ Isyllos, 91 ss.; Glaube, II, 229.

dalle cui rovine era stato trasportato insieme con altre iscrizioni. Ora l'epigrafe sembra essere perduta, e vane sono state le ricerche da me fatte nell'estate scorsa per ritrovarla. La copia dell'Halbherr, che certo sarà stata eseguita con la solita mirabile esattezza, suona così:

 - τῷ Νονφᾶν καὶ Ἀχελώῳ
 - ὅπῃ οἱ Λεβηναῖοι ἔτι καὶ νῦν θύο-
 ντι κατός ἀρχαῖος νόμος Ἀχελώῳ
 5 τι μὲν χοτρού, Νόνφαις δὲ ἔριφον αν-
 - - εταν . . . ανεΛΛΛ . . . Ι ὅτι δὲ Ἀ-
 σκλα]πιὸς ἐξ Ἐπιδαύρου ἐς Λεβῆν-
 α...]αΓ...Λ...κε καὶ . ε.. πε..
 - - - θει . . . αι . . .
 10 πολ . . . Ι ΔουκαΓ I
 - - αι προσέ[τ]αξε δὲ θύος κα . . .

Halbherr, «Mus. It.», III (1890), 727 ss.; Blass, in Collitz - Bechtel, *SGDI*, 5086. Cf. Zingerle, «Ath. Mitt.», XXI (1896), 89 ss.

Nella prima e nell'ultima riga tracce di lettere.

L. 6. Secondo l'Halbherr il secondo E potrebbe essere anche Θ: quindi τὰν θάλα[σσα]ν?

L'epigrafe, che può essere attribuita per i suoi caratteri epigrafici al II secolo circa av. Cr. e doveva appartenere, come numerose altre di Lebena, alle pareti di un edificio (forse l'*abaton*, il portico delle sacre incubazioni)¹, è purtroppo assai manchevole per la notevole corrosione della superficie iscritta, specialmente nella parte inferiore. Tuttavia dalle poche righe superstiti mi sembra si possa ricavare qualche notizia importante.

Anzitutto le ll. 6 ss., con quelle parole ὅτι δὲ Ἀ[σκλα]πιὸς ἐξ Ἐπιδαύρου ἐς Λεβῆν[α], ci parlano di un certo rapporto di dipendenza che doveva esistere fra i due santuari di Epidauro e di Lebena. Già lo Zingerle, studiando la nostra epigrafe, aveva fer-

¹ Questo ho cercato di dimostrare nella prefazione alle *sanationes* di Lebena nel primo volume del *Corpus* di prossima pubblicazione.

mato su quelle parole la propria attenzione; ma, preoccupato com'egli era dalla persuasione che il santuario di Lebena fosse stato fondato dai Gortinii, si era limitato ad asserire che probabilmente quelle parole ci serbavano il ricordo della soggezione imposta *ad un certo momento* dall'Asclepieo argolico, divenuto oramai patria d'elezione di Asclepio, a quello più modesto di Lebena; cioè, in altri termini, di un rinnovamento del culto lebenio secondo le norme dei sacerdoti di Epidauro¹. In realtà, siccome fino a prova contraria sembra dimostrato che i Gortinii non ebbero altri Asclepiei all'infuori di quello che si trovava nel loro porto, a Lebena², bisogna credere che la nostra epigrafe, parlando del dio che, qualunque sia il verbo perduto, si reca da Epidauro a Lebena, alluda con una espressione metaforica abbastanza comune alla diretta filiazione del culto lebenio da quello argivo. Pausania, nelle poche parole che dedica al santuario di Asclepio a Lebena³, ammette anch'egli, in sostanza, una derivazione del culto lebenio da quello di Epidauro; però fra Epidauro e Lebena egli interpone il santuario cirenaico di Balagre, dal quale le leggi di Epidauro si sarebbero propagate alla non lontana costa meridionale di Creta. Se non che codesta mediazione di Balagre fra Epidauro e Lebena è stata da tempo e con ragione messa in dubbio; perchè, essendo Istros scrittore cirenaico l'informatore o, per lo meno, uno degli informatori di Pausania in materia di Asclepiei, non è improbabile che la notizia di una derivazione del santuario lebenio da quello cirenaico venga appunto da quella fonte, e debba essere attribuita al desiderio — del resto più che legittimo — dell'autore cirenaico di accrescere l'importanza dell'Asclepieo di Balagre dandogli la paternità di un santuario ormai abbastanza notevole, e certamente già in relazione con esso per i frequenti scambi commerciali fra la

¹ Secondo questa interpretazione lo Zingerle propone di supplire a 1. 8 δη[ο-]
δε]δ[άμη]κτ, supplemento che è abbastanza attraente in se stesso, ma che, oltre ad essere un po' abbondante per la lacuna, urta nella difficoltà di supplire convenientemente l'inizio della linea; perchè dopo Λεβηνία rimane uno spazio di circa tre lettere, che non si saprebbe come riempire, non potendosi certamente accettare il Λεβηνίατον proposto dallo Zingerle.

² Deiters, *De Cret. lit. publ. quaest. epigr.*, Jena, 1904, 25 ss.

³ II, 26, 9.

Cirenaica e Creta¹. A una derivazione del loro culto da quello di Epidauro credevano, dunque, i Lebenii del II sec. av. Cr., e noi non abbiamo ragione di credere altrimenti; chè anzi alla notizia fornitaci dalla nostra epigrafe possiamo unire la considerazione degli strettissimi rapporti che legarono in antico Creta all'Argolide, alcuni dei quali ci è dato di rintracciare nelle iscrizioni di Epidauro stessa². Riguardo poi all'età in cui il dio sarebbe passato dall' Argolide a Creta, anche se non si voglia tenere conto della osservazione del Blass³ che quello Ἐπιδαύρως della l. 7 sia un indizio dell'essere la nostra iscrizione stata copiata da un più antico testo, si dovrà pure ammettere che l'importazione del culto da Epidauro sia di due secoli circa precedente alla incisione della nostra epigrafe, considerando da una parte gli elementi che ci fornisce l'esame archeologico delle rovine di Lebena, dall'altra i rapporti che le iscrizioni di Epidauro sopra citate ci dimostrano avere esistito fino dalla prima metà del IV secolo fra il santuario argolico e l'isola di Creta. Del resto è, di per sè, probabilissimo che il culto di Asclepio si sia stabilito anche a Lebena in quel secolo IV nel quale Epidauro fissò intorno a sè, in florida corona, la maggior parte delle sue filiali.

Ma un'altra notizia si intravede nell'epigrafe di Miamù. Prima del passo relativo ad Asclepio, che sopra ho citato, essa nomina due volte le Ninfe ed Acheloo, e parla di sacrifici loro offerti. Il senso dell'epigrafe non è ben chiaro, perchè non si capisce se il sacrificio del porco ad Acheloo e del capretto alle Ninfe si debba intendere come imposto a qualcuno il cui nome sia perito nella mutilazione dell'epigrafe, oppure sia un'apposizione alle parole

¹ Più tardi, nel I sec. d. Cr., sembra che il santuario di Lebena godesse grande riputazione fra i Libici, se vogliamo credere alle parole di Filostrato nella vita di Apollonio di Tiana (IV, 34).

² Ricordiamo infatti quel Tychamenes cretese che, nella prima metà del IV sec. av. Cr., si era impegnato a fornire per la costruzione del tempio di Epidauro il legno di cipresso, così abbondante — allora — sui monti di Creta (*JG*, IV², 102, 26); quel tale — αὐθόος cretese che nella seconda metà del medesimo secolo fu guarito dal dio di Epidauro (124, 5); e poi i quattro cretesi (due cnosii, un falasarmio, un altro d'incerta origine) che nel III sec. Epidauro fece suoi prosseni (96, 25 ss.). — Un ricordo di Epidauro si trova in una *sanatio* lebenia del II sec. av. Cr., che sarà con le altre pubblicata nel primo volume del *Corpus*.

³ Ad *SGDI*, 5086.

precedenti per spiegare in che cosa appunto consistano i sacrifici offerti dai Lebenii secondo antichi riti¹. Ad ogni modo, qualunque sia il significato dell'epigrafe, l'essere le Ninfe ed Acheloo ricordati vicino alla notizia del passaggio di Asclepio da Epidauro a Lebena, e la menzione stessa del loro culto antico nell'ambito dell'Asclepieo, debbono far pensare. Noi abbiamo qui — mi sembra — un frammento di storia del santuario lebenio. Parchè le Ninfe ed Acheloo hanno tutta l'aria di essere i predecessori di Asclepio spodestati dal nuovo nume. Il carattere stesso essenzialmente acquatico delle Ninfe e di Acheloo, che i Greci, avendoli associati in mitica parentela, amavano di venerare insieme presso le sorgenti, sia nell'oscurità degli antri sia nel verde recesso dei boschi², ci dice subito che la prima origine del culto a Lebena fu la sorgente che ivi scaturisce, fresca e abbondante, nell'aridità della baia rocciosa. Ed è abbastanza facile capire come Acheloo e le Ninfe, i benefici numi delle sorgenti, siano stati ben presto venerati anche qui, dove in antico al pari di oggi saranno convenuti i naviganti e gli abitatori dell'interno dell'isola — in questa parte poverissima di acqua — per dissetarsi e ristorarsi.

Tale successione di Asclepio a precedenti divinità aquatiche, oltre ad essere — come dirò meglio in seguito — perfettamente logica in se stessa, non è cosa nuova.

L'esempio più cospicuo è quello che ci offre l'Asclepieo di Atene. Sappiamo infatti che in quello stesso luogo dell'acropoli dove nel 420 av. Cr. fu istituito il culto di Asclepio, esisteva fino da tempi molto antichi un culto della sorgente che lì sgorga: recinto sacro al quale si riferiscono le due iscrizioni di confine (*hápos xpéveç*) trovate nelle vicinanze dell'Asclepieo e forse anteriori — nel loro alfabeto pre-euclideo — alla introduzione del culto

¹ Alla l. 3 è probabile fosse ricordato l'altare, come ci suggerisce il confronto con l'altra iscrizione più recente di Lebena (*Syll.³*, 1171): θέστιν δὲ ἀπὸ τοῦ βηματοῦ δύος θύσεων τῷ θεῷ. Più giù, alla l. 8, lo Zingerle supplisce [τ]εθέραπυνε, e pensa, quindi, che si tratti di sacrifici imposti da Asclepio ad un fedele che gli abbia domandato la guarigione; ma forse a torto, perché il supplemento τεθέραπυνε, almeno a giudicare dalla copia dell'Halbherr, è disadatto alla lacuna.

² Per l'associazione delle Ninfe e di Acheloo basterà citare, fra tanti, il passo del *Fedro* Platonico, p. 230 B.

di Asclepio¹, e probabilmente anche quelle altre due (*λόπος τὸ τεμένεος*) rinvenute circa nei medesimi paraggi². Le divine abitatrici e custodi della fonte erano qui, come a Lebena, le Ninfe, le quali anche qui sopravvissero, se pure oscurate dalla religione trionfante del nuovo dio, e per molto tempo seguitarono a ricevere in dono dai fedeli quei leggiadri e caratteristici rilievi votivi dei quali numerosi esempi ci hanno restituito gli scavi dell'Asclepieo³. La stessa acropoli di Atene ci offre, poi, un altro caso in cui Asclepio appare il successore di un nume acquatico: quello di Amynos, eroe che era venerato intorno ad una fontana sul pendio occidentale, e che, dopo l'introduzione del culto di Asclepio, dove accogliere il nuovo dio nel proprio recinto, mentre in seguito dove fare un po' di posto anche a Dexion, all'eroe che adombrava Sofocle defunto e divinizzato, per la cui volontà — forse — Asclepio aveva fatto il suo ingresso nel *temenos* vetusto⁴. E casi analoghi più confusamente si intravedono in altri luoghi della Grecia⁵.

*
* *

Concludendo, fra i predecessori di Asclepio noi conosciamo, a parte quegli oscuri eroi peloponnesiaci quali Sphyros, Alexanor e simili, Apollo nei suoi vari epitetti; forse Maleatas, nel caso che Asclepio sia entrato nel *temenos* di Epidauro prima della fusione

¹ *IG*, I², 874 s.

² *Ibid.*, 860 s.

³ Milchhoefer, « Ath. Mitt. », V (1880), 206 ss. (e specialmente 210 s.).

⁴ Körte, « Ath. Mitt. », XXI (1896), 312 s.; Judeich, *Topogr. Ath.*, (1931), 289.

— Un altro esempio di nume acquatico, soppiantato e poi quasi assorbito da Asclepio, si offrirebbe la stessa acropoli d'Atene se si approvasse la congettura secondo la quale "Αλών, eroe non estraneo ad Asclepio e del quale il pio Sofocle ottenne il sacerdozio (il nome "Αλών che compare in una vita di Sofocle — pr. Jahn-Michaelis, *Soph.*, *EI*², p. 11 — era stato corretto in "Αλκων" dal Meineke), sarebbe una sola persona con quello "Αλτρόθος" del quale parla Pausania (I, 21, 4) a proposito di una fontana dell'Asclepieo (Schmidt, « Ath. Mitt. », XXVIII (1913), 73 ss.; Judeich, *op. cit.*, 320). Ma la congettura sembra molto incerta (cf. anche Wilamowitz, *Glaube*, II, 225 n.^a 1).

⁵ Riguardo al tempio di Asclepio che Pausania (VIII, 25, 3) ricorda a Thelphousa in Arcadia, si potrebbe, ma in via di ipotesi, ammettere che si trovasse presso la sorgente sacra alla Ninfetta omonima della città. — La parentela cul-

tra Maleatas ed Apollo; infine numi acquatici quali le Ninfe, Ache-loo etc. La successione di Asclepio a tali divinità potrà, sì, essere stata favorita, nel caso di Apollo, dalla parentela di padre a figlio che si era oramai fissata nella religione e nella mitologia tra le due figure; e, nel caso dei numi acquatici ed anche di Apollo stesso, dalla presenza della fontana, elemento che nel culto di Asclepio ha — come è noto — una enorme importanza religiosa e pratica. Ma la causa principale per la quale il culto di Asclepio poté innestarsi nei santuari di quei numi è più profonda e va cercata, come ho già detto, nella loro stessa natura divina. Vi sono, infatti, degli elementi comuni che uniscono fra loro questi predecessori di Asclepio e sono anche propri alla figura del nuovo dio. Uno è certamente la fama di virtù risanatrice che godevano presso i Greci sia Apollo (da tempi abbastanza antichi, se non proprio dall'età dei poemi omerici) sia i numi acquatici, fossero o non fossero medicamentose le sorgenti da essi protette. Un altro, e forse il più importante, è l'elemento oracolare. Infatti, mentre Apollo era il profeta per eccellenza, anche ai numi acquatici si attribuiva costantemente potere divinatorio, perchè la fonte, sgorgando dai recessi della terra, si prestava, quasi per naturale suggerimento, ad essere considerata come un diretto tramite fra la misteriosa regione sotterranea e quella terrena, tramite per il quale gli dèi chtonii potevano comunicare agli uomini dubiosi e doloranti i loro conforti. E bene si spiegherebbe anche la natura vegetativa di Maleatas, e forse di Apollo Kyparissios e Karneios¹; perchè i numi della vegetazione erano, come quelli acquatici, espressioni della medesima forza immensa e adorabile che s'agitava nell'interno della terra.

tuale fra Asclepio e le Ninfe può dimostrare anche la dedica del I-II sec. d. Cr. di Epidauro (*JG*, IV², 544). Nel santuario di un'altra divinità medica, di Amfiara in Oropo, vediamo esistere, in sott'ordine, il culto delle Ninfe e di Ache-loo insieme con quello di Pan e di Cefiso (Paus., I, 34, 3). Forse che anche qui si debba pensare ad un procedimento simile a quello che abbiamo notato a Lebena?

¹ Il cipresso, tanto dai Semiti quanto dai Greci, che da essi ne appresero il culto, sembra fosse considerato personificazione e poi attributo di numi della vegetazione e, in genere, della fertilità (cf. fra gli altri, Hehn, *Kulturpflanzen u. Haustiere* etc., Berl., 1911, 287 ss.). — Dio delle messi e della fertilità era anche Karneios che poi si fuse ora con Apollo ora con Zeus, rimanendo come epiteto accanto al loro nome (v. Mannhardt, *Wald- u. Feldkulte*, II, 254 s.).

Anche Asclepio, oltre ad essere medico, fu profeta. Lo sapevano gli antichi, e lo hanno affermato con ragione gli studiosi moderni, fra i quali molto efficacemente Rudolf Herzog nel suo recente e bellissimo studio sulle guarigioni miracolose di Epidauro¹. Così, invero, si spiega perchè ad Epidauro i fedeli ricorsero ad Asclepio in tutte le difficoltà della vita, e non soltanto nelle malattie; e si capisce anche perchè a Tricca, nel più antico Asclepieo, i devoti per consultare il dio *scendessero* nell'adito, che doveva essere una grotta scavata nell'oscurità della terra: questo, almeno, ci fa supporre il verbo *καταβαίνειν* nel peana di Isillo (v. 30). Del resto Asclepio non poteva non essere profeta; chè anzi la potenza divinatoria, sia in lui sia negli altri numi ed eroi risanatori, sembra debba essere stata la prima e necessaria base della loro fama di medici. È naturale, infatti, che gli uomini abbiano chiesto la guarigione dai loro mali a quelle divinità che essi credevano capaci di penetrare con lo sguardo nel tenebroso futuro.

Così i predecessori di Asclepio, sia Apollo, che non è certo qui l'Apollo luminoso ma quello sotterraneo, sia i numi delle fonti sia Maleatas, ci confermano che il dio di Epidauro ha profonde radici nella terra². Perfettamente consono alla mentalità religiosa dei Dori ai quali appartenne, Asclepio fu in origine uno dei tanti ministri della Terra madre, ai quali gli uomini si rivolgevano fiduciosi in ogni afflizione della vita, ritenendo di potere attingere per mezzo di essi a quell'infinito tesoro di vita, di felicità e di sapienza che la Madre comune custodiva per tutti i figli nelle sue misteriose profondità. A poco a poco prevalse nella figura di Asclepio la fama di guarire i malati, ed a lui, già innalzato agli onori della divinità, s'innestarono le forze giovani e rigogliose della scienza medica greca.

MARGHERITA GUARDUCCI

¹ *Wunderheil*. v. *Epid.*, « Philol. », Supplementb., 1930, 140 s.

² Il carattere chtonio di Asclepio è confermato anche dal fatto che ad Atene nel 420 egli trovò il suo primo asilo nell'Eleusinion (*Syll.²*, 88).

RASSEGNE ED APPUNTI

Mystiker-Briefe des Mittelalters

Neben dem allgemeinen Schrifttum, das in offiziellen Urkunden historischer Art, in religiösen Hymnen und Liedern, in philosophischen Traktaten der Nachwelt die wechselnde Kultur eines Zeitalters übermittelte, geht seit uralten Tagen ein Schrifttum einher, das höchst persönlichen Charakter trägt und uns Leid und Freud des Menschendaseins erfühlen lässt: der Brief. Er ist völlig unliterarisch, gilt nur für den Adressaten und ist nur für eine ganz bestimmte Situation berechnet. Er ist nicht mit Unrecht eine halbierte Zweisprache genannt worden, eine Weissagung auf das mündliche Ferngespräch unserer Tage. Er geht niemanden etwas an, als den, der ihn geschrieben hat, und den, der ihn öffnen soll. Für alle andern soll er ein Geheimnis sein. Sein Inhalt ist so mannigfaltig, wie das Leben selbst; darum sind die erhaltenen Briefe aus alten Tagen eine köstliche Sammlung frischester Augenblicksbilder des Lebens der Vorzeit. Was hier A. Deissmann (*Licht vom Osten*, S. 158) über die im Sande Aegyptens vor Jahren neugefundenen Papyrusbriefe sagt, die uns eine bisher fast unbekannte Welt des Alltags erschlossen, uns hineinschauen liessen ins Herz der Masse des Volks mit ihren geheimen Sorgen und Anliegen, gilt auch in späteren Jahrhunderten: der Brief bleibt eines der wichtigsten Lebens- und Zeitdokumente intimster Art. Dem Augenblick dienend und nicht für die Dauer berechnet vertrauen die Menschen dem Brief ihre innersten Gefühle und Gedanken an und so wird der nur zu selten erhalten gebliebene Brief zum Gradmesser der seelischen Kultur eines Zeitalters.

Eine hohe Kultur seelischen Lebens verbunden mit tiefem religiösen Leben aber finden wir auch im deutschen Mittelalter, deren Träger jene eigentlich frommen Kreise sind, die wir 'Mystiker' nennen. Waren uns bisher nur die für jene Kreise und für die weitere Öffentlichkeit bestimmten Schriften in verschiedenen Ausgaben meist zugänglich, so erschliesst sich uns nun

durch die wissenschaftliche Bearbeitung der grossenteils noch unbekannten Korrespondenz dieser mittelalterlichen Mystiker ein ganz neuer Einblick in die innerlich-religiösen Beziehungen dieser Frommen unter einander, in die Eigenart der gegenseitigen Seelenführung. Dabei ist das Einzigartige dieser grossen mystischen Bewegung im Mittelalter und ohne jede Parallele in einer anderen Religion, dass gerade die Frau, obwohl ihr im Kult und im gesellschaftlichen Leben nur eine dienende Stellung zukam, sie von der Welt gänzlich zurückgezogen leben musste, doch eine durch ihre frauliche Kultur getragene geistige Stellung sich errang, die sie zur Seherin, Reformerin, Busspredigerin und Seelenfreundin hervorragender Männer der Zeit werden liess.

In der vom Verlag Georg Müller in München geplanten Sammlung neuer Mystiker-Texte: *Die Mystiker des Abendlandes*, als deren Mitarbeiter vom Herausgeber: R. F. Merkel (Universität München), Prof. R. Steffen (Visby), Prof. Dr. Lamm (Stockholm), Prof. Dr. Seeberg (Berlin), Dr. M. Wieser (Span-dau) u. a. gewonnen wurden, erscheint denn soeben als erster Doppelband eine quellenmässig bearbeitete Ausgabe der *Deutschen Mystikerbriefe des Mittelalters* aus der Feder der bekannten besten Kenners der deutschen Mystik, Prof. Dr. W. Oehl an der Universität Freiburg (Schweiz). Hier finden wir denn in neuer Auswahl den ältesten uns erhaltenen Briefwechsel in deutscher Sprache zwischen dem Mystiker Heinrich von Nördlingen, dem Uebersetzer der berühmten Schrift des Mechthild von Magdeburg: *Das fliessende Licht der Gottheit*, und der charaktervollen Margarete Ebner im Kloster Maria Medingen bei Dillingen. Heinrichs Briefe sind von hohem kulturgeschichtlichen Wert und werfen auf innere und äussere Leben der süddeutscher Mystikerkreise ein helles Licht. Greifen wir zwei Briefe Heinrichs von Nördlingen heraus:

I

Heinrich an Margarethe

(Basel, 1340)

Mit Begierde hab ich Deinen liebreichen Brief empfangen und las ihn mit Sehnsucht meines Herzens, da ich die grosse Begierde ansah, in der Du mich so ergreifend ermahnst und so innerlich geführt hast, dass ich zu Dir kommen sollte. Nun weiss das unser Herr Jesus Christus wohl, wie gerne ich käme, könnte ich es wohl folgen im Willen Gottes. Ich ritt zum Abt von Lützel, der nun nach Kaisheim reisen soll, und bat ihn, dass er mich mit sich führte. Aber das konnte ich nicht erreichen. Auch bin ich sicherlich nicht mein eigener Herr, dass ich wider meiner Herren Willen so lange auswärts zu sein wagte.

Auch bin ich gar schwach. Und ich fürchte auch, dass ich nicht sicher im Lande bei Dir wäre; ich müsste heimlich dort sein, mir würde denn anders geraten. Darum bitte Gott bei all dem Reichtum seiner freigebigen Gabe, womit er allein Deinen Begierden genügen kann, dass er mich bei Dir vertrete und Dir meine Gegenwart ersetze mit seinem eigenen fröhlichen Antlitz, aus dem er Dich so minniglich anlachen möge, dass Du weder meiner noch irgendeiner Kreatur bedarfst. Denn wenn ich es in der Wahrheit betrachte, so erkenne ich, dass ich Deiner tausendmal mehr bedarf als Du meiner.....

II

Heinrich an Margarethe

(Zwischen dem 21. Dez. 1338 und etwa 6. Jan. 1339)

Der hochgeborenen Tochter des himmlischen Königs entbietet ihr armer unwürdiger Freund des allerminniglichsten Grusses fröhliche Lust, die je ein lauter andächtiges Herz empfangen und empfunden hat von dem stissen, getreuen Minner, unserem Herrn Jesu Christo. Lieb in Gott, ich lasse Dich kurz wissen, dass ich mit Gottes Gnaden wohl nach Konstanz gekommen bin, am Tage Thomas', des Zwölfboten. Ich weiss nicht wohl, wie es gehen wird; denn man hat in Konstanz und der Umgebung geboten, dass man überall Messe singen muss. Dazu haben die Priester Frist bis zum achten Tag nach Epiphanie. Darum weiss ich nicht, wo ich bleiben kann. Der von Allerbach hat mir einen Empfehlungsbrief an die Königin von Ungarn gegeben. Zu der will ich hin. Wie es mir dort ergeht, dass lasse ich dann abermals Dein getreues Herz wissen. Gehabe Dich wohl, mein allerliebstes Kind in Gott, und sei fröhlich gemäss dem, wie Gott in Dir spielt. Der von Allerbach hatte mich im Passauer Bistum versorgen wollen; aber das wollte ich noch nicht tun, weil ich es gerne versuchen möchte, ob ich nahe bei Dir bleiben könnte. Bitte für mich, dass Gott mich in allen Dingen versorge und diesem schädlichen Krieg ein gutes Ende gebe, denn das wäre gar not. Grissee mir unsere lieben Kinder und auch die anderen! Ich fand weder Bruder Dietelhei noch den Seuse zu Konstanz. Schepach, pax Christi in corde tuo! Gott sei mit Euch und danke Dir für grosse Treue! Pax Christi etc.

Eine einzigartige Stellung im Schrifttum des 13 Jahrhunderts nehmen die Briefe des deutschen Ordensgenerals Jordan von Sachsen ein, nicht nur als Denkmale einer höchst individuellen, innerlichen Frömmigkeit, sondern auch als Quelle einer idealen Freundschaft zwischen zwei hochbegabten mittelalterlichen Menschen: Jordan und seiner Seelenfreundin, der Bologneser Dominikanerin Diana von Andalò. Jordans Briefe sind Meisterstücke der Briefliteratur des Mittelalters, die bisher fast ganz unbeachtet geblieben sind. Man lasse den ganzen Zauber dieser Korrespondenz in den folgenden kurzen Stücken auf sich wirken:

I

Jordan an Diana

(Sommer 1231)

..... Wenn es zum Abschied von Dir kommt, so geschieht es nur mit schwerem Herzen; und Du vergrösserst noch meinen Schmerz. Wenn ich Dich nämlich so untröstlich betrübt sehe, muss ich mich nicht nur über unsere gegenseitige Trennung von einander, sondern auch noch im besonderen über Deine Trostlosigkeit betrüben. Aber warum bist Du so schwermüdig? Bin ich denn nicht Dein, nicht mit Euch? Bin ich nicht Dein in der Arbeit, Dein in der Ruhe, Dein anwesend, Dein abwesend, Dein in Gebete, Dein im Verdienste und Dein, so hoffe ich, in der Belohnung? Was tätest Du denn, wenn ich stürbe? Sicherlich dürftest Du auch bei meinem Tode nicht so untröstlich trauern. Du hättest mich, wenn ich stürbe, nicht verloren, sondern als Himmelsboten erkoren zu jenen wunderlichsten Wohnungen, wo ich den Vater für Dich bitten würde und wo ich, mit dem Herrn lebend, Dir viel nützlicher wäre als in dieser Welt immerdar sterbend. Also tröste Dich, sei tapferer und atme in der Barmherzigkeit und Gnabe Deines Herrn Jesus Christus, der gebenedeit ist in Ewigkeit. Amen. Lebet wohl! Und grüsse die Schwestern, besonders die Priorin, Galiana, Juleta, Kardiana und wen Du sonst noch als unsere Freundinnen kennst. Christus Jesus sei mit Deinem Geiste! Amen.

II

Jordan an Diana

(Oberitalien, Sommer 1220)

..... Ich weiss, dass Du um mein Ergehen besorgt bist, wie auch ich um Dich in Christo besorgt bin. Deshalb will ich Dich kurz verständigen über das, was mich betrifft. Als ich nach Vercelli kam, schenkte uns der Herr mehrere sehr tüchtige und ausgezeichnet gebildete Männer: drei Deutsche höheren Standes, die in der Stadt waren, vier sehr vornehme Provenzalen und drei oder vier tüchtige Lombarden, die alle binnen kurzer Zeit eintraten. Sage mit Deinen Schwestern Gott dafür Dank! Denn niemals oder nur für kurze Zeit vergisst er, sich unser zu erbarmen.

Im übrigen bin ich körperlich gesund, durch Gottes Gabe. Lass es Dich nicht beschweren, Teuerste, dass Du mich nicht allezeit persönlich gegenwärtig hast; mein Geist ist in reinster Liebe immer bei Dir gegenwärtig! Dennoch wundert es mich nicht, wenn Du Dich über meine Abwesenheit betrübst; auch ich kann nicht umhin, mich über Deine Abwesenheit zu betrüben. Aber ich tröste mich, dass diese Trennung nicht immer dauern wird: schnell wird sie beendet werden, schnell werden wir uns ohne Ende sehen im Angesichte des Gettessohnes Jesus Christus, der gebenedeit ist in alle Ewigkeit. Amen, Grüsse die Priorin und alle Schwestern, meine teuersten Töchter, besonders die Novizin Galiana. Betet für mich!

Aus der Fülle von Briefen, die der kundige Verfasser aus oft ganz entlegenen Handschriften ans Tageslicht gezogen oder vor Jahren bereits veröffentlichtes, aber kaum verwertetes Material

mit unendlichem Fleiss und hingebendem Verständnis nun zusammengeordnet hat, mögen als hervorragende Verfasser in Mystiker-Kreisen noch genannt sein: Rupert von Deutz, die dem kosmischen Geschehen zugewandte grosse Seherin Hildegard von Bingen, das Geschwisterpaar Elisabeth und Ekbert von Schönau, der grosse Kulturhistoriker Jakob von Vitry, der erste deutsch schreibende Mystiker David von Augsburg, der durch Umfang, Vielseitigkeit und innerem Gehalt reizvolle Briefwechsel der Stigmatisierten Christine von Stommeln (1242-1312), die zahlreichen Briefe aus den Kreisen der Gottesfreunde Venturino von Bergamo, Jan von Ruysbroek und Gerhard Groote. Schliesslich sind für die Geisteshaltung gegen Ende des Mittelalters noch besonders charakteristisch die Briefe des energischen Reformers, aber auch berüchtigten Johannes Nider sowie die Korrespondenz des überragenden deutschen Denkers und Kardinals Nikolaus von Cues mit den gelehrten Benediktinern vom Kloster Tegernsee über Probleme der mystischen Theologie.

Die Geschichte des Briefs ist noch nicht geschrieben, aber wenn sie einmal von ihren Anfängen (aus der Tell el Amarna-Epoche) bis zur Gegenwart geschrieben wird, dann dürfte der Verfasser dieser eigenartigen Geschichte der menschlich seelischen Kultur die sorgfältige Herausgabe der erhaltenen Mystikerkomite des deutschen Mittelalters ebenso dankbar begrüssen wie wir heute schon diese umfangreiche Ausgabe W. Oehls als eine der wertvollsten Bereicherungen der Quellenkunde christlichen Geistes- und Frömmigkeitslebens ansehen können.

R. FR. MERKEL

Universität München

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

G. VAN DER LEEUW, *Wegen en Grenzen: Studie over de Verhouding van Religie en Kunst.* Amsterdam, H. J. Paris, 1932, pp. VIII-220, con 31 ill.

Il rapporto fra religione e arte è qui studiato nelle sue tre forme fondamentali: unità, unione puramente esteriore, opposizione. L'unità è la forma più primitiva, quando «il canto è preghiera, il drama è rappresentazione sacra, la danza è culto». L'opposizione, fra religione e arte culmina nei due atteggiamenti antitetici ed esclusivisti della mentalità 'calvinista' e della formula dell'*arte per l'arte*, — e come tale è tipicamente moderna. Ma 'primitivo' e 'moderno' non sono da intendere in senso temporale, bensì in senso *fenomenologico*, in rapporto alla prevalenza, — e non alla presenza esclusiva — dell'una o dell'altra di quelle tre forme, le quali non rappresentano fasi di sviluppo, ma strutture immanenti, fuori del tempo. (Anche la fase intermedia dell'unione puramente esteriore non è esclusivamente propria del periodo del Rinascimento, ma trova riscontri nella antichità classica e nella «semicittà» orientale).

Nei primi tre capitoli sono studiate le tre strutture fondamentali, non — dunque — nella loro successione storica, ma nelle manifestazioni delle singole arti (poesia, danza, musica, drama, arte figurata, architettura), il tutto appoggiato ad una brillante documentazione a base di citazioni letterarie, trascrizioni di brani musicali e riproduzioni di monumenti. Gli ultimi due capitoli hanno carattere più sistematico. L'unità di arte e religione, che nella struttura 'primitiva' o 'magica' è indistinzione, si pone allo spirito moderno come problema dell'unità dei distinti. Il problema va risolto (in base al concetto di religione come esperienza del 'tutt'altro' [R. Otto] e come valore assoluto [E. Spranger]), nel senso che l'arte può rientrare nella religione, non la religione — il 'tutt'altro' — nell'arte. La grande arte è tutta religiosa

(ma non cristiana, non buddhistica, non musulmana, ecc.): essa realizza il suo valore religioso nei diversi momenti del tremendo, del pauroso, del sublime, del molteplice, del grandioso, ecc. L'arte è essenzialmente religiosa in quanto si volge al sacro, al 'tutt' altro', e nella figura umana riconosce Dio e nell'opera dell'uomo la creazione. — Questo scarso cenno può dare appena un'idea del libro in cui l'A. ha profuso i tesori della sua versatile genialità.

R. Pettazzoni.

CARL CLEMEN, *Urgeschichtliche Religion: Die Religion der Stein-, Bronze-, und Eisenzeit* («Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte», H. 4), I: Text. Bonn, L. Röhrscheid, 1932, pp. 140.

Il prof. C. Clemen ha reso un altro insigne servizio agli studi sottponendo in questo libro ad una rigorosa revisione critica quanto in questi ultimi decenni si è creduto di avere scoperto in fatto di religione preistorica, o, come il Clemen preferisce dire protostorica ('urgeschichtlich'). È questo, in fatti, uno dei soggetti più difficili, per la scarsezza dei dati a disposizione, per la loro incontrollabilità, per il loro carattere indiziario e per la loro problematicità. I singoli trovamenti, le varie interpretazioni che ne sono state date da diversi studiosi, la critica di queste interpretazioni: tutto ciò, appoggiato ad una documentazione bibliografica di prim'ordine e di prima mano, si trova condensato in queste 132 pagine di testo (le illustrazioni saranno raccolte nella Seconda Parte) con una parsimonia di espressione che, anche a costo di nuocere alla chiarezza, attesta la padronanza della materia trattata. Per il paleolitico antico, per il recente, per il neolitico, per l'età del bronzo (all'età del ferro sono dedicate soltanto le ultime 4 pagine) sono successivamente vagliati tutti i dati suscettibili di valutazione storico-religiosa nel senso del culto dei morti o della magia o della credenza in esseri divini (e relativo culto). Le diverse opinioni e teorie proposte sono esaminate criticamente; le manchevolezze di certe costruzioni sono messe in luce. Specialmente sono discussi i recentissimi tentativi di integrare i dati — e supplire alle defezienze — della preistoria mediante l'etnologia, in base al principio (Schmidt-Koppers, Menighin e altri) che alla preistoria debbano risalire i più antichi dei

cicli culturali stabiliti dalla ricerca etnologica, e che ai periodi successivi del paleolitico (si è pensato anche addirittura all'eolitico), a cominciare dal *chelléen*, corrispondano altrettanti cicli culturali in ordine di antichità etnologica decrescente. Poichè la religione è uno degli elementi caratteristici dei singoli cicli culturali, se ne sono cercate le tracce anche nei corrispondenti periodi preistorici, e si è giunti ad interpretare certi cumuli o depositi — intenzionali — di resti scheletrici di animali (specialmente crani ed arti dell'orso delle caverne) appartenenti al paleolitico antico (premustiano, ecc.) come testimonianze di sacrifici resi precisamente all'essere supremo (Gahs, F. Kern, W. Schmidt). L'atteggiamento criticamente negativo del Clemen rappresenta, anche se talora eccessivo, una salutare reazione alla tendenza — quasi irresistibile in questo campo — a lasciarsi prender la mano da fatti puramente indiziarii per costruire delle teorie altrettanto ipotetiche quanto speciose.

R. Pettazzoni.

RAFAEL KARSTEN, *Indian Tribes of the Gran Chaco* (Societas Scientiarum Fennica, *Commentationes Humanarum Litterarum*, IV. 1), Helsingfors, 1932, pp. x-236, con 1 carta.

Le tribù del Gran Cacho (Argentino e Boliviano) studiate dal Karsten nella sua prima spedizione sud-americana (1911-1913) sono quelle dei Choroti, dei Toba e dei Mataco. Mentre E. Norden-skiöld (*Indianerleben in El Gran Chaco*, 1912) aveva esaminato le popolazioni quasi esclusivamente nella loro civiltà materiale, il K. si propose soprattutto lo studio della loro civiltà spirituale. Così il presente lavoro (tra le precedenti pubblicazioni è da segnalare la monografia sui Toba Boliviani: *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco*, Abo, 1923) contiene, dopo una introduzione e una esposizione degli itinerari, quattro Sezioni dedicate rispettivamente alla Organizzazione sociale, alla Religione, alla Mitologia e al Linguaggio (Toba e Choroti). Nella prima, sono studiate la struttura della società (tracce di 'matriarcato'), la posizione sociale della donna, la divisione del lavoro, le usanze relative al matrimonio, al parto (*couvade*), agli aborti e infanticidi, l'educazione dei fanciulli, le ceremonie di pubertà (danze, tatuaggi), il 'socialismo' indigeno, ecc. Alla religione e mitologia è dedicata la parte maggiore del Volume: sono esaminate, per ciascuna tribù,

le credenze negli spiriti e in altri esseri divini, i riti e le ceremonie di carattere magico e religioso (guarigione delle malattie, esorcizzazione degli spiriti), le preghiere ed offerte, il digiuno rituale, gli amuleti, i riti funebri, le idee sulla vita futura, i giuochi rituali, i miti su la creazione del mondo e dell'uomo, e quelli su la distruzione del mondo. — Idee relative all'esistenza di un essere supremo si trovano soltanto presso i Toba: essi concepiscono un essere creatore cattivo e un essere creatore buono; la concezione dell'essere creatore cattivo è la originaria, mentre quella dell'essere buono appare influenzata da idee di origine cristiana.

R. Pettazzoni.

HUGO ADOLF BERNATZIK, *Zwischen Weissem Nil und Belgisch-Kongo*, Wien, L. W. Seidel u. Sohn, pp. 138, 1932.

Nilotiche vengono in genere chiamate la maggior parte delle popolazioni del Sudan Anglo-Egiziano, alcune dell'Uganda e poche del Congo belga. Esse appartengono allo stesso complesso culturale, onde il nome non ha un puro significato geografico. Parecchie tribù vivono piuttosto isolate ed hanno conservato elementi primitivi. H. A. Bernatzik ha visitato alcune tribù nilotiche e limitrofe ed ha raccolto le sue impressioni nel volume che reccensiamo. Le pagine del B. non sono scritte da un etnologo, ma da un viaggiatore desideroso di osservare e di conoscere: le notizie più interessanti riguardano l'economia, il tatuaggio, le danze, le ceremonie, le cose più appariscenti insomma.

Completano il volume un'appendice del Reche sull'antropologia di alcune popolazioni del Nilo superiore (*Zur Rassenkunde einiger Völker am Oberen Nil*) ed uno del Prof. Struck sul problema dell'origine e della distribuzione delle popolazioni nilotiche. (*Systematik der Nilotischen Völker und ihrer Abteilung*). Solo chi è al corrente delle questioni relative a tale soggetto può rendersi conto delle nozioni che presuppongono le poche pagine scritte dallo Struck, frutto di molti anni di studio. L'A. si è limitato a presentarci i suoi risultati in forma di tabella sistematica; sarebbe davvero desiderabile che ci desse un giorno una trattazione completa, presentata in un diffuso studio che lo Struck sarebbe in grado di fare meglio di ogni altro, perchè ben pochi conoscono come lui le saghe delle popolazioni nilotiche relative alla loro origine e diffusione.

Una terza appendice dovuta al d. H. Antonius, direttore del Giardino zoologico di Vienna, ha interesse solo per il naturalista. Il volume è corredata da una carta del Sudan Anglo-Egiziano e da 204 fotografie eseguite perfettamente. Esse sono un ottimo contributo alla conoscenza della cultura materiale; parecchie riproduzioni di danze rituali sono interessanti anche per lo studio della vita religiosa.

Renato Boccassino.

RUDOLF OTTO, *Gottheit und Gottheiten der Arier*, Giessen, Töpelmann, 1933, pp. 152.

Una applicazione, quale l'Otto ci dà in questo libro, delle sue idee su la religione alla storia di una religione particolare da lui studiata da vicino — l'indiana — presenta un interesse non comune. Si trova qui disegnato lo svolgimento di alcune principali figure divine dell'India dalla elementare appercezione numinosa fino alla piena espansione teistica. Dopo avere riassunto la sua teoria, l'A. adduce una serie di esempi destinati ad illustrare altrettanti momenti diversi generatori di 'appercezione numinosa' e i corrispondenti sviluppi nelle rispettive figure divine. Il numinoso sentito come presenza improvvisa di qualche cosa di insolito e di sinistro sta, secondo l'Otto, alla base della figura di Rudra. Il numinoso sentito come potenza sta alla base della figura di Vishnu. Il numinoso sentito nella malattia (specie in certe forme terrificanti della malattia, come l'epilessia, la pazzia, la pestilenzia [anche degli animali]) è il *primum datum* nella complessa figura di Varuṇa. Come da questa esperienza religiosa elementare si passi, nel caso di Varuṇa, via via alla rappresentazione di un nume che manda le malattie, e che — dunque — può anche preservare dalle medesime, quindi all'idea di un dio che presiede all'ordine dell'universo (*rta*), di un dio morale per eccellenza, e poi di un dio del cielo, e finalmente di una divinità suprema: tutto questo svolgimento tracciato da mano maestra (già delineato, del resto in *Das Gefühl des Ueberweltlichen*, München, 1931), è sommamente istruttivo anche — anzi, specialmente — per chi, come me, non ne resta persuaso. Specialmente non mi persuade, per ciò che riguarda Varuṇa, la sua 'cielizzazione' ('Cölisierung'), cioè la secondarietà del suo carattere uranico, che è a parer mio il primario, ed anche qui, come in altri casi, sta esso stesso alla base dell'ap-

percezione numinosa elementare, come infatti anche nel laccio di Varuṇa che colpisce l'uomo in forma di malattia (in castigo di qualche peccato) è ovvio riconoscere il fulmine. Istruttive a questo proposito sono le credenze osservate dal P. Schebesta presso varie tribù Semang della Penisola di Malacca: presso i Menri l'essere supremo Karei lancia una corda (=il fulmine) al cui splendore rischiarante egli vede ogni cosa, anche i peccati degli uomini, e allora incomincia a muggiare (= il tuono) (Schebesta, Arch. f. Religionswiss., 1927, 15; presso i Kensiu, ibid. p. 13); presso i Jahai una certa malattia molto temuta — una specie di puntura — è considerata come prodotta da una scheggia del fulmine confitta nel petto del paziente (ibid. 1926, 221); cfr. la mia *Confessione dei peccati*, I (1929), p. 72.

Il volumetto dell'Otto fa parte della Collezione «Aus der Welt der Religion», che si pubblica, col concorso dello stesso Otto e di H. Frick, in due Serie parallele, una 'storico-religiosa' curata da G. Mensching (nella quale sono usciti nel 1932 anche H. Hoffmann, *Reformation und Gewissensfreiheit*, fasc. 18, di pp. 39, e R. F. Merkel, *Christentum und Sexualethik*, fasc. 19, pp. 48), ed una 'biblica' curata da E. Fascher, della quale abbiamo ricevuto il fasc. 8: E. von Dobschütz, *Das Apostolicum in biblischer-theologischer Beleuchtung* (1932), pp. 50.

R. Pettazzoni.

RAFFAELE PETTAZZONI, *La Confession des péchés* (Traduit par R. Monnot), Vol. II: Japon, Chine, Brahmanisme, Jaïnisme, Bouddhisme. Paris, Librairie Ernest Leroux, 1932, 245 pp.

Questo II Volume della traduzione francese della *Confessione dei peccati* (cfr. SMSR, 1931, p. 102) contiene, con poche modificazioni ed aggiunte, la seconda parte del I Volume italiano (Bologna, 1929), e cioè i capitoli dedicati al Giappone, alla Cina e all'India (Brahmanesimo - Giainismo - Buddhismo).

L'A. esamina attentamente, per ciascuno di questi domini storico-religiosi, i rispettivi testi religiosi e ogni altro documento che possa interessare il suo tema, ed è a conoscenza della relativa letteratura storico-critico-eseggetica. Ma poichè in questa letteratura scarseggiano i lavori speciali sull'argomento trattato dall'A., egli deve percorrere una difficile via, aiutato soprattutto dai suoi propri studi preparatori; e questo accentua l'originalità della ri-

cerca e il merito degli interessantissimi risultati. Dotato di una particolare sensibilità, acuitagli da una operosità indefessa e felice, in possesso dei risultati acquisiti con lo studio comparativo dei fatti religiosi in ambienti di civiltà diversissima, egli può individuare, attraverso sagaci analisi delle varie credenze, costumi, tradizioni e rituali, ciò che è antico e originario, isolarlo dalla sovrapposizione degli elementi superiori ed estranei e tracciare la linea delle successive modificazioni.

Nella prima parte dell'opera, dedicata ai popoli inculti e all'America precolombiana, era risultato che la confessione ha il valore di un atto magico (magia della parola) applicato a scopo eliminatorio al peccato (primitivamente concepito nei suoi aspetti obiettivi e sostanziali), in primo luogo al peccato sessuale. L'interesse principale del presente Volume sta nella dimostrazione che in religioni tanto più evolute come sono quelle in esso trattate la confessione dei peccati conserva le tracce di quel suo carattere fondamentale e di quelle sue origini primitive. Tale carattere sta nel Giappone alla base della festa shintoistica della 'grande purificazione'; sopravvive in Cina nella pratica per cui il re trasferisce sopra sè stesso i malanni dell'impero, e, nel Taoismo, nell'usanza di far scrivere ai malati, a fine di guarigione, la confessione dei peccati e poi buttare questa confessione in acqua. Nell'India l'idea di peccato e di confessione ha percorso tutta la linea evolutiva fino al più alto grado: nei Veda c'è la concezione oggettiva, 'sostanziale' del peccato, accanto alla concezione soggettiva del peccato stesso come trasgressione al volere di un dio (*Varuṇa*); la confessione vera e propria si incontra solo nei Brāhmaṇa, nel rituale della seconda delle feste quadrimestrali (*Varuṇapraghāsa*, al principio della stagione delle piogge), durante la quale la moglie del sacrificante deve dichiarare con chi ha avuto rapporti illeciti; mercè la confessione essa si libera dall'impurità e diventa ritualmente pura. Nel Giainismo la concezione primitiva del male-peccato compare nella concezione del *karma* come materia, per estirpare il quale, allo scopo di ottenere la salvezza, è necessario il *tapas*, l' 'ascesi', di cui è parte la confessione, che trova il suo posto preciso nel complicato ingranaggio della dottrina giainica. Col Buddhismo le vecchie concezioni sono superate: il peccato non è più qualche cosa di sostanziale e neppure un'offesa alla divinità, ma è un'azione generatrice di *karma* negativo ai fini della salvezza, una azione, si badi, governata e approvata dalla volontà; conseguentemente anche la confessione non è più un atto elimi-

natorio, ma riconoscimento di colpa ed espressione di un pentimento, cioè di un mutamento della volontà. Le vecchie concezioni si riaffacciano però, nel seno del Buddhismo stesso, in certe sue forme involute (Tibet, Turkestan).

La divisione della materia è per luoghi e per tempi, ma il quadro generale è sempre presente e in esso si confrontano e si compongono fatti per luogo e per tempo lontani. Lo studio del peccato e della confessione porta naturalmente l'A. a considerare vari fenomeni religiosi particolari e relativi problemi che con quelle vicende sono connessi. Così il P. può mostrare l'influenza buddhistica sulla confessione individuale collegata con la cerimonia shintoista della 'grande purificazione', e trattare del Buddhismo shintoizzato dei Yamabushi. Notevoli sono le pagine nelle quali l'A., in base all'esame dei Sūtra brahmanici e delle 'Leggi di Manu', segue l'alterarsi della confessione da atto magico eliminatorio a semplice informazione o denuncia fatta in pubblico. Una nuova nota egli porta con la sua indagine sulla confessione all'aspetto arcaistico del Giainismo. Per la storia della dottrina del Buddhismo è interessante il capitolo ad esso dedicato, ricco di fini osservazioni e di felici congetture.

Il libro è ricco di fatti limpidaamente esposti, denso di osservazioni nuove, di discussioni originali e di conclusioni formulate con elegante brevità e grande efficacia di argomentazione. Ciò che soprattutto ne emerge è il vantaggio che ha in confronto dello specialista lo studioso che padroneggi le diverse religioni, e la luce ch'egli può portare su molti punti che senza il sussidio della comparazione rimarrebbero oscuri.

Valentino Papesso.

An Account of Tibet: The Travels of Ippolito Desideri, edited by FILIPPO DE FILIPPI, Londra, G. Routledge, 1932, pp. 18-475, con 17 tavv. (una a colori), e 1 carta.

La *Relazione* del missionario gesuita pistoiese Ippolito Desideri (1686-1733) sul suo viaggio e soggiorno al Tibet (1712-1727) è, specialmente in ragione del tempo in cui fu scritta, un documento il cui valore — soprattutto per ciò che riguarda la religione tibetana — non avrebbe dovuto essere misconosciuto. Disgraziatamente essa fu scoperta — in un MS ora conservato nella Biblioteca Nazionale di Firenze — soltanto nel 1875, e solo nel 1904

fu pubblicata (nelle « Memorie della Società Geografica Italiana », vol. X), dal Puini, ma solo in parte e in modo ch'era il meno adatto a segnalarne l'importanza. Così avvenne che anche dopo pubblicata, la *Relazione* rimase pressochè ignorata, finchè nel 1924 il P. C. Wessels (*Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*) ne segnalò altre due redazioni esistenti nell'Archivio della Compagnia di Gesù. Il De Filippi ha potuto collazionare queste due redazioni col MS fiorentino, e in base alla collazione ci ha dato — acquistandosi con ciò un altro titolo di benemerenza presso gli studiosi — la traduzione inglese della *Relazione* del Desideri nel suo testo quasi completo in 4 libri (sono omessi soltanto gli ultimi capitoli), aggiungendovi di suo numerose note illustrate e integrative. Il volume, magnificamente edito nella Collezione « The Broadway Travellers » di Sir E. Denison Ross e Eileen Power, contiene anche una 'Introduzione' del P. Wessels, in cui è tracciata la storia della missione dei Gesuiti nel Tibet dalla sua fondazione per opera del P. Antonio de Andrade nel 1635 sino alla sua soppressione nel 1721; contiene inoltre una ampia Bibliografia, un Indice delle voci tibetane e una carta con l'itinerario del Desideri.

R. Pettazzoni.

GIUSEPPE FURLANI, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, « Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei », Anno CCCXXIX, Serie VI, Vol. IV, Fasc. III, Roma 1932, pp. 268.

Il Furlani espone tutto quanto si può desumere per la conoscenza dei riti sacrificali dei Semiti mesopotamici dalle iscrizioni cuneiformi e dalle rappresentazioni dell'arte assiro-babilonese. Per deliberato proposito egli si astiene dallo studio preliminare del sacrificio sumero e dai confronti con la letteratura biblica.

Il lavoro si divide in due parti.

La prima espone e discute i testi. Vengono innanzi tutto i passi relativi al sacrificio nelle iscrizioni dei re assiri e nelle iscrizioni dei re babilonesi. Seguono: i sacrifici nel rito dell'indovino, dello scongiuratore, del cantore, i sacrifici nei testi *ikribu*, il sacrificio consistente nell'offerta di un cavallo a Marduk; e poi i sacrifici nelle più svariate ceremonie di carattere religioso e magico, negli interessantissimi riti della copertura del timpano sacro e durante

la festa del sacro fuoco a Uruk; quelli che ricorrono nelle operazioni chimiche, quelli che vengono menzionati negli inni, nelle preghiere, nei testi mantici, nei miti, nelle leggende, nella letteratura sapienziale, negli oracoli, nelle emerologie, nelle leggi, nelle clausole penali di contratto, nei documenti amministrativi, nella corrispondenza di Hammurabi, nei testi astronomici, nei nomi personali. Vengono pure trattati i sacrifici offerti durante le feste in onore delle diverse divinità.

La seconda parte si occupa della terminologia del sacrificio, dei suoi elementi, del tempo e del luogo, delle persone, dell'esecuzione, delle libazioni, dei suffragi e del posto che occupa il sacrificio nella vita religiosa.

Alcune notizie di carattere storico-religioso: «Le imposizioni per il mantenimento dei sacrifici gravavano su città o altri enti pubblici o anche su privati, spesso su nemici debellati e costretti a pagare il servizio religioso dei vincitori». — Il re - si suppone - distribuisce fra le varie classi di sacerdoti soltanto quella parte della carne degli animali sacrificati che non è destinata all'offerta per il dio. Che cosa avveniva della carne mangiata e consumata, per così dire, dal dio? È probabile che la mangiassero pure i sacerdoti e gli altri addetti al tempio. Per la consultazione del futuro il sacerdote deve essere ritualmente puro, deve santificarsi, vale a dire lavarsi con acqua pura o santa e indossare un abito puro. Egli non può aver mangiato né bevuto alcunchè d'impuro, e anche ciò fa supporre che abbia consumato la carne dei sacrifici puri. — Agli dèi si presentavano offerte di vivande e bevande già preparate in cucina. — Il sacrificio con l'andar del tempo diventa un atto religioso molto comune, perchè serve a cattivarsi la benevolenza degli dèi e ad assicurarsi il successo. — «La religione mesopotamica è diventata nell'ultimo suo periodo, oltre che una religione spiccatamente astrale, anche una religione eminentemente sacrificale, con nel centro delle sue ceremonie e qual base sempre presente il sacrificio».

Il diritto canonico esigeva che gli oggetti sacrificiali non venissero in contatto con oggetti impuri. — Il sacrificio doveva esser fatto in un mese propizio e in un giorno buono. Dei quattro sacrifici regolari e giornalieri due si facevano la mattina e due la sera. — Per i sacrifici si richiede un luogo fisicamente e culturalmente puro, e inaffiato di acqua pura e santa. Di regola però gli dèi prendono i loro pasti nei templi. — Si facevano dei sacrifici anche sul tetto del tempio, nel palazzo e nel cortile del palazzo del re, sulle

sponde dei fiumi, nelle case di privati, davanti ad immagini, sul mantello del re. Essi venivano offerti generalmente a un dio o a un gruppo di dèi, ma a volte anche ad eroi o a re divinizzati.

Questo in forma oltremodo concisa - di qualche singolo punto ci occuperemo forse in qualche noterella a parte - un pallidissimo quadro del magistrale lavoro del Furlani. Egli volle offrirci una esposizione del sacrificio dei Semiti assiro-babilonesi; in realtà però ci ha dato molto di più, perchè il materiale prezioso da lui raccolto e sapientemente elaborato viene ad accrescere il patrimonio delle nostre nozioni nel campo storico-religioso in genere ed in quello della semitologia in particolare. Anche vari elementi del pensiero ebraico acquistano una luce nuova. Opportuni confronti, purchè compiuti con cauta avvedutezza, dimostreranno quanto valore abbia quest'opera del F., di cui gli studiosi gli saranno profondamente riconoscenti.

I. Zoller.

KNUT TALLQVIST, *Der Assyrische Gott*, Studia Orientalia, edidit Societas Orientalis Fennica, IV, 3, Helsingforsiae, 1932, 135 pp.

Allo studio proficuo della religione babilonese e assira nulla contribuisce meglio e più della ricerca monografica, dedicata a un soggetto ristretto, ma che nello stesso tempo allarghi l'esame agli argomenti affini, rientranti nella stessa categoria di fenomeni. Specialmente per lo studio delle figure divine le ricerche monografiche sono eccellenti, come hanno dimostrato i lavori recenti dello Schlobies su Adad, Lipsia 1925, e del Nötscher su Enlil, Hannover 1927. Il lavoro che il Tallqvist ha dedicato alla figura del dio nazionale Aššur lo dimostra di nuovo luminosamente.

Delineare compiutamente il carattere del dio assiro non è facile: le fonti non sono abbondanti in proposito, perchè si tratta quasi esclusivamente di epiteti, titoli, nomi che gli si danno nelle iscrizioni dei re assiri o in qualche inno, i quali di solito sono uniformi per tutti i grandi dèi e quindi non ci dicono gran che sul carattere specifico del dio. L'autore deve quindi constatare nel riassunto, 112, che le fonti non ci permettono di disegnare una immagine unitaria della divinità e non ci danno modo di stabilire quale fosse il carattere suo originario. L'immagine di Aššur è inferiore a quella di Marduk per pienezza di tratti, plasticità di forme e vivacità di colorito. Enlil e Marduk sono state le due divinità le

cui qualità hanno esercitato sul dio assiro il maggior influsso. Aššur si arricchisce continuamente a spese delle due divinità babilonesi. Samaš è il terzo dio che contribuì a formare il carattere del dio nazionale dell'Assiria. Il quale però combina in tanti tratti col dio di Nippur da poter esser qualificato quale nuova incarnazione dell'antico dio sumero, incarnazione assira però, rivestito quindi di tutte quelle qualità che apparivano ideali agli Assiri. Il Tallqvist respinge, come vedremo, tutte le supposizioni che gli studiosi hanno fatto sulla natura originaria del dio, crede però che il titolo che gli si dà in un testo, di 'Signore del Monte Abeḥ, del monte che egli ama', dinoti il suo carattere primitivo di dio della montagna. Il Monte Abeḥ sarà stato però anche un luogo di culto del dio Ebeḥ o Ebil, il cui nome ha sapore hurrita. Aššur sarà stato dunque un antico dio hurrita, 113, l'erede del dio degli Hurriti Ebil. La supposizione del Tallqvist è tutt'altro che inverosimile: l'Assiria era stata territorio di civiltà hurrita prima di esser semitizzata da emigranti semitici dell'occidente. Parecchie idee ed istituzioni hurrite devono esser passate dal popolo sottomesso ai nuovi dominatori e non sarebbe quindi da escludere che fosse passato anche uno dei loro dèi. Però dobbiamo rilevare che il Tallqvist non è in grado di addurre nessuna prova per la sua tesi. Al tempo dei Sargonidi, quando la potenza assira raggiunse l'apice, gli Assiri cercarono di mettere il loro dio nazionale sullo stesso livello del dio nazionale babilonese e lo rivestirono quindi di numerose qualità proprie di Marduk. Con preferenza gli dettero quelle qualità del dio babilonese che corrispondevano meglio al loro carattere nazionale, 113. Anzitutto, come è naturale aspettarsi, la potenza e la forza. Ma anche la sapienza. Altre qualità invece, come l'amore per gli uomini, la misericordia, la capacità di redimere, di creare, di conservare e rinnovare la vita della natura e degli uomini Aššur non si appropriò. La grande quantità di tratti mardukiani ed enliliani trasportati sul dio assiro offuscarono il suo carattere originario e così oggi noi non siamo in grado di percepirla. Ma sarebbe erroneo il credere che perciò Aššur non abbia una propria individualità e un suo carattere distinto. L'assimilazione del dio assiro alla suprema divinità babilonese raggiunse il grado suo più alto durante il regno di Sennacheribbo, il quale fece distruggere Babele per sostituire all'antica capitale spirituale dell'Asia occidentale antica la città di Aššur e quindi esaltare il suo dio nazionale sopra quello degli odiati vicini del mezzogiorno. Comunque, Aššur rimase sempre un *parvenu*.

nel pantheon sumero-accàdo, fornito bensì di grande potere e prestigio ma senza una base di dio naturistico e senza quella nobiltà di carattere che era caratteristica di Marduk: Aššur non esercitò quindi molta azione sugli uomini, non era in altre parole un dio simpatico, 115. Questi sono in pochi tratti i risultati cui perviene il Tallqvist.

L'autore esamina in quattordici capitoli i vari lati, le qualità, la storia e le raffigurazioni del dio Aššur.

Nel capitolo sul nome, 6-8, egli respinge tutte le spiegazioni che finora gli studiosi ne hanno dato: non sappiamo neppure se Aššur sia parola semitica o hurrita, è incerto se la città porti il nome del dio o, viceversa, se il dio porti il nome della città, e il nome non ha nulla di comune con quello del dio amorrita Ašar, 8.

Riguardo al sorgere del dio Aššur ad importanza nazionale il Tallqvist osserva, 10, che l'adorazione del dio nazionale assiro è attestata per un periodo più antico e per un territorio più vasto di quello del dio Marduk. All'aumento della potenza dei governatori e principi della città di Aššur corrisponde un accrescimento del prestigio del dio, 10. Il Tallqvist respinge con ragione, 13, n. 2, la tesi dell'Ebeling che Aššur è un dio terrestre, come era Enlil.

A p. 16 la versione di *uṣurat adnāti* con 'barriera dei popoli' non può esser esatta. Sul significato *uṣurtu* faremo più giù ancora alcune osservazioni.

Non potrei accedere neppure all'interpretazione di *bit gigunē* con 'casa del sepolcro' (un titolo di Ešarra). Ho già esposto altrove che *gigunū* era una delle parecchie designazioni del santo dei templi babilonesi e assiri.

Se si potesse dimostrare che il tempio principale della città di Aššur era in origine un tempio di Enlil, come l'autore afferma a p. 17, parecchie circostanze della storia di Aššur si spiegherebbero chiaramente.

A p. 18, n. 3 il Tallqvist traduce *kirū ša gi-ni-e* con 'Opfergarthen'. Ma *ginū* non vuol dire veramente sacrificio, ma prestazione che una persona doveva fare al tempio. Coi proventi di tali prestazioni si potevano alimentare i sacrifici che si facevano agli dèi. Il rapporto tra *ginū* e sacrificio è dunque soltanto indiretto.

I fattori che hanno determinato il formarsi e costituirsi del carattere di Aššur sono bene esposti dall'autore nel capitolo sulla genealogia, la famiglia e la corte di Aššur, 19-25. Le carriere, per

così dire, di Marduk e Aššur furono molto simili: tutti e due *parvenus* che nel pantheon antico avevano un posto alquanto secondario, ma salirono socialmente in conseguenza dei successi militari dei loro seguaci. Al Tallqvist sembra che mentre Marduk fu portato al trionfo religioso anche da un vasto movimento popolare in suo favore, movimento alimentato da un potente e zelante sacerdozio, il quale creò a questo scopo addirittura l'epopea nazionale *Enuma eliš*, Aššur fu meno fortunato: egli non ebbe mai propri antenati e dovette annettersi il poema epico del dio nazionale di Babele, 19-20. Aššur dovette prendere anche la moglie e la figlia di Enlil, come pure suo figlio Nimurta, allo scopo di crearsi una famiglia propria. Ma il sentimento patriottico e nazionale degli Assiri andò tanto oltre da dichiarare persino Anu e Marduk discendenti del loro dio nazionale. Il Tallqvist ha ragione di dire che il titolo di Aššur *ilē-e-a*, 'i miei dèi', non dimostra affatto che lo si considerava quasi come una somma di tutti gli altri dèi, 25, ma non si può negare però che tale titolo, tutt'altro che raro nelle civiltà dell'Asia occidentale antica, voleva designare la sua grande potenza, eguale a quella di molti dèi.

Gli attributi più cospicui di Aššur sono la sua potenza, la sua grandezza, la sua sublimità, 26-29.

Egli è anche un dio sapiente, 30-36. Niklāti il nostro autore traduce nelle pp. 32, 34 e 36 in tre modi diversi, '(Schicksals)-pläne', 'Listen', 'kluge Gedanken'. Credo che nessuna di queste versioni colga proprio nel segno. Si tratta senza dubbio del significato di scaltrezza, abilità nella vita pratica. L'inno K. 3258 l'autore riconduce con ragione a un inno a Marduk piuttosto che a uno a Enlil come è stato sostenuto finora, 34-35.

Aššur non è veramente un dio creatore, 37-39, anzi appena in testi neoassiri si dà rilievo alla sua qualità di creatore, 38.

Il Tallqvist respinge recisamente la tesi della presa natura solare di Aššur, 40-42. Egli confuta con buoni argomenti tutte le presunte ragioni che si sono volute citare in proposito. Nel noto passo dell'*Enuma eliš*, I, 81 e segg., le parole *mār Samaš* si riferiscono veramente a Marduk, e quindi Aššur è dio solare soltanto perché assimilato a Marduk, in quanto Marduk, 41. Per incidenza devo osservare che non è affatto dimostrato che il dio di Babele era in origine un dio solare. Un dio non deve affatto esser stato un dio solare perché porta il titolo 'figlio del Sole'. Inoltre lo splendore è attribuito anche a divinità che non furono punto originariamente divinità solari, 42, come ho avuto occasione di

rilevare nel mio articolo *L'aureola delle divinità assire*, RANL, 1931, 224, n. 1. Neppur il nome paleocappadocio Aššur-šamši dimostra che Aššur era dio solare, 45. I nomi personali vanno sempre presi d'altronde *cum grano salis*, 45-46. Alcuni epitetti lo dinotano però incontestabilmente quale dio del cielo, o meglio dio celeste, dio della luce, 46. Non sono d'avviso però che il passo dell'iscrizione di Sennacheribbo, KAH, II, 124, 16, citato a p. 47, ci autorizzi a dedurre la natura solare del dio. Dio astrale Aššur fu certamente, quale dio celeste lo si riguardava già al tempo di Tukulti-Nimurta I e nell'epoca dei Sargonidi lo si imaginava quale dio del sole, 48. Questa solarizzazione del dio è un fenomeno alquanto antico presso tutte le nazioni dell'Asia anteriore antica. Gli dèi più importanti diventano solari per il grande prestigio che esercitò per millenni il dio nazionale d'Egitto, dio solare per eccellenza. Si è per questo motivo che l'emblema del dio nazionale solare di Egitto, il disco solare alato e spesso anche caudato, si dà anche a divinità che non erano affatto solari ma che godevano grande prestigio. Sarebbe erroneo quindi il voler dedurre il carattere solare di una figura divina o di qualche altro essere dell'Asia occidentale antica dal fatto che porta il disco alato. Contro questo errore gli studiosi vanno messi in guardia. Come dunque non si può dedurre il carattere solare di un dio dal fatto che è detto 'figlio del Sole', così non lo si può derivare necessariamente dalla circostanza che porta il disco solare alato.

Nel capitolo su Aššur nella qualità di signore, principe e re, capitolo di grande interesse non soltanto per la religione ma anche per la storia della civiltà mesopotamica in genere, 50-60, il Tallqvist spiega il titolo šadū rabū dato tanto ad Enlil quanto ad Aššur colla circostanza che quest'ultimo dio fu identificato col monte cosmico perchè era nato ed abitava su di esso. La cosa mi sembra inverosimile. Dare dello šadū, 'monte', a qualcuno era una semplice frase e dinotava l'imponenza che incute la soggezione e il rispetto del dio. Inoltre šadū voleva indicare la prominenza e quindi la preminenza tra altri esseri. Perciò Aššur è detto anche 'il monte degli Igigi'. È per questo motivo che il dio è chiamato eziandio 'monte della sua gente'. Sennacheribbo lo invoca addirittura 'monte dei paesi', 51, n. 2. L'epiteto mālik ramānišu, 'consigliere di sè stesso', 54, forse più che dinotare l'autocrazia del dio, significa che egli è sì saggio e sapiente da non aver bisogno del consiglio delle altre persone, vale a dire degli altri dèi.

Aššur ha inoltre le qualità di protettore, guardiano, guida, giudice e medico, 61-70. *Āšir puḥri Igigi*, 62, va tradotto con maggior precisione: sarà da dire 'presidente dell'assemblea degli Igigi'. Si confronti la posizione di Marduk nell'adunanza degli dèi secondo l'*Enuma eliš*. L'equazione *ṣi'pu šamē=burūmu šamē*, 63, n. 1, sarebbe giustificata soltanto nel caso che *burūmu* significasse veramente 'scrittura del cielo', cioè che il cielo è variopinto perché le stelle ne costituiscono la scrittura. Ma tale interpretazione mi sembra poco esatta, come esporrò altrove.

Allo scopo di determinare esattamente la posizione che Aššur occupa tra gli dèi destinatori del destino l'autore esamina minutamente tutto ciò che le fonti ci dicono riguardo alla determinazione da parte delle divinità, 71-85, ed arriva alla conclusione che la parte di Aššur tra gli dèi destinatori non è affatto cospicua, 83. Il dio assiro non era da bel principio un destinatore. Egli è destinatore perché tale qualità avevano avuto prima di lui Enlil e Marduk. *Uṣurāti* nelle pp. 74, 76 e 84 va sempre tradotto con 'determinazioni', per il qual significato si cfr. quanto dico in *L'etimo di acc. uṣurtu e i suoi significati*, RSO, XII, 266-271.

I capitoli dedicati ad Aššur quale colui che nomina il re, 86-92, e quale supremo signore assiro della guerra, 93-105, trascendono la religione assira e delineano tratti della civiltà che stanno alla base della mentalità degli Assiri. Però è strano dover constatare che il dio nazionale assiro manifesta carattere guerriero appena dal tempo di Salmanassar I e Tukulti-Nimurta I ed è molto forte soltanto all'epoca dei Sargonidi, 93. Il Tallqvist conclude quindi che Aššur può esser stato un dio guerriero, ma che egli è diverso dai veri dèi della guerra, come sarebbero Nimurta, Nergal, Ištar, 98. Egli non prende veramente parte alla mischia col'arma alla mano, ma si tiene in disparte, al di sopra della guerra e manda altre divinità a marciare davanti e di fianco agli Assiri.

Il Tallqvist esamina ancora acutamente tutte quelle raffigurazioni di divinità nelle quali si è voluto vedere Aššur e solleva pa-recchi e ben fondati dubbi sulle figure divine ritratte. Soltanto nel rilievo di Bavian, nella stele di Zençirli e a Maltai il nostro autore vede ritratto proprio Aššur.

Giuseppe Furlani.

PAUL HEINISCH, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*, Münster,
Aschendorff, 1931.

Quando la coltura progredisce, restano in vigore antiche usanze scaturite da antiche credenze; ma il significato via via attribuito all'uso cambia. L'indagine storico-religiosa ha il compito di percorrere la via a ritroso, per giungere a conoscere la genesi e lo sviluppo di dati costumi. È una peculiarità del pensiero religioso di Israele di assumere in ogni periodo un atteggiamento di opposizione di fronte alle religioni di altri popoli e di fronte alle credenze accettate da una parte degli Israeliti stessi, da quelli cioè che, non avendo saputo raggiungere il livello del monoteismo puro, subiscono con maggiore facilità l'influenza delle nazioni vicine. Così si spiega la lotta tra profeti e popolo. Il lavoro di ricostruzione delle credenze passate, quali si conservano negli usi sopravvissuti, è reso difficile anche per il motivo che a volte, come per esempio in fatto di usi funebri, un dato rito si connette a tutto un complesso di credenze. Gli usi funebri hanno spesso un substrato di credenze demonologiche. La malattia notoriamente è dovuta a delle forze penetrate dal di fuori, a dei demoni; questi, cagionata la morte, permangono nel corpo del defunto, sicchè la salma si trova in uno stato manistico. Ci sia concesso di notare: L'uso di stracciare le vesti in segno di lutto, a cui l'A. accenna a pag. 15 ss.. si collega alla pratica della sacra nudità, ma anche — a parer nostro — all'antica credenza secondo cui l'uomo nudo è meno esposto a un'infezione demonologica, perchè toglie ai demoni la possibilità di nascondersi tra le pieghe delle vesti. Il vestire il sacco, il levarsi ogni ornamento, corrisponde alla necessità di presentarsi come penitente e come povero. Il povero è meno esposto agli attacchi altrui. La povertà è anche più vicina allo stato in cui si trova il morto stesso. Un detto talmudico suona: Il povero è considerato come un morto. Meno probabile mi pare l'opinione dell'A. (a pag. 22), secondo cui il privarsi di vesti e di ogni altro ornamento aveva lo scopo di disfarsi di tutto ciò che ricordava il defunto. Questo, a parer mio, è un modo di sentire che corrisponde più all'anima dell'uomo moderno che non alla *forma mentis* dell'antico, il quale piuttosto, temendo lo spirito del morto, evita eventualmente di pronunciarne il nome, perchè vede nel raddoppiamento del nome un raddoppiamento fonico della persona, e si copre di nero, si taglia i capelli o se li lascia crescere a dismisura per rendersi irriconoscibile e sfug-

girgli. Con ciò non è detto che l'uomo antico sia stato privo di sentimento e di espressioni gentili di dolore. Basta ricordare l'atto di Giuseppe, che si china sulla salma del padre e la bacia.

Il dotto Autore crede (pag. 42) che i nodi nel fazzoletto, in pratica tuttora, siano da spiegarsi con la magia del nodo. Io invece opino che si tratti di mnemotecnica pura (basta pensare alla scrittura a nodi, su cui v. Hans Jensen, *Geschichte der Schrift*, Hannover 1925, pag. 10 s.), senza però negare l'importanza che il fare e disfare i nodi ha nell'arte magica.

Nell'interessante capitolo sul banchetto funebre (pag. 75-89) l'A. asserisce (pag. 86) che gli amici che partecipano al banchetto, con la loro presenza rendono coscienti i superstiti del fatto che il defunto, da loro diviso corporalmente, assiste invisibile al banchetto, nello stesso modo come essi. Per quanto fuori del mondo antico-testamentario si possano trovare numerosissimi esempi che attestano un simile modo di pensare, esaminati accuratamente passo per passo i testi biblici a cui l'A. si richiama, non ho trovato nulla che possa convalidare una simile supposizione per il periodo biblico. A proposito del banchetto funebre presso gli Ebrei vedasi: la voce *Ahnenkult*, del Prof. Scheftelowitz, in « Encyclopaedia Judaica », vol. I, 1927, col. 1156-58; l'interessante studio del Prof. Adolphe Bückler in « Revue des études juives », vol. LXXXIX, n. 177-178, Parigi, 1930, pp. 324 s.; e l'articolo *Schebua ha-ben* di J. Bergmann, in « Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums », anno 76, fasc. 5, 1932, p. 468.

Se ci siamo permessi di esprimere qua e là un'opinione diversa da quella del Heinisch, con ciò non abbiamo voluto che attestare il nostro interesse per il suo lavoro, pregevolissimo sotto tutti gli aspetti.

I. Zollér.

J. CHAINE, *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris, Librairie Lecoffre, Gabalda et fils, 1932.

Le introduzioni degli esegeti ai libri profetici da loro commentati presuppongono di solito nei lettori la conoscenza del periodo storico in cui il dato profeta visse e svolse la sua attività, poiché all'esegeta non spetta il compito di presentare lo svolgimento dei fatti avvenuti nell'epoca a cui il profeta appartiene, ma di darne

soltanto i cenni necessari per comprendere il testo. Lo storiografo che tratta del periodo in cui vissero i profeti, ha il dovere a sua volta di dare un esatto quadro dei fatti storici, senza però soffermarsi soverchiamente sull'attività particolare del vate. Il prof. Chaine ha avuto la felicissima idea di abbinare i due compiti e di redigere un volume che ha appunto lo scopo di rendere più facile la comprensione dei testi profetici offrendo per ogni profeta non solo, ma anche per i singoli gruppi dei suoi discorsi, lo sfondo storico. Ogni profeta è presentato alla luce della sua epoca ed i principali discorsi sono legati a degli speciali avvenimenti storici. Non essendosi raggiunto su tutte le questioni una unità di vedute, si potrà dissentire qua e là dalle opinioni del dotto Autore: ma a noi pare che tutti gli saranno riconoscenti della nobile fatica da lui compiuta. È un libro che corrisponde a una vera necessità, sentita tanto dai docenti quanto dagli studenti universitari.

I. Zoller.

A. VINCENT, *Le Judaïsme*, Paris, Blond et Gay, 1932 («Bibliothèque catholique des sciences religieuses»).

In dieci capitoli l'Autore tratta succintamente, ma in una forma limpida e accessibile ad ogni persona colta, vari problemi del giudaismo. Partendo dal periodo in cui, dopo la presa di Gerusalemme per opera di Tito, ebbe fine l'autonomia ebraica, egli parla dell'inizio della diaspora, dell'ebraismo babilonese, della letteratura rabbinica e del gaonato, della Torah come dottrina rivelata. Nel capitolo intitolato *Les dogmes dans le Judaïsme*, l'A. afferma che nell'ebraismo si riscontra, fondamentalmente, l'essenza di un credo ufficiale, ma che nella prassi religiosa occupano un posto molto importante la recita dello *shema'* e il decalogo. Egli ricorda il formulario dogmatico di Maimonide, le dottrine di Crescas, di Albo; l'incredulità di James Darmesteter e di Salomone Reinach e la «*via media*» di Julien Weill. I capitoli successivi contengono delle considerazioni sul monoteismo giudaico, sulla vocazione di Israele e il messianesimo, sull'uomo e il suo destino, al cui proposito l'A. discute la dottrina della retribuzione individuale nel giudaismo opposta alla concezione solidaristica dell'Antico Testamento (va ricordata però la forte tendenza alla dottrina della retribuzione individuale che si manifesta già nella letteratura antico-

testamentaria), sull'immortalità dell'anima nell'A. T., sui mezzi di santificazione, sul peccato, la penitenza, la retribuzione dei meriti. Sarebbe stato desiderabile anche un accenno alla confessione. In seguito l'A. tratta della morale giudaica, del suo carattere religioso e legale, dell'opposizione all'ascetismo, della preghiera individuale, dei digiuni, dell'istituto famigliare, dell'esercizio della carità. Interessante è il capitolo sulla vita mistica in Israele, ove viene messa in evidenza la poca importanza assegnata nella pratica religiosa ebraica allo spirito santo. Il volume tratta ancora dei nomi divini, del preceppo di amor di Dio, della letteratura cabalistica e hassidica, del sionismo nella concezione di Ahad Ha'am e di Martin Buber e infine del culto privato e pubblico.

Il libro del P. Vincent è un documento di buona dottrina, di ottimo metodo espositivo, di chiarezza di concezioni e di grande e nobile serenità di spirito. Il dotto professore di teologia cattolica all'Università di Strasburgo, trattando dei quesiti ebraici, rivelava una profonda comprensione delle idealità ebraiche, comprensione che gli suggerisce espressioni di sincera stima. D'altra parte notiamo con particolare compiacimento che — come accenna lo stesso P. Vincent — vari studiosi ebrei hanno pubblicato in questi ultimi tempi delle monografie su Cristo redatte con altrettanta serenità di giudizio e larghezza di vedute. Questa tendenza così simpatica non deve dar adito a speranze di fusione di religioni: essa denota semplicemente un progresso nel campo degli studi scientifico-religiosi e il dovere, che ormai si impone a tutti, di esaminare i fenomeni religiosi di qualsiasi fede con assoluta oggettività e con giusto apprezzamento.

Qua e là, in qualche singolo punto, si potrà dissentire dall'A. Così per es., quando egli dice (a pag. 172) che malgrado tutti gli sforzi «les savants juifs modernes n'ont pu découvrir dans toute leur littérature ancienne rien qui ressemblât vraiment à l'amour de tous les hommes sans distinction de patrie», verrebbe la voglia a chi scrive di risparmiare a tante brave persone un sì nobil travaglio, indicando loro un antico testo, il *Tanna d'be Eliahu* (ed. Friedmann), ove è scritto: «Io prendo per testimonio il cielo e la terra che, sia un ebreo o sia un pagano, sia un uomo o sia una donna, sia uno schiavo o sia una schiava, su ognuno di essi si posa, secondo la sua opera, lo spirito santo». Inoltre nella *Torâh* è detto: «Amerete lo straniero, poichè stranieri foste nella terra d'Egitto». Nello stesso *Tanna d'be Eliahu*, a pag. 65, si legge pure: «Sia un pagano, sia un israelita, sia un uomo, sia una

donna, sia uno schiavo, sia una schiava, se ha fatto un'opera buona riceverà il compenso giusto.

Il P. Vincent dice, a nome di altri dotti ebrei, che nella Bibbia non si trova alcun passo in cui lo spirito santo si trovi mescolato al concetto della preghiera o alla preghiera stessa. Ci permettiamo di contrapporre anche a questa dichiarazione un passo del *Tanna d'be Eliahu* (pag. 7): «Per ventidue anni Davide re d'Israele fu privato dello spirito santo e ogni giorno egli versava una coppa di lagrime e mangiava il suo pane cosparso di cenere, come ci dice nel Salmo 102, 10: 'Perchè la cenere io qual pane mangiai', e perciò si dice ancora: Queste sono le ultime parole di Davide». Questo passo intende dire che, notando nelle sue preghiere l'assenza dello spirito santo, per ventidue anni Davide se ne rammaricò quanto mai, facendo addirittura delle manifestazioni di lutto.

In genere — secondo me — nel tracciare un libro sulla pietà religiosa di un popolo come quello di Israele o su un'altra grande religione, è consigliabile servirsi piuttosto di affermazioni che di negazioni, poichè non si conosce tanto dettagliatamente ed esattamente ogni sua manifestazione, da poter categoricamente escludere il verificarsi di un dato fenomeno.

In una seconda edizione del volume del P. Vincent potrà, anzi dovrà essere migliorato ed unificato il sistema di trascrizione dei termini ebraici. Del resto si può dire che il libro in complesso merita di venir caldamente raccomandato a chiunque voglia farsi un'idea sommaria del pensiero religioso ebraico postbiblico.

I. Zoller.

U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 voll. di pp. VIII-412 e XII-620. Berlin, Weidmann, 1931-1932.

L'opera consta di otto capitoli. Cinque di essi portano questi titoli: 'Dio e iddi', 'Iddii preellenici', 'Iddii protoellenici', 'Iddii omerici', 'Iddii panellenici' (gli altri tre concernono le 'Migrazioni delle tribù elleniche', 'Universalità e decadenza dell'ellenismo', 'Restaurazione e tramonto dell'ellenismo'). Sono dunque gli dèi i protagonisti di questa *Credenza religiosa degli Elleni*. L'opera sulla quale si chiusero gli occhi del grande filologo è propriamente una 'Teologia greca'. Non è un 'Religione greca'; poichè il culto è quasi completamente lasciato fuori. Nemmeno è

una 'Storia' della credenza religiosa dei Greci. La materia è bensì disposta in ordine cronologico, ed anche nel I volume, che complessivamente riguarda il periodo 'preistorico' (fino ad Omero incluso), le divinità sono trattate successivamente secondo la loro originaria pertinenza allo strato pre-greco (Eileithyia-Eleusia; Enyalios; Hyakinthos; Persephone; Minotauros; Diktyanna; Chimaera) o al greco (Poseidon, originariamente il dio sommo, poi soppiantato — per influenza omerica — da Zeus; Zeus; Hestia; Hermes; una dea poi assorbita da Artemis; le Ninfe, Ore, Chariti, ecc.; i Centauri, Sileni, Satyri, ecc.; Ge, Demeter, Themis; Leukothea, Palaimon; Hera; Pan, ecc.) o all' 'asiatico' (Hephaistos; Aphrodite; Ares; Latona, Apollo, Artemis). Eppure quel che ci sta dinanzi non è una storia. E non solo nel senso — diciamo pure — 'volgare' della 'storia generale delle religioni' ('Allgemeine Religionsgeschichte'), alla quale il Wilamowitz non credeva: «La spiegazione degli dèi» — si legge nella prima pagina — «varia con la moda; una volta essi erano sole, luna, acqua e vento; poi fu in voga l'elemento etnico; ora è la volta del dio della vegetazione». E subito dopo: «Il divenire, le mutazioni e il trapasso dalla credenza al mito e il venir meno della credenza mentre il culto persiste, questo è ciò che io tento di cogliere a traverso i secoli negli dèi greci, ma in essi soltanto». «In essi soltanto»: le altre religioni non contano; la comparazione storico-religiosa non ha nulla da dire*. I culti stranieri, che affluirono e si diffusero in Grecia a partire — specialmente — dal IV sec., non sono trattati. Essi ebbero una parte considerevole nella storia religiosa del mondo greco; ma qui si esamina la credenza greca negli dèi greci, «e in essi soltanto». La storia della religione greca è storia religiosa del popolo greco nella sua totalità: non solo degli individui eminenti, ma anche della massa oscura 'passiva'. L'interesse del Wilamowitz si volge invece essenzialmente alle personalità rappresentative, a quelle il cui pensiero può — e quindi deve — essere filologicamente interpretato. La struttura dell'opera è più analitica che sintetica, centrifuga anzichè centripeta; la digressione particolaristica prevale spesso su la linea organica dello svolgimento. Per questo soprattutto, anche limitatamente al mondo greco, e prescindendo da ogni comparativismo, l'opera non è una storia. Né voleva esserla *in questo senso*. Ciò che il W. ha voluto

* In un frammento di quella che avrebbe dovuto essere la Prefazione è detto: «Allgemeine Religionsgeschichte erst jenseits der Einzelreligionen, wie allgemeine Sprachwissenschaft hinter den Einzelsprachen».

darci, ciò che egli solo poteva darci — e ci ha dato — è la sua incomparabile conoscenza del mondo greco applicata a comprenderne la religione, intesa specialmente come credenza. Non c'è pagina — si può dire — da cui non balzi qualche sprazzo di luce a rischiarare ciò che era oscuro, o a lumeggiare meglio ciò che era stato soltanto intravisto. Il quadro del pantheon protogreco ad esclusione delle divinità non greche, le osservazioni critiche su l'orfismo, sui misteri eleusini, sui misteri di Andania (in Appendice), le pagine su l'ellenizzazione delle divinità romane e su l'ellenismo in Roma nell'età di Augusto, hanno una importanza di prim'ordine anche per il cultore della storia generale delle religioni.

L'opera poté essere condotta fino a Plotino incluso. Manca solo la fine che doveva trattare di Porfirio e del trionfo del Cristianesimo. Tutto ciò che di quest'ultima parte fu potuto trovare allo stato di abbozzo, e quel che poté essere raccolto dai familiari sino agli ultimi giorni dalla viva voce dell'A., è stato scrupolosamente ordinato e pubblicato da G. Klaffenbach.

R. Pettazzoni.

GERTRUD HERZOG-HAUSER, *Soter: Die Vorstellung des Retters im altgriechischen Epos*, Wien, Mayer a. Co., 1931, pp. VIII-190.

Per 'antica epopea greca' l'Autrice — apprezzata allieva di L. Radermacher — intende, come al solito, in primo luogo l'epopea omerica; soltanto a titolo d'integrazione si aggiungono i posteriori frammenti ciclici, i cosiddetti inni omerici ed Esiodo, in quanto si modellarono su quella. Poichè nei due poemi omerici non compare affatto σωτήρ come *nomen agentis* e compare solo due volte nel 22º e nel 33º Inno, vien fatto di domandarsi se questo libro non abbia per avventura scelto la via più comoda per evitare sia i problemi relativi all'essenza, che per le figure reali (specialmente i Dioscuri) sono di capitale importanza, sia quelli relativi alle tarde e complicate concezioni del *Soter* che penetrarono anche nel Cristianesimo (cfr. SMSR 1932, p. 1 sgg.).

Attraverso eccellenti studi particolari su termini affini, e mediante la dimostrazione della frequenza dell'azione di σώζειν (pur senza il nome di *soter*) negli stessi poemi omerici e la felice supposizione di 'espurgazioni epiche' (oscuramenti di tratti non epici), ecc. l'A. ci convince che essa non batte una falsa strada.

Essa ci fa apprezzare in pieno l'importanza del suo argomento, essendo in grado di fornire anche per le questioni relative all'es-
senza delle conclusioni delle quali dobbiamo esserne molto grati come di un di più, e che ci fanno credere che l'intero problema dei *Soteres* greci e specialmente dei Dioskuri sia oggi maturo per una trattazione integrale.

Naturalmente, molto dovrà ancora restare problematico; ma ad ogni modo, anche senza una discussione (dalla quale l'Autrice probabilmente si sentirebbe dispensata, dato il suo modo di porre il problema), ci sembra da ammettere che (anche) il soccorso per mare in genere — specialmente l'azione di calmare le onde e i venti e così dare la direzione (*regere*) — è da considerare come un altro essenzialissimo tratto primitivo da aggiungere a quei già riconosciuti tratti «antichissimi» dei *Soteres* (Dioskouroi), che furono messi in luce, p. es. dal Nilsson, *Griechische Feste*, 1906, 417 sgg., *The Minoan-Mycenaean Religion*, 1927, 469 sgg., e dal Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, 1931, 230 sgg., ecc. (A risultati analoghi poté giungere poco prima dell'Autrice — che lo ignora — anche Fr. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, 1930, 20 sgg.). Contrariamente, noi crederemmo soltanto che la figura dei Dioskuri ecc. come cavalli non sia da considerare *ab ovo* in connessione con Poseidon come cavallo, cioè che queste — ed altre simili — divinità, insieme con Tyndareos, non siano da incorporare senz'altro nel ciclo e nel culto di Poseidon. È difficile dimostrare che l'antico nome *Dioskuroi* sia, come vorrebbe l'A., un nome secondario, ora specialmente che, dopo Kretschmer e Maresch, Glotta, XIV, 303 sgg. e 298 sg., l'enigmatico *Tyndaridaī* (= *Tindaridaī*, cioè figli dell'etrusco-pregreco *Tin* = Ζεύς) è da considerare, con Altheim ed altri (cfr. R. Pettazzoni, SMSR, 1928, 229 sgg.), come un nome originario dello stesso significato, di cui *Dioskuroi* sarebbe la traduzione letterale. Una epifania a cavallo o in forma di cavallo tanto più appare concepibile anche appunto per dei figli di 'Tin', in quanto il soccorso per mare «non importa una rigorosa distinzione di sfere di dominio», ed anche 'Zeus' tanto più potrebbe essere stato un signore dei λευκῶν πόλων = ἄνδρες in quanto anticamente Poseidon e (Uranos-) Zeus andavano l'uno accanto all'altro come 'mariti della terra' del tipo dell' *Allgott*, e la ripartizione razionalistica (a partire da Omero) della signoria del mare, della terra e del cielo, difficilmente penetrò mai nella credenza popolare (cfr. anche le concezioni posteriori di Zeus Thalassios, Zenoposeidon, ecc.). Gli originari figli

di Tin potrebbero dunque essere stati figure equine o cavalli delle onde, non come figli di Poseidon, ma semplicemente come demoni che salvavano da pericoli marini, come onde accompagnanti benignamente la nave da ambo le parti (?), cioè come inviati che apparivano con la rapidità delle onde, 'figli' (= $\pi\omega\lambda\ot$, come forse Esch., *Ch.*, 794, Eurip., *Rhes.*, 386, ecc.) di un possente *Allgott*, che di ciò li aveva incaricati e resi capaci.

Soltanto in seguito la figura equina di quel che fu poi Poseidon come dio del mare per eccellenza poté certo rafforzare anche questa figura di cavallo specifica, tanto più che divinità delle onde incalzanti, suscettibili — nelle loro forme più indistinte — di facili e molteplici interpretazioni (e per ciò 'amanti delle metamorfosi'), molto naturalmente apparivano o potevano apparire alla fantasia come $\lambda\varepsilon\nu\kappa\omega\pi\omega\lambda\omega$ in senso specifico (cfr. anche, in italiano, i 'cavalloni'). L'Autrice, che a ragione respinge il tentativo dell'Usener, di derivare il nome *Tyndareos* da *tundere* e interpretarlo come il 'frantumatore', e che sembra propendere per la spiegazione di Kretschmer e Maresch, avrebbe forse dovuto andare più a fondo nel senso di una conciliazione dei suoi risultati con questa concezione.

Del resto essa rivela un fine senso e una acuta comprensione per la religione, ed altresì possiede la bibliografia. Forse essa per l'idea generale del salvatore, sorto dal 'sentimento di creatura' — cioè per la ragione psicologica del come appunto suol nascerà la fede dal bisogno insoddisfatto (come dice Goethe), ossia in questo caso, dal devoto vien fuori un Soter —, avrebbe pure potuto trarre qualche profitto, fra l'altro, anche dall'opera di R. Otto, *Das Heilige*. Non sempre essa riuscì a trattenersi anche da insufficienti delimitazioni di contorni fra Soteres *ex officio* e divinità soccorrenti in genere, e neppure da esagerazioni unilaterali e da certe asserzioni indimostrabili. Ma ciò si comprende e si perdonava facilmente in un tema come questo.

K. Marót.

A. OMODEO, *Saggio di commentario al IV Evangelo* (1, 1—3, 21), pp. 73, Bari, Laterza, 1932.

Lo studio del quarto Vangelo una volta mirava principalmente a mettere in rilievo le idee nuove che, prive di addentellati con quelle del Vecchio Testamento e in generale anche con quelle dei Sinottici, appaiono come produzione originale del Cristianesimo e

in ispecie della letteratura giovannèa. Ma da alcuni anni questa posizione si è cambiata, in quanto che, per opera specialmente dei critici tedeschi Reitzenstein, Bousset, Heitmüller ecc., si è dimostrata l'esistenza nei tempi vicini a Cristo di una teosofia o gnosi precristiana, la quale, al di là delle religioni volgari, mette le sue radici nei campi più diversi, quali i riti e le dottrine delle religioni mistiche, le speculazioni filosofico-religiose di Filone, gli scritti ermetici e i libri sacri — recentemente pubblicati dal Lidzbarski — dei Mandei, una setta orientale che si dice proveniente dagli antichi discepoli di Giovanni Battista. Ora si è constatato che l'ideologia e la terminologia del quarto Vangelo ha molti punti di contatto con questa corrente religiosa; e quindi può, dal confronto con essa, ricevere molta luce ed essere riguardata da nuovi punti di vista.

L'Omodeo, che nel 1930 pubblicò sotto questo aspetto uno studio generale su *La Mistica giovanna*, ora ne fa l'applicazione esegetica ai primi tre capitoli del Vangelo; non pretendendo, naturalmente, di dire molte cose nuove, ma esponendo, chiarificando e sottoponendo eventualmente alla critica le spiegazioni e le sentenze degli ultimi commentatori, dei quali ha ampia conoscenza ed ha fatto uno studio accurato. Nei punti controversi per lo più prende parte decisamente per questa o quella sentenza. Così, p. es., nel cap. I non dubita, e credo meritamente, che i vv. 9-13 si riferiscano al Cristo storico e non al Logos avanti l'incarnazione, come molti interpreti, e non spregevoli, intendono. Certo però che allora la solenne enunziazione al v. 14 della incarnazione perde molto del suo effetto ed apparisce una fredda e quasi inutile ripetizione. Ma in questo, come in altri simili casi, l'Omodeo non cede alla tentazione di superare facilmente la difficoltà col supporre qua e là, come alcuni fanno, aggiunte e glosse posteriori e molto meno una duplice redazione del Vangelo, come fa il Delafosse. Egli invece si attiene al sano e prudente criterio che «la tecnica dell'autore è fatta di riprese, di ritorni, di commenti anche in parti salienti», e quindi non bisogna essere «difendenti contro le continue riprese e i ritorni sul già narrato» (pag. 27).

Umberto Fracassini.

- A. FISCHER, *Muhammad und Ahmad, die Namen des arabischen Propheten*, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-histor. Klasse, 84. Band, 1932, 3. Heft.

Recentemente H. Grimme ha voluto proporre in un suo lavoro, apparso nella « Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete », VI (1928), 24-26, una nuova interpretazione del nome del profeta di Arabia Muhammad, Maometto, il quale non avrebbe significato in origine affatto 'il lodato', ma sarebbe soltanto l'abbreviazione di un nome teoforo che avrebbe suonato *Muhammad-'il*, 'Dio è lodato'.

Il Fischer esamina molto minutamente ed acutamente la tesi del Grimme ed adduce argomenti stringenti ed inconfutabili per respingerla del tutto. La profonda competenza filologica del Fischer, segnatamente nel campo dell'arabo antico, lo mette in grado di chiarire del tutto l'uso che al tempo di Maometto e nel periodo immediatamente a lui posteriore si faceva del verbo *hamida* e *hammada*, nonché del participio passivo di quest'ultima forma. Risulta dalle sue ricerche che la parola *muhammad* nel senso di 'altamente, molto lodato', quale aggettivo detto di persone, ricorre già in tempi molto antichi, 11. Siccome poi *muhammad* non ha soltanto l'accezione di 'altamente, molto lodato' ma riveste anche il senso di 'altamente lodabile, degno di essere altamente lodato, qualcuno che sarà altamente lodato', è chiaro secondo il nostro autore, e tutti dovranno dargli ragione, che il nome Muhammad è un nome augurale, che contiene ed esprime un buon augurio, costituisce insomma un buon *omen*. La spiegazione del Grimme non è ammissibile anche per la circostanza che *Muhammad-'il* non sarebbe affatto un nome arabo, perché la combinazione delle due parole non corrisponde affatto alle regole della grammatica araba, e nell'iscrizione *ṣafatena Wetzst.* 174 non ricorre punto la parola *Mḥmd'l*. Insomma non c'è il minimo dubbio che il nome del celebre profeta arabo significa veramente 'altamente lodabile' e che la lode va data al portatore del nome e non alla divinità.

Il breve lavoro del Fischer eccelle per la completa informazione e per la sicurezza e prudenza dei giudizi e delle deduzioni: la tesi del Grimme è liquidata per sempre.

Giuseppe Furlani.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

A. BERTHOLET, *Die Religion des Alten Testaments* (« Religionsgeschichtliches Lesebuch », H. 17), Tübingen, Mohr, pp. vi-144.

La novità della raccolta sta, in questo caso, nel criterio — specificamente storico-religioso — che ha presieduto alla scelta e alla conseguente disposizione dei brani nelle seguenti sezioni: dinamismo; demonismo; mitologia; il mondo; leggende etiologiche; culti premosaici; Mosè; il patto; aspetti pre-profetici della religione di Israele; profetismo; la Legge; religiosità dei Salmi; la letteratura sapienziale; sviluppi più recenti.

ECKART FRANZ, *Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen*, Bonn, L. Röhrscheid, 1932, pp. 128.

Attraverso un accurato esame della mitologia giapponese in confronto con la greca l'A. giunge ad un risultato che si raccomanda per il suo stesso eclettismo. Le somiglianze fra le mitologie dei due popoli non sono dello stesso genere, e cioè, per alcune è da ammettere una origine indipendente (in base alla teoria del 'pensiero elementare' del Bastian); per altre una trasmissione (migrazione; cfr. la penetrazione di elementi dell'arte greca nell'arte giapponese). Fra le somiglianze di origine indipendente sono specialmente i motivi mitici del mangiare i cibi infernali, del voltarsi indietro, del denudarsi (danza oscena di Uzume). Fra le derivazioni sono specialmente i miti cosmogonici dell'uovo cosmico e della separazione degli esseri primordiali, le leggende di Susanowo e di Oho-kuni-nushi (quest'ultima è quella che trova maggiori riscontri nella mitologia greca).

G. W. LOCHER, *The Serpent in Kwakiutl Religion: a Study in Primitive Culture*, Leyden, Brill, 1932, pp. 120.

L'A. trova che il Boas e la sua scuola, accanto a molti meriti, hanno il torto di avere studiato le civiltà da un punto di vista troppo esteriore, occupandosi soprattutto di determinare la forma-

zione interna o, rispettivamente, l'introduzione dal di fuori dei singoli elementi culturali senza approfondire il processo di incorporazione e in generale rinunziando a scoprire il senso organico complessivo delle singole civiltà. Reagendo a questa tendenza, l'A., che dipende soprattutto dall'opera e dall'insegnamento di Josselin de Jongh (nonché, in parte, da Durkheim e Mauss) cerca di penetrare l'idea dominante o le idee dominanti nelle tradizioni dei Kwakiutl. Egli si fonda soprattutto su le rappresentazioni figurate in cui egli vede riprodotto un vero e proprio sistema di pensiero a base di dualismo, monismo, ambivalenza, ecc. A questi concetti l'A. ricorre continuamente per interpretare il sistema dei Kwakiutl. Ma è dubbio che la mitologia di un popolo primitivo in genere e dei Kwakiutl in ispecie, sia stata così sistematica come vuole l'A.

SIG. AGRELL, *Die spätantike Alphabetmystik und die Runenreihe* (Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund, VI), Lund, Gleerup, 1932, pp. 56.

La scrittura runica è per molti studiosi una scrittura magica. In ciò è già implicita la possibilità che l'ordine di successione delle rune non sia casuale. L'A. crede di avere scoperto le tracce di una trasposizione crittografica del primitivo ordine di successione, e vi scorge l'influsso della mistica dei numeri, quale fu coltivata negli ultimi secoli dell'impero romano. A sostegno di questa tesi, già svolta in precedenti lavori, egli adduce qui nuovi argomenti specie in base ad un Ms. inedito della Bibliothèque Nationale.

FRANCESCO ORESTANO, *Discontinuità dottrinali della Divina Commedia* (estratto dall'« Archivio di storia della filosofia »). Anno I, Fasc. II, Roma 1932, pp. 20.

La rigida concezione tradizionale di una Divina Commedia costruita *more geometrico*, come sistema conchiuso di concetti e di immagini e ispirata a una visione teoretica unitaria, quasi cristallizzazione di un sol momento del pensiero di Dante, non corrisponde alla realtà. Nel lungo periodo in cui Dante attese alla composizione della D. C., il suo pensiero filosofico e teologico ebbe dei cambiamenti che sono visibilmente rispecchiati nel corso del poema.

Due principali argomenti l' O. porta a sostegno della sua tesi. Il primo è il problema delle ombre, per quel che concerne la loro struttura e consistenza. Nell'*Inferno* le ombre sono concepite ancora in modo letterario e folkloristico: nel C. III del *Purgatorio* la loro essenza è mistero vietato alla mente umana: nel C. XXV Dante ne spiega la natura secondo la dottrina aristotelica e tomistica della potenza e dell'atto: nel *Paradiso* egli segue S. Agostino in una concezione che è anche neoplatonica emanatistica ilemorifica.

Il secondo e più forte argomento è offerto dall'influsso che la *Metafisica* di Aristotile esercitò sul pensiero di Dante e sulla composizione della D. C.. Nei primi cinquanta canti noi non troviamo traccia nè implicita nè palese di tale influsso, che invece si rivela forte e chiaro (anche come base alla concezione generale del mondo ultraterreno) negli ultimi cinquanta canti.

Queste discontinuità dottrinali non vanno intese come contraddizioni, ma come prove dello svilupparsi, arricchirsi e quindi anche modificarsi del pensiero di Dante. Di conseguenza esse ci servono pure come dati importanti per la biografia spirituale del poeta.

P. T.

NOTE E NOTIZIE

PAUL ALPHANDÉRY †

(1875-1932)

Allievo di Jean Réville, P. Alphandéry entrò giovanissimo nella redazione della « Revue de l'histoire des religions », della quale poi divenne — nel 1908 — condirettore. Nel 1907 fu nominato « maître de conférences », alla École des Hautes Études, nella Sezione di scienze religiose, e dal 1914 vi fu « directeur d'études ». Medievalista, rivolse la sua attività scientifica soprattutto allo studio della vita religiosa nel medioevo latino, in ispecie ai movimenti settari ed eterodossi (*Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, 1903), al profetismo (*Prophètes et prophétisme dans le Moyen âge latin*, 1912), alle Crociate. Ma il suo interesse fu vivissimo per la scienza delle religioni in genere, di cui volle studiare a fondo la metodologia e la storia (*Jean Astruc et la critique biblique au XVIII^e siècle*, con A. Lods, 1924), facendo oggetto dei suoi corsi universitari una serie di « Studi su la scienza delle religioni in Francia e in Italia » a cominciare dal sec. XIV-XV e presso gli umanisti. Questa chiara visione dei problemi e dei destini della nuova disciplina si tradusse in lui in un'opera fervida di zelatore e promotore degli studi storico-religiosi, che si esplicò, oltre che nel lavoro trentennale a pro' della « Revue de l'histoire des religions », nella pubblicazione della « Bibliothèque historique des religions » (col Dussaud), nella partecipazione ai Congressi di storia delle religioni, nella fondazione ed organizzazione della « Société Ernest Renan ».

SALOMON REINACH †

(1858-1932)

Salomon Reinach era da anni direttore della « Revue Archéologique » e del Museo di St. Germain-en-Laye. Aveva infatti esordito come archeologo militante (*La nécropole de Myrina*, 2 voll., 1886-1887). Ma l'ingegno brillante e la sterminata cultura gli consenti-

rono di coltivare parecchie discipline, lasciando in tutte delle tracce durevoli. Le sue opere molteplici, dal *Traité d'épigraphie grecque* (1885) ai notissimi *Répertoires* per la statuaria greca e romana, per i vasi greci ed etruschi, per le pitture del medioevo e del rinascimento, da *L'origine des Aryens* (1892) alla *Histoire de la révolution russe* (1918) testimoniano della sua versatilità e fecondità. Nel campo della scienza delle religioni egli studiò specialmente le religioni e mitologie classiche e celtiche applicando su larga scala, in numerosi articoli e saggi (*Cultes, mythes et religions*, 5 voll., 1905-1924), specialmente i metodi e le idee della scuola 'antropologica'. Il suo popolarissimo *Orpheus: histoire générale des religions* (1909), contribuì molto, anche per la viva reazione suscitata dalla posizione radicale dell'Autore, a richiamare l'attenzione e destare l'interesse del gran pubblico per la scienza delle religioni.

SOMMARIO
DEL VOLUME VIII (1932)

	Pag.
A. H. Krappe, <i>Spanish Twin Cults</i>	1
R. Dangel, <i>Napi, der Alte</i>	23
A. Marmorstein, <i>The 'mirror' in Jewish religious life</i>	37
G. Furlani, <i>Sulla preistoria del tridente di Posidone</i>	42
K. Marót, <i>Kronos und die Titanen</i>	48
U. Cassuto, <i>Il nome divino El nell'Antico Israele</i>	125
F. Altheim, <i>Altitalische Götternamen</i>	146
G. Furlani, <i>Maurizio Garzoni sui Yezidi</i>	166
U. Pestalozza, <i>Veneralia</i>	176
K. Marót <i>Kronos und die Titanen</i> (Schluss)	189
M. Guarducci, <i>I predecessori di Asclepio</i>	215

RASSEGNE ED APPUNTI:

Ancora sulla folgore di Hunusa (G. Furlani)	83
Rapporti fra gli scongiuri e la poesia popolare narrativa religiosa (P. Toschi)	86
Mystiker-Briefe des Mittelalters (R. F. Merkel)	230

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

G. Mensching, <i>Die Idee der Sünde</i> (R. Pettazzoni)	95
H. Hackmann, <i>Die dreihundert Mönchsgebote des Chinesischen Taoismus</i> (R. Pettazzoni)	97
Ch.-F. Jean, <i>La religion sumérienne</i> (G. Furlani)	97
A. Falkenstein, <i>Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung</i> (G. Furlani)	104
O. Procksch, <i>Jesaia I</i> ; P. Volz, <i>Jesaia II</i> (L. Zoller)	108
E. Müller, <i>Der Sohar</i> (L. Zoller)	112
G. Devoto, <i>Gli antichi Italici</i> (A. Pagliaro)	113
M. P. Nilsson, <i>The Mycenaean Origin of Greek Mythology</i> (R. Pettazzoni)	115
O. Weinreich, <i>Fabel, Aretalogie, Novelle</i> (A. Momigliano)	116
L. Vitali, <i>Fonti per la Storia della Religione Cyrenaica</i> (A. Momigliano)	117

H. Sjövall, <i>Zeus im altgriechischen Hauskult</i> (A. Momigliano)	119
G. van der Leeuw, <i>Wegen en Grenzen</i> (R. Pettazzoni)	235
C. Clemen, <i>Urgeschichtliche Religion</i> (R. Pettazzoni)	236
R. Karsten, <i>Indian Tribes of the Gran Chaco</i> (R. Pettazzoni)	237
H. A. Bernatzik, <i>Zwischen Weissem Nil und Belgisch-Kongo</i> (R. Boccassino)	238
R. Otto, <i>Gottheit und Gottheiten der Arier</i> (R. Pettazzoni)	239
R. Pettazzoni, <i>La Confession des péchés</i> , II (V. Papesso)	240
F. De Filippi, <i>An Account of Tibet: The Travels of I. Desideri</i> (R. Pettazzoni)	242
G. Furlani, <i>Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria</i> (I. Zoller)	243
K. Tallqvist, <i>Der Assyrische Gott</i> (G. Furlani)	245
P. Heinisch, <i>Die Trauergebräuche bei den Israeliten</i> (I. Zoller)	251
J. Chaine, <i>Introduction à la lecture des prophètes</i> (I. Zoller)	252
A. Vincent, <i>Le Judaïsme</i> (I. Zoller)	253
U. von Wilamowitz, <i>Der Glaube der Hellenen</i> (R. Pettazzoni)	255
G. Herzog-Hauser, <i>Soter</i> (K. Marót)	257
A. Omodeo, <i>Saggio di commentario al IV Evangelio</i> (U. Fracassini)	259
A. Fischer, <i>Muhammad und Ahmad</i> (G. Furlani)	261
 NOTE BIBLIOGRAFICHE: H. Webster, I. Zoller, J. Maxwell, R. Steiner, O. Trebbi-G. Ungarelli, G. Cocchiara, E. Cozzani 121	
A. Bertholet, E. Franz, G. W. Locher, S. Agrell, F. Orestano. 262	
 NOTE E NOTIZIE: P. Alphandéry † - S. Reinach † 264	

166⁰
q H