

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

Anno IX - 1933 - Volume IX

(Nuova serie, Vol. VI)

Fascicolo 1° e 2°



BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI

1933-XI

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

I NOMI GIACOBBE E ISRAELE

A chi legga attentamente i testi biblici in cui sono narrate le vicende del terzo patriarca e dei suoi figli non può non arrecare sorpresa l'osservare che anche dopo i due racconti paralleli in cui si riferisce come il primitivo nome di lui, Giacobbe, venisse mutato in quello d'Israele (Gen., 32, 28-29; 35, 10), egli continui tuttavia ad esser designato spesso col nome di Giacobbe, almeno altrettanto spesso quanto col nome di Israele. A cominciare da Ilgen, che fu il primo (1798) a osservare la cosa con occhio critico e a supporre che l'alternarsi dei due nomi fosse segno dell'alternarsi delle fonti, una quantità di studiosi si è occupata del problema, proponendone svariate soluzioni, e immaginando in svariati modi il rapporto dei due nomi con le fonti. Superfluo è riferir qui tutta la multiforme serie delle diverse soluzioni, spesso assai complicate perchè non era facile metter d'accordo i fatti con le teorie; potremo limitarci, rimandando per una particolareggiata esposizione della storia del problema a chi l'ha già egregiamente ricostruita¹, a constatare come i più degli studiosi tendano in linea generale a ritenere, con molte divergenze tra loro nei particolari, che Israele sia il nome che appare nei passi provenienti da J, mentre E e P continuerebbero a usare (o, come alcuno si esprime, almeno per E, a preferire) il nome di Giacobbe². Non sarà forse inopportuno aggiungere che anche

¹ Dahse, *Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage*, Giessen 1912, pp. 122-129; le ricerche posteriori sull'argomento, in quanto interessino la nostra indagine, saranno citate nelle linee seguenti. Le obiezioni del Dahse contro la validità dell'alternanza dei nomi Giacobbe e Israele come criterio per la determinazione delle fonti sono esposte da lui, ibid., pp. 127-135.

² Vedansi i commentari (ad es. Dillmann³, pp. 360, 377-378; Holzinger, pp. 184, 213, 223, 229, etc.; König^{2,4}, pp. 59-60; Gunkel⁵, p. LXXXVII e passim), e le introduzioni (ad es. Sellin⁶, pp. 33, 39).

Eerdmans, pur non adottando l'ipotesi documentaria, tuttavia vede nella diversità dei nomi del patriarca il segno di una diversità di fonti e pensa a una 'Israelrezension' e a una 'Jakobrezension'¹. Ma tutte queste varie costruzioni, per la loro stessa complicazione e per la violenza che è necessario fare ai testi se si vuole piegarli ad adattarvisi, appaiono estremamente improbabili; onde la convenienza di tentare altre vie².

Bisogna anzitutto tener presente che il rapporto fra i nomi Giacobbe e Israele è diverso da quello che passa tra i nomi Abram e Abraham, o fra i nomi Saraj e Sarah. In questi due ultimi casi abbiamo variazioni fonetiche di uno stesso nome; e nell'epoca in cui i nostri testi furono scritti la seconda sola delle due forme era viva nell'uso del popolo israelitico, ed essa sola si trova nei testi estranei alla Genesi³, mentre la prima era una forma arcaica caduta in disuso. Perciò i testi della Genesi, dopo avere esposto la tradizione secondo la quale sarebbe stata sostituita la seconda forma alla prima, non hanno più alcun motivo di adoperar la prima, che è oramai superata una volta per sempre. Invece i nomi di Giacobbe e d'Israele, nomi assolutamente diversi l'uno dall'altro, erano al tempo della redazione dei nostri testi entrambi viventi (e tali rimasero anche dopo): nè l'uno nè l'altro di essi era alcunchè di arcaico e caduto in disuso. Il terzo patriarca era nell'uso vivo della gente israelitica, documentatoci dai testi fuori della Genesi, designato ancora di solito col nome di Giaeobbe, e solo raramente con quello d'Israele; il popolo invece era di solito designato col nome d'Israele (ovvero «figli di Israele»), e solo raramente con quello di Giacobbe; che l'uno o l'altro dei due nomi fossero vivi insieme nelle stesse cerchie, sulla bocca delle stesse persone, ci è mostrato da quei testi poetici ove in due stichi paralleli sono usati i due nomi⁴. Questo stato di

¹ Eerdmans, *Die Komposition der Genesis*, Giessen, 1908, pp. 65 segg.

² Delle questioni relative al significato dei due nomi, e di quelle relative alla figura del terzo patriarca o alle diverse figure in essa confluite, non ci occuperemo qui.

³ All'infuori naturalmente di Nech. 9, 7^a, ove si accenna alla tradizione accolta in Gen. 17, 5.

⁴ Sono questi particolarmente i casi in cui si ha anche Giacobbe per il popolo o Israele per il patriarca, in quanto che la necessità di due nomi diversi per i due stichi induce a ricorrere anche al nome più raro.

fatto non poteva non rispecchiarsi nelle narrazioni della Genesi. Chiunque fosse che scrivesse del patriarca e a qualunque scuola appartenesse, non poteva, anche dopo avere esposto la tradizione relativa al conferimento del nuovo nome Israele, abbandonare del tutto il nome di Giacobbe, come se questo conferimento avesse avuto, al pari di quello dei nomi Abraham e Sarah, il valore di abrogazione e di sostituzione del vecchio nome; a ciò non poteva alcuno pensare, data l'effettiva e prevalente vitalità del nome Giacobbe. D'altra parte, poichè nell'uso corrente all'epoca dei nostri testi il terzo patriarca era designato talvolta, sebbene raramente, col nome di Israele, anche questo nome doveva necessariamente essere adoperato nella biografia di lui, dopo la narrazione o le narrazioni relative al conferimento di questo nuovo nome ed evidentemente intese appunto a spiegare il perchè della duplice denominazione abitualmente vigente. Ciò posto, non abbiamo più nessun motivo di meravigliarci dell'uso promiscuo dei due nomi quale ci appare nella Genesi; anzi dovremmo piuttosto meravigliarci che la cosa stesse diversamente. Però, la scelta dell'uno o dell'altro dei due nomi nei singoli passi non potrà essere casuale: un qualche motivo vi sarà che induce a preferire volta a volta il primo o il secondo di essi. E noi dovremo cercar di determinare possibilmente qual sia nei singoli casi questo motivo.

In base all'uso, prevalente fuori della Genesi, del nome Israele per il popolo e del nome Giacobbe per il patriarca, è stato recentemente congetturato dal Heinisch¹, non senza qualche precedente in senso analogo², che nella Genesi sia stato adoperato

¹ *Der Wechsel der Namen Jakob und Israel in der Genesis*, in « Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge », VI (1929), pp. 115-129.

² È stato da alcuni pensato che nell'ambito di P l'uso del nome Giacobbe dopo 35,10 possa spiegarsi supponendo che P abbia voluto riserbare l'espressione *bene Jisra'el*, « figli d'Israele », per la collettività degli « Israeliti », intendendo dunque Israele solo come eponimo del popolo, e che abbia perciò continuato a adoperare per il patriarca esclusivamente il nome di Giacobbe, mentre J invece dà anche a questo il nome d'Israele (v., ad esempio, Dillmann, p. 377; Holzinger, p. 184; idem, ZAW, 1910, p. 253; cfr. anche Procksch, p. 549); altri invece altrimenti (Gunkel, p. 388-389: perchè nei testi di P dopo 35,10 sia adoperato ancora il nome Giacobbe, ist kaum zu sagen....; das scheint ein Zeichen zu sein, dass Ueberarbeitungen des Textes stattgefunden haben). Inoltre è da ricordarsi Dahse, *Materialien*, p. 136, secondo cui il nome Israele si riferirebbe al gruppo della gente del patriarca dopo che essa fu stata in rapporto

Israele quando si riferiscono avvenimenti che hanno importanza non solo per il patriarca o per la sua famiglia, ma anche per il popolo che da questa proverà nel futuro, e Giacobbe invece quando si riferiscono avvenimenti aventi interesse soltanto per il patriarca e per la sua famiglia. Però questo suo tentativo di risolvere il problema, sebbene assai ingegnoso, non appare convincente. Su trentanove passi da lui presi in esame¹ prescindendo da quelli in cui il nome indica il popolo e non il patriarca², ben nove sono quelli per cui egli si è visto costretto al ripiego di vedervi una tarda aggiunta³, e quattro quelli per cui è ricorso al rimedio disperato di supporre nell'autore un desiderio di varietà nel nome⁴, supposizione che una volta ammessa viene a svalutare senz'altro ogni e qualsiasi regola; in un caso egli ha adottato l'ipotesi di una formula costante⁵, e in uno quello di un richiamo a un racconto precedente⁶. Ma anche nei ventitré casi in cui gli è sembrato possibile di vedere applicata la sua regola⁷, la distinzione fra gli avvenimenti importanti e quelli non impor-

con Sichem e coi Sichemiti, mentre Giacobbe resterebbe usato anche dopo di ciò ove si tratta della storia familiare del patriarca e ove ci si richiama a ciò che è stato narrato precedentemente (cfr. per questo argomento ivi, pp. 139 e 142). Ma Dahse si vede costretto a riconoscere che non sempre il testo è conforme al suo schema, e perciò dà la preferenza ai nomi presentati dai LXX diversamente dalla redazione masoretica (p. 130), o pensa alla possibilità di una erronea risoluzione dell'abbreviazione *J.*, che può significare tanto *Ja'qob* quanto *Jisra'el* (p. 142); per altre difficoltà che egli trova nei nomi presentati dal testo masoretico e per il modo in cui le risolve v. più avanti. Cfr. anche Wiener, *Pentateuchal Studies*, London 1912, pp. 29-48.

¹ 34,30-31; 33,1,10; 33,17-18; 33,20; 34; 35,1,2,4,5,6,9,10; 35,15; 35,20; 35,21-22a; 35,22b-26; 35,27; 35,29; 37,1; 37,3,13; 37,34; 42,1,4; 42,5; 42,29; 42,36; 43,6,8,11; 45,21; 45,25,27; 45,28; 46,1-2a; 46,2b; 46,5a-6; 46,5b; 46,9-27; 46,29-30; 47,7; 47,8-9; 47,28; 47,29-31; 48,2-3; 48,8,10,11,13,14,21; 49,1,33; 50,2; 50,24.

² 32,33; 34,7b; 46,8; 47,27; 48,20; 49,7; 49,16; 49,28; 50,25.

³ 35,15; 35,22b-26; 35,27; 35,29; 37,1; 46,5b; 46,9-27; 47,8-9; 47,28. Inoltre, anche alcuni dei passi citati nella nota precedente sarebbero secondo lui aggiunte tarde.

⁴ 42,5; 46,2b; 46,29-30; 48,2-3; la stessa supposizione egli presenta come alternativa anche per uno dei passi citati nella precedente nota (46,5b). Da altre alternative relative ai passi citati in questa nota possiamo prescindere qua.

⁵ 50,24.

⁶ 50,2. Per altri casi in cui è stata da lui presentata come possibile questa alternativa v. la nota 2.

⁷ Giacobbe: 32,30-31; 33,1,10; 33,17,18; 34; 35,1,2,4,5,6,9,10; 35,20; 37,34; 42,49; 42,36; 45,25,27; 46,5a-6; 47,7; 49,1,33; Israele: 33,20; 35,21-22a; 37,3,13; 42,1,4; 43,6,8,11; 45,21; 45,28; 46,1-2a; 47,29-31; 48,8,10,11,13,14,21.

tanti per i destini futuri del popolo, la quale si riduce poi in pratica a una distinzione fra avvenimenti che possono supporci essere stati dall'autore soggettivamente considerati importanti a tale effetto, e avvenimenti per cui può supporci il contrario, viene ad essere così vaga e arbitraria da lasciare spesso la possibilità di scegliere a piacere l'una o l'altra alternativa, e da permetterci anzi talvolta di considerare preferibile l'alternativa contraria a quella adottata dall'esegeta. Ad esempio, egli pensa che lo stanziamento di Giacobbe in Sukkot e presso Sichem (33, 17, 18), e gli eventi culminanti con la conquista armata di Sichem (cap. 34), siano stati considerati come indifferenti per le sorti future del popolo di Israele, e che invece sia stato considerato importante nei rapporti di queste sorti future il particolare che 'Israele si fece forza e si pose a sedere sul letto' (48,2), in quanto che il patriarca prenderà poi una decisione che avrà infatti un grande peso per i destini dei suoi discendenti; con altrettanto diritto si sarebbe potuto sostenere inversamente che gli episodi dello stanziamento e della conquista dovevano esser considerati importanti per l'avvenire del popolo, in quanto che significavano una prima presa di possesso della terra cananea, e che il particolare di 48,2 è insignificante per la successiva storia d'Israele, dato che quel che veramente importa è solo ciò che sarà raccontato di poi.

È da osservare inoltre che è conveniente tener separati i passi trovantisi nell'attuale testo della Genesi in posizione intermedia fra i due racconti paralleli relativi al conferimento del nome Israele, dai passi che vengono dopo il secondo di tali racconti, attribuito a P, cioè dopo 35, 10. Il problema dell'alternanza dei nomi Giacobbe e Israele si presenta solo per la parte della Genesi che viene dopo questo secondo racconto; nei passi intermedi non vi è alternanza, bensì si incontra costantemente il nome di Giacobbe¹. Perchè in questi passi intermedi non sia mai usato Israele sarà un altro problema, strettamente connesso con quello del rap-

¹ Per il valore di *El Elohe Jisra'el* in 33,20, v. ciò che ho detto nel mio articolo *Il nome divino El nell'antico Israele*, in SMSR, VIII (1932), pp. 134-135, 141; poichè si tratta del nome liturgico in uso all'epoca dell'autore nel santuario di Sichem, è ovvio che l'autore non aveva qui libera scelta fra Giacobbe e Israele, ma doveva necessariamente riferire quel nome che nel culto del santuario era fisso.

porto in cui stanno fra loro i due racconti, e non vogliamo occuparcene per ora in questo studio, che è dedicato soltanto al problema dell'alternanza dei due nomi. Nelle linee che seguono rivolgeremo pertanto la nostra attenzione solo ai passi successivi a 35, 10.

Il punto di partenza di una ricerca intesa a chiarire il perchè dell'alternanza non può non essere, come abbiamo notato fin da principio, l'uso dei due nomi che ci appare dai testi estranei alla Genesi, e su cui anche Heinisch si basa. Ma da esso si può piuttosto trarre un'altra distinzione, più semplice e più obiettiva e quindi più sicuramente applicabile ai singoli casi, che varrà a spiegare una gran parte dei testi, e lascerà la possibilità di ricorrere poi ad un'altra distinzione, pure basata sull'uso corrente, e altrettanto semplice e obiettiva e sicuramente applicabile, che varrà a spiegare la parte restante. La prima distinzione sarà da farsi, prescindendo da ogni valutazione soggettiva dell'importanza dei singoli atti o eventi per le sorti future del popolo, fra i passi in cui il nome designa la persona fisica individuale del patriarca (ad es. 35, 26: «questi sono i figli di Giacobbe, che furono partoriti a lui in Paddan Aram»), e quelli in cui il nome designa insieme con lui il gruppo familiare, la collettività, di cui egli era il capo e la guida (ad es. 35, 22: «e avvenne, quando Israele dimorava in quella terra»). In tutti i casi del secondo tipo il nome è, come vedremo, sempre Israele, senza eccezione. Nei casi del secondo tipo si ha a volte Giacobbe, a volte Israele. Ma qui ci soccorre l'altra distinzione.

Nell'epoca a cui possiamo ascrivere i nostri testi il nome collettivo Israele soleva essere particolarmente usato per designare le tribù del Nord, la «casa di Giuseppe» e i gruppi etnici ad essa aggregati¹. Ora, che questo nome sia nella Genesi attribuito

¹ Già per l'epoca dell'inizio della monarchia questo particolare uso del nome Israele ci è sicuramente attestato; e ciò è per la nostra ricerca sufficiente. Vi ha anche chi risale assai più addietro, come Steuernagel, che pensa che il nome Israele in origine designasse una singola tribù, il nucleo della tribù di Rachele (per lui *Jisra'el* verrebbe da *ish Rachel*; v. *Die Einwanderung der isr. Stämme in Kanaan*, Berlin 1901, pp. 21 segg.). L'opinione da altri sostenuta (v. ad es. Procksch, *Das Nordhebräische Sagenbuch*, 1906, p. 331) che al tempo dell'origine prima delle tribù Giacobbe fosse collegato con Rachele, e Israele con Lea, difficilmente può esser considerata d'accordo coi testi.

al patriarca con una certa frequenza quando si parla di lui in rapporto con Giuseppe (e con Beniamino, eponimo di una tribù strettamente collegata con la « casa di Giuseppe »), risulta evidente a un esame anche sommario dei testi, ed è stato già constatato da vari studiosi, i quali però ne hanno tratto delle conseguenze o dato delle spiegazioni che non sono facilmente accettabili⁴. Noi potremo invece, mettendo questa frequenza in rapporto col suaccennato uso del nome collettivo d'Israele per designare la « casa di Giuseppe », cercare se questo non potesse valere a spiegare quella, e secondo quale norma. Certo, se noi volessimo stabilire una regola rigidamente meccanica secondo la quale ogni volta che il patriarca sia presentato in rapporto con Giuseppe o con Beniamino venga designato col nome di Israele, vedremmo subito che molti testi non si conformano a questa regola, il che vuol dire che essa non è giusta. Poichè, e qui è il difetto di tutti i tentativi fatti finora, ciò che importa non è di trovare una regola qualsiasi che si colleghi bene coi nostri sistemi preconcetti e a cui poi i testi si debbano adattare, mediante soppressioni, mutilazioni, spostamenti o dissezioni; quello che c'interessa è vedere se esiste, e in caso affermativo quale è, una regola secondo la quale nei testi non da noi modificati i nomi vengano ad alter-

⁴ Hummelauer, nel suo commento alla Genesi, p. 515, dopo avere elencato alcuni passi in cui il patriarca Israele è o può considerarsi in rapporto con Giuseppe o con Beniamino, ne conclude che « Iacob filius Liae et concubinarum est dumtaxat Iacob, filius Rachel et imprimis Iosepho est Israel ». Ma egli corre troppo col generalizzare ciò che risulta da alcuni singoli passi, mentre da molti altri, come giustamente è stato già osservato da Heinisch (art. cit., pp. 118-119), troviamo invece Giacobbe in rapporto con Giuseppe o con Beniamino, e Israele senza rapporto con alcuno di loro. — In tutt'altro campo, e con tutt'altro atteggiamento, Luther, presso Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle a. S. 1906, p. 143, osserva che nella storia di Giuseppe narrata da J il padre di Giuseppe è chiamato non Giacobbe, ma Israele, e che poco prima J si è curato di raccontare il cambiamento del nome perchè altrimenti il suo pubblico non avrebbe riconosciuto nel padre di Giuseppe il Giacobbe a lui noto. — Dahse, *Materialen* cit., pp. 136-142, 159, spiega l'uso del nome Israele vicino a quello di Giuseppe e di Beniamino con la suaccennata sua teoria dei rapporti di Israele con Sichem, in quanto che Giuseppe è posto a sua volta in relazione con Sichem (48, 21-22), e Beniamino è nato dopo gli eventi di Sichem. Ma anch'egli generalizza e fa di tale uso del nome Israele una regola costante, da applicarsi meccanicamente ogni volta che si trovano i nomi di Giuseppe o di Beniamino, il che urta contro le difficoltà di passi come 42, 1; 47, 7-10; 48, 1-6, per i quali v. più avanti.

narsi fra loro. Non dovremo dunque pensare, come del resto non si deve pensare altrove, a regole troppo meccaniche: si dovrà trattare di qualche cosa di più vivo e di più profondo. Quando ci si riferiscono sentimenti o atti del patriarca che preludono alla preminenza della casa di Giuseppe o la preparano, allora e solo allora possiamo riscontrare che egli viene designato col nome di Israele, quasi a indicare che egli è colui che coi suoi sentimenti e coi suoi atti predispone da lontano l'elevazione di quel ramo della sua discendenza che in particolar modo sarà designato con questo nome. Infatti, se osserviamo i testi uno ad uno, come faremo più avanti, vedremo che in tutti i casi di questo genere, il patriarca è indicato sempre col nome di Israele, senza eccezione; e in tutti gli altri casi in cui esso appare come persona singola, è indicato sempre col nome di Giacobbe, senza eccezione. La prova dei fatti viene quindi a dimostrarci che effettivamente è questa la via giusta, e che siamo quindi in diritto di formulare nel seguente modo la regola secondo la quale si alternano i nomi Israele e Giacobbe nella Genesi dopo 35, 10:

1) Ove il nome designa insieme col patriarca collettivamente il gruppo familiare di cui egli era il capo e la guida, il nome è Israele; 2) ove invece esso designa la persona individuale, del patriarca, se di lui si riferiscono sentimenti o atti relativi a una preferenza o preminenza di Giuseppe o di Beniamino, esso è pure Israele, altrimenti è Giacobbe.

Vediamo ora nei particolari come a questa regola corrispondano i testi. Lasciamo per un momento da parte (li esamineremo poi) quei passi nei quali il nome Giacobbe o Israele dipende da un *nomen regens* designante la collettività, come 'figli di', o 'tribù di', o nei quali comunque si pensa al popolo e non al patriarca. Gli altri versi in cui ricorre l'uno o l'altro dei due nomi dopo 35, 10 saranno passarli tutti in rassegna.

Nei versi 35, 14, 15, 20, il nome Giacobbe si spiega benissimo in base a quanto siamo venuti dicendo più sopra, dato che ivi si tratta di azioni individuali del patriarca («e Giacobbe collocò una *massebah* nel luogo in cui aveva parlato con lui»; «e Giacobbe chiamò il luogo... col nome di Bet-El»; «e Giacobbe collocò una *massebah* sulla sua tomba»); e altrettanto bene si spiega il nome Israele nel v. 21 e nel v. 22^a, giacchè in essi si

tratta collettivamente del patriarca e di tutta la sua gente ('e si parti Israele'); «e avvenne, mentre Israele dimorava in quel paese»). Subito dopo però può a prima vista sembrare che ci si presenti una difficoltà. Nel seguito del v. 22 leggiamo: «e andò Ruben, e giacque con Bilhah concubina di suo padre, e Israele udì...». Qui si tratta, a quanto pare, della persona del padre, e tuttavia è usato il nome Israele. Non dimentichiamo però che, come ci mostra il senso rimasto in tronco e come sentirono già i Masoreti che posero dopo le parole «e Israele udì» una *pisqa be-'emša' pasuq*, il testo è qui mutilato: ciò che seguiva è stato soppresso o è andato perduto¹. Noi non possiamo naturalmente sapere con sicurezza che cosa fosse detto nella parte del testo che non ci è conservata²; ma tuttavia non mancano nel seguito della Genesi passi che possan permetterci di supporlo con una grande probabilità di esser nel vero. È esplicitamente detto da Giacobbe in Gen. 49, 4 che Ruben, per quanto primogenito, non avrà preminenza tra i fratelli a causa della grave colpa da lui commessa verso il padre, ossia che per questa colpa egli ha perduto il diritto di primogenitura. A chi passava questo diritto? Secondo un sistema che più tardi la legge vieterà (il che ci dimostra che esso era talvolta praticamente adottato) la primogenitura tolta al primogenito «figlio della moglie odiata» sarà da intendersi passata al primogenito «figlio della moglie amata» (Deut. 21, 15-17), ossia in questo caso a Giuseppe, al quale infatti vediamo essere assegnate da Giacobbe (Gen. 48, 5, 21) due parti dell'eredità paterna, secondo il diritto di primogenitura (cfr. I Chr. 5, 1-2). Non è quindi azzardato il supporre che nella parte mancante del racconto del cap. 35 fosse stato detto come il patriarca, udito ciò che aveva fatto Ruben, tolse a lui il diritto di primogenitura e lo trasferì a Giuseppe: atto questo che preparava i destini futuri della «casa di Giuseppe», delle tribù del Nord che più particolarmente saranno designate col nome di Israele. Da ciò la preferenza data a questo nome in questo passo per designare il lontano progenitore.

¹ Più probabilmente fu soppresso.

² I LXX hanno tentato di supplire ciò che manca, integrando *wa-jera' be-enaw*, («e gli dispiacque»); ma la loro integrazione è troppo piatta e banale.

Nella genealogia che segue (v. 22-26) ove Giacobbe figura naturalmente come singola persona, il nome con cui egli è designato è appunto Giacobbe (v. 23, oltre ai vv. 22^c e 26 ove si trova l'espressione «figli di Giacobbe» di cui ancora parleremo). Così nel v. 27 («e Giacobbe giunse presso Isacco suo padre») e nel v. 29 («e lo seppellirono i suoi figli Giacobbe ed Esaù»); e così in 36, 6 («e [Esaù] andò alla terra [di Se 'ir, Peshitta], per via di Giacobbe suo fratello»): si tratta sempre di Giacobbe personalmente. In 37, 1 («e Giacobbe dimorò nel paese delle peregrinazioni di suo padre») l'idea del «dimorare», che si riferisce alla collettività, poteva suggerire l'uso del nome Israele, ma la successiva espressione «di suo padre» ha reso necessario il nome personale di Giacobbe. In 37, 2 («queste sono le *toledot* di Giacobbe») abbiamo il titolo che secondo il consueto schema è premesso alla narrazione delle vicende familiari del patriarca fino alla sua morte: è dunque la storia personale di Giacobbe, non quella d'Israele, che continuerà anche dopo che Giacobbe sarà morto. Nel v. 3 («e Israele amava Giuseppe più di tutti i suoi figli») e nel v. 13 («e Israele disse a Giuseppe: ecco, i tuoi fratelli sono a pascolare in Sichem»), il rapporto con Giuseppe, e specialmente l'idea della preferenza a lui accordata dal padre, fanno sì che qui il patriarca appaia nella sua qualità di progenitore della «casa di Giuseppe»; da ciò la scelta del nome Israele sebbene si tratti del patriarca personalmente. Nel v. 34 («e Giacobbe lacerò i suoi abiti, e pose un sacco sui suoi fianchi, e fece lutto per il figlio suo lunghi giorni») il patriarca è posto bensì in rapporto con Giuseppe, ma non con Giuseppe pensato come progenitore delle tribù d'Israele, bensì con un Giuseppe creduto morto nella sua giovinezza senza speranza di posterità; non vi è quindi ragione di adoperare il nome Israele. Ancora del patriarca personalmente, senza alcun rapporto con Giuseppe, si parla nell'episodio 42, 1-4 (vv. 1^a, 1^b, 4), e poi nel v. 29 dello stesso capitolo; e conseguentemente si ha in tutti questi versi il nome Giacobbe¹. Così anche nel v. 36, ove è bensì ricordato Giuseppe, ma anche qui come morto. In 43, 6, 8, 11, si trova di nuovo il nome Israele, ma anche questa volta possiamo render-

¹ Per il rapporto di 42,4 con Beniamino v. la nota seguente.

cene conto pensando che in questo episodio l'interesse principale del padre è rivolto a Beniamino, i cui rapporti con la «casa di Giuseppe» abbiamo già ricordato⁴. In 45, 25, 27 («e giunsero alla terra di Canaan, presso Giacobbe loro padre»; «e rivisse lo spirito di Giacobbe loro padre»), è usato il nome Giacobbe perché si tratta della persona singola del patriarca («loro padre»), mentre nel successivo verso 28 il senso di particolare profondo affetto per Giuseppe ritrovato spiega l'uso del nome Israele («e Israele disse: Basta! Giuseppe mio figlio è ancor vivo: voglio andare a vederlo prima di morire»). Subito dopo, in 46, 1, si parla della partenza di tutto il gruppo israelitico, ed è naturale perciò che si dica: «e partì Israele con tutto il suo», e così è naturale che quando nel v. 2^a si narra che Elohim apparve al patriarca per annunziargli i destini della sua famiglia in Egitto e l'esodo finale, sia detto che «Elohim apparve a Israele». Ma quando Elohim chiama il patriarca (v. 2^b), lo chiama, altrettanto naturalmente, col suo nome personale, Giacobbe. Si dice poi (v. 5) che «Giacobbe si levò da Beer-Sheba» per andare in Egitto, e se non fosse aggiunto altro in proposito, dovremmo nella menzione del patriarca intender compresa anche la sua gente, il che avrebbe richiesto, secondo ciò che abbiamo visto finora, il nome Israele; ma siccome dei «figli d'Israele» si parla a parte nella continuazione del verso, è chiaro che la prima menzione del patriarca si riferisce solo alla sua persona, e perciò sta bene Giacobbe; come sta bene Giacobbe quale oggetto nella proposizione «e i figli d'Israele presero Giacobbe loro padre». Così nel v. 6, «Giacobbe e tutta la sua progenie con lui», Giacobbe è nettamente distinto dalla progenie. Nella tavola genealogica che segue (vv. 8-27) il patriarca appare naturalmente come persona singola, e perciò, come già nella precedente genealogia di 35, 22^c-26, esso è designato sempre col nome di Giacobbe, tutte le numerose volte in cui è fatta menzione di lui (vv. 8^b, 8^c, 15,

¹ In 42,4 si accenna bensì a uno speciale riguardo per Beniamino, ma questo è colà un particolare secondario e incidentale e però non ha richiesto che per esso si adoperasse il nome Israele, distaccandosi dagli altri passi dello stesso episodio. Dahse, per il quale la corrispondenza di Israele con Beniamino è una regola meccanicamente fissa, trova difficoltà in questo verso, e si vede a tagliar via tutto l'episodio, considerandolo come interpretazione di un tardo — In 42,36, di Beniamino si parla alla stessa stregua di Simeone.

18, 19, 22, 25, 26^a, 26^b, 27), all'infuori dei casi, di cui parleremo appresso, ove si parla dei «figli d'Israele». Nei vv. 29 e 30 tornano ad esser rilevati i particolari rapporti affettivi tra Giuseppe e il padre, onde di nuovo torna in essi il nome Israele («e Giuseppe fece attaccare il suo cocchio, e salì incontro a Israele suo padre in Goshen, e si presentò a lui, e gli si gettò al collo, e pianse sul suo collo, lungamente»; «e Israele disse a Giuseppe: io posso morire ormai, dopo che ho visto la tua faccia, chè ancora tu vivi»). Nell'episodio di 47, 7-10 abbiamo il nome Giacobbe sebbene esso si apra colla menzione di Giuseppe («e Giuseppe condusse Giacobbe suo padre, e lo presentò a Faraone»); ma ciò costituirebbe una difficoltà solo se intendessimo la regola in modo meccanico, e pensassimo che bastasse semplicemente la menzione di Giuseppe per richiedere l'uso del nome Israele¹; non se riteniamo invece, come abbiamo detto più sopra, che questo nome ricorra soltanto quando si tratta di quei particolari rapporti affettivi o di quelle determinate decisioni (circa la primogenitura e ciò che vi si riconnette) che fanno apparire il patriarca nella particolare luce di progenitore della «casa di Giuseppe». Non è questo il caso nel v. 7, dove Giuseppe non fa che presentare il padre al sovrano, e tanto meno nel seguito dell'episodio, dove non si parla che dell'udienza concessa da Faraone a Giacobbe, e Giuseppe non compare più (vv. 8, 9, 10). Nel v. 27 («e Israele dimorò nella terra di Goshen») il nome d'Israele occorreva perchè si tratta della dimora collettiva di tutta la gente israelitica; anzi nel seguito del verso troviamo addirittura il plurale («ed ebbero possessi in essa», etc.). Nel successivo verso 28 invece abbiamo per due volte Giacobbe («e visse Giacobbe in Egitto diciassette anni; e i giorni di Giacobbe, cioè gli anni della sua vita, furono 147 anni»); ma qui si tratta della persona singola del patriarca, e occorreva pertanto questo nome. Nell'episodio di 47, 29-31 dove si narra come il patriarca, sentendosi vicino a morte, volle dar disposizioni per il trasporto della sua salma in terra di Canaan, e scelse tra i figli Giuseppe per dargli

¹ Così Dahse, che per questo motivo è costretto (op. cit., pp. 158-159, 172) a tagliar via tutto l'episodio, considerandolo come interpolazione di un tardo redattore.

questo pietoso incarico, ci dovevamo perciò attendere il nome Israele, che infatti vi è usato (vv. 29 e 31). Altrettanto bene si spiegano i numerosi casi d'Israele nel cap. 48, che hanno dato tanto filo da torcere agli esegeti della scuola documentaria. Si tratta dell'estremo colloquio particolare del patriarca con Giuseppe, nel quale egli conferma al figlio prediletto i diritti di primogenitura, assegnando a ciascuno dei due figli di lui, Efraim e Manasse, una parte dell'eredità dell'avo come a ciascuno dei loro zii, e a questi due nipoti dà la sua particolare benedizione. È dunque l'episodio che segna la costituzione della «casa di Giuseppe» e l'inizio dei suoi grandi destini. Pertanto l'uso del nome d'Israele per il patriarca che prepara così l'avvenire delle tribù d'«Israele» era qui particolarmente richiesto: e infatti lo troviamo immancabilmente in tutti quei versi in cui il patriarca è posto in diretto ed esclusivo rapporto con Giuseppe e coi suoi figli (v. 2^b: «e Israele [quando udì che Giuseppe veniva a visitarlo] si fece forza, e si alzò a sedere sul letto»; v. 8: «e Israele vide i figli di Giuseppe»; v. 10: «e gli occhi d'Israele erano gravi per la vecchiezza [sì da non poter vedere distintamente i nipoti]... e [Giuseppe] li avvicinò a lui ed egli li baciò e li abbracciò»; v. 11: «e disse Israele a Giuseppe: non avrei creduto di veder più la tua faccia, ed ecco che Elohim mi ha fatto vedere anche la tua progenie»; v. 13, Giuseppe presenta al padre i figli per la benedizione, Efraim «alla sinistra d'Israele» e Manasse «alla destra d'Israele»; v. 14: «e Israele stese la sua destra [per benedire]»; v. 21: «Israele» assegna a Giuseppe la sua parte speciale nel possesso della terra di Canaan). Si trova però il nome di Giacobbe nel v. 2^c e nel v. 3, i quali pertanto appaiono di nuovo costituire una difficoltà per chi pensi a rapporti meccanicamente fissi fra il nome di Giuseppe e il nome d'Israele¹. Per noi invece tutto va benissimo. Nel v. 2^c, ove si dice: «e fu rife-

¹ Anche qui Dahse (op. cit., pp. 159-160, 173), è costretto a supporre che tutto il passo 48, 1,2a, 3-6 sia un'interpolazione del tardo compilatore, e a collegare il v. 2^b, che contiene il nome Israele e che perciò non può essere del compilatore, direttamente con la fine del cap. 47; egli che così vivacemente combatte l'ipotesi documentaria ne adotta qui i metodi, sezionando il testo ad arbitrio in modo da farzlo adattarsi alla sua tesi preconcetta, senza curarsi se esso ne rimane storpiato (48,2^b non può in alcun modo collegarsi con 47,3^a, per ragioni logiche e per ragioni stilistiche).

rito a Giacobbe, dicendo: ecco, tuo figlio Giuseppe viene a te», ci si richiama naturalmente al pensiero di colui che annunzia a Giacobbe la visita: per lui Giacobbe è Giacobbe e nient'altro. Nel v. 2^b invece («e Israele si fece forza e si alzò a sedere sul letto») l'autore pensa ai sentimenti e alle intenzioni con cui Giacobbe si prepara a ricever la visita. Quanto poi al v. 3, l'espressione «e disse Giacobbe a Giuseppe» introduce il discorso nel quale Giacobbe dà disposizioni circa la repartizione della sua eredità fra tutta la sua progenie e menziona quindi anche gli altri figli all'infuori di Giuseppe («come Ruben e Simeone essi saranno per me»): quegli che parla qui non è dunque esclusivamente, come sarà nel seguito del capitolo, Israele progenitore della «casa di Giuseppe»; è Giacobbe padre di tutti i dodici figli, ai quali tutti in questo momento egli pensa. Dunque tutto si giustifica benissimo, anche in questo capitolo.

Quando poi il patriarca manda a chiamare i figli per benedirli (49, 1) è naturale, trattandosi di tutti e dodici i figli egualmente, che si abbia il nome Giacobbe. Nella benedizione, lo stile poetico vuole unire, come abbiamo già notato, i due nomi in uno stesso verso, ciascuno in uno dei due stichi paralleli (così nei vv. 2, 7, 24, nel secondo dei quali, come osserveremo più oltre, si tratta del popolo collettivamente). Giacobbe si ha regolarmente, come nel prologo della benedizione, così anche, per la stessa ragione, nell'epilogo (v. 33), mentre invece quando si parla dell'atto di reverente pietà tributato da Giuseppe alla salma del padre facendola imbalsamare, di nuovo ricorre Israele (50,2). Finalmente, quando in 50, 24 si menzionano i tre patriarchi, si ha Giacobbe, come di solito in questa serie: si tratta infatti in tali casi della persona determinata, e non della collettività che egli rappresenta.

Ci resta ora da rivolgere lo sguardo ai passi che avevamo lasciati temporaneamente da parte; a quelli cioè in cui il nome Giacobbe o Israele è preceduto dall'espressione «figli di» o «tribù di», o comunque designa il popolo anzichè il patriarca. Per ciò che concerne la locuzione «figli d'Israele», fu già rilevato dagli studiosi della scuola documentaria che anche i testi che per designare il patriarca adoperano il nome Giacobbe dicono però di solito Israele in unione con *bene*, «figli di»; solo talvolta

si avrebbe in P anche «figli di Giacobbe»¹. Anche a questo proposito però bisogna guardarsi dalle regole troppo meccaniche: non è la materialità dell'unione col costrutto «figli di» quella che induce a usare Israele, bensì la cosa dipende dal concetto che si vuole esprimere. Siccome l'espressione «figli di» per sua natura designa per lo più la collettività come tale, ne consegue che con essa sia più spesso usato il nome Israele, ma i casi in cui abbiamo «figli di Giacobbe», e in cui il concetto che si vuole esprimere è chiaramente diverso, son là a dimostrare che non si tratta dell'uso di una fonte determinata quale P, ma del differente valore che hanno le due differenti espressioni. Poichè il nome del popolo all'epoca di chi scrisse i nostri testi è *bene Jisra'el*, «figli d'Israele», perciò è ovvio che ogni qual volta si tratta della collettività, o anche dei figli del patriarca intesi come rappresentanti della collettività, si adoperi appunto questa espressione. Quando invece si pensa ai figli del patriarca come persone singole, non c'è ragione per non dire «figli di Giacobbe». Esamineremo uno per uno i testi in cui ricorre il nome del patriarca preceduto da «figli di», e che avevamo per un momento lasciato da parte; vedremo che col criterio suesposto potremo renderci conto di tutti questi testi senza eccezione.

Non ci meraviglierà l'incontrare, anche prima del secondo racconto relativo all'assegnazione del nuovo nome al patriarca, la formula «figli d'Israele» in 32, 33, perchè là si tratta proprio del popolo israelitico quale è al tempo dell'autore («perciò i figli d'Israele non mangiano il nervo ischiatico»), mentre, secondo la regola che già abbiamo visto costante, di non designar mai il patriarca col nome d'Israele prima di questo secondo racconto, i suoi figli son detti «figli di Giacobbe» in 34, 7, 13, 25, 27; 35, 5. Se poi, anche dopo questo racconto, leggiamo in 35, 22: «e i figli di Giacobbe erano dodici», il numero rende chiaro che qui si tratta delle singole persone come tali, non già della collettività o dei suoi rappresentanti. Analogamente abbiamo nel v. 26: «questi sono i figli di Giacobbe, che furono partoriti a lui in Paddan Aram». In 36, 31 («prima che regnasse un re per i figli d'Israele») si tratta di nuovo del popolo quale era costituito più

¹ v. ad es. Dillmann, p. 377.

tardi, e non poteva adoperarsi altra espressione che questa. In 42, 5 e 45, 21 i fratelli di Giuseppe rappresentano in Egitto, di fronte agli stranieri egiziani, la gente israelitica; essi sono i «figli d'Israele», e con questo nome sono infatti designati. Nella genealogia di 46, 8-27, l'espressione «figli d'Israele» del v. 8 designa tutta la collettività, compresi non solo i figli di Giacobbe, ma anche i nipoti e i pronipoti, e forse anche Giacobbe stesso; onde il nome della collettività era necessario; invece nel v. 26 («le mogli dei figli di Giacobbe») si pensa evidentemente alle persone singole dei figli del patriarca, e perciò si adopera il nome personale di lui. E così, quando Giacobbe invita i suoi dodici figli a raccogliersi intorno a lui per ricevere la sua benedizione (49, 2^a) è chiaro che quelli che si raccolgono sono individualmente i suoi figli, onde anche qui il nome personale («adunatevi, o figli di Giacobbe»). Invece, il giuramento che Giuseppe richiede ai *bene Jisra'el*, di portar con loro la sua salma quando Elohim li farà tornare alla terra dei padri, è evidentemente richiesto non alle persone singole dei fratelli, che dovevano presumersi destinati a morire assai prima dell'epoca fissata per il ritorno, bensì alla collettività della sua gente; onde il nome caratteristico della collettività.

Unito col costrutto *shibte*, «tribù di», si trova soltanto il nome Israele (49, 16, 28), ed è naturale, perchè con questa locuzione è ovvio che si vuol designare la collettività¹. Come poi in 34, 7 il semplice nome d'Israele designi da solo la collettività, abbiamo già veduto più sopra; e lo stesso vale per l'Israele di 49, 7^b, e per il Giacobbe che ad esso corrisponde in 7^a secondo la surrricordata norma del parallelismo.

In tal modo, ci è stato possibile di pervenire, semplicemente e pianamente, senza costruzioni complicate e senza violenze ai testi, a renderci conto di tutti i particolari dell'alternanza dei nomi Giacobbe e Israele nella Genesi, e a risolvere così il problema che questa alternanza presenta al lettore.

Roma, R. Università.

UMBERTO CASSUTO

¹ La cosa non cambia anche se in 49,28 si vuole intendere il vocabolo *shibte* non già nel senso di «tribù», ma in quello, che esso ha frequentemente nell'ebraismo postbiblico, di «progenitori delle tribù».

ALTITALISCHE GÖTTERVERBINDUNGEN

1. In einem Aufsatz über altitalische Götternamen in dieser Zeitschrift (8, 1932, 162 ff.) berührte Franz Altheim jene vielbehandelten Götterverbindungen, deren Beispiele aus der römischen Kultsprache für uns hauptsächlich Gellius XIII 23 erhalten hat: *comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano sunt expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. in his scriptum est: Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Floram Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis, Neriensemque Martis.* Altheim beurteilt diese merkwürdige Art der Verbindung zweier Götternamen durch den Genitiv nicht anders als die durch die adjektivische Form (*Ianus Quirini* neben *Ianus Quirinus, Hera Martia usw.*), und verwertet dabei — wie er freundlich bemerkt — z. T. auch jene Gedanken, die ich darüber niedergeschrieben, aber noch nicht veröffentlicht habe. Es scheint mir also angebracht, die Erwägungen mitzuteilen, die mich in der Beurteilung dieser Art altitalischer Götterverbindungen von früheren Auffassungen namhafter Gelehrten abzuweichen genötigt haben.

Diese wurden von K. Latte im Archiv für Religionswiss. 24, 1926, 251 ff. zusammengefasst, ergänzt und zu einer anspruchsvolleren Gesamtdeutung abgerundet. Wir hätten es hier, nach Latte, mit einem Ausdruck «der Atomisierung des Göttlichen» bei den Italikern zu tun. In Verbindung mit dem Genitiv der Götternamen sollten hier «Abspaltungen» eben dieser Götter erscheinen, welche dazu neigten, ein selbständiges Leben zu gewinnen, also z. B. zu *Lua* ohne *Saturni* zu werden. Die Bezeichnung «Eigenschaftsgötter» welche v. Domaszewki prägte (Ges. Abh. 104), findet Latte insofern nicht glücklich als sie eine Sonderexistenz voraussetzt. Auch die viel vorsichtiger Formulierung von H. J. Rose, *Rom. Quaest. of Plut.* 82 «pairs of deities of related function,

generally male and female as is natural» befriedigt ihn nicht. Dagegen billigt er W. W. Fowlers Erklärung (*Rel. Exp.* 485) «that the names indicate functions or attributes of the male deity», da diese auch das formale Verhältnis der Verbindungen berücksichtige. Als Analogie führt er den höfisch byzantinischen Stil an, «der von der *divina Theodosii memoria*, Κωνσταντίνου μεγαλειότης und dergleichen spricht» und der auch für den psychologischen Wert der Ausdrucksweise belehrend sei. Die andere Form der Doppelnamen, die an Stelle des Genitivs ein Adjektivum bietet, fordert nach ihm eine gleiche Erklärung. Dabei bemerkt er mit Recht, dass Genitiv und Adjektiv in den indogermanischen Sprachen seit alters parallele Funktionen besitzen. Er hätte dafür, wie jetzt Altheim oder Tabeling, *Mater Larum* 45, auf Wackernagels Ausführungen hinweisen können, welche sogar den Gedanken nahelegen, das die adjektivische Form (wie in *Acca Larentia, Picus Martius, Picus Feronius*) auch hier die altertümlichere ist. Doch stützt er sich, wie auch die meisten seiner Vorgänger, mehr auf etymologische Deutungen und weniger auf syntaktische Beobachtungen.

2. Damit beginnen unsere Bedenken, welche sich gegen jede auf etymologische Einzelerklärungen aufgebaute Gesamtdeutung richten müssen. *Lua Saturni*, die an der Spitze der Liste von Gellius steht und als Göttin auch unabhängig von Saturnus vorkommt, wäre nach Latte von *lues* nicht zu trennen. Varro kennt diese Etymologie *L. L.* VIII 36 allerdings nicht und auch Domaszewski a. a. O. 109, 4 fand sie nicht annehmbar. Latte schliesst sich hier mit Wissowa, *Rel. und Kultus der Römer*² 208, jener ganz willkürlichen antiken Deutung an, welche Servius zu Aen. III 139 vor Augen hatte. Es ist ihm entgangen, dass G. Herbig auf eine Röhre (vermutlich Fackelhalter) in der Göttinger Bronzesammlung aufmerksam gemacht hat, welche die etruskische Inschrift *luas* trägt¹. Dieser selbst wies auf die Möglichkeit hin, dass dieses vorläufig nicht sicher erklärbare Wort sich auf die *Lua Mater*, eine bedeutende Göttin des alten Roms bezieht. Sie erscheint nicht nur neben Mars und Minerva in einer wichtigen Funktion, sondern auch in derjenigen der *tutela urbis*. Dies zu bezweifeln berechtigt

¹ Nr. 44 bei G. Körte, Abh. Gött. N. F. 16, 4, 1917; vgl. Pagenstechers Rezension dieser Abhandlung, Berl. Phil. Woch. 38, 1918, 1044.

uns die bloss angenommene « unheilvolle Bedeutung des Namens » nicht. Bei Macrobius Sat. III 9, 4 hat Wilamowitz, Hermes 61, 1926, 302 den Namen *Lua* (wie gewöhnlich, zu *Luna* verdorben) in einer Reihe mit Iuppiter, Diva Angerona und Ops Consivia, so scheint es, doch sehr glücklich entdeckt. Die *Diva Angerona* gehört wohl zu den etruskischen Gottheiten des ältesten römischen Kalenders (Altheim, *Römische Religionsgesch.* I 39 f.) und die *Ops Consivia* oder *Consiva*, ein weiteres Beispiel der erwähnten adjektivischen Form, ist gerade in der Verbindung mit *Consus* dem Verdachte einer Beziehung zum etruskischen Hintergrund frührömischer Religion nicht ganz enthoben. *Consus* hat ja den Anschein in Rom an die Stelle einer etruskischen Gottheit der Circusspiele getreten zu sein (Piganiol, *Recherches sur les jeux Romains* 1923, S. 1 ff.). Es käme nicht unerwartet, wenn sich einmal erwiesen liesse, dass *Ops* und *Consus*, *Lua* und *Saturnus* Götterpaare nach etruskischem Vorbilde darstellen. Die etruskische Bildung des letzteren Namens ist nicht zweifelhaft¹.

Schon dies eine Beispiel zeigt, wieviel verwickelter hier die Verhältnisse sind, um mit rein lateinischen oder indogermanisch-italischen Etymologien durchkommen zu können. Die *Maia Volcani* stellt auch Latte richtig neben den *deus Maius*, den Iuppiter von Tusculum, denkt aber nicht daran, dass die Tuskerstadt in diesem doch wohl einen etruskischen Gott verehrt hat, dessen Name auf der Bronzeleber von Piacenza bekanntlich vorkommt. Mit diesem Gott *mae*, einem vermutlichen Gatten der Erdgöttin, oder mit dem Namen der letzteren, hängen die Gentilicia *Maius* osk. *Máuος*, *Maenius* etr. *meie*, *meina* zusammen². Der oskische Monatsname *Maesius* zeigt sogar eine Form mit -s-, wovon die in Rom neben *Maia* bezeugte *Maiesta* regelrecht abgeleitet werden kann. Aber die Wurzel des Namens braucht gar nicht indogermanisch zu sein. Sprachlich einwandsfreier als die Zusammenstellung mit ai. *mahi*³ ist die Annahme von P. Kretschmer, Glotta 5,

¹ Vgl. Herbig, Philol. 74, 1917, 446 ff.; Altheim, *Griech. Götter im alten Rom* S. 8.

² W. Schulze, *Zur Gesch. lateinischer Eigennamen*, Abh. Gött. 1904, S. 185, 187, 469 und 471 Anm. 2. Den *Matus* im *mae* erkannte G. Herbig, bei Thulin, *Die Götter des Mart. Cap.* S. 12 f.

³ Wackernagel bei Lommel, *Studien zur Femininbildung* 67; vgl. dagegen Schulze a. a. O. 471, 2.

1914, 307, dass der Name der Atlantis Μαῖη (Hesiod Th. 938; μαῖα ursprünglich Vokativ) aus dem kleinasiatischen Lallnamen der grossen Muttergöttin Μά weitergebildet wurde. Es wären also auch die etr.-italischen Götternamen bzw. ihre Ableitungen: *Maia*, *Maius*, *mae*, *Maes-ius*, *Maies-ta* aus einer indogermanisch weitergebildeten nicht-indogermanischen Grundlage zu erklären¹.

Die blosse Möglichkeit eines Zusammenhanges mit nicht indogermanischen Wurzeln — und nur darauf wollte ich hinweisen — macht hier alle mit Etymologien verknüpfte Spekulationen höchst unbrauchbar. Wir können weder in der *Lua Saturni* die 'verderbende Kraft' des Saturnus mit Latte auf Grund der Etymologie anerkennen, noch in *Maia Volcani* die Gewalt, welche im hemmungslosen 'Anwachsen' der Feuersbrunst sich auswirkt. In der *Hora Quirini* erkannte schon Schulze 483 die Beschützerin der *Horatii*, wodurch der Name dieser Göttin den etr. *huraš*, *hurasa*, *huratn*. (Schulze 356) ganz nahe gebracht wird. Die Möglichkeit einer Wortbildung: *hora*: *horior* (*hortor*) = *largus*: *largior*, welche für Latte hier die Bedeutung 'Kampfeswille des Quirinus' ergiebt, kommt gegenüber dem augenscheinlichen Zusammenhang mit etruskischen Namen schwerlich in Betracht. Rein theoretisch besteht zwar die Möglichkeit, aus dem Etruskisch-lateinischen auch älteres indogermanisch-italisches Gut auszuschälen, wie das an anderer Stelle näher begründet und an Beispielen gezeigt wurde (Ungarische Jahrbücher 12, 1932, 115). *Nerio Martis* kann «ursprünglich ein mit *virtus* gleichbedeutendes Abstraktum» aus der oskisch-umbrischen Wurzel *ner-*(=vir) gewesen sein²; obgleich von ihr der Geschlechtsname *Nerius*, etr. *nerina* (Schulze 484), oder mit einer anderen etruskischen Genitilicumbildung: *Nero*, etr. *neru* (Schulze 67 und 315) nicht zu trennen ist. Trotzdem ist auch dieser Fall dem der sog. Sondergötter sehr ähnlich, in welchen W. F. Otto, Rhein. Mus. 64, 1909, 449 ff. gegen die herkömmlichen etymologischen Erklärungen etruskisch-lateinische Gentilgötter mit undeutbaren Namen

¹ Vgl. noch Kretschmer, Glotta 21, 1932, 79 Anm. 1 (Hinweis von Altheim).

² So vor Latte (mit Gellius und Wissowa 148) auch K. Meister, *Lat.-griech. Eigennamen I* 115, der noch hinzufügt: «der Genitiv *Martis* ist vermutlich an die Stelle eines adjektivischen *Mamerso* oder *Martio* getreten».

zeigen konnte. Die adjektivische Verbindung *Numisius Martius* ist das Maskulinum der von ihm behandelten Gentilgöttin *Numeria*, ist sicher wesensverwandt mit Mars (inschriftlich auch *Numesius Mars* und *Marti sive Numiterno*), doch kann sie nur ganz hypothetisch als «Ausstrahlung des Gottes» gedeutet werden.

Einige kurze Hinweise auf etruskisch-lateinische Gentilnamen genügen, um die Unsicherheit der etymologischen Deutung auch der scheinbar durchsichtigsten Namen handgreiflich zu machen. Täuscht bei diesem oder jenem der Gleichklang, die Parallelen müssen doch angeführt werden, weil man sie bei dem Etymologisieren bisher unberücksichtigt liess. Eine gut begründete Etymologie ist allein die der *Virites Quirini* von Kretschmer, Glotta, 10, 1920, 149 f. Ist aber *Virites* ungefähr gleichbedeutend mit *Quirites*, und bezeichnet eine dämonische 'Mannschaft' wie etwa die griechischen *Kouρῆτες*, so sind wir doch nicht berechtigt mit Latte auch eine abstrakte Gottheit **Viris Quirini* 'Manneskraft' als Ausstrahlung des Quirinus anzunehmen. Mit der Mehrzahl drückte man noch konkreter aus, was schon die Einzahl bedeuten kann: eine Dämonenschar. Bei den *Moles Martis* denken wir nicht nur an den homerischen μῶλος Ἄρηος, sondern auch an kleinasiatische Namen aus der Wurzel μωλ—, μωλ— (Kretschmer, *Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 360, Schweitzer, *Herakles* 119) und an den italischen Namen mit etruskischer Gentilizendung *Molo*, womit Schulze 313 den modernen Ortsnamen *Mologno* oder *Molognano* vergleicht. Zur *Heries Iunonis* und *Heres* oder *Here Martis* sei mit Schulze 468 an die Gentilicia *Herius*, *Herenna*, etr. *herial*, *herina* usw. (Schulze 82) erinnert. Endlich die im allgemeinen angenommene Etymologie der *Salacia Neptuni* als 'Springkraft der lebendigen Quelle' (Wissowa 226) — obwohl man in England auch an *sal* ('salt one', J. C. Rolfe zu Gellius XIII 23, 2) denkt —, auch sie ist dem berechtigten Zweifel ausgesetzt: man soll nur der Namen *Saleius*, *Salanus*, etr. *śali*, *śalinei* (Schulze 369) nicht vergessen. Von etymologischen Deutungen müssen wir prinzipiell absehen, wenn wir ein sprachlich gewissermassen gesichertes Ergebnis erzielen wollen.

3. Aus dem Zusammenhang gerissene Formeln genügen überhaupt nicht zur Deutung syntaktischer Verbindungen. Bisher

arbeitete man ausschliesslich mit den blossen Formeln, auch da, wo z. B. die iguvinischen Tafeln die zur Interpretation geeignete zusammenhängende Texte bieten. Diese zeigen, wie zu erwarten war, den Gebrauch der Adjektivform und des Genitivs der Götternamen völlig gleichwertig. So stehen — ausserhalb der Götterinvokationen — *vukukum Iuviu* 'ad locum Iovium' und *vukukum Kureties* 'ad locum Curetii' parallel. Die weitere Frage, weshalb dieselbe Beziehung einmal durch die eine Form, das andere Mal an genau entsprechender Stelle durch die andere ausgedrückt wird, kann nicht sogleich sicher beantwortet werden, doch wird durch die folgenden Beobachtungen es sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Genitivform lediglich deshalb angewendet wurde, weil *Kureties* schon in sich eine *-io-* Bildung ist. Derartige Adjektivformen überwiegen auf den Tafeln, auch elliptisch, wie *Saci* 'Sancio (sc. Iovi patri)' und *Iuvie* 'Iovio' oder 'Ioviae'¹. Ausser *Saci Iuvepatre* 'Sancio Iovi patri' begleitet uns *Vestice Saçe* 'Vesticio Sancio', *Hunte Iuvie* 'Honto Iovio' und *Hunte Çefi* 'Honto Cerio', *Piquier Martier* 'Piquii Martii'; ferner bei den heiligen Handlungen 'post portas' *Trebe Iuvie* 'Trebo Iovio', *Fise Saçi* 'Fiso Sancio', *Tefre Iuvie* 'Tefro Iovio'. Die bei den Handlungen 'ante portas' angerufenen Götter: Juppiter, Mars und 'Vofonus' sind alle 'Grabovii'; vgl. dazu Kretschmer, *Festschrift Bezzemberger* 89 f. Ein weiteres Beiwort des Mars kommt in *Marte Hurie* 'Marti Hodio' vor. Genitivformen zeigen sich zunächst in Verbindung mit Adjektivformen unter Invokationen bei der Lustratio des Volkes: neben *Serfe Martie* 'Cere Marti' steht *Prestota Serfia Serfer Martier* 'Praestita Ceria Ceri Martii' und *Tursa Serfia Serfer Martier* 'Torra Ceria Ceri Martii'. Zur letzteren haben wir eine Parallelie, als am Ende der Lustration *Tursa Iouia* 'Torra Iovia' angerufen wird.

Dadurch ist die Sachlage ganz klar geworden. Die Adjektivform *Serfia* und der Genitiv *Serfer* nebeneinander würden eine

¹ *Iuv<ie>* auch ein zweites Mal I A 31, nach Kents Ergänzung, Class. Phil. 15, 1920, 353. Zum Folgenden findet man das Material auch bei R. S. Conway, *The Italic Dialects* 1897 und C. D. Buck *A Grammar of Oscan and Umbrian* 1904.

überflüssige Tautologie bilden, wenn es nicht darauf ankäme, zwei fertige adjektivische Verbindungen 'Torra (bzw. Praestita) Ceria' und 'Cerus Martius' zu verbinden. 'Torra Ceria' muss dastehen, denn es könnte ja um sie in einer offenbar grundverschiedenen Stellung auch als um die 'Torra Jovia' handeln. Aber jener 'Cerus' selber, dessen adjektivische Form 'Ceria' ist, hat aus irgendeinem Grunde ebenso notwendig das Adjektivum 'Martius'. Die beiden Formeln können nur durch diese Genitivform der zweiten adjektivischen Verbindung miteinander verbunden werden. *Die Genitivform ist ein Hilfsmittel, wenn die ursprünglichere Adjektivform nicht mehr ausreicht.* *Tursa Serfa Serfer Martier* mit Latte durch «Schrecken der Mars» zu übersetzen verwischt den Sinn dieser komplizierten Bildung. *Tursa* kommt auch unabhängig von jeder Verbindung vor, sie erscheint mit Iuppiter und mit dem diesem entgegengesetzten Gotte 'Cerus' in parallelen adjektivischen Verbindungen, sie gehört in unseren Material nirgends unmittelbar zu Mars. Der Gott aber, dessen Name hier in Genitiv steht, wird dadurch nicht etwa «zersplittert». Im Gegenteil: die nähere Bezeichnung *Serfer Martier neben Serfa* hält an einem nicht zu verwechselnden und nicht zu verflüchtigenden Gotte in einer bestimmten Stellung fest. Das Ganze liesse sich 'übersetzen' — wenn eine Ueersetzung überhaupt möglich ist —: « o 'schreckende Gottheit' in *der* Lage, in der du dich im Wirkungskreis des 'Unterweltgottes' offenbarst, jenes Gottes in *der* Lage, in der er in der Sphäre des 'Kriegsgottes' sich zeigt ».

Aehnlich ist der Fall mit der letzten hier noch nicht erwähnten Götterverbindung der iguvinischen Texte. Die Göttin 'Vesuna' wird mit den Gotte 'Pomo' verbunden. Es handelt sich dabei um ben bestimmten 'Pomo Publicus' der Iguviner — «ut distingueretur communis omnium a privatis», wie Buecheler, *Umbrica* 159, richtig bemerkt. Und da eine Formel wie 'Vesuna Pomonia Publica' unrichtig gewesen wäre (nicht die Vesuna ist ja die 'Publica'), erscheint die Genitivform des Götternamens und seines kultisch wichtigen Attributes: *Vesune Puemunes Puprikes* 'Vesunae Pomonis Publici'. Diese 'Vesuna' mag eine heilige Stätte gemeinsam mit dem 'Pomo Publicus' zu Iguvium gehabt haben. Sie geht aber von diesem nicht begrifflich aus, wie «die

ἐνέργεια des Gottes», der 'Actus', welcher neben Götternamen im gleichen Kasus steht: *Ahtu Iuvi p(atrei)*, *Ahtu Marti*. Das ist mit den behandelten Verbindungen nicht gleichwertig: da zeigt sich vielmehr die Form für die Funktion eines Gottes, welche keine Sonderexistenz hat. Bei den Volskern kommt *Vesune* ohne Beiwort, selbständige vor. Zur 'Vesuna Pomonis Publici' führt man gewöhnlich die marsische Weihung *Vesune Erine et Erine patre* an. Sie ist deshalb besonders interessant, weil wir hier die Göttin in adjektivischer Verbindung haben. Eine solche konnten wir auch im obigen Falle erwarten, wäre dort die Bestimmung des 'Pomo' als 'Publicus' nicht unvermeidlich gewesen. In einfacher Verwendung würde — so muss unsere Schlussfolgerung lauten — die Form 'Vesuna Pomonia', «Vesuna im Machtkreis des Pomo» als die ursprünglichere dem Sprachgebrauch der iguvinischen Tafeln entsprechen.

4. Wir haben damit zur Beurteilung dieser Götterverbindungen soweit festen Grund gewonnen, dass wir jetzt auch Analogien aus der griechischen Religion anführen können. Zur Verfügung stehen: die 'Αθηνᾶ 'Ηφαιστία in Athen, die 'Αθηνᾶ 'Ἀρεία in Athen, Plataiai, Smyrna und Pergamon, die 'Αρροδίτη 'Ἀρεία in Sparta und der Ζεὺς 'Ἀρεῖος in Olympia, bei den Epeirotern und in der karischen Stadt Iasos. Wenn mir vielleicht auch weniger bekannte Beispiele entgangen sind, soviel ist doch festzustellen, dass der Typ auf griechischem Gebiete verhältnismässig selten ist. In ihrer Beziehung zum Kult und Kultort des Hephaistos steht noch die 'Αθηνᾶ 'Ηφαιστία der 'Vesuna Pomonis Publici' der Iguviner am nächsten, falls die Vermutung der örtlichen Bestimmtheit dieses 'Pomo Publicus' richtig ist. Auch dann ist freilich die Vorbedingung der Kultgemeinschaft, dass die Natur der einen Gottheit — die φύσις der Athena oder die des Hephaistos nach Platon, *Kritias* 109c — in der Sphäre der anderen sich offenbaren kann. Der adjektivische Teil der Verbindung drückt die bestimmte Wirkungssphäre aus, die oft nur die eine Seite der anderen, manchmal reicherer göttlichen Natur fasst, aber umso mehr betont. Die 'Αθηνᾶ 'Ἀρεία wollte Kretschmer, Glotta 11, 1921, 198 ganz eng, als die Schwürgöttin (von ἀρή) verstehen, obwohl auch er zugeben muss, dass sie in Plataiai ebensogut als Schlachtgöttin wie als Rächerin gemeint werden

konnte. Die italische Wiedergabe dieser Göttin bei Lykophron 1417 als Μάρεσσα (Altheim, RE XV 1795) zeigt, dass sowohl Griechen, wie Italiker ihre Athena oder Minerva dem in der Vollständigkeit seiner Macht gesehenen Kriegsgott beiordneten. Gerade das Wesen des Ares, mehr zu den elementaren als zu den geistigeren Göttergestalten des Griechentums gehörend — wie auch Hephaistos (W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands* 202) — war zur Bezeichnung einer auch unmittelbar gegenständlich fassbaren Sphäre geeignet: der Sphäre der Waffen. Die Aphrodite, als ihrer Wirkung in dieser Sphäre gedacht wird, erhält ausser dem Beiwort 'Αρεία noch das von ἐνόπλιος, ἔγχειος, στρατεῖα und wird bewaffnet dargestellt (Preller-Robert, *Griech. Myth.* I⁴ 357). Ebenso bezeugt der ΖΕΥΣ ΑΡΕΙΟΣ ΙΑΣΕΩΝ mit Helm, Schild, Panzer auf den Münzen dieser Stadt, dass wir auch in diesem Falle nicht mit einem 'Schwurgott' zu tun haben¹.

Bieten nun diese Beispiele nicht nur entferntere Analogien, sondern die Αθηνᾶ 'Αρεία für die Μάρεσσα sogar einen nicht leicht zu verwerfenden Anknüpfungspunkt, so ist doch (1) die Bevorzugung der adjektivischen Verbindung, wo nur möglich, vor den genitivischen und (2) ihre weit allgemeinere Verwendung besonders zur Abgrenzung grosser Göttergruppen, wie der der 'Iovii' und 'Cerii', für Italien charakteristisch. Zum ersten Punkt erinnere ich an die Uebersetzung einer griechischen Genitivverbindung, der Διὸς κοῦροι, wozu Altheim oben 8, 1932, 164 auch das gleichbedeutende etr. *tinas cliniar* heranzieht, als *Iouiois puelois* und *Iouies puel.* 'Ioviis pueris' bei den Paelignern von Sulmo und den Marsern von Marruvium. Hierher gehört auch die Weihung *Herclo Iouio* bei den Vestinern im Aternustal, wobei man, wie Latte mit Recht bemerkt, auch an prätronymische Bezeichnung schlechthin denken kann. Tatsächlich reiht aber diese Uebersetzung des Διὸς 'Ηρακλῆς' den Gott in die grosse Schar der *Iovii et Ioviae* ein¹, wo man nicht wissen kann ob die

¹ Das behauptet Kretschmer, Glotta 11, 1921, 197 nur von jenem Ζεὺς 'Αρετος, bei dem die epeirotischen Könige nach Plut. Pyrrh. 5 schwuren. Zu den übrigen vgl. Panofka, Abh. Berl. 1853, 32 ff.; Lenormant. Gaz. Arch. 3, 1877, 97; Cook, *Zeus* II, 1, 706.

² Soll auf der Bronze von Rapino die 'Regina pia' als 'Iovia' den Marucinern gnädig sein, so ist ihre nähtere Bezeichnung *Cerie* hier wohl kein

Abstammung von Iuppiter ausschlaggebend war, auch wenn sie tatsächlich in Betracht kommt. Dies ist der Fall mit der *Venus Iovia* in Capua. Das von R. Thurneysen, *Glotta* 21, 1932, 7 einleuchtend gedeutete *futref Kerrīaſ* auf der Tafel von Agnone bezeichnet wohl die 'filia Cereria'¹ im Sinne von *filia Cereris*, wie Altheim oben a. a. O. 158 ff. ausführt. Und doch wird die Tochter der Ceres dadurch gleichsam in einem System von Gottheiten unterbracht, welche einen Kultkreis und zugleich eine Sphäre der religiös erfassten Welt ausmachen.

Das führt uns zur Beleuchtung des zweiten Punktes über. Die Bronzetafel von Agnone, welche das Inventar der in einem 'lucus Cererius' *hūrtīn Kerrīiñ* errichteten Statuen und Altäre enthält, zeigt die Verwendung desselben Beiwortes ausser den erwähnten noch in sieben verschiedenen Verbindungen, und einmal auch elliptisch als *Kerrīaſ* (Dat.). Ceres selbst, deren Machtosphäre der heilige Bezirk hauptsächlich widerspiegelt, fehlt dabei (ohne Beiwort) natürlich nicht. Die Verbindung des Hercules mit ihr: *Herekliū Kerriūi* 'Herculi Cererio' lässt darüber keinen Zweifel übrig, dass diese samnitische Göttin mit der griechischen Demeter identisch ist (Altheim, *Terra Mater* 152 ff.). Die im Haine vereinigten Gottheiten betrachtet man mit Recht als eine Gruppe von σύντοιχοι θεοῖς, deren Kult also griechischen Verhältnissen in dieser Hinsicht genau entspricht. Man versuche aber das Beiwort 'Cerarius' bei allen so bezeichneten der Urkunde mit θημήτρειος zu übersetzen. Bei den *Maatūis Kerriūis* ginge es noch, wenn diese, wie es sehr ansprechend vermutet wurde 'Manibus Cereriis' gleich sind (Altheim a. a. O. 148). Sonst handelt es sich hauptsächlich um 'Indigitationen' der Ceres: *Pernali*, *Ammaſ* (diese Beiden setzt Altheim a. a. O. 91 ff. mit der *Anna ac Perenna* der Römer gleich), *Fluusaf* 'Florae', fernen um die

Epitheton, sondern Dat. sing. des Namens der Göttin (Nom. *Ceris*, wie *Heries*), vgl. Planta, *Gramm. d. osk.-umbr. Dial* II 54.

¹ Im Lateinischen wäre vielleicht diese die entsprechende Adjektivform, vgl. über die Schwierigkeiten Planta I 493 f; Schulze 468, 1. Alle Bildungen von *Kerr-* gehören wohl zu **kerez-*, lat. *Cerer-* (vgl. *cererosus*), osk. synkopiert **kerz-*, während umbr. und paet. *Cerfus* von einem ursprünglichen **kers-* abstammt. Lat. *Cerus* ist dem Sinne nach = *Cerfus*, lautlich wahrscheinlicher *Cērus*, zu griech. Κύρη 'Todesgöttin' (Egyetemes Philologiai Közlöny 56, 1932, 187).

‘Lymphae’ *Diumpais* und ‘Imbres’ *Anafriss*. Wenn diese alle samt Herakles δημήτεροι sind, so gehören sie, im Sinne des bei Plutarch, *Fac. Lun.* 28 erhaltenen Wortes gedacht, dem Totenreich zu¹. Das mag in mehr als in einem Falle, vielleicht im Grossen und Ganzen zu jener vorhomerischen Stufe der griechischen Religion stimmen, deren Uebernahme in Italien auch sonst erkennbar ist (Altheim, *Römische Religionsgesch.* I 46 ff.). Doch diese Verallgemeinerung gerade der chthonischen Sphäre, und der in diesem Verfahren sich offenbarende Geist der Systematisierung, ist der homerischen Religion fremd. Der Vergleich von *Anafriss Kerriliūs* ‘Imbribus Cereriis’ mit dem griechischen Ausdruck Διὸς ὄμφατος lässt, glaube ich, sowohl an der sachlichen, wie an der formellen Gestaltung, die italische Eigenart in diesem Sinne erkennen.

5. Das überlieferte Material von altitalischen Götterverbindungen ist viel zu fragmentarisch, um die damit zusammenhängende religiöse Weltanschauung nur auf dieser Grundlage wieder-aufbauen zu können. Dass sie mehr die Systematisierung als die Atomisierung des Göttlichen begünstigte, sehen wir schon. Es bleibt uns noch übrig mit dieser Erfahrung uns zu den römischen Beispielen zurückzuwenden. Abgesehen von der problematischen *Iuno Curitis*, *Quiritis*, ist zu den oben schon erwähnten noch der *Ianus Junonius* und die *Salus Semonia* hinzuzufügen. Beide sind durch diese Bezeichnungen offensichtlich zu einer bestimmten Sphäre oder Weltseite in Beziehung gesetzt: Janus zu der Weltlage unter der erscheinenden Mondsichel. Diese Erklärungsweise ist auch auf die Verbindungen durch den Genitiv leicht anwendbar. Doch wäre hier die eindeutige Erklärung aller Beispiele voreilig: wir kennen eben nicht alle mögliche Gesichtspunkte der Beiordnung. Uns interessiert vielmehr die Frage, wie diese in der umbrischen Kultsprache als sekundär erscheinende Form in Rom zur Herrschaft gelangte. Die Lösung glaube ich durch das Heranziehen des etruskischen *turms aitas* gefunden zu haben, welches ja nicht der einzige Beleg für diese Richtung ist.

Die südetruskische Stadt Falerii bietet uns die bekannte Wei-

¹ Vgl. die paetischen Weihungen *anaceta ceria* (und *cerria*), wohl gleichbedeutend mit *Angitia*, alle sepulchral, wie Conway I S. 235 betont.

hung *titoi mercui*, d. h. nach überzeugender Deutung: 'Tito Mercurii' (W. F. Otto bei Altheim, *Griech. Götter* 44 ff.). In diesem 'Titus' erblickt man wohl mit Recht ein göttliches Wesen, welches sonst unter dem Namen Mutinus Titinus bekannt ist. Die Verbindung bedeutet danach den 'Genius Mercurii', dem ja, wie auch dem *Genius Iovis, Martis, Apollinis* usw. eine besondere Art römischer Dedikationen gilt¹. Steht einmal die Tatsache fest, dass *titoi mercui* eine genitivische Götterverbindung ist, so dürfen wir vielleicht gerade in Zusammenhang mit dieser Form an die entwickelte Systematisierung der Götterwelt bei den Etruskern hinweisen. Es gab Penates, welche nicht den Menschen, sondern den Göttern gehörten: *Iovis, Neptuni, Inferorum*, also den drei Reichen des Weltalls (nach der Aufzählung des Nigidius bei Arn. *adv. nat.* III 40). Unter den Penaten erwähnte Caesius (ebenda) ausser Fortuna, Ceres und dem *Genius Iovialis* (= *Genius Iovis*) einen Gott *Pales, masculini nescio quem generis ministrum Iovis ac vilicum*. Nach Mart. Cap. I 50 sind *Favor* (=Fortuna) und *Pales Iovis filii* (Thulin S. 51). Es war also zu Verbindungen sowohl in verwandtschaftlichem, wie in einem allgemeineren Sinn, Gelegenheit genug da. In genitivischer Verbindung heisst nun Hermes, etruskisch *turms* genannt, als Psychopompos auf einem Spiegel von Vulci (Gerhard, *Etr. Spiegel* Taf. 240) *turms aitas*: 'Ερμῆς Ἀιδον. Der Name des griechischen Unterweltgottes lautet etruskisch *aita*, im Genitiv *aitas*. Wir haben hier an der Stelle des griechischen Adjektivs χθόνιος einen Götternamen in Genitiv, wie es scheint, nach etruskischem Sprachgebrauch jene Sphäre bezeichnend, deren Wichtigkeit uns — hauptsächlich neben der der 'jovialischen' und 'martialischen' — auch die übrigen Denkmäler zeigten. Aber auch schon der Umstand, dass der Genitiv *aitas* (= χθόνιος) überhaupt die gelegentliche Wirkungssphäre des Gottes *turms* angibt, ist eine willkommene Bestätigung unserer oben dargelegten Auffassung.

Budapest.

K. KERÉNYI

¹ Die weibliche Entsprechung ist die *Juno Deae Diae* der *Acta Fratrum Arvalium*, Henzen S. 144; Wissowa S. 150.

THE CONTEST BETWEEN ELIJAH AND THE PROPHETS OF BAAL

I.

One of the most remarkable narratives of the Old Testament is I Kings. chap. 18, which purports to give a full account of a ritual contest, which took place on Mount Carmel between the « man of God » Elijah, and the crowds of prophets of Baal and Asherah. There cannot possibly be a greater contrast, as far as conduct and ceremony go, than that which is manifested by the prophets of Baal on the one side, and the procedure applied by Elijah on the other side. The former avail themselves of the whole *hocus pocus*, the details of which will be subject of discussion later on in the course of this essay, whilst the latter, though mainly responsible for the suggestion of the contest and its object, utters words of supplication, which would not put to shame any enlightened monotheistic priest or parson. Of course, for his own satisfaction and for the purpose of the contest, a simple prayer would not do. He, also, has to perform some ceremonies. But, what a difference between him and the servants of Baal! The lonely figure standing opposite the 450 prophets of the Baal, and 400 of the Ashera could not leave the Carmel as victor without some more or less impressive and spectacular function. That Elijah took his ceremonies seriously cannot be doubted, just as he was convinced that a fire will come out from heaven in order to consume his burnt offering. This could not be achieved without altar and offering. Of course, the other details, e. g. the taking of the 12 stones, the trench of two measures of seed, and the pouring out of four barrels of water, were innocent rites in comparison with those of the worshippers of the Baal. These were Israelitish rites, those Canaanite ones borrowed from the cult of Isis. The number of the stones (12), and that

of the barrels of water ($4 \times 3 = 12$) is as remarkable and noteworthy as the use of stones and water. The people of Baal also used an altar (v. 26), but nothing is reported about its erection. That the figure of 12 is not accidental and was not meaningless to Elijah, can be judged by the importance attached to this number in religious usage and thought generally, and in Jewish life especially. Moses divided Israel into 12 tribes according to the months of the year, thus taught and thought Hekataeos of Abdera (v. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* II. 29). Rabbinic writings often point out and enumerate various things, sacred or profane, which are known by this number¹. Even if critics object to the words Ke mispar bene Israel etc., owing to the historical position in Elijah's time, and see in it a gloss, *never the less* the number itself is genuine, as it is borne out by the number of barrels poured out in the trench, on the burnt offering and on the wood. Owing to the purifying, cleansing and atoning power ascribed to water, Elijah may have regarded this performance as an act of atonement for Israel's sin (s. a discussion on this point by I. Scheftelowitz, *Die Sündentilgung durch Wasser*, in ARW, vol. XVII, 1914, pp. 353-412). Whether this was the right motive, or not, cannot be anymore established owing to the scanty material at our disposal. We are better off, as far as material goes, if we turn to our next task.

II.

The suggestion to test, whether Jahweh or Baal is the *real* God, did not come from the King or his ministers, from the prophets of Baal or of Asherah, but was advanced by Elijah himself. He knew what he was about, and, therefore, was very cautious and circumspect that *fire should not be put there*. Surely

¹ I cannot detail them here, therefore some references may suffice: *Midrash Tadshe*, ed. A. Epstein, p. XXVII. *Pez-rabbati*, ed. M. Friedmann ch. XX, p. 95 af, ibid. ch. 4 p. 13a, p. 133B, p. 203a. Jellinek, *Betha Midrash*, III, p. 24. The sea was rent in 12 paths. M. Ct. ed. Grunhut 38 B: *Targum* on Ex. 20. v. P. Kahle, *Masoreten des Westens* II p. 65. Gaster, *Text.* III, 207 f. Mech. 30a. Tanh. B. v. 12. Eccl. R. 10, 12. 12 pillars in the legend, b. Hagiga 12 B. 12 wells accompanied the Israelites in the wilderness, *Pirke RE*. ch. 51.

the lonely man could not watch by himself, and spectators, who were immensely interested in the outcome of the contest, supported Elijah, and watched the crowd of prophets. The test depended, on whose entreaty will fire come down from heaven, and consume the offering and altar. It must be borne in mind that the contest was not, who will make an end to the drought, but, who will bring down fire.

Descent of fire from heaven, or from Jahweh, is more than once mentioned in the Scriptures, and in more than one narrative is a characteristic manifestation of Jahweh's triumph over his enemies, a sign of his kindness or of his anger. In Lev. 9. 24, it is a sign, according to Jewish thought and tradition, of God's forgiveness and grace granted to Aaron to atone for his sin, which he committed by making the golden calf. It appears as a punishment and severe ordeal at the death of Aaron's two sons, Nadab and Abihu (Lev. 10. 2) and, when the 250 men perished, who, like Nadab and Abihu, approached the lord with strange incense (Num. 16. 35). The biographical material about Elijah preserved this feature in two different scenes. Once here, secondly in Elijah's encounter with the captain of fifty (II Kg. I, 10). « If I be man of God », he says, « then let fire come down from heaven, and consume thee and thy fifty ! » — and so a fire came down, and consumed him and his fifty. In the second case, Elijah is even more emphatic. No wonder, for here it is not a question of his person, but the much bigger problem, who is God? Jahweh or Baal? which depends on fire coming down from heaven at the supplication of the Baal prophets, or his own entreaty. If the Baal sends down fire, and consumes everything, well, then he deserves to be called God, if, however, this is not the case, and Jahweh grants the prayer of *his* servant, then it will be obvious to all that He is God, and none else. He was convinced that his cause will triumph, and full victory will be on his God's side. It is at the same time to be underlined that Elijah preaches a monotheism, which makes not the slightest concession to monolatric views. To him it is a test — there could have been no doubt about it in his mind — which will demonstrate to the people that Jahweh is God, Baal does not exist, and there is no room for Baal next to Jahweh.

The descent of the fire from above is the conclusive evidence for the assembly that Elijah's God is *the God*.

There is one more instance from the Bible to be recorded here, namely that of King Solomon. I will do so in putting it in its Haggadic setting. R. Samuel b. Nahmani, who taught in the last decades of the 3d cent. C. E. in Palestine, tells us: « When Solomon built the Temple of Jerusalem, he desired that fire shall come down from heaven, and consume his offerings. He sacrificed 1000 burnt offerings, but in vain. Nothing came down from the heights. He delivered 24 prayers — note the number! — yet, they did not help. Thereon he turned, and said: « Remember the mercies of thy servant David » (II Chron. 6, 42). Immediately the fire came down from heaven » (7, 1)¹. The Haggadist does not reveal, at least in the present shape of his homily, why Solomon desired such an extraordinary thing. The heavenly fire and the gracious acceptance of the offerings should testify, just as in the case of Aaron quoted earlier in this paper, that the sin of David — after whom the sanctuary was named — was pardoned.

R. Abbahu who seems to have been fully aware of the misrepresentation of which the story of Elijah is capable, makes the prophet say, or, rather interprets his prayer in the following way: « Wherefore did Elijah use the expression 'Hear me' twice? He said: « Lord of the whole Universe! Hear me first of all that fire shall come down from heaven and consume the offering etc., and secondly avert their attention, lest they should say: He performed works of witchcraft! »². Presumably, some critics of the Bible, higher or lower, in the community of Caesarea at the end of the third century C. E. looked on Elijah's activities as on some magical performance. To them the action of Elijah may have appeared as a more successful magic act, than that performed by his rivals, the prophets of Baal.

Yet, from the number of legends recorded in Rabbinic writings, one may judge that this motive must have been a very familiar feature of Jewish legends. First of all it is to be found

¹ Eccl. R 6, 42. Now also Marmorstein, *Jüdische Archäologie und Theologie*, in ZfNW, XXXII, 1933, pp. 33-35.

² b. Berachoth 9 B.

in a legend, which relates that Rabban Jochanan ben Zakkai and his pupil R. Eleazar ben Arach, being engaged in mystic meditations and speculations about the Story of the Chariot (in the Book of Ezekiel), a fire descended from heaven, surrounded all the trees. Angels were dancing and singing songs. They made merry in front of them as before a bridal couple¹. When R. Elieser ben Hyrkanos and R. Joshua ben Hanania attended a banquet given by a wealthy Jew of Jerusalem, Abuja, on the occasion of the circumcision of his son Elisha, they were so immersed in Biblical problems that a fire from heaven encircled the whole mansion². These legends do not convey the idea of an ordeal or any kind of contest, as suggested in some of the Biblical legends. In such an ecstatic mood, in which these scholars concentrated on mystic problems, visions of such a type are not impossible. Of course, one could suggest that some of the Biblical narratives belong to the same group of visions under ecstatic conditions and influences. This is not improbable, but cannot be proved. An interesting case is that of Jonathan ben Uzziel, who was so deeply immersed in sacred studies that a holy fire surrounded him, which burnt any bird coming near him³.

As in the O. T. so in the Haggadah, this motive was often repeated. Ephrem Syrus preserved the Jewish tradition that Abel's gift was accepted by a heavenly fire, in a way which we saw already in the cases of Aaron and Solomon. There is a reminiscence of this Jewish view in a teaching of the Sifra, which puts the offerings of Abel and Noah on the very same level, as those of Aaron and Solomon⁴. A similar vision of heavenly fire appeared at the baptism of Jesus⁵. These stories influenced a great deal the phantasy and imagination of the Christian middle ages⁶.

There are legends in which fires or fiery objects fall from

¹ Tosefta Hagiga, ch. II, pal. Hagiga II r. 4. Hagiga 14 B. Gasters Exempla of the Rabbis no. 87.

² pal. Hagiga ibid. Eccl. R. 7-8. Ruth R. 3, 13. Cant. R. 1, R. 10. Lev. R. 15, 4.

³ b Sukka 28a.

⁴ Sifra Lev, 43 B. cf. I. H. Weiss, *Beth Talmud*, vol. I, 129.

⁵ Kerygma Petri in Fabricius Cod. Epigr. II 199. Epiph. Haeres. 30, 13.

⁶ v. H. Günther, *Die christliche Legende des Abendlandes*. Heidelberg, 1910, pp. 93 f.

heaven, and rest on the grave, like in the case of Elisha ben Abuja¹, in the hour of Samuel's death², or on the coffin of R. Samuel ben Isaac, where a myrtle of fire descending from heaven rested, as a reward for the myrtle dances he piously performed before the bridal couple³. R. Joshua teaches that the Second Temple was not destroyed by an incendiary move of a Roman soldier but was caused by a fire coming from the heavenly abode⁴.

On the whole, we may divide the material in three different classes. Yet, the question is justified: are here three different motives, three different groups represented, or, can they be counted as parts of one and the same religious conception? Naturally one other not unimportant consideration should not be overlooked. I mean the current belief in things, especially gifts of various kinds, or, of portentous bearing, coming down from heaven. As such may be indicated here, the ark of fire, table of fire and fiery lamp which came down in the time of Moses, and served him as models for the vessels in the Temple⁵. Some poor rabbis in their great distress received gifts from heaven in order to be able to sustain themselves⁶. Many more things, e. g. letters, staff, writing, food, could be enumerated here, which descended from heaven to earth. They belong to the same complex of legends as the fire descending from heaven.

III.

There must have been a special purpose, or meaning, in the emphasis laid on the loud crying or shouting attributed to the prophets in the report preserved in the Book of Kings. They cried aloud, we are told, from morning till midday. But, there was no reply. There is a good deal of irony and effective mock-

¹ Midrash Proverbs, ed. Konstantinopel, v. Jüd. Literaturbl., XXI, 1892, p. 3.

² b. Ket. 17 a.

³ Gen. R. ch. 59, 5, cf. Marmorstein, *The doctrine of merits*. London, 1920, p. 18. Note 61.

⁴ Lam. R. I, 43.

⁵ R. Jose b. R. Judah, b. Menachoth 29a.

⁶ R. Simon b. Halafta. Gen. R. Ex. R. 52. 3. Tanh. Ed. Buber p. 132. Ruth R. 3, 4. Midr. Ps. ed. Buber p. 407. Midrash Hashkem: A similar story is told of R. Hanina b. Dosa b. Taanith 25a.

ing in Elijah's word: Cry louder etc., as if such a thing would be possible after that wild and continuous clamouring, which they already performed. Roaring, shouting, noisemaking, either natural or artificial, is an often experienced accompaniment of several magical rites. Demons are driven away, exorcisms are performed by it, or frightened away through the same. They are common usages in cases of birth, weddings and in death, or funeral rites¹. In dispelling drought or darkness people apply intensive shouting, wild roaring, making noises either by instruments, ringings bells, or by their own voice². In some parts of Judaism there is still a custom preserved and kept, which belongs to the rite of this conception. The beadle, or door keeper of the Synagogue knocks with the keys three or seven times before unlocking the door of the House of worship. The belief underlying this usage is that spirits of the dead may be gathered there, and the noise will drive them away, or otherwise cause their departure. A similar reason was suggested for the bells attached to the gown of the Highpriest (Ex. 28. 33, cfr. A. Jirku, *Dämonen im Alten Testament* p. 13 and Marmorstein, *David ben Jehuda* in *Monatsschrift*, vol. 71, 1927, 43-47.). Yet, the roarings and acclamations of the prophets of Baal and Ashera may have served a different purpose altogether. For, here the aim of the whole ceremony was, to test whether Yahweh or Baal is the right God, and not to drive away demons or spirits. One might argue that demons were withholding rain; but producing rain, or exorcising the demon of the drought was not the direct aim of the ritual. One must look for an explanation of this clamour in another field of religious thought and experience. The cults of Greece offer us a remarkable parallel to this ritual contest between Elijah and his rivals. Just as here, so in the mysteries of Greece, clamouring and shouting is one of the most characteristic features of the ritual performance. The cult of the Phrygian queen, or the mother of the gods, was distinguished, or, rather made abominable by that terrible noise. The cult of Kybele is

¹ v. P. Sartori, *Sitte und Brauch* I, pp. 127 und 130, I. Scheftelowitz, *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, p. 53, and E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, pp. 53 and 58.

² v. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde, 17, 1907, 468, and ibid. 20, 1910, 142

especially noted by its roaring rites, so Gruppe speaks of *lärmende Riten des Kybelekultes*¹. The rite or ceremony of roaring belongs to the most ancient elements in the Rheia-Kybele cult. This cult existed during the seventh and eighth pre-christian centuries in Asia. The Greeks on their part were surely indebted for such rites and performances to the older religions of the East. Otto Seeck² offers in his treatment of the Roman religion a description of this cult, which applies with some slight variations also to the Isiscult. These cults with their ceremonies and rites are of great help for the proper understanding of the action on the part of the prophets of the Baal. The Isis cult was accompanied by a wild noise, caused by music, which we are told served no other end than the driving away of the demons. Yet, the use of drums and other musical instruments may have produced another effect as well, namely, they animated the prophets and priests to a wild ecstatic religious dance. The prophets of Baal produced such a noise, yet there is no mention of music. This may be due to an omission, or to their good lungs, which produced a frantic shouting. Imagine 850 men, with healthy lungs, roaring and crying, like dervishes; what an abominable sound!

This clamouring and uproar resulted in a religious dance round the altar. Now, it is interesting to observe that in the Greek cults, and surely in their ancient oriental prototypes, this dancing took place in caves, clefts, or rocks, as pointed out by Gruppe. On Mt. Carmel there surely were such clefts and rocks for ritual dancing. The question asked by Elijah in v. 21 of the prophets of Baal: *Lamah atten poschim as shte haseifim?* How long are you dancing in two clefts? — may have a close bearing on this rite of those ancient religions. For, Elijah did not object to the rite of dancing, which was sacred to him as well as his pupils and followers.

The next rite performed by the prophets was the incision made in their flesh. They cut themselves with swords and lancets till the blood gushed out upon them. The historian of the Kings

¹ *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 1523 and note.

² *Untergang der antiken Welt*, III, p. 128.

saw it necessary to add that these incisions were made *after their rules* (kemishpotom). That means to say that the writer is aware of certain rules and rites applied by the worshippers of Baal, according to which these ugly, barbaric deeds were performed. That ceremony is likewise to be found in the cults mentioned before. Seeck says: «Dann zerfleischten sie sich mit Geisselhieben den Rücken, zerschnitten sich mit Messern Schultern und Arme». How concisely our historian described and how carefully he observed these ceremonies, can be seen from the very words: till the blood gushed out upon them (*ad shpokh dam aleihem*), which has very close parallels in the Greek cults. The ritual contest of Elijah is older than any of the Greek cults. Now, it is ascertained that the Isiscult spread before the eighth century from Egypt to Tyre, the native place of King Achab's queen. This lady would not miss in her new, adopted country her religion, and brought with her to Samaria her prophets and priests. The new religion made such an impression on the people of Samaria that Elijah thought it of first importance to contest Baal's power. One fact is established, that the writer of ch. 18 of I Kings preserved a faithful description of the Isiscult, which developed later over the Greek-Roman world.

London.

A. MARMORSTEIN

JUNO CAPROTINA

Anteriormente alla dedicazione del tempio di *Juno Lucina* sul colle *Cispinus* (una delle tre alture formanti l'*Esquilinus*) — dedicazione che aveva avuto luogo il primo di marzo del 375 a. C.¹ — quando la dea, benigna e soccorrevole alle doglie delle partorienti², era ancora e soltanto venerata nel sacro orrore del bosco: « monte sub Esquilio multis incaeduus annis Junonis magnae nomine lucus erat »³, la sua voce si era fatta solennemente udire in un grave frangente. Pareva che una dura sorte pesasse sulle giovani nuore sabine: « reddebant uteri pignora rara sui », e già Romolo si pentiva dell'effettuato rapimento: « utilius fuerat non habuisse nurus ». Le spose sabine si recano, accompagnate dai mariti romani, nel bosco sacro alla dea sulle pendici dell'Esquilino e qui vi

suppliciter posito procubuere genu,
cum subito motae tremuere cacumina silvae
et dea per lucos mira locuta suos:
« Italidae matres » inquit « sacer hircus inito ».
obstipuit dubio territa turba sono⁴.

Lo stupore e lo sgomento nella turba sono prodotti e dalla voce misteriosa e soprattutto dalla qualità del comando, il quale crudamente imponeva alle « *italidae matres* », cioè alle spose sabino-

¹ G. Wissowa, *Religion u. Kultus d. Römer*, München, 1912, p. 184, n. 1. I *Fasti Praenestini* annotano al primo di marzo: *Jun[o]ni Lucinae E[s]quiliis, quod eo die aedes ei[dedica]ta est per matronas, quam voverat Albi[nia].....*

² Vedi Ovid., *Fast.*, III, vv. 255-258. Al tempio di Juno Lucina, in quanto dea protettrice ed agevolatrice dei partì, non si poteva accedere « nisi solutis nedis » (Serv. ad Vergil., *Aen.*, IV, v. 518) « et resoluto crime » (Ovid., *I. c.*, v. 257); J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, London, 1929, III, pp. 60-61; E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Leipzig u. Berlin, 1911, p. 122 ss.

³ Ovid., *Fast.*, II, vv. 435-36.

⁴ Ovid., *Fast.*, II, vv. 438-442.

romane, di lasciarsi montare e fecondare dal «sacer hircus», dal capro divino.

Se non che interviene un augure etrusco ad interpretare, attenuandone la crudezza, l'oracolo:

ille caprum mactat, iussae sua terga puellae
pellibus exsectis percutienda dabant.
luna resumebat decimo nova cornua motu,
virque pater subito nuptaque mater erat.
gratia Lucinae! dedit haec tibi nomina lucus,
aut quia principium, tu dea, lucis habes.
parce, precor, gravidis, facilis Lucina, puellis
maturumque utero molliter aufer onus¹.

Così spiega Ovidio l'origine delle *Lupercalia*, che avevano luogo il 15 del mese *Februarius*, cioè del mese proprio delle purificazioni. I *Luperci*, sacerdozio diviso in due antichi collegi, i *Quinctili* e i *Fabii* (a cui si aggiunse per breve tempo, in onore di Giulio Cesare, quello dei *Julii*), dopo aver sacrificato un certo numero di capri, nudi, cinti solo i fianchi di striscie tagliate dalle pelli dei capri immolati: γυμνούς, ὄπεζωσμένους τὴν αἰδὴ ταῖς δορσάτις τῶν νεοθύτων², e impugnando, a mo' di fruste, delle strisce di pelle dei medesimi capri, dette *februa* dal loro uso e dalla loro efficacia³, partivano dal *Lupercal*, dove era la statua del dio *Lupercus*: «simulacrum nudum caprina pelle amictum»⁴, e compievano il giro dell'antico *oppidum Palatinum*, percorrendo coi *februa* il suolo, quanti incontrassero sul loro percorso e specialmente le donne, che volentieri si offrivano ai colpi, pegni di sicura prole e di parti felici:

nupta, quid expectas? non tu pollutibus herbis
nec prece, nec magico carmine mater eris;
excipe fecundae patienter verbera dextrae,
iam sacer optatum nomen habebit avi⁵.

¹ Ovid., *Fast.*, II, vv. 445-452.

² Dionys. Halic., I, 80.

³ Serv. ad Verg., *Aen.*, VIII, v. 343: «nonnulli propter sterilitatem hoc sacram (*Lupercalia*) dicunt a Romulo institutum, ideoque et puellae de loro capri caeduntur, ut careant sterilitate et fecundae sint; nam pellem ipsam capri veteres *februum* vocabant». Vedi Wissowa, *Religion* etc., p. 185.

⁴ Justin. XLIII, 1, 7.

⁵ Ovid., *Fast.*, II, vv. 425-428. Vedi L. Deubner, *Lupercalia*, Archiv für Religionswissenschaft, 13, 1910, p. 485 ss.

Ma ritorniamo a *Juno*. L'oracolo uscito dal sacro bosco dell'Esquilino rivela un chiaro rapporto tra *Juno* e il capro. La dea nomina un « sacer hircus », che doveva esser ben noto alla supplice turba, come una sua propria divinità, venerata sotto spoglie caprine, ed ordina che a lui debbano soggiacere in rituale connubio le giovani spose romane. Il comandamento, per quanto crudo, non sembra alieno dal rozzo costume di una società primitiva, che non riconosceva limiti netti e inviolabili tra il mondo umano e il mondo animale, anzi, tra il mondo umano e gli altri regni della natura, ed era solita rappresentare non poche delle sue divinità sotto forme bestiali o miste di bestia e di uomo. È noto l'esempio del sacro ariete di Mendes in Egitto, considerato come il divino principio dell'accoppiamento fecondo, invocato come « il signore delle giovani donne », come « colui che costantemente si accoppia e l'accoppiamento conduce a buon fine », e di cui perciò si provocavano pubblicamente veri e propri *Isapol γάμοι* con donne, al fine di assicurar loro una divina fecondità ed una prole divina¹. Del resto, si può affermare, in linea generale, che anche in Grecia i copiosissimi episodii mitologici di accoppiamenti con animali divini, interpretati come divinità antropomorfiche trasformatesi per l'occasione in animali, sono testimonianze sicure di antiche ceremonie religiose, in cui animali venerati come divinità realmente ἐμίγνυντο τυναξέ². In seguito, quando il dio assunse — di regola almeno — forme umane e l'animale si ridusse ad esserne l'attributo soltanto, le spoglie della vittima sacra immolata alla divinità, di cui si ricoprivano il sacerdote e la sacerdotessa nell'atto di compiere il coito rituale, stettero ancora a ricordare il crudo primitivo costume. Nè, dopo quanto si è detto, parrà inopportuno osservare che il prodigo della voce misteriosa, levantesi dalla profondità del bosco tra lo stormir delle fronde, poteva sì riempire di sgomento le donne sabine e i loro uomini, ma non, come vorrebbe Ovidio, anche

¹ Herodot., II, 46; Pindar., fr. 215 in Strab., XVII, I, 19, p. 8c2; Diodor. I, 88, 85; Plutarch., *Gryllus*, 5. Vedi A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, Leipzig, 1890, pp. 216-219 (specialm. 218-19: comm. al c. 46); E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, London, 1904, vol. II, pp. 64-66.

² Intorno alla « matta bestialitate » durante il Rinascimento, vedi G. Portigliotti, *Porpore, pugnali, etière*, Milano, 1924, pp. 217-224.

l'esplicito comandamento della dea, che alle loro orecchie non sonava nè osceno, nè strano, nè tale da esigere l'intervento dell'augure etrusco, per interpretarne, alterandolo, il significato.

Già si notò che l'oracolo della selva esquilina rivelava un rapporto tra *Juno* e il *sacer hircus*, compagno del lupo, del picchio, del toro, del cavallo, incarnazioni di Marte. Ma non è questo il solo: altri ve ne sono, assai notevoli. La pelle del capro, da cui i *Luperci* tagliavano le strisce, per farne i flagelli fecondatori delle donne, si chiamava, « *amiculum Junonis* », cioè mantello di *Juno*. C'è un passo degli *Excerpta* di Paolo, pp. 75-76 Lindsay, che dice: « *Februarius* mensis dictus, quod tum, id est extremo mense anni, populus *februaretur*, id est, lustraretur ac purgaretur, vel a *Junone februata*, quam alii *februalem*, Romani *februlim* vocant, quod ipsi eo mense sacra fiebant eiusque feriae erant *Lupercalia*, quo die mulieres *februabantur* a *Lupercis amiculo Junonis*, id est pelle caprina, quam ob causam is quoque dies *februatus* appellabatur »¹. Veramente, tanto *Februarius*, quanto gli epitetti di *Juno*: *februata*, *februalis*, *februlis*, derivano da *februum*, col qual nome già vedemmo che si chiamavano, come riferisce Servio², le strisce agitate dai *Luperci*. Se pertanto teniamo presente che la pelle del capro sacrificato in occasione delle *Lupercalia* si chiamava « *amiculum Junonis* », e che le strisce della medesima pelle, di cui erano armati i *Luperci*, si chiamavano *februa*, vien naturale di concludere che l'epiteto di *februlis* dato a *Juno* non si riferisse a *februum* inteso come un qualsiasi mezzo di lustrazione, ma a *februum* inteso come lo specifico mezzo di purificazione e insieme di fecondazione usato dai *Luperci*. L'epiteto quindi di *februlis*, dato a *Juno*, è un altro documento de' suoi rapporti col « *sacer hircus* ». Ma di tali rapportiabbiamo anche una parlante rappresentazione. La *Juno Sospita Mater Regina*, particolarmente venerata a *Lanuvium* nel Lazio, era rappresentata con una pelle di capra, che le scendeva lungo il dorso a guisa di mantello, col capo e le corna dell'animale, che le sormontavano la testa a guisa

¹ Il passo continua: « Quaecumque denique purgamenti causa in quibusque sacrificiis adhibentur, *februa* appellantur. Id vero, quod purgantur, dicitur *februatum* ».

² Ad Aen., VIII, v. 343 (vedi sopra).

di elmetto; essa portava i così detti «calceoli repandi», cioè con le punte rivoltate in su, ed era armata di lancia e di scudo. In tale originale acconciatura essa è riprodotta in monete dell'età repubblicana e degli imperatori Antonino Pio e Commodo nati nei dintorni di Lanuvium; ma il meglio conosciuto e più istruttivo tipo della dea in questo abito è la colossale statua di marmo del Vaticano¹. Anche in essa, la pelle di capra, di cui il capo e le corna sormontano la testa di *Juno*, ne ricopre il dorso; le zampe anteriori dell'animale sono annodate sul seno della dea e quelle posteriori pendono dall'una e dall'altra parte lungo i fianchi, sino ai ginocchi. La dea anche qui imbraccia lo scudo e impugna l'asta. Una placca di bronzo, che faceva parte del piede di un candelabro, la riproduce similmente².

È da dir subito che il costume della statua vaticana non può riprodurre certo il tipo primitivo della dea, quale si intravede attraverso la pelle di capra. Nulla hanno a che fare col fondamentale carattere della primitiva *Juno* latina i «calceoli repandi», l'asta e lo scudo, trasfiguranti in una divinità guerriera la dea, che aveva attinto la sua prima origine al mondo sessuale muliebre, quale proiezione, oggettivazione vivente della misteriosa vita sessuale vissuta e sperimentata in sè da ogni donna; la *Juno* sintesi delle singole *Junones* femminee, la *Juno* ufficialmente diventata la dea ausiliatrice delle matrone mature e delle giovani spose. Evidentemente, come fu osservato³, la *Juno lanuvina* del Museo Vaticano è copia di un esemplare greco o ne subì, almeno, un notevole influsso: essa con molta probabilità riproduce un antico tipo ionico di Athena, la quale porta essa pure la αἵγις, originariamente, al pari dell'«amiculum Junonis», una pelle di capra, come era una pelle di ariete il così detto ἔπον χώδητον, adoperato in riti apotropaici e catartici, nelle incubazioni, nelle operazioni aventi per oggetto le condizioni del tempo e la fecondità dei campi⁴. L'analogia esistente fra le rappresentazioni delle due

¹ Frazer, *The Fasti of Ovid*, V, illustr., 35; II, p. 295-296.

² Frazer, *The Fasti of Ovid*, II, p. 296, n. 2.

³ L. Deubner, art. *Fleeece*, in *Hastings Encycl. of Relig. and Eth.*, Edinburg, 1913, vol. VI, p. 52.

⁴ E. Gjerstad, *Das attische Fest der Skira*, Archiv für Religionswiss., 27, 1929, 1-2, p. 206.

dee, portanti entrambe una pelle caprina, fu causa — in un'età, nella quale la religione e l'arte romana erano già largamente dominate e pervase dalle forme e dagli spiriti ellenici — che al primitivo simulacro di *Juno* coperto dalla pelle di capra si aggiungessero l'asta, lo scudo e i calzari. Ad una simile trasformazione — o meglio — deformazione dovettero certo contribuire gli epitetti di *'Sospita* (= salvatrice) e di *Regina* portati dalla *Juno lanuvina*, che aveva però un suo tempio anche in Roma nel *Forum holitorium*¹, per quanto il culto della dea in Lanuvio — dopo l'incorporazione di questa nello Stato romano — fosse diventato un vero e proprio culto ufficiale sotto il controllo del Collegio dei Pontefici².

Come dobbiamo pertanto figurarci il primitivo simulacro di « *Juno Lanuvina* » svoltosi indubbiamente — secondo gli analoghi esempi di tante divinità greche — da un rozzo tronco o sasso aniconico, su cui era fissata la pelle della capra? Noi abbiamo ricordo di un'altra divinità, contrassegnata dalla pelle del capro: la divinità che si era antropomorficamente evoluta dal « *sacer hircus* » fecondatore delle spose romane, senza però che si cancellasse in esso il ricordo della origine prima.

Nel « becco sordido e bisulco » — per usare i due pittoreschi aggettivi del poeta dell'Otre — gagliardo ed inesausto moltiplicatore degli armenti caprini, che costituivano l'unica ricchezza della più antica comunità palatuale, fornendo ad essa e l'alimento e il vestito, senza arrecare al suolo ancora incolto alcun danno, perchè nulla poteva la capra contro gli annosi querceti e i faggeti secolari ricoprenti le pendici e i pianori del Settimonzio — in questo caratteristico animale dall'aspetto grave e possente, che induceva ad ammirazione ed a, sia pure famigliare, rispetto, dal denso e lungo mantello lanoso, « ben barbato e torvo — e di tette dure ornato il gozzo — e d'aspre corna il fronte, invitto al cozzo, — negli occhi sulfure, atro come corvo », che si aggiava solenne, tra il suo popolo di capre, di cui era l'infaticabile marito, come un dominatore ed un re, quegli antichissimi pastori

¹ Votato dal Console C. Cornelio Cethego in occasione di una battaglia contro gli Insubri nel 191 a. C.: Liv., XXXII, 30; XXXIV, 53.

² Wissowa, *Religion etc.*, p. 188, e nn. 6, 7, 8.

videro di buon'ora un essere divino, da cui dipendeva il loro benessere e la loro stessa vita. E poichè dal suo umore bizzarro e selvatico, dalla sua fierezza nelle pugne coi rivali e nel tener testa talora al capitale nemico degli armenti, non andava disgiunta una certa dimestichezza e con le donne soprattutto egli amava esser docile, mansueto e lascivo¹, ecco che — per quella incapacità della mente primitiva a fissare limiti netti e precisi tra il mondo umano e animale, originata in parte anche dall'abituale convenienza, dall'assiduo contatto con gli animali domestici — ecco che al «sacer hircus» vengono a poco a poco assegnati forme e sentimenti in parte umani, che solo a fatica e lentamente si liberano dal saldo e resistente complesso belluino. Così nasce *Faunus*, il *Faunus bicornis*, il *semicapre Faunus*², coi suoi caratteristici attributi di *Lupercus*, di *Inuus* e di *Februus*: *Lupercus*, cioè «colui che tien lontani i lupi»³, che veglia a difendere il villaggio contro le insidie dei loro branchi affamati; *Inuus*, da *inire*, nel senso di *montare*, detto degli animali, che si accoppiano, come si vede dall'oracolo della selva esquilina⁴; *Februus*⁵, vale a dire quegli che purga dai mali influssi della sterilità i grebri femminei: il dio, pertanto, umano e belluino, agile e forte, intraprendente e salace, che liberamente si mescola con le capre del gregge e con le donne della comunità pastorizia, donde gli altri epitetti di *Incubus* e di *Ficarius*: *Incubus* o *Incubo*, il dio che di nottetempo, con tacita astuzia, s'introduce nei talami coniugali a insidiarvi la castità delle spose; *Ficarius*, il dio particolarmente cupido delle vulve muliebri⁶, «qui novat largo mortalia semina fetu»⁷.

¹ Io stesso, a Borca di Macugnaga (Valle Anzasca), colsi dalla bocca di una montanara, che accarezzava un magnifico becco, maliziose e chiare espressioni sull'accentuata simpatia di questo animale per le donne.

² Ovid., *Fasti*, V, vv. 99 e 101.

³ Vedi L. Deubner, *Lupercalia*, in *Archiv für Religionswiss.*, 13, 1910, p. 485 ss.

⁴ Ovid. II, 441.

⁵ Johann. Lyd. de Mens., IV, 25. Vedi Wissowa, *Die Religion etc.*, p. 210.

⁶ Isidor., *Origines*, VIII, 103. Cfr. Serv. ad *Aen.*, VI, v. 776; *Myth. Vatic.*, II, 149; Hieronym. in *Isai.*, V, 13, 21; Augustin., *de Civ. Dei*, XV, 23. Vedi Preller-Jordan, *Röm. Myth.*, Berlin, 1881, I, pp. 381-82, n. 4; O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, München, 1906, p. 771 e n. 11; Wissowa, *Die Religion etc.*, p. 211, n. 6.

⁷ Rutil. Namat., *de reditu suo*, I, v. 235. A. von Domaszewski, *Abhand. z. röm.*

La sede primitiva del culto di «Faunus Lupercus» era una grotta posta sul pendio sud-occidentale del Palatino, chiamata appunto *Lupercal* da uno dei soprannomi del dio, ricca di sorgenti e ombreggiata da un folto querceto¹: tale infatti la addita Evandro ad Enea²: « huic lucum ingentem, quem Romulus acer asylum-rettulit, et gelida monstrat sub rupe Lupercal ». In questa grotta «Faunus Lupercus» aveva il suo simulacro: « ipsum dei simulacrum nudum caprina pelle amictum est, quo habitu nunc Romae Lupercalibus decurrirrit »³.

Simile a quello di *Faunus Lupercus* dobbiamo immaginare il primitivo simulacro della *Juno* di Lanuvio: un rozzo *xoanon* rappresentante la dea nuda, dal pube rilevato e dalle mammelle rigonfie⁴, così com'era nudo e assai probabilmente itifallico il suo divino compagno, e con la pelle della capra annodata sul seno, pendente lungo il dorso ed i fianchi. Della *Juno* di Lanuvio, abbiamo detto, della quale però la più antica religione del Settimonio possedeva il parallelo esatto in «Juno Caprotina», dove l'attributo di *Caprotina* (= *Caprina*) parla senz'altro da sè. Nè fra la comunità palatuale *Juno* poteva designarsi come *Caprotina*, se non perchè essa era figlia di quel medesimo senso del divino, primitivo e rozzo, che aveva espresso da sè «Faunus Lupercus et Inuus», e già aveva raccolte e fuse le *Junones* delle singole donne nella sintesi dell'unica dea rappresentante la misteriosa e complessa vita sessuale muliebre di tutta la tribù.⁵ Vita sessuale,

Relig., Leipzig, 1909, p. 175 (*Festcycloen*) definisce *Faunus* « den Zeugungstrieb », vale a dire « l'impulso al coito, personificato e divinizzato ».

¹ Dionys. Halic., I, 32, 3.

² Vergil., *Aen.*, VIII, vv. 342-343.

³ Justin., XLIII, 1, 7. Cfr. Serv., *ad Aen.*, VIII, 343: « Sub monte Palatino est quaedam spelunca, in qua de capro luebatur, id est, sacrificabatur; unde et Lupercal dictum nonnulli putant ».

⁴ Si ricordino in proposito le statuette nude di Ishtar, dove i segni del sesso son posti in realistico rilievo. Vedi Morris Jastrow, *Aspects of religious belief and practice in Babylonian and Assyria*, New York a. London, 1911, pl. 19, fig. 3; Morris Jastrow, *Bildersammlung zur Religion Babyloniens u. Assyriens*, Giessen, 1912, taf. 6, nr. 22.

⁵ Esse rinasccono, e non senza ragione, nel rituale dei « Fratrum Arvalium », risuscitato da Augusto con scrupoloso rispetto del suo carattere arcaico. (Wissowa, *Die Religion etc.*, pp. 6-9; p. 561 ss.). Negli *Acta* vengono invocate la « Juno Deae Diae » e le *Junones* di parecchie donne della famiglia imperiale (C. I. L., VI, frammm. 2099, 2104, 2107, 2043, 2044, 2086 ecc.).

che aveva la fecondità per suo fine precipuo, onde nasceva naturale il rapporto tra la dea promotrice e patrona di tale fecondità e il dio umano e belluino ad un tempo, che «con tranquillo vigore in tutte le matrici.... gettava il buon seme della specie futura». Segno del connubio, la pelle della capra, onde si adorna la dea per assimilarsi alla natura caprina del divino consorte, ed il chiaro attributo di *Caprotina*: la *Juno* «della capra».

Ma l'epiteto di *Caprotina* non è soltanto l'indice de' suoi rapporti sessuali col «sacer hircus»: esso implica un altro singolare rapporto non più con un animale, bensì con un albero, il cui nome ricorda l'animale a lei caro: il *caprifico*, cioè il fico selvatico, il ficastro. Il giorno sette di luglio, che dall'attributo della dea prendeva il nome di «Nonae Caprotinae», «Junoni.... Caprotinae» — come ci informa Macrobio¹ — «liberae pariter ancillaeque sacrificant sub arbore caprifico». Nel sacrificio — ricorda sempre Macrobio — «lac, quod ex caprifico manat.... adhibetur». Analogamente Varrone² scrive: «Nonae Caprotinae, quod eo die in Latio Junoni Caprotinae mulieres sacrificantur et sub caprifico faciunt: e caprifico adhibent virgam». Varrone adunque estende a tutto il Lazio la celebrazione delle «Nonae Caprotinae», ed aggiunge un particolare: il taglio e l'uso, a scopo evidentemente rituale, di un ramo del caprifico. Plutarco, nella Vita di Romolo³, ci fornisce altre notizie, ripetute nella Vita di Camillo⁴. Tanto le matrone, quanto le schiave (queste riccamente vestite come le loro padrone, cosicchè Ausonio⁵ da tale singolarità appunto designa la festa: «cum stola, matronis dempta, tegat famulas») in quel giorno banchettavano fuori all'ombra del caprifico. Le schiave poi se ne andavano in giro scherzando e lanciando liberi motti ai passanti; inoltre si picchiavano reciprocamente e si lanciavano delle pietre.

Come si vede, i ragguagli intorno alla celebrazione delle «Nonae Caprotinae» sono scarsi e slegati. Abbiamo notizia di un

¹ *Saturnal.*, I, 11, 36-40.

² *de lingua latina*, VI, 18

³ Capo XXIX.

⁴ Capo XXXIII.

⁵ *de feriis*, 9

caprificio, che sorgeva presso la « palus Capreæ », dove Romolo, secondo la leggenda, era scomparso proprio il di delle « Nonae Caprotinae »¹. Sotto questo caprificio matrone e schiave compievan un sacrificio: ignoriamo però quale fosse l'animale immolato. Solo ci è detto che il liquido usato per la libazione era il latte, che si estraeva dal fico selvatico. Al sacrificio seguiva un banchetto all'ombra dell'albero (o sotto una pergola improvvisata?)². Poi le schiave, vestite come le loro padrone, si divertivano ad andare a diporto nelle vicinanze, a provocare con motteggi salaci i passanti, a far la sassaiola tra loro ed anche a percuotersi reciprocamente. Con che cosa? Varrone³ accenna ad un ramo tagliato dal ficastro. Frase vaga, che è stata interpretata nel senso, che le schiave si scambiassero colpi con fronde recise al caprificio. Nel racconto del fatto — riferito da Plutarco e da Macrobio — che avrebbe dato origine al rito, è da rilevare il nome della schiava salvatrice: *Tutela*, *Tutola*, *Tutula*, di cui si tratterà più avanti. Ed ancora mette conto di rilevare il curioso fatto che Romolo si trova connesso con l'albero di fico alla sua nascita ed alla sua morte: alla sua nascita, perchè i gemelli furono trovati dalla lupa ai piedi della « *ficus ruminalis* », presso il *Lupercale*, cioè presso la sacra caverna del dio-capro; alla sua morte, perchè egli scompare in una località detta « la palude della capra », proprio nel giorno, in cui le donne sacrificavano a « Juno Caprotina », sotto un caprificio⁴. E finalmente è da ricordare che, secondo Tertulliano⁵, alle none di luglio i pubblici sacerdoti compievano un sacrificio presso l'ara del dio *Consus*, che è un dio agricolo, il dio delle messi riposte.

Prima di indagare le ragioni del rapporto di « Juno Caprotina » col caprificio, rapporto che sottintende quello del « *sacer hircus* » col caprificio stesso, è necessario che noi facciamo menzione di un procedimento agricolo relativo alla coltivazione del fico, pro-

¹ Plutarch., *Rom.*, XXIX.

² Plutarch., *Rom.*, XXIX; *Camill.*, XXXIII.

³ De l. l., VI, 18.

⁴ A. Schwegler, *Römische Geschichte im Zeitalter der Könige*, Tübingen, 1853, I, pp. 385, 421 ss., 519, 532 ss.

⁵ *De Spectaculis*, V.

cedimento, che poteva facilmente assumere anche un significato religioso e che già il Preiler¹ aveva pensato potesse coincidere con la festa muliebre delle « Nonae Caprotinae ». Si allude alla *caprificatio*, cioè alla fertilizzazione artificiale degli alberi di fico edule; e poichè di essa — già imperfettamente descritta dagli antichi² — generalmente si parla in forma piuttosto vaga ed imprecisa, sarà utile che se ne esponga qui per sommi capi il processo, quale fu direttamente e originalmente studiato da due scienziati italiani³.

Il *ficus carica* Linn. comprende il *caprificus* e il *ficus*. Il *caprificus* è l'individuo, che porta fiori di due sorta: staminiferi e pistilliferi brevistili, accolti in ricettacoli detti *fioroni* (che maturano alla fine della primavera o all'inizio dell'estate), accanto a fiori solamente pistilliferi brevistili, accolti pure in ricettacoli detti *forniti* e *cratiri* (che maturano, i primi, verso la fine dell'estate, il processo chiamato *caprificazione*, per la quale si adoprano i fiori edule, porta invece, in prevalenza, fiori unicamente pistilliferi longistili, donde l'opportunità di fecondarli artificialmente, mediante il processo chiamato *caprificazione*, per la quale si adoprano i *fioroni* o ricettacoli dei fiori staminiferi e pistilliferi del caprifico, giunti a maturità. Tale processo è intimamente legato al ciclo vitale di un imenottero, la *blastophaga psenes*, che nasce appunto nei *fioroni* del caprifico. I fiori maschili dei *fioroni* si schiudono, proprio quando le blastofaghe sono sul punto di abbandonare i ricettacoli, che le ospitano e dove sono nate, per recarsi a deporre le uova: le antere dei fiori staminiferi allora si aprono e lasciano uscire il polline, che si spande sugli insetti. È questo il momento (siamo all'inizio appunto dell'estate) di cogliere dal caprifico i *fioroni* e di appenderli tra i rami del fico edule. Le blastofaghe, uscendo dai *fioroni* tutte coperte di polline, non trovandosi più sui caprifichi, penetrano nelle infiorescenze pistillifere, pure a ri-

¹ Preller-Jordan, *Röm. Myth.*, I, p. 287.

² Per es.: Plin., *N. H.*, XV, 19; Suida, s. v. ἀνεπιβατος (ed. G. Bernhardy, Halle u. Brunswig, 1853, vol. II, p. 412); *Etymologicum magnum*, s. v. ἀνεπιβατος (ed. Th. Gaisford, Oxford, 1848, col. 108, l. 11 ss.).

³ G. Grandi e B. Longo in *Encyclopedie Italiana*, vol. VIII, pp. 910-911 (art. *Caprificazione*). Cfr. Olk, Feige, in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.* etc., p. 2125 ss.

cettacolo, del fico. Quivi però la lunghezza degli stili ed altre contingenze rendono vani gli sforzi delle femmine per collocare le uova in luogo adatto: la generazione dell'insetto va quindi perduta, ma intanto si compie la fecondazione dei fiori pistilliferi, perchè, durante i loro affannosi tentativi, le blastofaghe hanno lasciato cadere sugli stigmi i granelli del polline dei fioroni, che aveva aderito ai loro corpi, promovendo così la maturazione o il maggiore sviluppo dei frutti del fico edule.

La pratica sopra descritta è un vero e proprio connubio tra il fico selvatico e il fico edule, e — come tale — può aver dato origine ad una cerimonia religiosa essenzialmente muliebre. Palladio¹ raccomanda per tale operazione il solstizio di giugno; Columella² preferisce invece il mese di luglio. Essa si effettua in Sicilia o il giorno di S. Giovanni (il dì della mezza estate) o i primi giorni di luglio, nel qual caso coinciderebbe approssimativamente col giorno delle « Nonae Caprotinae ». La caprificazione non è limitata alla Europa meridionale: essa è celebrata nel Marocco e, in genere, nell'Africa settentrionale il ventiquattro di giugno, ed in tal giorno i contadini sogliono praticare delle incisioni nei tronchi degli alberi di fico, per farne gemere il latte. Del resto, il ventiquattro di giugno è giorno di gran festa tra gli Arabi e i Berberi dell'Africa settentrionale: molte ceremonie magiche vi si compiono per la fecondazione degli alberi e per la guarigione di infermità. Tali ceremonie presentano somiglianze evidenti con quelle del giorno e della notte di S. Giovanni in Europa, con particolare riguardo ai riti del fuoco e dell'acqua; cosicchè vien fatto di pensare all'ipotesi di un tipo primitivo ed omogeneo di civiltà mediterranea, a carattere prevalentemente agricolo, dei cui riti magico-religiosi avrebbe fatto parte anche la fertilizzazione artificiale del fico³.

È merito del Frazer di avere rilevato una veramente curiosa e interessante analogia, dalla quale viva luce si proietta sui rapporti sopra indicati di *Juno* col caprificio e del « sacer hircus » con

¹ de *Re Rustica*, IV, 10, 28.

² de *Re Rustica*, XI, 2, 56.

³ Frazer, *The Fasti of Ovid*, II, pp. 346-347. Cfr. E. Douillet, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, p. 568.

l'albero, che anche i Messeni solevano chiamare senz'altro $\tau\beta\acute{a}\gamma\varsigma$, il capro¹. Rare volte un materiale etnografico, rigorosamente vagliato e riccamente illustrato, fu di così valido aiuto per comprendere e ricostruire uno dei riti maggiormente significativi della più vetusta religione romana.

Nell'Africa orientale inglese, sul versante meridionale del monte Kenya, fra la tribù dei Kikuyu vige la credenza nel potere che ha il caprificio di fecondare le donne e in uno stretto rapporto tra questo albero e il capro. I Kikuyu, come gli Akamba e, in genere, come tutte le popolazioni dell'Africa orientale inglese, considerano il caprificio, o fico selvatico, come un albero sacro (*mumbo*). Lo spazio sotto il *mumbo* di ogni villaggio si chiama « il posto della preghiera ». I boschetti di *mumbo* (detto anche *mukuyu* o *mugumu*) sono sacri. In essi — come nel « lucus Deae Diae » — non si deve adoperare la scure, né raccogliere legna per il fuoco, né bruciare l'erba, e gli animali selvatici, che vi hanno trovato rifugio, non devono essere molestati. In questi sacri boschetti vengono immolate capre e pecore ed offerte preghiere per i bisogni della tribù. Le carni degli animali sacrificati rimangono nel boschetto a disposizione del dio: *Ngai*, ed il grasso è versato nella fessura di un tronco e sui rami, come un boccone particolarmente accetto alla divinità, che abita nella parte alta dell'albero e ne discende a gustare del cibo apprestatogli.

Gli Akamba poi credono che ogni donna maritata sia la moglie al tempo stesso del suo uomo vivente e dello spirito di qualche antenato, e che la fecondità della donna dipenda in gran parte dalle attenzioni, ch'essa usa al suo marito invisibile, a cui offre sacrifici sempre più importanti, quanto più tarda a manifestarsi la maternità. Pensano inoltre gli Akamba che ogni spirito umano, abbandonando il suo corpo, elegga per domicilio un albero di *mumbo*: fabbricano perciò delle capanne in miniatura ai piedi di questi caprifichi, che si crede siano frequentati dalle anime dei morti, ed offrono ad essi sacrifici periodici². È forse per questa

¹ Pausan., IV, 20, 1-3.

² Frazer, *The golden Bough*³, London, 1913, II, pp. 44, 316-317; VIII, p. 113; *The Folk-lore in the Old Testament*, London, 1919, II, p. 5, in nota, e III, p. 263 (con riferimento ai Tumbukas, altra popolazione dell'Africa centro-orientale britannica).

ragione che i Kikuyu, vicini degli Akamba, vedono nel fico selvatico un albero dotato della virtù di fecondare le donne sterili. A questo scopo, essi fanno delle applicazioni del bianco succo o latte dell'albero a varie parti del corpo della donna, che aspira alla maternità; poi sacrificano un becco e legano la donna al caprificio con lunghe strisce tagliate dagli intestini dell'animale immolato¹. Così la donna sterile viene portata simultaneamente in immediato contatto fisico con l'albero maschio di fico e col capro, perchè si crede che entrambi abbiano potere di fecondarla. L'umore latteo dell'albero ne è evidentemente ritenuto come il liquido seminale, onde non sembra arrischiato pensare che tale lo risguardassero anche le donne romane nella festa delle « Nonae Caprotinae »².

Ma v'ha di più. Fra i Kikuyu del nord è in uso la seguente cerimonia³. La donna sterile si reca col marito e con lo stregone ad un albero di caprificio, portando seco una pecora (o una capra)⁴, che non abbia ancora figliato. Arrivata all'albero, la donna cerca una branca bassa o una protuberanza del tronco, su cui poggiare i piedi. e vi si pone ritta, col dorso appoggiato all'albero ed il viso rivolto al marito ed allo stregone. Il marito prende l'animale e lo colloca sugli omeri della donna, di maniera che il capo della vittima si erga sopra il capo di lei, ch'essa ne tenga le zampe anteriori sopra le sue spalle, mentre le posteriori le si stringano intorno alle reni. Lo stregone allora uccide la bestia con un colpo di coltello alla gola ed il sangue spiccia sul capo e sul corpo della donna. Il corpo della vittima è poi rimosso e messo da parte, dopo di che lo stregone prende un ramo del caprificio, scava in esso un foro, lo riempie di una mistura di terra, di olio di ricino e di ingredienti magici, lo sigilla accuratamente con gomma vegetale, e lo lega intorno al ventre della donna coi viticci di una certa pianta, in modo ch'esso si protenda in basso a toccare e a ricoprire il pube. La donna deve portarlo in tale posizione, fino a che i vi-

¹ Frazer, *The Fasti of Ovid*, II, pp. 347-348 (da una lettera del 1910 di C. W. Hobley, già *Senior Provincial Commissioner* nel Kenya).

² Frazer, *The Fasti of Ovid*, II, p. 348.

³ Frazer, *op. cit.*, II, p. 349 (da relazione di un interprete indigeno, Kiranga, a R. G. Stone, Commissario distrettuale a Nyeri).

⁴ Frazer, *op. cit.*, II, pp. 350-351.

ticci si dissecchino e si rompano. Lo stregone compone poi una bambola con le foglie di certi arbusti e la colloca tra i seni della donna. Essa la porta a casa, senza scambiar parola con alcuno lungo la strada: arrivata alla capanna, la depone con ogni cura sul proprio giaciglio e se ne occupa, quasi fosse la sua creatura reale. In quella notte, l'uomo e la donna devono congiungersi, mentre la bambola di foglie giace di fianco alla donna, muta testimone del coito certamente fecondo.

In questa relazione devevi rilevare che la vittima sacrificata è una pecora: al qual proposito uno stregone del distretto, che ebbe ad officiare in un centinaio di tali ceremonie, riferisce che la vittima può essere una capra o una pecora, ma che il lattice del fico e il sangue della vittima sono elementi essenziali. Secondo altra versione, dopo che la donna è stata investita dal sangue della pecora, essa vien legata all'albero con gli intestini dell'animale¹. Ma qui è soprattutto da porre mente al fatto, che la donna Kikuyu, appoggiata al tronco del caprificio, portando sopra le spalle la pecora, vuole evidentemente identificarsi con la bestia, che, nella cerimonia, appare femmina e non ancora madre, perchè perfetta sia la somiglianza con la donna, sino allora ancor sterile. Ed è manifesto del pari ch'essa si tien ritta contro l'albero, per poterne direttamente subire la virtù fecondante. Se qualche dubbio sussistesse in proposito, sarebbe tolto senz'altro dall'azione di porre a contatto del pube muliebre la fronda dell'albero e di costringere la donna a portarla, finchè si dissecchino e si spezzino i legami, che la tengono stretta alle anche. Non si potrebbe immaginare un simbolismo più espressivo del potere fecondatore ascritto al caprificio. E si noti inoltre, che la postura della pecora (o della capra)

¹ Frazer, *The Fasti of Ovid*, II, pp. 349-350. La stessa credenza nella fecondazione della donna sterile a mezzo di un capro e di un albero, si trova fra i Baganda dell'Africa centrale (Frazer, *op. cit.*, II, p. 352). Gli elementi dell'azione magica sono qui gli organi genitali del capro cotti in una specie di zuppa ed un albero non più di fico, ma di banano selvatico, la cui scelta può forse spiegarsi con la forma manifestamente fallica del suo frutto. Non dobbiamo mai dimenticare che noi ci troviamo qui nella sfera d'azione di quella mentalità primitiva, che facilmente trasforma le somiglianze e le analogie in identità sostanziali, e che, varcando con la massima disinvoltura i limiti dei vari regni della natura, li confonde e li accomuna.

sulle spalle e lungo il dorso della donna, ricorda esattamente il modo, con cui la *Juno* di Lanuvio indossa la pelle caprina¹.

Abbiamo già osservato, a proposito del « sacer hircus », come una primitiva comunità pastorale, che viva in contatto assiduo co' suoi animali domestici, testimone quotidiana dei loro costumi e delle loro abitudini, anche senza che intervengano esplicite credenze totemiche, non abbia la percezione netta dei limiti, che separano il mondo umano dal mondo animale, si senta intimamente partecipe della vita di questo, e lo senta insieme partecipe della vita sua propria. È una sensazione fisica e psichica a un tempo, che nasce dalle conformi vicende di una esistenza in comune e che rivela di continuo affinità e somiglianze, onde anche le due sfere sessuali si avvicinano, si intersecano, si sovrappongono. Così, anche fra i Kikuyu della regione del Kenya, ne è un tipico esempio la cerimonia detta « rinascita » o « nascita del capro »¹. Viene chiamato uno stregone e la madre si siede intanto sulla soglia della sua capanna, mentre si sacrifica un capro, e se ne gira l'intestino intorno alla vita di lei. La pelle dell'animale è distesa sulle gambe della donna e il bimbo di questa posto a sedere in essa, facendo fronte alla madre, dopo di che la pelle è avvolta intorno al bambino. Assiste alla cerimonia un certo numero di vecchie donne, che liberano il bimbo dalla pelle, recidono l'intestino e gettano il caratteristico grido trillante annunziatore della nascita, ripetuto cinque volte per un maschio, quattro per una femmina: contemporaneamente lo stregone pronunzia un nome per la creatura. La carne del capro viene poi mangiata in un banchetto, e dalla spoglia dell'animale si taglia fuori una specie di amuleto, che la creatura deve portare sopra le sue spalle quattro o cinque giorni, secondo che sia femmina o maschio. Lo svolgimento della cerimonia è, nel suo complesso, assai curioso e non del tutto chiaro: la mancanza di ogni spiegazione da parte dei nativi e le variazioni nei

¹ Frazer, *op. cit.*, II, pp. 351-352.

² La cerimonia precede la circoncisione, la quale, come « rito di passaggio », è considerata spesso una morte ed una rinascita. Importerebbe di ricercare se la cerimonia anticipi semplicemente sulla rinascita a mezzo della circoncisione, o la sostituisca, invece, come rito di rinascita; nel qual caso la circoncisione avrebbe perduto tale significato o — almeno — ne avrebbe attenuata e ridotta in sé l'importanza.

particolari, a seconda dei gruppi di popolazione, in cui essa ha luogo, fanno supporre che la cerimonia sia soltanto una parte di un antico e più elaborato rituale lentamente obliteratosi nel corso degli anni; di essa gli indigeni sono gelosi e non amano che estranei assistano al suo svolgimento. Certo è però che l'intestino del capro avvolto intorno ai fianchi della madre significa il cordone ombelicale, e la sua recisione, quando il bimbo è tolto fuori dalla pelle del capro, sta a rappresentare il taglio del cordone stesso, dopo la nascita del bimbo o del capretto¹. La cerimonia, quindi, sembra accennare alla identificazione della madre con un capra, e della creatura, che «rinasce» da lei, con un capretto², ed è probabilmente in rapporto con l'uso, diffusissimo fra un gruppo di tribù dell'Africa orientale, di far entrare la pelle dell'animale sacrificato (abitualmente un becco o un ariete) come elemento essenziale di culto in ceremonie relative a riti di supposta rinascita e di adozione, in ceremonie preliminari al rito della circoncisione, in riti matrimoniali, in ceremonie di espiazione: atti sacrali tutti quanti, informati alla credenza dell'identificarsi di colui che si avvolge nelle spoglie dell'animale sacrificato con l'animale stesso. Naturalmente, questi atti presuppongono non solo un culto dell'animale, di cui si usa ritualmente la pelle, ma rapporti specialissimi, che la comunità crede intercedano tra i suoi membri e la sacra vittima, sotto le spoglie della quale si effettuano i riti di rinascita, di adozione, di nozze³.

Ed ora torniamo alle « Nonae Caprotinae ». Grazie alle testimonianze illustrate dal Frazer, noi siamo venuti a conoscenza di una tribù africana, in cui il capro con le sue spoglie, il caprificio

¹ Frazer, *The Fasti of Ovid*, II, pp. 341-43 (relazione di Orde Browne, O. B. E., Assistant Commissioner nel Kenya tra il 1909 e il 1916).

² Si ricordino, per analogia, i culti greci, in cui i sacerdoti e le sacerdotesse si designano col nome di animali, in quanto ministri e ministre della divinità teriomorficamente concepiti, e le religioni misteriche, in cui pure gli iniziati rinascono sotto forme animali.

³ Frazer, *The Folklore of the Old Testament*, London, 1919, II, pp. 4-27. Si vedano, per l'analogia dīkṣā vedica, S. Lévy, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, 1898, pp. 102-106; W. Caland et V. Henry, *L'Agnisoma*, Paris, 1906, I, p. 17 ss., e per la rinascita animale di Osiride, non che del morto e del Faraone vivo, identificati col dio, A. Moret, *Mystères Égyptiens*, Paris, 1913, pp. 31 ss.; 42 ss.; 72 ss.

con le sue fronde e il suo lattice stanno tra di loro e con le donne della tribù stessa in rapporti analoghi a quelli, che si intravvedono attraverso le scarse e lacunose notizie forniteci dagli autori antichi intorno a « Juno Caprotina » ed alla *Nonae* di luglio a lei dedicate. Vedemmo che presso i Kikuyu col lattice del caprificio si facevano applicazioni a varie parti del corpo della donna sterile (è agevole capire a quali specialmente), e che una fronda di caprificio veniva posta e tenuta per un certo tempo in contatto col pube muliebre. Relativamente alla « *Nonae Caprotinae* », Macrobio si limita a dire che nel sacrificio « lac, quod ex caprificio manat.... adhibetur », cioè che il lattice del caprificio era adoperato come *libamen*. È lecito supporre che la scelta di tale liquido come *libamen* fosse suggerita dallo stesso motivo dominante nella cerimonia dei Kikuyu, dalla credenza cioè nella maschia virtù fecondante del caprificio e del suo lattice, che ne era considerato come l'umor seminale? Già la celebrazione, da parte di donne, della cerimonia sotto un caprificio, cioè sotto l'albero maschio del fico, accenna indubbiamente ad un rito di fecondazione. Nè si può qui non ricordare — sempre in rapporto a quelle interferenze continue tra il mondo vegetale e il mondo umano, come tra questo e il mondo animale, che ne facevano tre mondi capaci di mescolarsi e di trasformarsi a vicenda — la primitiva diffusissima identificazione dell'*αἰδοῖον* femmineo con la molle, rosata polpa del « frutto autunnale, che i mortali chiamano il sacro fico »¹, cosicchè la forma femminile di *fico* divenne la volgare designazione della vulva. Tale identificazione, di cui è da credere, data la disinvolta famigliarità del ceto femminile greco-latino — *virgines, nurus, matronae* — con la sfera sessuale, che le donne romane fossero ben consapevoli, portava alla naturale credenza che l'albero maschio del fico, così come fecondava i fiori del fico edule, potesse agire del pari sulle vulve muliebri, identificate coi frutti di questo. Perciò, in occasione della *caprificatio*, cioè di quella pratica agricola e religiosa ad un tempo, intesa — come più sopra si disse — a favorire la fecondazione dell'albero edule di fico, mettendolo in contatto con l'albero maschio, le donne romane, matrone e schiave,

¹ Pausan., I, 37, 2. Vedi l'esplicito rilievo del Wissowa, in *Religion und Kultus der Römer*, p. 184.

si raccoglievano intorno a un caprificio, l'albero fecondatore per eccellenza, e ripetevano sopra sè stesse l'operazione medesima, ch'era stata compiuta sugli alberi dai dolcissimi frutti: « fici dulciferae. lactantes ubere toto », secondo la sensuale espressione di Ennio¹.

Le « Nonae Caprotinae » erano perciò la celebrazione di una duplice *caprificatio*: l'una a vantaggio degli alberi, l'altra a vantaggio delle donne, di cui era unico strumento il caprificio, fecondatore ad un tempo di fichi e di vulve, così come il « *sacer hircus* », il capro divino, esercitava la sua virtù prolifica e sulle capre del gregge e sulle donne della comunità.

Ed in qual modo avveniva questa *caprificatio* muliebre? Prima di rispondere alla domanda, è necessaria qualche ulteriore chiarificazione. Intanto, perchè il ficastro aveva assunto il nome di *caprifucus*, rispondente appieno a quello di *τράγος*, con cui lo designavano i Messeni? Il nome rivela all'evidenza un rapporto col capro, rapporto di analogia, che in una comunità pastorizia primitiva, la quale venerava nel *caper* o *hircus*, modificatosi poi antropomorficamente in « *Faunus Lupercus et Inuus* », il nume largitore della sua propria prosperità, cioè della fecondità caprina ed umana, doveva naturalmente tradursi in un rapporto di identità. Tale rapporto diventa agevolmente comprensibile, purchè si ponga mente a questo duplice fatto: che, da una parte, in una comunità, nella quale non esistevano limiti definiti tra il mondo vegetale, l'animale, l'umano, e dove una conoscenza ancora imperfetta delle leggi della vita attribuiva al coito umano qualità di atto necessario, non però decisivo ed esclusivo nei riguardi della gravidanza, e coltivava altre pratiche per favorirla ed assicurarla, la esuberante energia generativa del capro toccava ben da vicino anche la sfera sessuale muliebre, influenzandola fortemente e quasi dominandola: « *italidas matres sacer hircus inito* »; e che, dall'altra, la riconosciuta identità del dolce frutto d'autunno e della vulva muliebre aveva adattato nel fico maschio, cioè nel fico selvatico, un secondo altrettanto sicuro ed efficace agente di fecondazione femminile; cosic-

¹ Enn., *Annal.*, v. 57 (ed. Mueller, p. 10)=*Annal.*, v. 71 (ed. Vahlen, p. 13). Vedi E. Pais, *Ancient legends of roman history*, Londra, 1906, p. 56.

chè, identificandosi capro e fico selvatico nella comune azione fecondatrice, l'albero che — al pari dell'animale — ne rappresentava l'essenziale strumento, poteva ben chiamarsi, non per semplice analogia, ma in virtù di una sostanziale identificazione, l'albero-capro, il caprificio. Ci si potrebbe esprimere, in gergo matematico, così: due entità, che son pensate assolvere la medesima funzione nei rapporti con una terza, sono uguali fra di loro. Tale, approssimativamente, era il ragionamento fatto dalla mentalità primitiva della comunità pastorizia del Palatino e, in più largo senso, del Settimonzio; tale è il ragionamento, che continuano a fare oggi i Kikuyu dell'Africa orientale inglese, presso i quali la donna sterile, sostenendo sopra le sue spalle e sul suo dorso una capra non ancor madre nella precisa attitudine della « Juno Lanuvina », e lasciandosi tutta irrorare dal suo sangue, evidentemente vuole identificarsi con essa, per farsi, in tal forma, meglio fecondare dal contatto dell'albero di fico selvatico, a sua volta identificato col capro. Giacchè altrimenti non si comprenderebbe la identificazione della donna infeconda con la femmina — capra o pecora — che ancora non abbia figliato. Quanto alla identificazione del caprificio e del capro, essa è resa perspicua dal rito di legare la donna sterile al caprificio con le budella del capro sacrificato, dopo che la donna stessa ha ricevuto applicazioni del latte — cioè del liquido seminale — dell'albero in varie parti del corpo.

Alla luce di quanto siamo venuti sin qui raccogliendo, ci sembra ormai lecito affidare alla fantasia ricostruttrice dello storico la primitiva cerimonia religiosa delle « Nonae Caprotinae », perchè la ricomponga in quell'ordine originario, che dalle evidenti analogie e dalle legittime comparazioni è suggerito e giustificato.

Compiuta la *caprificatio* vegetale, celebrate cioè le nozze del sacro caprificio con uno o più alberi eduli di fico, che bisogna pensare prosperassero non lontano da quello, raccolti forse in un *fanum*, come le spose in un *harem*, quasi a costituirne la greggia arborea, simile alla greggia caprina, fra cui regnava sovrano il « *sacer hircus* » — e tale operazione è già da intendersi come una pratica agricola e un atto religioso ad un tempo — le donne romane, *matronae*, *nurus*, *ancillae*, indossando ciascuna sopra le vesti festive una pelle di capra, si raccoglievano intorno all'albero

sacro, dove la « regina sacrorum », vale a dire la sacerdotessa di *Juno*, che già soleva ad ogni principio di mese immolare nella *Regia* una scrofa o una pecora alla dea¹, sacrificava a *Juno Caprotina* una capra. Scuoata la vitima, la « regina sacrorum » ne rivestiva tosto la pelle, costituendosi, per dir così, corifea della sacra schiera di tutte le donne, che, indossata al pari di lei la spoglia caprina, quale vediamo portata dalla Juno di Lanuvio, intendevano per tal modo assimilarsi alla divinità, patrona della festa. Procedendo a capo di esse, la « regina sacrorum » incideva allora il tronco del caprificio per estrarne il bianco lattice e lasciar cadere qualche stilla del liquido fecondatore, a cui anche Plinio² attribuiva la virtù di « aperire vulvam » e di « ciere menses », prima sul proprio, poi sul grembo ignudo delle altre donne, che le sfilavano davanti. Era il caratteristico atto della denudazione rituale dell'*αἰδοῖον* muliebre, che i Greci esprimevano col verbo *ἀναστρέψθαι*, e di cui ebbi occasione di trattare largamente altrove³. Così compievasi il primo atto della *caprificatio* muliebre: la sacerdotessa, rappresentante di *Juno Caprotina*, celebrava le sue nozze con l'albero sacro, identico al « sacer hircus » e quindi a « Fanuus Lupercus et Inuus », e, dopo che a lei, il dio, fedele al proprio compito di fecondatore inesausto, elargiva il suo seme alle matrici di tutte le donne presenti.

In un secondo tempo, la « regina sacrorum » coglieva un ramo frondoso del caprificio (« e caprifico adhibent virgam »), col quale, dopo aver percosso sé stessa, percoteva del pari le matrone, le giovani spose, le schiave. Così, attraverso questo rinnovato connubio con l'albero sacro, completavasi l'azione fecondatrice del dio. Se, a tale proposito, pensiamo che, presso i Kikuyu, un ramo di caprificio veniva posto a contatto della vulva della donna sterile, e che nella originaria celebrazione delle *Tharghelia* ateniesi un uomo e una donna venivano flagellati sugli organi genitali con rami di ficastro⁴, non dureremo fatica a pensare che un obbiettivo identico potessero avere le battiture inflitte alle donne dalla « re-

¹ Macrob., *Saturnal.*, I, 15, 19-20.

² *Natur. Hist.*, XXIII, 64.

³ U. Pestalozza, *Le Tharghelia ateniesi*, Bologna, 1933, p. 43 ss.

⁴ U. Pestalozza, *op. cit.*, p. 58 ss..

gina sacrorum », senza distinzione di ceti, giacchè il sacro rito era un rito di fecondazione e, come tale, esigeva che tutte quante le donne, libere e schiave, per la prosperità delle famiglie e dello Stato, « exciperent fecundae patienter verbera dextræ ».

Dalla notizia di Plutarco nella vita di Romolo¹ si arguirebbe che — conchiusasi la cerimonia religiosa con un festino — le matrone si ritirassero, e lasciassero libero il campo alle schiave, le quali se la godevano, percuotendosi allegramente fra di loro, gettandosi vicendevolmente dei sassi, ed apostrofando i passanti con motti scurrili: sfoghi spiegabili in nature violentemente eccitate dalla calda atmosfera sessuale, ch'era stato il proprio clima della suggestiva cerimonia descritta.

Il racconto etiologico serbatoci da Plutarco e da Macrobio², racconto che ha evidentemente lo scopo di giustificare la presenza delle schiave nella cerimonia e la loro parificazione alle matrone, ricorda il nome dell'ancella, che dal caprificio avrebbe fatto segno ai Romani di piombare sul campo nemico immerso nella ubbriachezza e nel sonno: *Philotis* o *Tutèla* presso Macrobio, *Tutòla* o *Tutùla* presso Plutarco. Il Wissowa³ vede in quest'ultimo nome un'altra testimonianza del carattere spiccatamente sessuale, che informava di sè tutti i singoli riti delle « Nonae Caprotinae »: egli pensa ad un rapporto di *Tutùla* con *Tutunus*, secondo nome di una divinità romana, chiamata *Mutinus* o *Mutunus* da una radice *mut*, significante il fallo, od anche *Titus*, da una radice di uguale significato: designazione questa seconda, che, sul modello di *Mutinus*, si sviluppò in *Titinus* o *Tutinus*, come, sul modello di *Mutunus*, in *Tutunus*. I due nomi li troviamo, ad indicare la medesima divinità, o separati od uniti, nel qual ultimo caso *Mutinus Titinus*, *Mutinus Tulinus*, *Mutunus Tutunus* rappresen-

¹ Vedi il c. XXIX e cfr. il c. XXXIII della vita di Camillo.

² Plutarch., *Rom.*, XXIX; *Cam.*, XXXIII; Macrobi., *Saturnal.*, I, II, 36 ss.; Polyaen., VIII, 30. Le schiave avevano preso il posto delle matrone, che il patto esigeva fossero consegnate ai nemici e, rivestite degli abiti di quelle, novelle Giuditte, li avevano, con le loro arti seduttrici, abbrutti e disarmati. Il Senato riconoscente « omnes ancillas manu iussit emitti, dotemque his ex publico fecit et ornatum, quo tunc erant usae, gestare concessit » (Macrobi., *I. c.*).

³ In Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, III, p. 1532.

tano la reduplicazione di un medesimo concetto, sul tipo di « *Aius Locutius* »¹.

Mutinus Titinus o Mutunus Tutunus, il dio personificante l'energia generativa virile, possedeva un *sacellum* sul colle Velia, contiguo al Palatino². Probabilmente in esso solevano sacrificare a lui « *mulieres velatae togis praetextatis* »³, cioè le fanciulle che, per l'ultima volta, prima delle nozze, portavano la « *toga praetexta* », sostituita, già durante la cerimonia nuziale, dalla « *tunica recta* »: « *mox, ubi iam facibus cessit praetexta maritis....* »⁴. Ma *Mutinus* aveva posto anche nel *cubiculum*, e in grembo al suo simulacro itifallico, entrata nella casa dello sposo, prima di accedere al talamo, doveva sedersi la « *nova nupta* », « affinchè il dio sembrasse di averne per primo deflorata l'intatta verginità»⁵. Tale costumanza suggerisce l'ipotesi che in *Mutinus* debba vedersi originariamente il « *Genius domesticus* », il quale personificava appunto in sè il principio generativo, la « *tutela generandi* »⁶, e nella primitiva religione romana si identificava forse col « *Lar familiaris* »⁷ ipotesi avvalorata dal fatto che *titos*, a cui corrisponde il latino *titus*, col significato di organo virile, significava in etrusco *Genius*, nel senso della divinizzata virtù generatrice di un uomo o di un dio, cosicchè leggiamo in patere etrusche trovate presso l'antica Falerii: « *titoi mercui efiles* »: « al Genio di Mercurio gli edili »⁸. Ed allora i racconti delle nascite soprannaturali di Romolo e di Servio Tullio, i racconti delle due ancelle che, in Alba e in Roma, nelle reggie di Tarchezio e di Tarquinio Prisco, indossate le vesti nuziali, siedono presso al focolare domestico e qui sono fecondate dal sacro fallo, che si

¹ F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, Giessen, 1930, pp. 62-64; Preller-Jordan, *Röm. Myth.*, I, p. 61, II, p. 212 e n. 1.

² Wissowa, *Religion etc.*, p. 243.

³ Pauli, *Excerpta*, p. 143 Lindsay.

⁴ Propert., V, 11, 33. Vedi Plin., *N. H.*, VIII, 194; E. Samter, *Arch. für Religionswissenschaft*, 10, (1907), p. 379.

⁵ Lactant., *Divin. Instit.*, I, 20, 36.

⁶ Si ricordi il pilastrino col fallo di bronzo e l'iscrizione al *Genius* pubblicato in *Not. Sc.*, 1875, p. 176.

⁷ A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, Milano, 1896, I, p. 73.

⁸ Altheim, *Griechische Götter etc.*, pp. 44, 47, 64.

erge di tra le fiamme, e diventano madri del primo e del penultimo re di Roma¹, tali racconti altro non possono essere, se non miti etiologici, che traggono la loro origine dall'uso nuziale sopra descritto, dal contatto che le « novae nuptae » dovevano prendere, prima che con quella dello sposo, con la prepotente virilità di Mutinus, con l'originario « Genius domesticus » o « Lar familiaris », entrambi intimamente connessi col focolare di casa². Nè va dimenticato, a più completa spiegazione dei due miti, che il *Genius*, in forma di *fascinus*, cioè di fallo, stava anche vicino al sacro focolare dello Stato romano: Plinio il Vecchio³ parla appunto di un *fascinus*, « qui deus inter sacra romana a Vestalibus colitur », e ci informa che l'abito rituale delle sacerdotesse di Vesta era l'abito delle spose romane. Spose, infatti le Vestali, spose benché vergini, cioè astrette al più rigoroso divieto di contatto con uomini, sino a che rimanevano nell'ufficio di sacre spose del dio.

Se pertanto è legittimo l'accostamento, suggerito dal Wissowa, di *Tutùla* e *Tutùnus*, il nome di *Tutùla* troverebbe posto tra quei motti osceni, che le ancelle, durante la festa, lanciavano spudoratamente ai passanti, quasi a provocarli, così come ad Athene, durante la festa delle *Halδa*, le donne partecipi della cerimonia gridavano parole solitamente impronunziabili, mentre portavano in giro εἰδη σχημάτων ἀνόρετα τε καὶ γυναικεῖα⁴. Ed anche il mito — a proposito di questa nota caratteristica di talune feste religiose antiche, nota, che potremmo chiamare con Arnobio⁵ « sancta obscenitas ludorum » — anche il mito ricordava l'ancella della regina di Eleusi, che aveva rasserenato il volto doloroso di Demetra con propositi particolarmente scurrili⁶.

Nulla quindi ha di strano la sfrenata aggressiva libertà di lin-

¹ Frazer, *Lectures on the early history of the kingship*, London, 1905, p. 221; Frazer, *The Fasti of Ovid*, IV, p. 300 ss.; Altheim, *Griechische Götter etc.*, p. 51; W. F. Otto, in *Arch. für latein. Lexikograph.*, 15, (1908), pp. 118-119.

² Vedi presso Altheim, *op. cit.*, p. 52, la descrizione della tomba dei Velii ad Orvieto (tomba Golini), in cui si vedono due schiavi occupati intorno a un focolare, nella parete del quale è incastrato un fallo in duplice forma.

³ *Nat. Hist.*, XXVIII, 39.

⁴ *Schol. ad Lucian. Dial. Meretr.*, VII, 4. Vedi Harrison, *Prolegomena etc.* p. 148.

⁵ *Adv. Nation.*, III, 23.

⁶ *Hymn. hom. in Demetram*, vv. 202-204.

guaggio delle ancelle romane durante la festa delle None di luglio, e nulla di strano che la leggenda etiologica, che ne nacque, abbia attribuito alla eroina un nome ricorrente con speciale frequenza sulle labbra delle ancelle, nelle loro salaci tenzioni e nelle loro apostrofi ardite. Quanto al significato di *Tutùla*, abbiamo già accennato al suo rapporto con *Tutunus*. Ed in realtà, il vocabolo *tutus-tutus*, a cui *Tutùla* e *Tutunus* si riattaccherebbero, avrebbe anzitutto, con i suoi paralleli greci¹, secondo l'accurata ricerca dell'Altheim¹, il duplice significato di *fallo* e di *uccello*, che è pure espressione volgare per *fallo*, e soltanto come significato secondario quello di *vulva*. *Tutùla* entrerebbe allora originariamente nel novero delle divinità romane della sfera genitale maschile, quantunque femminile di genere. Ma non ne sarebbe l'unico esempio. Altre divinità conosciamo in tale sfera, che sono femminili di genere, benchè compiano, come si rileva dai loro nomi, uffici essenzialmente virili: basti ricordare, fra le divinità degli *Indigitamente*, *Prema*, *Pertunda*, *Perfica*³, ed il caso esattamente inverso del dio nuziale *Talassius* o *Talassio*, il cui nome, gridato dal corteo accompagnante la sposa, secondo gli usi della « *procax fescennina iocatio* », deriva da *talla*, sinonimo di « *muliebris folliculus* »⁴, vale a dire di *vulva*⁵.

Certo è che il nome di *Tutùla*, connesso con una radice designante di preferenza l'organo maschile, assumeva sulle bocche delle ancelle quel significato particolarmente osceno, ch'era in perfetto accordo con l'indole d'una cerimonia, di cui era caratteristico aspetto l'elementare bisogno di uniformare alla irrefrenata libertà dei ge-

¹ τύτης = piccolo uccello pigolante e, ad un tempo, *fallo* e *vulva* (Altheim, *Griechische Götter*, p. 48); τύτος = *fallo*, donde τύτυποι = σάτυροι e τράγοι (O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, München, 1906, p. 1388, e nn. 7 e 9. Cfr. p. 1387, n. 1).

² *Griechische Götter* etc., p. 48.

³ Preller-Jordan, *Röm. Myth.*, II, p. 219.

⁴ Festi, *Fragm.*, p. 492 Lindsay: « tallam Cornificius posuit [pro muliebri folliculo], unde et Talassus » secondo la correzione e la integrazione dello Schmidt (*De Hymenaeo et Talasio*, p. 87), giustamente difese ed accolte da C. Pascal in *Fatti e leggende di Roma antica*, Firenze, 1903, p. 12 ss.

⁵ Serv. ad *Georg.*, III, v. 136, dove il « *genitale arvum* » è interpretato appunto « *pro muliebri folliculo, quem scilicet vulvam vocant, ut etiam Plinius docet, nam antea folliculus dicebatur* ». Si confronti il perfetto parallelismo della derivazione del dio nuziale greco Τρύπανος da θύρα.

sti una ugualmente irrefrenata libertà di parole. Esso finì per diventare l'espressione tipica dello sguaiato linguaggio delle « Nonae Caprotinae ». Gridavano: « *Tutùla, Tutùla!* » le ancelle romane nella violenta esaltazione dei sensi, che teneva dietro al rito in onore di Juno, come gridava: « *Talassio, Talassio!* », in uno stato di analoga eccitazione sensuale, il corteo, che accompagnava la sposa celata nel flammeo alla casa del marito. Non diversi erano lo spirito e il contenuto dei canti e delle danze, che accompagnavano la festa delle giovani coppie innamorate¹, la festa di Anna Perenna, tra le compiacenti e discrete ombre del bosco a lei sacro. E le conseguenze eran quelle, a cui allude elegantemente Marziale² nei versi: « *Et quod virgineo crux gaudet — Annae pomiferum nemus Perennae* », versi, che messi in rapporto con la vivace descrizione ovidiana della festa, mi sembrano di una luminosa chiarezza. Assai meno opportuna e giustificata è perciò, a parer mio, l'interpretazione dello Schenkl e del Deubner³, che li pongono in relazione con l'efficacia magica dell'*αἰδοτόν* denudato e del sangue menstruale della vergine, per purgare campi, orti, giardini, frutteti dagli insetti nocivi⁴, cosicchè i versi maliziosi del poeta accennerebbero ad una azione rituale periodica da parte di vergini procedenti « *mense nudato* »⁵ attraverso il bosco di Anna perenna, allo scopo di liberarlo dai dannosi parassiti.

Torniamo a « Juno Caprotina ». Accanto al sacro caprificio, al fico selvatico e maschio, centro della ceremonie delle None di luglio, la più antica religione romana conosceva e venerava un sacro fico domestico, la « *ficus ruminalis* », che trovavasi in origine nelle immediate vicinanze del *Lupercal* e che in seguito le arti magiche dell'augure Atto Navio avrebbero trapiantato nel Foro e più precisamente nel Comizio⁶. Era il fico, ai piedi

¹ Ovid., *Fasti*, III, v. 525 ss.

² *Epigramm.*, IV, 64, vv. 16-17.

³ H. Schenkl, in *Röm. Mittheil.*, 21, (1906), p. 213 ss.; L. Deubner, *Lupercale*, Archiv für Religionswiss., 13, (1910), p. 505.

⁴ *Geopon.*, II, 42, 3 (cfr. XII, 8, 5); Plin., *N. H.*, XXVIII, 78; Colum., *de Re Rustica*, X (*de cultu hortor.*), v. 357 ss. e XI, 3, 64. Vedi J. Heckendorf, *De nuditate sacra etc.*, pp. 51-53 e Frazer, *Golden Bough*, X, p. 98 in nota.

⁵ Plin., *N. H.*, XXVIII, 77.

⁶ Plin., *N. H.*, XV, 77; Varr., *de L. L.*, V, 54; Festi, *Fragm. et Pauli, Exc.*, pp. 332-333 Lindsay; Plutarch., *Rom.*, IV; Serv. *ad Aen.*, VIII, v. 90. Vedi Frazer, *The Fasti of Ovid*, II, pp. 367-369.

del quale era stata trovata la lupa coi « gemini conditores imperii » alle mammelle: « Germulum a germanis Romulo et Remo, quod ad ficum ruminalem, et ii ibi inventi, quo aqua hiberna Tiberis eos detulerat in alveolo depositos »¹; « Ruminalis dicta est ficus, quod sub ea arbore lupa mammam dederit Remo et Romulo. Mamma autem rumis dicitur, unde et rustici appellant haedos subrimitos, qui adhuc sub mammis habentur »²; « Colitur ficus arbor in foro ipso ac comitio Romae nata, sacra fulguribus ibi conditis magisque ob memoriam eius, quae, nutrix Romuli et Remi, conditores imperii in Lupercali prima protexit, ruminalis appellata, quoniam sub ea inventa est lupa infantibus premens rumim (ita vocabant mammam)..... »³. Plutarco, unico⁴, designa inesattamente l'albero come un ἔρινες, cioè come un caprificio, sorgente del pari vicino al *Lupercal*: « ἦν δὲ πλησίον (ai piedi del *Cermalus*) ἔρινες, ὃν Ρωμινάλιον ἐκάλουν..... ἐνταῦθα δὴ τοῖς βρέφοις καιμένοις τὴν τε λύκαιναν ἴστοροῦσα θηλαζομένην καὶ δρυοκολάπτην τινὰ παρεῖναι συνεκτρέφοντα καὶ φυλάττοντα. Νομίζεται δὲ Ἀρεος ἵερα τὰ ζῷα τὸν τε δρυοκολάπτην καὶ διαφερόντως Λατίνοις σέβονται καὶ τιμῶσιν ».

L'aggettivo *ruminialis*, come già si è visto dai passi di Paolo e di Plinio, era fatto derivare da *rumis* o *ruma*=mammella. Si vedano anche i passi seguenti: « Mamma enim rumis sive ruminare, ut ante dicebant; a rumi etiam inde dicuntur subrumi agni, lactantes a lacte »⁵; « Rumam veteres dixerunt mammam. Varro *Cato* vel *De liberis educandis*: dis Semonibus lacte fit, non vino; Cuninae propter cunis, Ruminae propter rumam, id est, prisco vocabulo, mammam: e quo subrumi etiam nunc dicuntur agni »⁶. Servio⁷ adduce altre etimologie dell'aggettivo *ruminialis*, ma non trascura quella sopra ricordata, che appare l'unica vera: « Ut supra (v. 63) diximus, (Tiberis) Rumon dictus est: unde et ficus ruminialis, ad quam electi sunt Remus et Romulus, quae fuit ubi

¹ Varro, *de L. L.*, V, 54.

² Pauli *Exc.*, p. 333 Lindsay. Cfr. il frammento di Festo, a p. 332, che si appoggia sull'autorità di Varrone.

³ Plin., *N. H.*, XV, 77.

⁴ *Vita Rom.*, IV.

⁵ Varr., *de R. R.*, II, 11, 5.

⁶ Non. Marcell., *de Compendiosa Doctrina* (Müller), I, p. 245.

⁷ *Ad Aen.*, VIII, v. 90.

nunc est Lupercal in circo: hac enim labebatur Tiberis, antequam Vertumno factis sacrificiis averteretur. Quamvis ficum ruminalem alii a Romulo velint dictam quasi Romularem, alii a lacte infantibus dato, nam pars gutturus ruma dicitur ».

Anche Plutarco¹, dopo avere riferito egli pure le altre etimologie di Τρωμενάλιος (έρινεός), prosegue: « Ἡ μάλιστα διὰ τῶν βρεφῶν θηλασμόν· ὅτι τὴν τε θηλήν ροῦμιαν δνομάζουσι οἱ παλαιοί, καὶ θεόν τινα, τῆς ἐκτροφῆς τῶν νηπίων ἐπιμελεῖσθαι· δοκοῦσαν, δνομάζουσι Τρουμυλίαν, καὶ θύουσι αὐτῇ νηφάλια καὶ γάλα τοῖς ἱεροῖς ἐπισπένδουσιν ». Come Varrone presso Nonio Marcello, nel passo citato, riattacca a *ruma* (mammella) anche una dea *Rumina*, così anche Plutarco ricorda evidentemente la medesima dea, soprastante alla nutrizione dei neonati, benchè la chiami Τρωμυλία. Di una « diva Rumina » infatti abbiamo esplicita menzione in un altro passo di Varrone ed in un passo del « de Civitate Dei »², dove Agostino ne discorre a lungo ed in tono polemico. Il passo di Varrone³ è il seguente: « Non negarim ideo apud divae Ruminae sacellum a pastoribus satam ficum. Ibi enim solent sacrificari lacte pro vino et pro lactentibus ». In accordo con la sua natura e con la sua funzione, la dea non riceveva offerte di vino, ma di latte (come si ricava pure dal passo varroniano presso Nonio e da Plutarco), ed era invocata come protettrice di tutte le creaturine neonate in seno alla comunità, umane ed animali. Essa possedeva un *sacellum* vicino al *Lupercal* ed alla « *ficus ruminalis* », che, secondo Varrone, sarebbe stata piantata dai pastori accanto al già esistente *sacellum*, ed avrebbe quindi ricevuto dalla « diva Rumina » l'appellativo, che la distingueva da ogni altra, quasi a dire: « l'albero della dea, di proprietà della dea ». Se non che il dato primo, fondamentale, originario, come già vide il Preller⁴, non è il *sacellum*, ma l'albero, che col bianco suo lattice ed i suoi dolci frutti, simili a gonfie mammelle appese pei capezzoli ai rami frondosi, era veramente la viva immagine vegetale della dea, invocata a far turgidi i seni delle madri feconde, e come tale chia-

¹ *Vita Rom.*, IV.

² *Lib.* VII, c. II.

³ *de R. R.*, II, II, 5.

⁴ Preller-Jordan, *Röm. Myth.*, I, p. 419.

mata « diva Rumina », cioè la dea ricca di poppe¹. Se dalla rappresentazione arborea particolari favorevoli circostanze avessero permesso l'evolversi di una rappresentazione antropomorfica della dea, noi avremmo avuto in *Rumina* il perfetto riscontro romano della Artemide di Efeso: una dea, al pari di questa, *multimammia*, ma nata, indipendentemente da ogni influsso straniero, nel centro più antico e venerabile della primitiva comunità palatuale. La dea rimase invece prigioniera nella figura arborea di spirto vegetale, ch'era stata la forma originaria della sua rappresentazione durante un'età che vedeva — come ripetutamente osservammo — in semplici rapporti di analogia tra i vari regni della natura, rapporti di identità sostanziali; nè mai *Rumina* seppe uscir fuori dal verde intricato dell'albero con le sue membra umane, con le sue mammelle di carne, col suo latte di donna, come, in Egitto, *Nut* e *Hathor* si sporgevano da un altro fico divino, dal sacro sicomoro sorgente ai margini del deserto, per ristorare i defunti incamminati verso il regno occidentale delle anime².

La « *ficus ruminalis* », che è quanto dire la « diva Rumina » nella sua rappresentazione arborea, appartiene pertanto alla primitiva religione del *Lupercal*, a cui sorgeva da presso, mentre nella sacra grotta si custodiva l'informe simulacro di « *Faunus Lupercus* »: un rozzo tronco — forse itifallico — rivestito di una pelle di capro. « *Faunus Lupercus* » e la « diva Rumina » sarebbero quindi le originarie divinità del *Lupercal*. Se non che, nei riguardi della « diva Rumina », ci troviamo già forse in grado di trarre una importante illazione. Noi vedemmo come a fondamento delle « *Nonae Caprotinae* » stia non solo uno estremissimo rapporto, ma una originariamente reale identificazione tra il « *sacer hircus* » e il fico maschio, chiamato perciò *caprificus*. Nasce da ciò una spontanea domanda: se cioè l'identità del sacro capro e del caprificio non fosse destinata a produrne automaticamente un'altra: quella di « *Juno-capra* », cioè di « *Juno caprotina* » col fico femmina, cioè col fico domestico. Questo era infatti, sotto il

1 Cfr. F. B. Jevons, *Plutarch, The roman Questions*, London, 1892, p. LXIII (*Introduction*).

2 E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, London, 1904, II, pp. 106-107; Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité et le moyen âge*, Paris, 1897, I, p. 262 ss.; Ph. Virey, *La religion de l'ancienne Egypte*, Paris, 1910, p. 241 ss.

nome di « *ficus ruminalis* », cioè quale rappresentazione arborea della « diva Rumina », oggetto di venerazione presso il *Lupercal*, sede del culto del « *sacer hircus* » parzialmente umanizzato in « *Faunus Lupercus* ». È lecito — noi ci chiediamo — vedere nella « *Diva Rumina* » una originaria « *Juno Rumina* », una *Juno*, cioè *mammosa* o *multimammia*, inclusa in quella stessa sfera genitale muliebre, dove essa era invocata come *Fluonia*, *Juga*, *Cinctia*, *Unxia*, *Domiduca*, *Lucina*? E vedere quindi nella « *ficus ruminalis* » il limpido riscontro femminile del *caprificus* delle « *Nonae Caprotinae* », la rappresentazione arborea di « *Juno-capra* », come il *caprificus* era il doppione vegetale del « *sacer hircus* », cioè di « *Faunus Lupercus* »? Sarebbero insomma giustificate le seguenti equazioni: *Faunus Lupercus* (= *sacer hircus*) : *Caprificus* = *Juno Caprotina* : *Ficus ruminalis*? — *Caprificus* : *Ficus ruminalis* = *Faunus Lupercus* (= *sacer hircus*) : *Juno Caprotina*?

La nostra risposta è nettamente affermativa, tanto più che accanto alla « diva Rumina » noi vediamo apparire un « *Juppiter Ruminus* »¹, per quella caratteristica tendenza della più antica religione romana a concepire la medesima funzione divina sotto il duplice aspetto maschile e femminile, indipendentemente dalla natura della funzione stessa e quindi anche dalle assurde conseguenze, che potessero derivarne. Tale il caso presente di un « *Juppiter mammosus* ». Ora, se si rifletta al rapporto che univa nel Lazio *Juppiter* con *Juno* sul monte Albano, ad Ardea, sul « *Capitolium vetus* » — centro religioso sabino del Quirinale — e finalmente sul colle Capitolino², vien naturale il supporre che la scelta di *Juppiter* come riflesso maschile della divina funzione rappresentata da *Rumina*, sia stata suggerita — vorrei dire quasi imposta — dal fatto che la divinità femminile, designata con tale attributo, era precisamente quella, che per antica consuetudine faceva coppia col dio, e che quindi sotto la « diva Rumina », cioè sotto la « *ficus ruminalis* », si nasconde una originaria « *Juno Rumina* », identica a « *Juno Caprotina* ».

¹ Augustin, *de Civitate Dei*, VII, 11.

² Preller-Jordan, *Röm. Myth.*, I, pp. 215; 64, 67; 9, 64, 188, 217 ss.; Wisowa, *Die Religion etc.*, p. 191.

La « *ficus ruminalis* » è designata da Plinio nel passo citato¹ con una espressione, che sembra gettar qualche luce sulle oscure origini della leggenda dei « *gemini conditores imperii* ». L'espressione: « *nutrix Romuli et Remi* » pare voglia attribuire al sacro albero, cioè alla vegetale dea *multimammia*, l'ufficio materno, che la leggenda assegna invece alla celebre lupa. Vien fatto quindi di chiederci se la « *ficus ruminalis* », vale a dire « *Juno Rumina* », non sia stata la originaria nutrice dei gemelli, e se la lupa non abbia a ritenersene una sostituzione relativamente tardiva.

Già si vide come « *Juno Rumina* » si identifichi con « *Juno Caprotina* », la dea onorata accanto a « *Faunus Lupercus* », parziale trasformazione antropomorifica del « *sacer hircus* ». Il rapporto, più sopra illustrato, tra « *Faunus Lupercus* » e « *Juno Caprotina* » spiega anche il significato originario di *Luperca*, chiamata *dea* da Varrone presso Arnobio², ma identificata con la lupa: « *quod abiectis infantibus pepercit lupa non mitis, Luperca dea est auctore appellata Varrone* », al qual passo è da avvicinare la notizia di Lattanzio³: « *Romuli nutrix lupa honoribus est affecta divinis* ». Ora, la dea *Luperca* non può essere in origine che la compagna di « *Faunus Lupercus* », che Giustino⁴ chiama semplicemente *Lupercus*, del dio *bicornis, cornipes, semicaper*⁵, cioè « *Juno Caprotina* », che a sua volta si identifica con « *Juno Rumina* »; onde *Luperca* è, con *Caprotina* e con *Rumina*, un altro attributo di *Juno*, in quanto essa figura, nel culto antichissimo del Lupercale, come la divinità paredra di « *Faunus Lupercus* ».

Ed allora, « *Juno Luperca* », cioè « *Juno Rumina* », in quanto dea paredra di « *Faunus Lupercus* », è la originaria nutrice di Romolo e di Remo. L'ingresso di *Mars* nella leggenda fu l'elemento, che ne alterò la forma originaria⁶: il dio guerriero ed agricolo vi portava seco il lupo ed il picchio, i due animali a lui sacri; ed il

¹ *N. H.*, XV, 77.

² *Adv. Gent.*, IV, 3.

³ *Divin. Instit.*, I, 20, 2.

⁴ XLIII, 1, 7.

⁵ Ovid., *Fast.*, I, vv. 268, 361; V, vv. 99, 101.

⁶ Cfr. Deubner, *Lupercalia*, Archiv für Religionswiss., 13, (1910), p. 486 ss.
Cfr. Rosenberg, *Romulus*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, I A, 1, coll. 1082-1083.

lupo, così penetratovi, vi favoriva la confusione tra *Luperca* e la lupa e la conseguente assurda identificazione di « Juno Luperca » — o semplicemente *Luperca* — proprio con la femmina del feroce insidiatore dei greggi, contro il quale la coppia di *Faunus* e di *Juno*, appunto in qualità di *Luperci* — « lupos pecori arcentes »¹ — esercitava la sua benefica virtù apotropaica: « Romuli nutrix lupa honoribus est affecta divinis ». La nutrice vegetale era così sostituita da una nutrice animale, e « Juno Rumina », l'arborea dea dai rami ricchi e frondosi piegantisi fino al suolo, per offrire agli infanti le sue dolci mammelle: « fici dulciferae lactantes ubere toto », si ridusse a proteggere con l'ombre ampie ed opache la lupa e gli infanti, che ai suoi piedi, presso il rustico altare, poppavano il latte ferino dalla belva prodigiosamente mansueta.

Ma in favore dell'attribuzione a « Juno Rumina » o « Juno Caprotina » dell'epiteto di *Luperca*, che ne conferma e ne scolpisce il carattere di dea paredra di « *Faunus Lupercus* » nella sacra grotta del *Lupercal*, parla un altro fatto. Si legge in Plutarco¹ che, infierendo a Falerii una pestilenzia, l'oracolo, interrogato, rispose che il male si allontanerebbe, se ogni anno si sacrificasse una vergine a *Juno*. La sorte cadde su di una « Valeria Luperca », che perciò stava per essere condotta all'ara. Ma, mentre essa stringeva la spada pel sacrificio, un' aquila, volando dall'alto, gliela strappò di mano, e deponendo sulle offerte sacrificiali un bastone, che portava alla estremità un martelletto, lasciò cader la spada sopra una giovenca, che pascolava vicino al tempio della dea. La vergine allora, sacrificata la giovenca e pigliato il martelletto, girò di casa in casa, e, toccando leggermente gli infermi, li fece alzare, dicendo a ciascuno di star sano: « οὐεῖ — aggiunge lo scrittore — καὶ νῦν τὸ μυστήριον τελεῖται ». Il racconto è tratto dalle *'Ιταλικά* di Aristide e viene riferito per metterlo a confronto con una parallela leggenda greca, di cui sembra il riflesso. Comunque, vi è nella narrazione un dato schiaramente latino (o latino-sabino, se i Valerii erano di origine sabina): il nome della vergine « Va-

¹ Vedi L. Deubner, *op. cit.*, p. 485 ss.

² Parall., XXXV (*Moralia*, ed. Dübner-Didot, I, p. 386). Vedi A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, II, pp. 29-30.

leria Luperca » connessa con il culto di *Juno*: dato che induce a credere che la vittima — per dir così — vicaria non fosse in origine una giovenca, ma una capra, e che la giovenca sia penetrata nella leggenda per la identificazione di *Juno* con Ἡρά, i cui rapporti con la vacca sono noti¹. La leggenda pertanto ci conserva il nome di una vergine, che porta, quale secondo nome, un attributo divino: « Faunus Lupercus », « Juno Luperca »; e il suo rapporto con *Juno* giustifica l'ipotesi — avvalorata da altri rilievi — che tale attributo fosse l'attributo stesso della dea, e che « Valeria Luperca » fosse quindi in origine una sacerdotessa di *Juno*. A tale ufficio non si opponeva certo la sua condizione di vergine, ove si pensi che le « pueriae » e i « pueri integri » del carmine catulliano e le « virgines lectae » e i « pueri casti » del « carmen saeculare » celebravano la dea « Lucina dolentibus — Juno dicta puerperis », la dea « rite maturos aperire partus — lenis »; e che le Vestali, sacerdotesse vergini per eccellenza, partecipavano a riti caratteristici di fecondità agricola ed animale, come le *For dicidia*². Essa portava lo stesso attributo della sua dea: *Luperca*, così come in Grecia molte sacerdotesse erano designate col nome degli animali, che della dea erano le rappresentazioni teriomorfiche, onde si avevano, ad esempio, sacerdotesse di Demetra chiamate μέλισσαι, e sacerdotesse di Artemide chiamate ἄρκτοι e πῶλοι, perché μέλισσαι, ἄρκτοι, πῶλοι erano contemporaneamente designazioni della divinità teriomorficamente concepita³. La designazione poi della sacerdotessa, quale « Valeria Luperca », potrebbe far pensare ad un sacerdozio ereditario nella « gens Valeria », cosicché il duplice nome starebbe ad affermare ad un tempo e il diritto dei Valerii di fornire le sacerdotesse al culto di *Juno* e l'appartenenza di queste a tal culto. Insomma, « Valeria Luperca » sarebbe stata la designazione ufficiale della sacerdotessa di *Juno*, in quanto che la sacerdotessa apparteneva sempre alla « gens Valeria », ed era sacerdotessa di « Juno Luperca ». Nè sarà in ultimo da omettere una non trascurabile analogia: come alla *Juno*

1 A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, vol. I, p. 444 ss.

2 Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920, p. 64.

3 A. B. Cook, *Zeus*, vol. I, p. 441 ss.

del colle Esquilino, intimamente connessa col « sacer hircus », stallone, per voler della dea, delle italiche madri, anche alla *Juno* di Falerii, che noi crediamo di potere fondatamente chiamare *Luperca*, era sacra un'annosa selva piena di religioso orrore¹:

Stat vetus et densa praentubilis arbore lucus:
aspice, concedas numen inesse loco,
accipit ara preces votivaque tura piorum,
ara per antiquas facta sine arte manus.

UBERTO PESTALOZZA

Milano, R. Università.

¹ Ovid., *Amores*, III, 13, 7 ss.

L'INFINITÀ DIVINA NELLE TEOGONIE GRECHE PRESOCRATICHE

Nell'introduzione ad uno studio sopra *L'infinité divine depuis Philon le juif jusqu'à Plotin* Henry Guyot¹ tracciando rapidamente la storia dell'infinità divina in tutto il pensiero greco anteriore a Filone, crede di poterla dividere in due periodi: intieramente negativo il secondo (da Platone agli stoici) in cui il principio divino sarebbe concepito determinato e la perfezione opposta all'infinità; oscillante invece tra affermazione e negazione il primo, nel quale alcuni avrebbero visto nell'infinità il segno della perfezione del Primo Principio, ma altri, in numero non minore, l'imperfezione della materia o del vuoto. Assertori dell'infinità divina — di un'infinità che il Guyot, sulle orme del Tannery², interpreta soprattutto come indeterminazione — sarebbero taluni soltanto dei filosofi presocratici: chè dei poeti teologi il Guyot, ricordando solo che Esiodo (con Chaos, Erebo e Notte) ha posto l'indeterminato e l'oscuro alle origini delle cose, si sbriga col dire che questa *filosofia* è ancora mitologia.

Mitologia, certo; ma a questa non meno (se non anzi più) che alla speculazione filosofica deve guardare chi voglia rendersi conto dell'atteggiamento dello spirito greco di fronte al concetto della infinità divina; e in tale esame lo storico del pensiero greco può trovare anche un sussidio tutt'altro che disprezzabile, a meglio comprendere nella loro genesi gli stessi orientamenti del pensiero filosofico. Ciò che del resto è naturale, dato il fatto che i problemi di una teologia e teogonia naturalistica, come la greca, sono

¹ Queste pagine fan parte di un libro di prossima pubblicazione, sopra *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Firenze, Le Monnier).

² Paris, Alcan 1906.

³ Pour *l'histoire de la science hellène*: si veggano specialmente i capitoli su Anassimandro e Anassimene.

essenzialmente gli stessi, che si propongono la speculazione filosofica e la cosmogonia scientifica: le prime sotto la forma del mito, le seconde sotto quelle della concezione razionale.

E in connessione col problema storico della comprensione dell'infinito da parte del pensiero greco — problema troppo disinvoltamente risolto da pregiudizi tradizionali sempre correnti — io mi sono proposto anche un rapido esame di quel che ci appaia nella speculazione religiosa presocratica.

* *

La visione della realtà universale, che si vien delineando, in connessione con le concezioni religiose, nei poemi omerici, è ben lunghi dal chiuderla in limiti nettamente definiti.

Quando in *Iliade* XV, 187 segg. Enosigeo ricorda la divisione dei regni, fatta da Crono fra i suoi tre figli, Zeus, Enosigeo stesso e Ade (al primo il vasto cielo nell'etere e nelle nubi, al secondo l'oceano, al terzo gli inferi, lasciando comune la terra) viene a tracciare una cosmologia, nella quale i tre regni, disposti attorno alla terra (sopra, ai lati, sotto), hanno bensì in essa un centro e limite interno, ma verso l'esterno appaiono estendersi smisuratamente. A conferma delle affermazioni di infinita estensione, che per taluno di questi regni fa il poeta stesso esplicitamente, e a spiegazione della origine di tale rappresentazione di immensità, sta anche il fatto, che qui ed altrove ci appaiono, nei poemi omerici, tracce evidenti di quelle teogonie, che prendono le mosse dall'informe immensità delle divinità primordiali.

Traccia di teogonia è appunto questo racconto della divisione dei regni (che la teogonia doveva integrare col racconto della precedente loro formazione) operata da Crono tra i suoi figli ed eredi; traccia di teogonia è probabilmente (come sosteneva Damascio) l'accenno in *Iliade* XIV, 259 sgg. alla Notte, alla quale lo stesso Zeus teme di far cosa ingrata; traccia di teogonia è certo, nello stesso canto e nello stesso episodio della Διὸς ἀπάτη (come già notava Platone in *Cratyl.* 402b) il ripetuto accenno ad Oceano, generatore dei numi e di tutte le cose (vv. 201-246) e a Teti madre, e al loro ritiro agli estremi confini della terra. Questo mito di Oceano e Teti, probabile interpolazione orfica (Platone

stesso avvicinava per esso Omero ad Orfeo), introduceva forse nel poema omerico una derivazione dalle mitologie orientali (babilonese, egiziana, fenicia) in cui il caos acquoso primordiale restava, anche dopo la formazione dell'ordine cosmico, quale illimitato contenente del mondo¹.

Certo il regno di Enosigeo, di cui parla il canto XV, non può identificarsi senz'altro con l'Oceano divinità primordiale, di cui parla il canto XIV; ma ha comune indubbiamente con esso la condizione di estendersi oltre il Mare Mediterraneo, fuori dei confini della terra rimasta in comune dominio ai tre figli di Crono, ossia senz'esser chiuso da rive esterne. L'immensità sua, che non è esplicitamente affermata, risulta tuttavia indirettamente provata dal fatto, che se ne fa esplicita affermazione per gli altri due regni degli altri due fratelli, Zeus e Ade: all'etere celeste è difatti ripetutamente attribuita nell'*Iliade* una estensione invalicabile, infinita (*ἱτερύγετος* *Iliade* XVII, 425; *ἀσπετός* *Iliade* XVI, 300; ib. VIII, 557) e ad essa è dichiarata pari quella del profondissimo baratro (*βάθυστον βέρειθρον*) tartareo (*Iliade* VIII, 13 sgg.).²

All'estensione immensa dei tre regni divini, disposti tutti attorno alla terra, loro comune centro, pare applicarsi pertanto quella rappresentazione dell'*infinita corona*, che in *Odissea* X, 194 viene applicata al mare, che attorno all'isola forma un cerchio infinito (*ἀπελπίτος ἐστεφάνωται*) per l'osservatore che lo vede da ogni parte ugualmente irradiarsi a perdita di vista. Prime affermazioni, che ci appaiono nel corso della letteratura greca, di quei concetti dell'infinito circolo o dell'infinita sfera, che risultano non dalla considerazione della forma di una irraggiungibile periferia, ma da quella della eguale possibilità di procedere illimitatamente, muovendo dal centro, in qualsiasi direzione.

¹ Rimando per questi punti alle mie *Nota sui rapporti fra la cultura e speculazione orientale e la filosofia e scienza greca*, § 6, e *Nota sulle cosmogonie orfiche*, etc. nel I vol. dell'ed. it. dello Zeller, *La filosofia dei Greci*, con aggiornamento di R. Mondolfo, Firenze 1932.

² Per le considerazioni sopra esposte non posso accettare il parere espresso dallo Schiaparelli (*Opinioni e ricerche degli antichi sulle distanze e sulle grandezze dei corpi celesti* in *Scritti sulla storia della astronomia antica*», I, 331), che nella cosmografia omerica il diametro del cielo sia press'a poco equivalente a quello della terra, cioè di circa 1200 miglia, quante ne corrono dalla Colchide alla Trinacria.

Per tornare ai tre regni divini, si direbbe che l'immensità loro appaia al poeta condizione necessaria a celebrare la potenza dei tre maggiori numi: quella potenza immane, che per il massimo di essi (Zeus) viene rappresentata, in *Iliade* VIII, 17 sgg., con una esemplificazione, che esce assolutamente dai limiti delle leggi cosmiche e delle forze naturali, in cui il Finsler¹ asserisce che restino sempre circoscritte le rappresentazioni omeriche del potere divino.

Certo Omero sente potentemente l'immane e tremenda grandiosità delle maggiori forze della natura; ma non si può neppur dire che sia così radicalmente ed assolutamente alieno, (come suole asserirsi) dalla rappresentazione dell'enorme, dello smisuratamente immane, di cui invece si compiacciono particolarmente — anche tra i Greci — le teogonie.

Indubbiamente v'è fra queste e i poemi omerici una differenza, connessa col fatto stesso che in Omero i contrasti fra gli Dei si limitano ad accidentali interventi nei conflitti umani, laddove nelle teogonie si tratta di immani lotte cosmogoniche, di cui l'universo stesso è oggetto e teatro. Ben altra è, quindi, la grandiosità delle forze impegnate e della estensione e dello sfondo delle loro battaglie.

Ed ecco pertanto in Esiodo alla tremenda immensità delle potenze², cozzanti negli immani combattimenti con orrendo clamore³, fra l'avvampare di smisurati incendi⁴, corrispondere l'infinita vastità degli elementi e degli spazi cosmici, che sono teatro e sfondo della guerra spaventosa. L'affermazione dell'infinità ricorre frequente nella *Teogonia* esioidea sopra tutto per l'elemento acqueo e per la distesa dell'Oceano⁵; ma non manca neppure

¹ Homer, 238. Il luogo citato, dell'*Iliade*, contiene la sfida di Zeus a tutti gli altri dèi, per mostrare l'immenso superiorità della sua forza a quella di tutti gli altri messi insieme: mentre gli altri, tirando tutti insieme lui con una catena, non riuscirebbero a trarlo giù dal cielo, egli con la massima facilità li tirerebbe su tutti quanti, con tutta la terra e tutto il mare.

² Cfr. *Theog.* 153 e 670.

³ Cfr. *Theog.* 678 sgg. Al v. 849 è detto infinito (*ἄσβετος*) anche il terremoto.

⁴ Infinita (*ἄστετος*) la selva ardente al v. 694; infinita (*ἄσπετος*) la fiamma che sale all'etere divino (697 sg.); infinito (*θεσπέτος*) l'incendio che avvolge il Chaos (700).

⁵ L'oceano è detto *άπαιπτος* (109), *ἀπρόγετος* (131, 241, 413, 696, 728, 737, 808), *ἀπαιπον* (678).

pure quella dell'infinità della terra¹: e al di là dell'Oceano, tuttavia, altro spazio è affermato distendersi verso la Notte², ossia verso quegli abissi del Tartaro, che al disotto della terra e dell'Oceano si sprofondano per altrettanta immensità, per quanta s'innalza al di sopra di essi l'estensione del cielo. Di queste due estensioni, la cui uguale immensità Esiodo afferma quasi con le stesse parole di Omero³, egli vuol significare la immane grandezza, ricorrendo a una misura del loro raggio, che non trovi confronto possibile in nessuna delle distanze percorribili dall'uomo. E pensa perciò al movimento di velocità più vertiginosa, che l'esperienza d'allora potesse suggerire alla mente umana; ossia quello che si offriva nel precipitare dei massi pietrosi sui fianchi dei monti, che già Omero definiva per la sua rapidità quasi un volo verso l'abisso⁴; e forse era anche suggerito dalla visione della fulminea rapidità di discesa della folgore o delle stelle cadenti, se non anche dalla esperienza della caduta di tali uno di quei bolidi, che più tardi (come quello di Aigos Potamos) sappiamo essere divenuti famosi e quasi leggendari nella Grecia e mostrati ancora ai visitatori del paese al tempo di Plinio e di Plutarco. Certo è che già fra i primi filosofi (Anassimandro, Xenofane) troviamo affermata l'idea della velocità del movimento, che rende luminosi i corpi. Appunto l'esempio, al quale Esiodo ricorre, è quello di una specie di bolide piombante dal cielo: un'incudine di bronzo, supposta precipitare dall'alto del cielo verso la terra, ovvero dal rovescio della terra giù nel soggiacente abisso tartareo. Pur nella vertiginosa rapidità della sua caduta (che per l'età di Esiodo era quella che per l'età nostra può essere la velocità della luce, come unità di misura) questo bolide dovrebbe, secondo Esiodo, così nel primo come nel secondo caso, seguitare a precipitare per nove giorni e nove notti incessantemente, attraverso gli spazi, prima di arrivare (nel decimo giorno) a toccare fondo⁵.

¹ v. 878: *κατὰ γατῶν ἀπίσπιτον*. Infinita *ἀστερος* al v. 694 anche la selva in fiamme.

² v. 274 sg.

³ Cfr. 720 sg.

⁴ Il. XIII, 139: *ὑψηλόν τε πέτασε*

⁵ 722 sgg. Sopra il Tartaro (727 sg.) sono poste da Esiodo le radici della

E forse quella misura di nove giorni di caduta (che poteva essere, per la mentalità di allora, quel che possono essere per noi oggi le misure di centinaia di anni-luce applicate alle distanze stellari), includendo per il suo compimento anche la considerazione del decimo giorno, potrebbe prestarsi anche alla congettura di un valore amplificativo attribuito ai numeri nove e dieci. I quali appaiono poi, nella mistica numerica dei Pitagorici (erede di tradizioni che risalgono ai Babilonesi), come numeri sacri: e la decade in special modo, base di tutto il sistema di numerazione, assume quel valore di numero perfetto, per cui poi in Platone sembra ridursi ad essa la totalità dei numeri ideali. Non è impossibile quindi che al nove o al dieci fosse attribuito quel significato di *tutto*, che aveva il sette nella mistica numerica dei Babilonesi (e forse nell'Antico Testamento, come numero dei giorni della creazione)¹.

Comunque, anche a prescindere da ogni ipotesi di senso amplificativo di quei numeri, è evidente che siamo ben lontani (con l'affermata infinità della terra, e dell'Oceano che la penetra e la circonda, e degli spazi che sono al di là, al di sopra, al di sotto di essi) da quella misura limitata, di una sfera di diametro presso a poco uguale alla distanza fra il Fasi di Colchide e il centro della Trinacria, che, secondo lo Schiaparelli², sarebbe anche in Esiodo attribuita a tutto l'universo.

E non va dimenticato che al di là del cosmo, distribuito in Cielo, Terra, Oceano e Tartaro, Esiodo suppone tuttora e sempre sussistente ancora il Chaos primordiale³; la cui infinità originaria tanto più viene confermata dal fatto che esso resta sempre al di

terra e del mare infinito: quelle radici, che Xenofane prolungherà all'infinito, per eliminare il pauroso mito del Tartaro.

¹ Cfr. il cap. sui *numeri sacri* in Furlani, *La relig. babil. assira*, I, 292 sgg. (cfr. anche II, 363 sgg.) e *La civiltà babil. ass.*, 262 sgg., e la mia *Nota sui rapp. con l'oriente* in Zeller-Mondolfo, I, 77 sgg. Sull'origine ὅρυγχοτική del 7 in molti miti e riti greci di offerta e di sacrificio, cfr. Gernet et Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1933, 91 sg. (Ma resta a spiegare perché nelle danze sacre fosse scelto quel numero). E sul 7 e sul 9 cfr. Roscher, *Die Sieben- und Neunzahl im Kultus u. Mythos d. Griech.* (Kön. Sächs. Gesellsch. d. Wiss., Leipzig 1904); *Ennead. Studien* (ibid. 1907).

² *Scritti sulla storia dell'astron. antica*, I, 331.

³ *Theog.*, 700 (dove l'infinito incendio cosmico arriva ad invadere il Chaos) e 814 (dove i Titani son detti imprigionati al di là del Chaos).

là di estensioni e grandezze divine, che il poeta dichiara tutte a una a una infinite.

Da Esiodo questa tradizione dell'infinità si trasmette a tutta la serie delle teogonie successive, fino alle ultime propaggini di quella teogonia Orfica¹, che precede ed accompagna nei suoi molteplici sviluppi il corso della storia del pensiero greco dai primi presocratici agli ultimi neoplatonici. Di tutta quanta la speculazione teogonica, che ci presenta sempre, insieme con la serie delle generazioni divine, anche le immane guerre fra le potenze della tenebra e del caos da una parte, e della luce e dell'ordine cosmico dall'altra, possiam dire che mantiene sempre, alle radici dell'immensa potenza delle divinità in lotta e della vastità grandiosa dell'oggetto e teatro dei loro contrasti, la concezione della infinità dell'essere primordiale, da cui tutto scaturisce: infinità del Chaos originario, del primitivo abisso sconfinato, che non può aver limiti, anche perchè non ha forma, ed è tenebra, confusione, dispersione. Ma è probabilmente anche movimento turbinoso, come il caos acquoso della mitologia babilonese e la massa di nubi del Rig-Veda²: è il serbatoio immenso di tutte le forze e di tutti gli elementi onde si deve formare l'ordine cosmico; e nella sua infinità eccede i limiti del cosmo e li contiene e li abbraccia --- onde le teogonie preparano alle cosmogonie, affermantando l'alterna vicenda della formazione e del riassorbimento delle esistenze cosmiche, il concetto di un'eterna sorgente e riserva, che è insieme eterna foce e sbocco di tali esistenze³, contenendole sempre tutte in sè. Dagli antichi e antichissimi (dice Aristot. *Metaph.* XIII, 8, 1074 a) ci è stata tramandata in forma di mito la credenza, che il divino contiene dentro di sè tutta quanta la natura.

Ad una concezione di chaos o tenebra primordiale da parte di Omero, ci richiamerebbe la tesi sostenuta da Damascio contro

¹ Cfr. sulle Teogonie orfiche il citato Zeller-Mondolfo, *La filos. dei Greci*, I, 205-235.

² Cfr. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, Paris 1906, cap. I.

³ Il Diès, *Le cycle mystique*, Paris 1909, pp. 101-102 troppo unilateralmente sostiene che questa idea sia sorta soltanto nelle correnti mistiche, al di fuori della religione dell'epopea e delle teogonie. Egli trascura con ciò il fatto che nelle stesse correnti mistiche si svolgono teogonie, che stabiliscono una comu-

Eudemo¹, sulla base di quei versi omerici in cui la Notte parrebbe considerata (come s'è detto) divinità massima, cui anche Zeus deve ossequio; ma mentre non è il caso di cercare nei poemi omerici le linee coerenti e compiute di nessuna teogonia sistematica, si possono ben riconoscere, come s'è già detto, in particolari accenni di essi, infiltrazioni e tracce di miti tegonici vari; tra queste è appunto anche la ricordata designazione di Oceano e Teti quali progenitori degli Dei, per cui Platone² ravvicina Omero ad Orfeo. Questi spunti di teogonia hanno comune il carattere di porre all'origine delle cose principii, che non possono determinarsi in forme e limiti definiti, ed hanno quindi in sè un carattere di illimitatezza; quel carattere, che si fa più netto ed esplicito nelle vere teogonie: con Esiodo che pone πρώτιστα il Chaos³, con Acusilao, che pure ne fa τὴν πρώτην ἀρχήν⁴, come anche con Museo⁵, sia che ponesse o no egli pure Chaos prima del Tartaro e della Notte; con Ferecide, sia che si accetti la testimonianza di Achille⁶, che gli fa affermare un Chaos acquoso, traendone l'idea da Esiodo, sia che ci si attenga solo alla sua rappresentazione di abissi immensi (μυχοί), in cui alle origini sarebbero riposti gli elementi; e infine con talune delle versioni della teogonia Orfica, come quelle che ci vengono riferite da Aristofane e probabilmente anche dall'altro poeta comico Antifane, e da Apollonio Rodio⁷.

nicazione e una continuità fra i loro sviluppi e quelli della religione classica; e che il concetto della sostanza principio e termine del divenire universale (e in ciò divina), che da Anassimandro in poi afferma tutta la cosmologia, è derivazione precisamente dalla speculazione teogonica.

¹ Cfr. in Diels, *op. cit.*, 66 B-12.

² Cratyl., 402b.

³ Theog., 116.

⁴ Cfr. Philod., *de piet.* 137, 13 e Damasc., *de principiis*, 124; in Diels, *op. cit.*, 72 B, 1.

⁵ Cfr. Philod., *de piet.* 137, 5; in Diels, *op. cit.*, 67 B, 14.

⁶ Cfr. in Diels, *op. cit.*, 71 B, 1 e 71 A, 8; e si vegga la citata mia *Nota su Ferecide* (in Zeller-Mondolfo, I).

⁷ Aristophan. *Aves*, 690 sgg.; Apollon., *Argon.*, I, 494 sgg. Cfr. per entrambi Kern, *Orphic. fragm.*, Berlin 1922 nella sez. *Fragm. veteriora* (trad. ital. in Losacco, *Introd. allo studio della storia della fil. greca*, Bari 1929). Cfr. anche la mia *Nota sulle cosmogonie orfiche e sul contenuto dell'antica Teogonia*, nella citata ed. ital. dello Zeller, vol. I. — Per Antifane, di cui parla Irenaenus, *Contra haereses* II, 14, si vegga Q. Cataudella, *Sulla Teogonia di Antifane e sul frammento del Pirito di Euripide* (in Athenaeum, luglio 1932), le cui conclusioni

In tutte queste teogonie il Chaos o la Notte o simili non significano soltanto un'informe mescolanza, secondo che ci attesta Aristotele¹ e ci dichiara Apollonio²; ma, per la stessa mancanza di forma e di ordine, che li caratterizza, rappresentano anche un'estensione infinita, come la teogonia hieronymiana dichiarerà esplicitamente, dando al Chaos l'attributo di ἀπερον³.

Ma anche per ritrovare l'affermazione espressa dell'infinità primordiale non abbiamo bisogno di scendere a documento di così dubbia cronologia. Risaliamo anche qui alla più antica delle teogonie conservateci: la esiodea, in cui le affermazioni di infinità ricorrono così frequenti, e il Chaos primordiale trascende ogni altra immensità, persistendo al di là delle parti del cosmo dopo la

vengono a confermare quelle della citata mia *Nota*, alle quali in parte notevole si riallacciano. Il riferimento di Ireneo, già creduto dal Meineke corrto nel testo (ove è nominato « *unus de veteribus comicis Antiphanes in Theogonia* ») e da emendarsi con la sostituzione del nome Aristophanes ad Antiphanes, è giustamente ravvicinato dal Cataudella a quei dati, risultanti da *Pap. Oxyrhinch.* 420 su Antifane, di cui ivi è citata una Ἀνθρωπογονία (che poteva far riscontro all' ὄρνιθογονία di Aristoph., *Aves* loc. cit.) e ne sono dati i versi di chiusa. Ireneo ci dice che Antifane « de Nocte et Silento Chaos emissum dicit, deinceps de Chao et Nocte Cupidinem et hoc Lumen, dehinc reliquam secundum eum primam Deorum genesin. Post quos rursus secundam Deorum generationem inducit et mundi fabricationem; dehinc de secundis Diis narrat hominum plasmationem » (dove può essere appunto la conferma che si tratti della ricordata *Anthropogonia*). E di Cupido (Eros) soggiunge Ireneo: « per quem, ait comicus, reliqua omnia disposita ». Così che si avrebbe da Notte e Silenzio (primordiali) derivato Chaos, da Chaos e Notte generati Eros e Lumen (Phanes? φάνης?) e tutta la I generazione di Dei, onde poi la II generazione e da questa la creazione degli uomini, mentre Eros cosmico sarebbe l'ordinatore del mondo (demiurgo). Si avrebbe così una variante di Teogonia orfica, in parte affine e in parte diversa da quella parodiata da Aristofane. Altra variante potrebb'essere nel frammento dell'*Hypsipyle* euripidea, più oltre ricordata, se, accettando le integrazioni proposte dal Cataudella, si dovesse vedere in esso affermato un accoppiamento di Eros e Nyx, come produttori della nascita del φάνης δύσκοπον (=Phanes?) πρωτόγονον. Le integrazioni del Cataudella darebbero appunto il testo seguente: ὁ πότνια θεῶν — φάνης δύσκοπον [καὶ οὐ πτυστὸς — ἀτῆ]περ πρωτόγονον τὸ τέλεος Ἐρωτική Νύξ In tutte queste varianti troviamo sempre, nota comune, la primordialità dell'oscuro, informe, indefinito, illimitato, da cui poi nascono la luce, l'ordine e le determinazioni e i limiti.

¹ *Metaph.*, XIII, 6, 1071b e XIV, 1091b; dove Notte, Chaos e ὅμοιοι πάντα sono considerati equivalenti.

² *loc. cit.*

³ Damasc., *de principiis*, 123 bis (in Diels 66 B, 13).

formazione di questo. La tradizione teogonica successiva — compresa quella orfica — non si allontana da queste visioni.

Già Aristofane, attestandoci nell'antica teogonia orfica la esistenza primordiale di Chaos, Notte, Erebo e Tartaro, soggiunge poi esplicitamente che l'uovo cosmogonico, dal quale deve in seguito nascere Eros, dio della luce e della potenza generatrice, è deposto dalla Notte negli *infiniti recessi* dell'Erebo (*ἐρέβους ἐν ἀποίροις κόλποις*). Non diversamente poi Proclo¹ la cui testimonianza è altamente valorizzata dalla coincidenza con quella di Aristofane, ci documenta coi frammenti da lui citati della teogonia rapsodica, la rappresentazione di una voragine immensamente grande da ogni lato, senza termine sottostante, senza fondo, né sostegno, la quale è con l'Etere divino il ricettacolo dell'uovo cosmico (esso pure immenso — *ὑπερμέγεθες ώλόν* — come dice Atenagora)². E ci documenta pure la rappresentazione di un movimento da cui quest'uovo è portato incessantemente in infinito giro, e della nascita del dio della luce (Phanes-Eros della teogonia rapsodica), che balza fuori da esso sopra la voragine sottostante e l'etere senza venti.

Ora questi elementi, offertici dalle teogonie, acquistano importanza notevolmente maggiore quando li si metta in rapporto con talune delle cosmogonie affermate dai primi filosofi. È evidente che la concezione del chaos e delle immense voragini, in cui tutto è mescolato e mosso turbinosamente da forze che, per quanto agenti disordinatamente, sono pure considerate divine, al pari dell'infinito spazio e dell'infinita materia su cui operano, costituisce un antecedente e una preparazione delle dottrine dei cosmologi di Mileto, e di tutti quelli che dietro loro hanno affermato un *ἀπειρον* in movimento, quale principio di tutte le cose. E talune discussioni su questo *ἀπειρον* (se debba intendersi come vero *infinito* o solo come *indefinito*) non sarebbero neppur sorte, se si fosse considerato il nesso fra la prima speculazione filosofica e quella teogonica, che la precede e la accompagna.

Ma anche sotto un altro rispetto alcune teogonie (e special-

¹ In Remp. II, 138, 8 e 138, 18 (Kroll) e In Tim. 33b (Framm. 66, 71 e 72 della teogonia rapsodica in Kern, op. cil., trad. in Losacco, op. cit.).

² Leg. 10 (in Diels 66b, 13)

mente le orfiche) vanno ravvicinate a qualche cosmogonia, come la pitagorica: ed è a meravigliarsi che non lo si faccia di solito se non per la cosmogonia empedoclea, mentre è pure universalmente riconosciuta la stretta connessione, che lega non soltanto le dottrine di Empedocle alle pitagoriche, ma lo stesso pitagorismo direttamente all'orfismo. Nella teogonia orfica (al pari che in quella di Epimenide¹ abbiamo visto comparire l'uovo cosmogenico, da cui nasce per gli orfici il dio della luce e della forza generatrice, Eros (identico a Phanes nella teogonia rapsodica), che da Chaos (o forse dalla Notte in altre varianti) procrea gli dei e le cose, cioè tutto quanto il mondo. Per immenso che sia quest'uovo (detto stragrande — ὅπερ μέγεθες — in Atenagora) è tuttavia chiuso nel suo involucro, in cui, secondo le indicazioni di Apione², deve ravvisarsi il cielo sferiforme, che abbraccia tutte le cose, comprendendo in se Ouranos, Okeanos, Gè e tutta la stirpe degli Dei, come dice Aristofane; ossia, come spiega Apione, il fuoco e la sfera delle stelle, l'etere e l'aria, gli inferi. Ma se il cosmo è, per tal modo, riconosciuto limitato dall'involucro che lo contiene, al di fuori di questo restano gli infiniti recessi dell'Erebo, in cui l'uovo è stato deposto, e resta l'ampio Tartaro, in cui Chaos (divinità femminile, come la Tiamât primordiale dei Babilonesi) è soggiaciuta all'accoppiamento con Eros; vale a dire c'è un'estensione infinita, o (come dice la teogonia rapsodica) una voragine senza termine e senza fondo, in cui l'uovo si volge in infinito giro. Tra la teogonia di Aristofane e la rapsodica c'è una differenza, in quanto l'una sembra considerare questo infinito circostante sede dell'oscurità (Erebo, Tartaro, Chaos), l'altra della luminosità e del fuoco (etere divino); ma tanto l'elemento oscuro della prima (Chaos) come l'elemento lucente della seconda (etere) sembrano associare alla funzione di contenente l'altra, di alimento della vita, della generazione, dell'animazione.

Ora come non ravvicinare questa teogonia alla cosmogonia pitagorica, in cui, fuori della sfera celeste (*οὐρανός*) c'è l'*ἀπειρον* πνεῦμα, contenente e condizionante il generarsi delle cose distinte,

¹ Eudem. ap. Damasc., *de principiis*, 124 (in Diels, *op. cit.*, 68 B, 1).

² Apion ap. Clem. Rom., *Omil.*, VI, 3-12. Cfr. A. Olivieri, *L'uovo cosmogenico degli Orfici*, in *Civiltà Greca nell'Italia meridionale*, Napoli 1932.

del movimento e della vita del cosmo?¹ E come, nelle teogonie orfiche, si passa dal περίέχον oscuro della teogonia parodiata da Aristofane al περίέχον luminoso della rapsodica, così nel pitagorismo, dalla fase dell'ἀπειρον πνεῦμα, menzionato nel citato luogo della *Fisica* aristotelica e posto in *Metaph.* I, 5, 986a nella tavola delle opposizioni dal lato dell'oscurità, si passa alla fase dell'etere o fuoco divino periferico, costituente nel sistema filolaico la parte più alta del contenente ($\tauὸ\ ἀνωτάτῳ\ μέρος\ τοῦ\ περιέχοντος$)² o, come è detto in uno dei frammenti, l'avvolgimento³ della sfera cosmica. Forse come nelle teogonie (secondo può apparire da Aristofane, Antifane e forse Euripide nei luoghi citati) dalle divinità della tenebra caotica è generata la divinità della luce ordinatrice, così nella cosmogonia pitagorica il fuoco etereo è supposto nato dal fiato infinito. Ma indubbiamente non solo esso assume, fin dal suo primo affermarsi, un carattere di opposizione all'aria oscura, quale ci appare anche più tardi in Anassagora (fr. 1 e 2 in *Diels*, 46B) e ci è documentato già per il primo pitagorismo nella δόξα di Parmenide (*Diels*, 18B, 8, versi 56 sgg.), dove il fuoco etereo è opposto alla notte oscura, ma si appropria anche immediatamente per sé il più alto valore religioso: come si vede subito nel nome di *Ultimo Olimpo*, dato in Parmenide (fr. 11) al cielo che si estende tutt'attorno al mondo e fa da confine agli astri (fr. 10), e dato già prima nel cap. 2 del περὶ ἐβδομάδων, dove il mondo olimpico resta sopra alla rotazione delle stelle, come poi l'*Olimpo* di Filolao. Ma per quanto nel περὶ ἐβδομάδων l'Olimpo sia dichiarato immobile, non è sicuro che tale fosse per Parmenide (come suppone il Tannery), giacchè per Filolao Aezio ricorda

¹ Aristotele, *Phys.*, IV, 6, 213 b.

² Aet., II, 7, 7; in Diels, *op. cit.*, 32 A, 16. Fuori di questo πῦρ ἀνωτάτο, che è pur detto τὸ περίέχον lo Schiaparelli (*I precursori di Copernico nell'antichità*, ripubblicato in «Scritti sulla storia dell'astronomia antica», Bologna 1925, I, 369) seguito dall'Heath (*Aristarchus of Samos*, Oxford, 1913, 98 sg.), dal Rivaud (*Le probl. du devenir etc.*, p. 207) ed altri ritengono che Filolao supponesse ancora l'ἀπειρον κανόν. Ma poichè le nostre fonti non fanno menzione di altro, al di là dell'etereo περίέχον, sembra che in questo si possa riconoscere l'ἀπειρον.

³ Cfr. in Diels, *op. cit.*, 32 B, 12, dove, secondo l'emendamento di Wilmowitz (*Platon*, Berlin 1920, II, 91) e del Rostagni (*Il verbo di Pitagora*, 57 sgg.) al posto di δλκάς è a leggere δλκδς (*volumen*, avvolgimento).

τὴν τοῦ Ὀλύμπου φοράν: e sopra tutto non si può col Tannery (p. 239) dirlo privo di qualsiasi funzione in rapporto ai fenomeni. L'infinito contenente per gli orfici e per i pitagorici non è puro luogo o ricettacolo: è principio ed ha natura e potenza divina; e nella δέξα parmenidea (come attesta Cicer. *De nat. deor.*, I, 12, 28) questa corona (*στεφάνη*) di luce ardente, che cinge il cielo, è chiamata *dio*. E poichè la sua funzione abbraccia l'universo e la sua esistenza si estende nell'infinità, è aperto il passo ad attribuirgli una divina potenza infinita, che ne faccia la divinità suprema tra tutte. E questo passo la speculazione religiosa greca ha compiuto in taluna di quelle concezioni, che sono sotto l'influsso dell'orfismo. Ne appaiono documenti, di ispirazione orfica, in Euripide, un cui frammento (dell'*Hypsypile*) esaltante l'immensità della luce per noi invisibile (*φάος ἀσκοπόν*), divinità primigenia (*πρωτόγονον*) nell'etere, è collocato dal Kern appunto tra i più antichi frammenti orfici a noi pervenuti¹. Ma in altri luoghi delle sue tragedie l'etere stesso, che si stende infinito nell'alto, è detto immortale, capo degli Dei, foce delle anime che ad esso tornano alla morte degli uomini²: Zeus, insomma, il dio per eccellenza tra tutti. « Vedi quest'etere infinito, che si estende in alto e avvolge nelle sue molli braccia la terra? Questo considera Zeus; questo ritieni esser Dio ».

Il confronto che il Wilamowitz⁴ e il Rohde⁵ han fatto di parecchie di queste affermazioni euripidee con analoghe precedenti di Epicarmo, i cui frammenti sono tra le fonti più antiche per la ricostruzione di talune dottrine del pitagorismo⁶; i rapporti

¹ Cfr. in Kern, *Orphic. fram.*, n. 2 dei *Fragmenta veteriora*.

² Cfr. *Helen.*, 1013 sgg.; *frag.* 487, 919 e 941. Per le anime ($\delta\gamma\ \hat{\alpha}\kappa\alpha\tau\eta\ \theta\delta\sigma$) e il ritorno all'etere divino, cfr. *Suppl.* 531 sgg., 1140; *fragm.* 971 e 1018. Cfr. Rohde, *Psyche*, cap. XII, § 8.

³ *Fragm.* 941. (Per i frammenti mi riferisco all'ed. Nauck, *Fragm. tragic græc.*). Per la concezione dell'etere si sono richiamati (cfr. Rohde, loc. cit.) Diogene d'Apollonia e Archelao; ma va ricordato che essi derivano da Anassimene, col quale anche i pitagorici han comune il concetto dell'*ἀτεῖρον πνεῦμα* e la derivazione da esso delle anime (pulviscolo atmosferico: cfr. Aristot., *De anima*, I, 2, 404). Non è quindi arbitrario pensare a comune collegamento con credenze religiose, che meglio spiegherebbero la sotto citata iscrizione di Potidea.

⁴ Euripides' *Heracles*, I, 29.

⁵ *Psyche*, loc. cit.

⁶ Cfr. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, cap. II.

che hanno (come si è detto) taluni di questi passi euripidei con l'orfismo; l'identica ispirazione che (per il ritorno delle anime all'etere) appare nell'iscrizione del 432 per i morti di Potidea¹, son tutti indizi, che ci fanno ritenere che la deificazione dell'etere infinito e la sua esaltazione a divinità suprema tra tutte non rappresentassero un atteggiamento personale, per quanto significativo, di Euripide, ma l'espressione di tutta una corrente di pensiero religioso, volta a cercare in una divinità infinita l'oggetto della più alta adorazione di una potenza universale. E documento e conferma sicura di ciò è in un frammento di Eschilo, pure di evidente ispirazione orfica; nel quale il poeta tragico va oltre l'identificazione che anche Xenofane faceva del dio unico e massimo (*εἰς μέγιστος*) con l'unitotalità dell'universo²; e seguendo l'uso

¹ In *Corpus inscript. attic.*, I, 442. Come ho detto sopra, è più probabile che un'iscrizione pubblica si ispirasse a una concezione religiosa diffusa (orfismo) che alla teoria individuale di un filosofo come Diogene di Apollosia. E potrebbero anche, così l'orfismo come l'iscrizione di Potidea, rappresentare su questo punto una derivazione da più antica fonte comune, di lontanissime tradizioni preelleniche, come propone il Gernet (*Le génie grec dans la relig.*, 63: sulle orme di Delatte, *Et. sur la lit. pythag.*, 274 sgg.; Dieterich, *Nekyia*, 24; Norden, *Verg. Aen. Buch.*, 24) per gli accenni a un soggiornostellare delle anime, che si trovano fra Orfici, Pitagorici e in Aristoph., *Pax*, 833. E con tali tradizioni è forse il caso di ammettere (con lo stesso Gernet, 146 sg. e col Bousset, *Archiv für Religionswiss.*, IV, 250 sgg. e 450 sgg., cui egli si richiama) anche influssi orientali. Non è inopportuno rilevare qui un punto, sul quale mi riservo di tornare altrove. In questi documenti del V secolo, inspirati da concezioni orfiche, appaiono già i precedenti di quella concezione teologica medievale, a tutti nota dal poema di Dante, che nel cielo dei cieli (*Empireo*) colloca la sede della divinità e delle anime beathe. Lo Schiaparelli (*Opinioni e ricerche degli antichi sulle distanze e sulle grandezze dei corpi celesti*, in « Scritti sulla storia dell'astronomia antica », I, 330 sg.) ne fa rimontare le vestigia, prima di Origene e di S. Agostino, a Cicerone (*Somnium Scipionis*) e a Manilio (*Astronomicon*, I, 756 sgg.), che ponevano nella Via Lattea il soggiorno delle anime illustri dopo morte. Ma essi pure non erano che eredi di ben più antica tradizione, che anche il Nardi (*La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica*, in « Saggi di filos. dantesca », 1930, 200 sgg.) ha ricostruito incompiutamente nella sua parte più antica. A questa tradizione (della cui catena, come mostrerò altrove, Platone rappresenta un importante anello) risale anche il concetto che lo spazio di questo *Olimpo* (secondo il nome, che già prima di Filolao gli danno il Ήσπιτοφόρων e Parmenide) sia splendido di aura luminosissima o fuoco etereo, invisibile agli occhi umani: per la troppa intensità di sua luce, come spiegherà S. Tomaso.

² Cfr. framm. 23 (in Diels, *Vorsokr.* II B); Aristot., *Metaph.*, I, 5, 986b (Diels, II A, 30) e Simpl., *Phys.*, 22, 22 sgg. (Diels, II A, 31).

orfico, di proclamare il dio supremo principio, mezzo, fine di tutto e somma o contenente di tutto ciò che esiste, dichiara comprese in esso non soltanto tutte le parti dell'universo, ma anche ciò che vi è al di fuori e al di là di questo.

Ζεύς ἔστιν αὐθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός,
Ζεύς τοι τὰ πάντα χ' ὅτι τῷνδ' ὑπέρτερον¹.

Che cosa può essere ciò che v'è al di fuori di tutte le cose, se non l'infinito avvolgente dell'universo, quel τὸ περιέχον ἄπειρον, che era anche nella tradizione dell'orfismo? Per la sua stessa infinità, così, esso rientra nel concetto del sommo dio: di fronte alla religione politeistica, che il neoclassicismo di W. F. Otto definisce quale religione della *forma*, cioè della determinazione perfetta, che conferisce alla divinità la limitazione, anche se ingrandita dalla trascendenza, c'è dunque già nell'età presocratica in Grecia (e non è meno greca dell'altra) anche una religione dell'infinito, che lo esalta nella sua infinita unità alla quale misticamente il credente aspira a ricongiungersi. Religione dell'infinito, di cui appare il segno evidente nella speculazione dei cosmologi, quando dell'unità e dell'infinità fanno due attributi del tutto divino, ugualmente essenziali e connessi fra loro: Anassimandro con l'affermare che l'infinito è il divino, immortale e indistruttibile², e che il distacco da esso è peccato, che dovrà essere espiato col tempo³; Empedocle col mantenere la stessa mistica condanna della scissione, che infrange la perfetta unità ed infinità del suo divino *sfero*, e con l'esaltarsi nell'ideale contemplazione di questo⁴. Per ciò il Bignone⁵ ha ragione di collocar Empedocle fra coloro («uno dei primi», egli dice) che hanno «concepito in Grecia l'idea di un dio infinito»; ma non ha ragione di considerar questo un concetto quasi estraneo allo spi-

¹ Cfr. Nauck, *Fragm. tragic. graecor.*, 70. (Cfr. anche in Kern, *Orphic, fragm.* n. 21 dei *Fragm. veteriora*).

² Cfr. Arist., *Phys.*, III, 4, 203.

³ Cfr. Simplic., *Phys.*, 24, 13, in Diels, 2, 9. Si cfr. anche in Empedocle il parallelo fra l'insorgere della divisione nel cosmo e del peccato nell'anima ἀξιμονία secondo Diels, *Le cycle mystique*, 85 sgg.

⁴ Framm. 28.

⁵ *Empedocle*, Torino 1916, p. 97.

rito greco. La parola della Bibbia: « i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti », sarebbe suonata ad un orecchio greco meno strana di quanto egli non pensi, una volta che anche Eschilo ne faceva risuonare una simile.

Il divino non può (secondo una concezione religiosa che risale alle più antiche tradizioni greche) essere contenuto nei cieli, perché esso invece li contiene: come dice Aristotele (*Metaph.* XII, 8, 1074 a) « dagli antichi, anzi antichissimi ($\pi\alpha\mu\pi\alpha\lambda\alpha\tau\omega\nu$) è stato tramandato nella forma del mito a noi posteri che.... il divino abbraccia ($\pi\epsilon\rho\epsilon\xi\epsilon\nu$) tutta quanta la natura ». E nel dichiarare che divinamente ($\theta\epsilon\omega\zeta$) quegli antichi han dichiarato eterno ($\alpha\lambda\omega\gamma$) questo divino contenente, Aristotele anche in *De coelo* I, 9, 279 b lo definisce contenente del cielo e di tutto il tempo e dell'infinità.

Non possiamo dunque, col Diès¹, riaffermare l'antitesi tradizionale tra lo spirito antico e il moderno: « L'esprit moderne allie naturellement ensemble les concepts d'infini et de parfait. L'esprit antique faisait exactement le contraire. Le Grec, essentiellement artiste, aimait avant tout la beauté; essentiellement réaliste, il définissait la beauté par les conditions ordinaires de la vie: l'appropriation, l'adaptation, la mesure. Devant l'immensité indefiniment agrandie, il n'eût pas éprouvé l'*horreur sacré*, le frisson de mystère et de poésie dont tressaille l'esprit moderne devant ces troublantes perspectives. Il exprimait l'infini par l'indéterminé et l'indéterminé par l'inachevé, c'est-à-dire par l'imparfait. S'il devait y avoir, dans le monde, quelque chose de divin, ce ne pouvait être, par le Grec, sa grandeur, mais l'achèvement et l'appropriation de ses parties ».

Ora che per i Greci fosse perfezione la compiutezza e la proporzione, nessuno certo vorrà mai negare; ma che essi, tutti e sempre, considerassero incompiutezza e imperfezione l'infinità, e che perciò l'escludessero dal concetto della divinità come attributo contrario alla natura divina, è asserzione che i documenti fin qui richiamati non consentono di mantenere. Neppure Aristotele ha creduto di poter negare un attributo d'infinità (l'infinità della potenza, senza la quale non avrebbe saputo spiegare l'eter-

¹ *Le cycle mystique*, p. 5.

nità dell'azione) al suo Dio, atto puro e perfezione assoluta¹. Ma se per lui l'infinità della potenza divina significa esclusione dell'attributo della spazialità, per il pensiero dei poeti teologi, identificante Dio con l'universo o con la parte più eccelsa di questo, essa significava infinita grandezza. E l'affermazione di questo concetto, che troviamo nei poeti del V secolo, per i quali l'infinito — precisamente nella sua infinità — è divenuto il divino per eccellenza, non è che sviluppo e sbocco finale di tutta una tradizione continuativa: che dalle prime teogonie (di cui Esiodo al IX secolo è piuttosto il raccoglitore che l'iniziatore) fino a quelle dell'orfismo, riconoscono nell'immenso e nell'infinito un che di divino, anzi il divino originario, dal cui seno tutti gli Dei limitati sono usciti.

RODOLFO MONDOLFO

¹ Cfr. *Metaph.*, XII, 7, 1073 a; *Phys.*, VIII, 15, 266 sg., dove anzi si dimostra essere impossibile che una forza finita muova per un tempo infinito e che una grandezza finita possa posseggere forza infinita; dal che egli intende trarre la prova che Dio, cui appartiene la forza infinita, non possa aver grandezza (estesa).

RASSEGNE ED APPUNTI

Observations on the religious condition in modern Persia.

Mohammedanism.

It is well known that Bahaism has in recent years undermined Islam. The more so during the early years of this decade and at the commencement of the new Pahlavi regime, when the Bahis denounced Islam not only in their private assemblies — *mehfils* — but openly before Zoroastrians and other non-Mohammedans. Moreover, the slow but sure infiltration of western education among the higher classes of the Persian society had widened the religious vista of the Moslems themselves so much that they practised either religious tolerance or showed themselves thoroughly apathic to other religious communities. These classes occupied very often responsible government posts. They were, therefore, very willingly claimed by the Bahis as belonging to their fold. In Persia the national movement which was inaugurated by the Pahlavi — a purely Iranian — dynasty has now been developed into a purely Iranian movement. It has broken the chains of the Turkish bondage and ended the Kajar regime. The extreme nationalists have taken up the challenge of breaking through the moral bondage of the Arabian faith too, though it has been since centuries changed to Shiism which is the pure Persian form of Islam. At the head of the new national movement in its moderate phase is His Imperial Majesty Reza Shah Pahlavi. If I were allowed to use the expression, religion has at present been changed to *Shāh-parastī* or Shahlatry. I was surprised to read in big black letters an inscription on the wall of the office of the commissioner of the police of Kermanshah as follows: *Shāh-parastī avvalin vazife ast* i.e. Shahlatry is the first duty. And this is not an exceptional case. It is well-known that the

Shah himself has already taken an active and effective part in breaking through the bonds of fanatic and ignorant priesthood. Let us mention among other measures taken by him the following: it was the Shah who put on his own head the *Tāje-Kayān* and not the chief mulla; there was much display of military force at the coronation. It is he who is for the abolition of the veil, the veil being strictly enjoined by the mullas on some authority of the Koran. It is said that the Imperatrice appeared one day unveiled in a certain mosque; the head-mulla protested, whereupon the Shah personally went to Qum, entered the shrine, chastised the mulla and banished him. Upto that incident the shrine was the inviolable refuge of even the worst type of criminals. I say this on the authority of a European occupying a responsible post in the capital since several years. This event was followed by an imperial decree and parliamentary law, forbidding the so-called mullas to wear their characteristic white turban, unless they had passed a strict examination in Islamic theology and Arabic. Further the number of mullas was strictly limited. The rest of this fraternity had to put on the *kolāh-pahlavī* and seek other means of subsistence. Similar was the fate of the *sayyads*, the so called descendants of the Prophet Mohammad. The latter have pretty nearly disappeared from the face of Persia, or rather let us say that they are absorbed by the mass of Persians wearing the *kolāh-pahlavī*. Like the white turban of the mulla the black turban of the Sayyad is very rarely seen in streets. Those who wear it are either real theologians and genuine Arabic scholars or are veteran beggars; the latter succeed not seldom in evoking pity in the minds of illiterate peasants, who consider it their sacred duty not to let a descendant of the Prophet starve, even when they have hardly enough to eat for themselves. Again the undue demonstration of religious fanaticism and *rāuze-khānī* has been long since strictly limited. For all these measures, the Bahis had once claimed the Shah as pertaining to their fold. The Shah is seconded by intellectual Mohammedans in this disislamising work, many of whom are occupying high posts in the Government, like the Court Minister Timurtash and the Faroughi brothers, staunch Moslems though they are, one of whom was formerly war minister.

Now the question arises, is there any likelihood of any religion replacing Islam in Persia. Surely it is not Bahaisim. It is considered by the nationalists as anti-national, as it has inter-

national propensities, prejudicial to the national aspirations of the Persians as we shall see later on. It is not the ancient Iranian national religion, Zoroastrianism as practised by us here in India. It is not Christianity too, although the Christian missionaries make a great effort to gather in their fold those who have discarded all religion. In my humble opinion this *intelligensia* are going to do away with all formal religions and rely only on the ethics produced by their own country beginning with the Ethics of Zarathushtra and of the Sufi philosophers of Moslem Persia. I repeat the Persians care for the pure ethical teachings of Zarathushtra, and not for Zoroastrianism as it is practised at present by us in India and Persia. The first official measure taken in this direction was the introduction by the Shah and the Majlis of the ancient Persian solar calendar as the official calendar, with twelve months of varying lengths, though with the ancient Iranian names. The introduction of ancient Iranian languages, Avesta and Pahlavi, in the curriculum of the University of Teheran and study of the ancient scriptures, together with the later 'Erfan' of the Moslem Sufis by Mullas and Sayyads, are also signs of the time.

I have used above the expression, *the pure ethical teachings of Zarathushtra*. What these Persian intellectuals mean by it, does not indicate that they want to become Parsis. Surely and certainly, they have for the most part no idea of the exact contents of the Gathas of Zarathushtra, except perhaps a few who have read them in the new Modern Persian version of Poure Davoud. They honour Zarathushtra as the first teacher of Iran, and have his 'portrait' in their homes for the most part in a cheap lithographed copy of that portrait as visioned by the late Mr. Nasarvanji Billimoria and published by him in the *Cherāg*. They believe staunchly that the moral and material regeneration of Persia is only possible, if the teachings of Persia itself become the dominant factor moulding the thoughts of Persians. They would never want to recognise and accept the three main tenets of modern Zoroastrianism, viz. to wear *Sūdreh* and *Kūstī* as signs and symbols of Zoroastrianhood, to have consecrated fire in fire-temples and to expose the dead in the *Dakhma*. Thus to speak more plainly, they are rather sympathisers with Zoroastrian ethics, but not with the religion as practised by us. It must be remembered that these same tenets were mocked at by the Bahis. Thus it is vain talk to say that

Zoroastrianism may be re-established anywhere in Persia. At any rate, on behalf of the Parsis no step has been taken and on what I have said above need never be taken for the purpose.

If we throw a glance in the province of Kurdistan, we become aware of a national movement among the Kurds. There was a revolt of the Kurds against the Turks last year, which was provoked by the pan-Turanian movement of Kamil Pasha. It was fortunately suppressed on the Perso-Turkish frontier. I had the honour to make the acquaintance of Prince Jemadat Badr Khan, grandson of Amir Badr Khan, in Damascus this May. The latter had raised for the first time the standard of revolt against the Turks. Prince Jemadat and his brothers are educated in Germany and France. The Prince has recently published a booklet on the Kurdish question which must surely have reached Bombay. In a footnote to page 9, he declares the Kurds to be the descendants of the ancient Medes and to be the followers of Zarathushtra. The Kurds have, according to him, already freed themselves from the bonds of Islam, and are ready to accept Zoroastrianism *en masse*; but this again is the plain ethical teaching of Zarathushtra and not the religion, as they do not wish to have the yoke of any religion on them. But even there I am afraid there is some exaggeration in this report.

The Bakhtiaries and the Lurs have preserved many Zoroastrian traits. They are Mohammedans, but fanaticism is wholly absent among them. They have preserved many ancient Persian traditions. Moreover, they prefer Iranian to Mohammedan names for their children. They are very friendly towards Zoroastrians, as I have myself experienced their unrestrained hospitality. More detailed and more reliable information on this question of Islam in the provinces can be got from reports of Christian Missionaries who have travelled in these regions and a reference to their reports has been made by a speaker in the Central Asian Society.

Bahaism.

I had an occasion to get reliable information on this subject from a young Persian friend of mine. He is highly educated and is well-versed in the Bahi literature written in Arabic and Persian. From certain allusions made by him during the course of our conversation in 1926, I had taken him for a Bahi, and had therefore never broached this subject of Bahaism during the whole of my stay in Teheran in that year. I dined with him the day before

my departure from Teheran on the 9th September of this year. I was surprised to hear him make the confession that at the age of sixteen he was lured into the assemblies of Bahis and that in a very short time he became one of young and fervent preachers of Bahaism. And this I can easily believe as he has a very emotional nature. There are according to him two circles among the Bahis, as among the theosophists, the inner and the outer circles, — that of the initiated into the mysteries, or properly speaking, into the secrets of the Bahis, and that of the non-initiated. Besides these, there are the so-called sympathisers, mostly Europeans and Americans, who are attracted to Bahaism simply by the novelty of this modern religious movement of the East, exactly as they would be attracted by the novelty of Totemism. They are declared by the Bahis to be innumerable in order to impress on the minds of ignorant Mohammedans and in particular of Zoroastrians of Persia the so-called world importance of Bahaism, although the majority of these westerners openly disavow any confession of this faith. To conceal the real and exact number of the Bahis is one of the secrets enjoined on the initiated. My friend was always and is still a Persian nationalist. His nationalism had driven him during the reign of Ahmed Shah, like many other young Persians, into voluntary exile in Germany. His nationalism was shocked by a tablet — *lūh*, plur. *alvāh* — issued by the head of the Bahis during the Great War enjoining all Persian Bahis to make the common cause with the allies, especially with the English, who were already occupying a part of Southern Persia. He ought to have remained neutral, as Bahaism teaches internationalism and fraternity of man. This tablet or decree has, according to my friend, dealt a mortal blow to Bahaism in Persia. The Mohammedans who had become Bahis are now without any religion and are turning towards the writings of Zarathushtra just to know what ethics the great Persian had taught. My friend and I, we became good friends at the first sight in 1926, the bond of friendship being the magic word *Parsi*. My friend calls himself proudly *Parsi*; he has in the drawing-room of his house the famous portrait of Zarathushtra, which he openly exhibits to his Moslem relations, not as a prophet but as a teacher. He has formed a society of young enthusiastic Persian nationalists, with whom he intends to make a pilgrimage to the ruins of Takhte-Jamshid and Susa, the famous vestiges of the splendour of the Achaemenian sovereigns and celebrate there a *jashn*, though not in our

religious sense of the word. I have said above that the Bahis have lost their footing among Persian Mohammedans; new converts are rare, and old ones are rapidly falling off from the Bahi community. I have to write with the greatest regret that Persian-Zoroastrians who had turned Bahis still persist in their error. They even try to gain from the fold of their former co-religionists new converts to Bahaism. This I can assert on the authority of Mr. Ardesirji Edulji of Teheran.

Zoroastrianism.

I shall restrict myself here to Zoroastrianism as practised by our co-religionists in Persia. I have to add to my articles on this subject published in the *Jâme-Jamshed* in 1926 only the following facts: 1. The intellectuals among the community look with disfavour at the system of the *dakhma* and are looking after means of disposal which they can justify from the hygienic standpoint and which may yet be according to the teachings of Zoroaster; 2. The *Atashbehrams* are very occasionally visited by the Zoroastrians; 3. The number of those who look upon the use of *sûdreh* and *kûstî* as formal is not small. In short, Zoroastrianism in Persia is rather different from what it is in India.

Suse, december 1931.

J. M. UNVALA

L'orazione a Nusku e a Šamas nei riti sacrificali mesopotamici.

Fra i testi riportati dal Furlani nel suo recente lavoro sul *Sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria* (v. SMSR 1932, 243), leggiamo (a pag. 200) questo scongiuro rivolto al dio della luce, Nusku: «Quando esci, i grandi dèi (ti) guardano, senza di te non viene posto in É-kur nessun pasto». E più innanzi in un inno al dio del sole, Šamaš, troviamo (p. 202): «Mediante te (gli dèi) odorano incenso e ricevono offerte pure». Quale è il significato di questi due testi? Il Furlani crede che Nusku debba qui indicare il fuoco, senza il quale non si possono preparare i suffumigi. Naturalmente la stessa interpretazione non può essere applicata senz'altro all'orazione a Šamaš. Il Furlani perciò suppone che «Šamaš, quale dio della luce solare, sostituisca qui Gibil o Nusku, divinità del fuoco e della luce che da quest'ultimo

emana». Pur riconoscendo che il fuoco, Gibil, sia «l'intermediario fra il cielo e la terra» e indispensabile per l'incenso e i suffumigi, la nostra modesta opinione differisce, in parte, per quanto concerne l'orazione rivolta a Nusku, da quella esposta dal dotto assiriologo. A noi pare cioè che, siccome Nusku viene detto anche 'Luce' (v. Furlani, *La religione babilonese e assira*, vol. I, pag. 251), siccome esso è il messaggero di Samaš e di Sin (ivi, pag. 158), rappresenta il fuoco elementare ed è 'fiamma' e 're della notte', tale divinità potrebbe significare nel testo su menzionato, anzichè il fuoco per i suffumigi, il chiarore notturno che si associa alla luce del fuoco che va acceso per l'offerta dei sacrifici notturni, non essendo possibile l'esecuzione del rito sacrificale nell'oscurità completa. La 'luce' Nusku compie così di notte la funzione che di giorno compie Samaš. La luce dispensata da Samaš e da Nusku rende possibile l'offerta dei pasti agli dèi. L'offerta a Nusku verrebbe così ad essere un sacrificio notturno, e ciò non è affatto inverosimile, poichè molto spesso incontriamo presso i Semiti mesopotamici dei sacrifici compiuti di nottetempo, e non soltanto alle divinità astrali.

A favore della nostra spiegazione mi pare parli anche uno scongiuro ad Ištar (pag. 204), in cui lo scongiurante, rivolto alla dea, dice: «Senza di te non viene donato introito..... offerta sacrificale.....». Ištar, la stella Venere, è un corpo celeste che non può certo sostituire Gibil, divinità del fuoco, ma che può invece con la sua luce contribuire a diradare le oscurità notturne, ed essere fonte, sia pur modesta, di quel chiarore indispensabile al compimento del rito sacrificale notturno.

Certamente c'è del vero in un'idea che il prof. Furlani ha avuto la cortesia di comunicarmi in una sua recente lettera, e secondo cui la frase «senza di te non si compie il sacrificio» sarebbe «forse soltanto un semplice complimento. Il dio invocato è tanto potente ed occupa tra gli dèi un posto così preminente, da rendere necessario pel compimento del sacrificio il suo intervento». Il fatto però che questa frase gentile e adulatrice viene rivolta — come abbiamo visto — a divinità emananti chiarore, e non per esempio — a quanto mi fu dato constatare — al sommo Marduk o ad Assur, dio nazionale, mi fa sempre ancora supporre che si tratti di una formula diretta piuttosto a delle divinità dispensatrici di luce.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

ALFRED LOISY, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?*
Paris, Nourry, 1933, pp. VIII-204.

La geniale intuizione dell' « élan vital », svolta nella *Évolution créatrice* come teoria cosmologica e biologica, è stata applicata dal Bergson ad una spiegazione delle origini e delle forme della vita morale e religiosa in *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, Alcan, 1932). A questa applicazione, che interessa in modo diretto la storia e la filosofia della religione, il Loisy ha reagito prontamente in nome appunto della storia religiosa e di una filosofia che voglia essere aderente alla storia.

I due tipi fondamentali delle religioni nazionali (anche tribali) e universali sono assunti dal Bergson come essenzialmente diversi e indipendenti: alla morale « di pressione » e alla religione « statica », caratteristiche delle società chiuse, si contrappongono la morale « d'aspirazione » e la religione « dinamica », proprie di una società aperta fino ad abbracciare — tendenzialmente — tutta l'umanità. Quella morale e quella religione corrispondono al primo momento dello « slancio vitale », momento di creazione delle forme viventi e di successivo arresto, ripiegamento e irrigidimento nelle forme stesse; queste rappresentano una ripresa dello « slancio vitale » e un suo improvviso rivelarsi in pochi individui eccezionali (Gesù e i grandi mistici cristiani). Tra l'un tipo e l'altro non c'è continuità. Come non si passa per evoluzione dalla famiglia alla nazione e da questa all'umanità, così fra morale-religione nazionale e morale-religione universale c'è un salto brusco dovuto appunto ad un nuovo balzo in avanti dell'energia vitale.

Quale è il valore positivo di questa concezione grandiosa? È legittima — storicamente — la tesi di un dualismo assoluto fra religione nazionale e religione universalistica? Come può il cristianesimo — nella forma eccezionale del misticismo cristiano — essere avulso dal resto della storia religiosa? Non ci fu un misticismo anche nelle religioni non cristiane? non c'è un misticismo

anche nella religione della patria? È vero che tra nazione e umanità c'è una differenza « di natura e non soltanto di grado »?, che nei gruppi chiusi (società tribali o nazionali) i membri del gruppo si amano solo per difesa contro i membri di altri gruppi, e che l'amore verso uomini d'altra nazione è qualche cosa di totalmente diverso, è un dono del Dio d'amore come equivalente simbolico dello slancio vitale? È veramente il misticismo assoluto il *non plus ultra* della religione, o non è invece esso stesso fuori della storia religiosa? Residui di teorie 'sociologiche', reminiscenze di sistemi gnostici scopre il Loisy nella concezione bergsoniana. La sua critica penetrante non si ferma ai particolari, ma investe le basi stesse del sistema. *Les deux sources* si risolvono per lui in un poema soteriologico complementare di quel poema cosmogonico che è la *Évolution créatrice*.

R. Pettazzoni.

K. TH. PREUSS, *Der religiöse Gehalt der Mythen* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 162). Tübingen, Mohr, 1933, pp. 50.

Il contenuto religioso del mito è studiato dal Preuss positivamente in base ad una scelta documentazione etnografica, relativa a popolazioni che sono state oggetto di ricerche esaurienti. Due ordini di fatti sono principalmente lumeggiati dall'A. Da molti esempi risulta che il culto suol esser messo in rapporto con un antefatto mitico: il culto si celebra perchè fu una volta istituito da un essere supremo o da un demiurgo o da un antenato o da un gruppo di antenati. Questa narrazione mitica relativa alle origini del culto serve a legittimare ed accreditare il culto stesso. Come tale, cioè come giustificazione necessaria del rito, il mito è parte integrale del culto. — In secondo luogo si constata che in molti casi il mito sta da solo, senza un rito corrispondente: in tal caso il mito vale esso stesso a produrre gli effetti che di solito si attendono dal rito; in altri termini la recitazione del mito è di per sè un rito, un atto di culto. Così i Kai della Baia di Finsch nella Nuova Guinea narrano i loro miti soltanto all'epoca della seminagione, perchè credono che la menzione degli esseri primordiali ai quali è fatta risalire l'origine delle messi eserciterà un influsso favorevole su di queste. Gli Hupa (California) cre-

dono che prima di loro sia esistita una popolazione di esseri auto-creati dotati di capacità straordinarie, ai quali gli Hupa attribuiscono l'invenzione di tutte le 'medicine' di cui si servono in varie occorrenze per ottenere un effetto desiderato (caccia, pesca, danza, malattie, ecc.); la medicina agisce soltanto se il mito relativo alla sua invenzione è raccontato esattamente. Presso i Tau-lipang (Caraibi) per guarire le ferite e certe malattie si racconta semplicemente un mito in cui un uomo fu una volta soccorso da certi animali o piante od oggetti inanimati. Questi miti delle origini, che servono a garantire l'esistenza delle cose relative, hanno indubbiamente un carattere (magico-)religioso. Naturalmente non tutti i miti hanno un contenuto religioso: segno che il mito non appartiene essenzialmente alla sfera della religione, mentre può esercitarvi una funzione importantissima. Il mito (pensiero mitico) è essenzialmente una forma dell'attività fantastica: la personificazione è la sua manifestazione normale (« Die Personifikation ist eine ursprüngliche Selbstverständlichkeit des Mythos »).

R. Pettazzoni.

ALFRED BERTHOLET, *Götterspaltung und Göttervereinigung* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 164), Tübingen, Mohr, 1933.

In questo interessante studio il B. richiama l'attenzione su due fenomeni paralleli che si riscontrano nella vita religiosa dei popoli: da una parte la tendenza alla differenziazione della divinità, che conduce dall'unità al multiplo; dall'altra la tendenza opposta, che mira ad unificare varie divinità in una sola. Aššuritu non è che una formazione femminile di Aššur. L'appellativo di Nebo, *ilu tašmēti* (iddio della rivelazione), diventa *Tašmitum*, cioè una dea a sé. — La fusione di varie divinità in una è spesso dovuta all'incontro fra varie civiltà. È così che Melkart si fonde con Eracle, Ešmun con Asclepio, Jahve con Ba'al. Le divinità tribali e territoriali si amalgamano sovente con delle divinità che personificano le forze della natura. La divinità della nazione vincente assorbe, sommandola, quella del popolo vinto. Altre volte varie divinità si uniscono in un tutto per la similarità del loro essere (per es.: Hadad-Ramman), o per la somiglianza del nome (Sabazios-Sebaoth). Il concetto della soverchia distanza della divinità dà luogo al sorgere, nel pensiero religioso dell'antico Israe-

le, di esseri intermedi, come *mala^kh*-angelo, *panim*-volto, *šem*-nome. La differenziazione della divinità unica corrisponde al bisogno sentito dalle masse di rendere Iddio meno trascendentale.

I. Zoller.

P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, IV: *Die Religionen der Urvölker Afrikas*. Münster i. W., Aschendorff 1932, pp. XXXII-821.

Abbiamo ora il IV Volume dell'*Ursprung*, dedicato alle religioni degli *Urvölker* dell'Africa, cioè ai Pigmei e Pigmoidi dell'Africa centrale e ai Pigmoidi dell'Africa meridionale (Boscimani). Se questo Volume non raggiunge, come i precedenti, le mille pagine, ciò è solo perchè l'A. ha creduto bene di stralciarne una parte — le *Aggiunte* — che costituirà un volume a sé, il V, e a questo seguirà ancora un VI, di carattere polemico e riassuntivo. Evidentemente il Padre Schmidt non crede alla bontà dell'antica massima μέγα βιβλίον μέγα κακόν, — e in ciò è nel suo diritto. Volutamente, del resto, egli cade nella prolissità, poichè ama citare *in extenso* per pagine e pagine le sue fonti, salvo a rielaborarle poi per conto proprio, ciò che implica numerose ripetizioni, e ad altre ancora danno luogo le successive ricapitolazioni speciali e generali. Vero è che per questo Volume specialmente le fonti erano per buona parte inedite quando l'A. scriveva, e in parte lo sono tuttora, ciò che accresce l'interesse del libro — come primizia —, ma ne impedisce una critica sistematica, fino a quando i materiali relativi non siano completamente pubblicati.

Per i Pigmei e Pigmoidi dell'Africa Centrale il Volume è quasi interamente costruito su i risultati delle esplorazioni recenti e recentissime del Padre Trilles, del Padre Schumacher e del Padre Schebesta. Questi esploratori sono tutti spiritualmente vicini al Padre Schmidt, e più o meno ispirati da lui (p. 18) e dalla sua scuola. Là dove i loro dati appaiono tuttavia insufficienti o divergenti, interviene l'interpretazione schmidtiana a rettificarli e ad integrarli. Ciò accade specialmente per i materiali forniti dal P. Schebesta (p. 311). Così, a proposito degli Efé (Pigmei dell'Ituri) si legge: « Sebbene al P. Schebesta siano sfuggite le determinazioni precise di questi divieti, tuttavia difficilmente si potrà dubitare [lo spazieggiano è mio] che qui si trattì di veri e propri divieti morali e non di semplici divieti rituali.... In considera-

zione di questi due fatti sarà dunque da vedere nulla più che una semplice constatazione della mancanza di prove esteriori [!] nel fatto che il P. Schebesta scrive: 'Che gli Efé facciano risalire a Tore [l'essere supremo] alcun comandamento o divieto, io non ne ho nessuna notizia'. (p. 272). — Altrove si legge: « Von affektiver und sittlicher Güte Tores wird nicht ausdrücklich gesprochen » (p. 271); « Dass er [l'essere supremo dei Pigmei Bambuti] Schöpfer der Welt ist, wird nicht ausdrücklich gesagt » (p. 258): ma di ciò non resta traccia nella tabella a p. 753, dove per ciascuna popolazione di Pigmei (asiatici e africani) sono segnati gli attributi dei rispettivi esseri supremi (eternità, onniscienza, onnipresenza, bontà, onnipotenza, ecc.: manca solo una colonna, quella da cui risalterebbe, in misura ancor più conspicua, l'elemento uranico-meteorico inerente alla figura degli esseri supremi dei Pigmei). — In generale il P. Schmidt non si lascia impressionare dal *silenthium* delle fonti: in parecchi casi egli è convinto che esso dipende dalla insufficienza delle ricerche, cui potranno rimediare ricerche ulteriori.

Presso alcuni Batwa (Pigmoidi) a nord-ovest del Lago Kivu, e precisamente presso i Bature-Baruša, l'essere supremo ha due nomi, *rurema* 'creatore', e *bugingo* 'forza vitale': « quale di essi appartenga in proprio ai Batwa e quale sia derivato dai Bahunde [Hamiti, coi quali i Batwa vivono in stato di simbiosi] disgraziatamente non è detto; che *Bugingo* derivi dai Bahunde non è improbabile [perchè la 'forza vitale' è un concetto magico e la magia non ha posto, secondo lo S., nella religiosità dei Pigmei?]. Così si legge a p. 411; ma a p. 420 la semplice possibilità si cambia in certezza: « il secondo nome [*Bugingo*] risale certamente anche qui agli Hamiti » [« geht sicher auch hier auf die Hamitenhirten zurück »]....

Tutto il tono è apodittico, asseverativo. Anche qui, come del resto nei volumi precedenti (cfr. SMSR 1931, 227 sg.), la tesi è piuttosto dedotta che emergente dai fatti. Certo una gran posta è in gioco: si tratta di dare la dimostrazione scientifica del monoteismo primordiale mercè la dimostrazione della sua esistenza (sopravvivenza) attuale presso i Pigmei considerati come i rappresentanti della più antica umanità. Che la prova sia raggiunta, non so quanti saranno disposti ad ammetterlo. Una riserva si impone di fronte, p. es., alla disputa teologica (« Disputa am Kivu-See », p. 431) fra il Padre Schumacher e i Batwa stanziali a sud-ovest del Kivu, condotta in modo da farli non solo uscire dal loro riserbo ma da provocare altresì la rettifica [!] e la giustificazione

delle loro concezioni (« damit sie aus ihrer Zurückhaltung herausstreten und auch selbst um Korrigierung oder Begründung ihrer Ansichten sich bemühen » p. 426). È difficile condividere sia gli entusiasmi per l'idea della *creatio ex nihilo* presso i Pigmei del territorio di Gabun (« er hat gesprochen, und es war gemacht », p. 27, cfr. p. 499, con richiamo alla creazione dell'uomo di Michelangelo), sia le preoccupazioni per la maggiore o minore conformità dei miti pigmei coi racconti biblici della creazione e della caduta (« bei dieser Menschenschöpfung ist aber eigenartig, dass nie die Rede ist von der Schöpfung bloss eines ersten Menschenpaars, sondern immer von der Schöpfung sofort vieler Menschen », p. 193; « Damit würde diese Erzählung der biblischen Sündenfall-erzählung näher kommen », p. 198-199).

Ciò che riesce fatale all'opera schmidtiana è la costruzione aprioristica della figura dell'essere supremo sul modello del Dio della religione cristiana, anzi della teologia cattolica, con la conseguente esclusione della varietà tipologica delle figure degli esseri supremi. Altro difetto capitale è la voluta confusione fra la nozione dell'essere supremo e il monoteismo: essa implica una concezione del monoteismo (qui ribadita e precisata a pp. 728-730), che mentre è ideologicamente discutibile (si noti a p. 728 sg. la distinzione fra monoteismo assoluto e monoteismo relativo), è storicamente sbagliata (cfr. il mio articolo 'Monotheismus und Polytheismus' in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*²).

R. Pettazzoni.

VALENTINO PAPESSO, *Inni dell'Atharvaveda*. Traduzione, introduzione e note. (« Testi e Documenti per la storia delle religioni », V). Bologna, Zanichelli 1933, pp. xv-205.

La bella collana di « Testi » per la Storia delle religioni, si accresce di un'altra gemma con la traduzione di scelti inni dell'Atharvaveda a cura di V. Papesso. L'A. è già noto per l'ottima raccolta degli inni ṛgvedici, e continua, con lo stesso rigoroso metodo di lavoro, l'opera di divulgazione della letteratura vedica. Soltanto 123 inni su 731 hanno potuto trovar posto nel volume, di ampiezza prestabilita e necessariamente limitata, ma la scelta è fatta in modo da dare un saggio di tutto ciò che l'AV contiene: preghiere, esorcismi, scongiuri, formule magiche, inni rituali, e anche filosofico-teosofici. Notevole ampiezza ha quella parte, che

riguarda la cura delle malattie, cioè l'uso di semplici e altri rimedi, a cui si attribuivano effetti magici, quando non avevano efficacia di vero e proprio medicamento. Perciò l'Atharvaveda è, come dice l'A., non solo il più antico libro di magia, ma anche di medicina. Nella maggior parte dei casi i rimedi sono applicati secondo un principio di allopaticia o d'omeopatia: la bianca lebbra si cura con una pianta bruna (I, 23); la febbre scottante deve passar sopra la rana, ch'è un animale a sangue freddo (VII, 116), e il color giallo dell'itterico è trasferito sopra uccelli naturalmente gialli, mentre passa nel malato il color rosso di un bue dal pelame fulvo (I, 22).

La sobria, ma esauriente introduzione (pagg. 1-54) illustra il testo nella sua storia e ne' suoi rapporti con la rimanente letteratura vedica, e mette in rilievo testimonianze, le quali consentono di attribuire al quarto Veda origini extrabracmaniche. Anche la esaltazione dei *vrātya* (I. XV) è un'indiretta conferma di tale origine. La poesia rituale e di mestiere, necessariamente arida e pedestre, trova non di rado accenti di vera poesia, ai quali l'A. conferisce il dovuto rilievo. L'inno (V, 20) che consacra alla vittoria il tamburo militare, è uno dei migliori per vigoria di stile e proprietà di similitudini, e la Notte è invocata nell'inno XIX, 47, come un'amorosa e vigile custode: «In te, Notte, abitiamo; noi dormiamo, tu veglia».

Il lavoro dà prova delle qualità che l'A. ha dimostrato di possedere in precedenti opere: non vano sfoggio d'erudizione, ma padronanza delle pubblicazioni in argomento, la quale permette all'A. di rendersi ragione di ogni difficoltà. La traduzione è fedele e aderente al testo, assumendo così valore di vero e proprio documento, come esige il fine della collezione. In una sua nota (p. 94, n. 11) l'A. esprime l'opinione che l'originario significato di *dvīpin* sia «isolano». Ma il suff. -*in* è possessivo, perciò l'agg. significa «che ha le isole, le macchie (sulla pelle) simili ad isole», ed è epiteto della pantera e del leopardo.

Poche e lievi le mende tipografiche in un'opera piena di citazioni in trascrizione, che rendono oltremodo difficile la correzione delle bozze. Il volumetto è stampato dalla Casa Zanichelli con la consueta eleganza ed è anche esteticamente riuscitissimo.

F. Belloni-Filippi.

J. W. HAUER, *Der Yoga als Heilweg, nach den indischen Quellen dargestellt*. Stuttgart, Kohlhammer, 1932, pp. XVIII-159.

Il presente volume è la prima parte di una sistematica esposizione del Yoga. La seconda parte, in un volume annunciato per il 1933, tratterà della psicologia, della metapsichica, della metafisica e della dottrina della conoscenza; questa prima è un'introduzione alla storia del Yoga e ai suoi testi. Nei capitoli I-IV l'A. traccia la linea dello svolgimento del Yoga anteriormente alla redazione del *Yoga-Sūtra*; i seguenti V e VI sono dedicati allo studio della composizione del *Yoga-Sūtra* e alla traduzione, accompagnata dal testo originale, di esso; nel VII e ultimo viene tracciato lo sviluppo del Yoga dopo l'età del *Yoga-Sūtra* e si tocca dei commentari al *Sūtra*.

L'A. dà una sua soluzione a problemi assai importanti e difficili della storia del pensiero religioso e filosofico dell'India, a quei problemi cioè che riguardano l'origine del Sāṃkhya e del Yoga, le fasi del loro sviluppo, i loro rapporti col Brahmanesimo. Degli indagatori delle religioni e delle filosofie indiane alcuni, come è noto, sono arrivati, pur movendo da differenti punti di vista e attraverso differenti considerazioni, alla conclusione che il Sāṃkhya è il risultato di uno svolgimento naturale e graduale delle dottrine delle Upaniṣad (Deussen, Oltramare, Oldenberg, Keith ecc.); altri per contro han ritenuto che un pensiero estraneo alle cerchie upaniṣadiche abbia operato: così il Jacobi ha visto nel sorgere del Sāṃkhya e del Yoga un sintomo di un grande capovolgimento del pensiero religioso avvenuto alla fine dell'età vedica (il formarsi di una nuova credenza nella immortalità individuale delle anime degli uomini e degli altri esseri). Il Hauer è per un'origine extrabrahmanica: il Sāṃkhya e il Yoga si formarono in una sfera eretica; a questa sfera fu originariamente proprio il culto di Śiva. Grande e duraturo fu il movimento ete-rodoso: da esso uscirono il Giainismo e il Buddhismo. La storia del Yoga dall'età vedica ai primi secoli dopo Cristo si fonde con la storia di questo movimento eretico, che ora cerca intese col Brahmanesimo ortodosso, ora se ne allontana. Le teorie del Hauer ci erano già note dalle sue varie pubblicazioni sul Yoga e dai suoi scritti sui «Vrātya» (cfr. SMSR, 1929, p. 130) e sulla Śvetāśvatara-Upaniṣad (cfr. SMSR, 1931, p. 248), dove appunto comunità ete-rodosse sono fatte oggetto di ricerca.

Yoga vale nel suo significato originario: «aggiogamento» del pensiero, che viene diretto verso quelle forze nascoste, che, se-

condo la concezione primitiva, riempiono l'universo e si danno solo a colui che conosce le vie segrete per arrivare ad esse. Gli elementi di questo *yoga* sono precipuamente di valore sacrale; *yoga* in questo senso è strettamente collegato col sacrificio brahmanico. Per arrivare a questo «aggiogamento» è necessaria una penosa preparazione, forme della quale sono il *tapas* ('calore': un insieme di pratiche, digiuni ecc.), gli atti sacrificali stessi, lo studio dei sacri testi (*svādhyāya*), la ripetizione a mezza voce di un testo (*japa*), il sussurrare la mistica sillaba *om*, la disciplina del respiro. Partendo dall'esame di alcuni di questi atti il Hauer inizia una serie di considerazioni e di rilievi assai interessanti per la storia del Yoga e della corrente eretica. Il *japa* (che il H. traduce con 'Murmel-Meditation') era unito principalmente, come si ricava dai testi più antichi, con Rudra-Śiva e il testo specialmente utilizzato per il *japa* era l'inno a Rudra detto *Śatarudriya* (nella forma più antica conservato nella Taittiriya-Samhitā, IV, 5); ciò trova una corrispondenza nel Yoga tantrico che dà una parte straordinaria al *japa* ed è in stretta relazione con Śiva. La disciplina del respiro sembra abbia avuto particolare importanza presso quella comunità alla quale il libro XV dell'Atharva-Veda deve la sua origine: sono i Vrātya ('die Geweihten'), di osservanza non brahmanica. Quest'importanza è evidente dagli inni 15-17. Il libro XV dell'Atharva-Veda è il libro santo di una corrente dei Vrātya che cercava un'intesa col Brahmanesimo; questo, malgrado la sua intransigenza, ne rimase influenzato: i Vrātya avevano come dio supremo Rudra-Śiva, che fu introdotto nel Brahmanesimo per opera di quei Vrātya che si convertirono; l'antico inno Śatarudriya risale ai Vrātya. Questi non erano preti, ma appartenevano alla nobiltà guerriera e, poichè erano eretici, a una parte eretica di quella nobiltà guerriera assai attiva nel campo della ricerca filosofica, com'è mostrato dalle Upaniṣad, nelle quali guerrieri di tendenza brahmanica compaiono come maestri ai Brahmani. I Vrātya non brahmanizzati, i primi rappresentanti che possiamo cogliere del movimento eretico, che in India è sempre stato forte, non si estinsero e la tendenza eretica si mantenne durante i secoli. Specialmente nell'interno di questa tendenza eretica si sviluppò una filosofia e una prassi non cultuale, il Sāṃkhya-Yoga, e un monoteismo non cultuale, per il quale il sommo dio è Rudra-Śiva.

Il più antico documento di questo sviluppo è la Śvetāśvatara-Upaniṣad, nella quale Sāṃkhya-Yoga e monoteismo sono stret-

tamente uniti. Dunque: Sāṃkhya e Yoga hanno la loro origine e le loro prime fasi di sviluppo nella sfera di Rudra-Śiva: due tendenze in origine dello stesso movimento, essi erano entrambi attaccati a un dio unico. La tendenza ateistica nell'interno del Sāṃkhya si è introdotta solo più tardi, come mostra il Mahābhārata; e così nel Yoga è frutto di seriore sviluppo l'assoluta divisione del dio e del mondo. La Śvetāśvatara-Upaniṣad sta all'inizio del territorio brahmanico e presenta una linea di sviluppo eretico; la Kāṭhaka-Upaniṣad e la Maitrāyaṇa-Upaniṣad sono pure tra i più antichi documenti del Yoga (la Kāṭh. risale come la Śvet. a età prebuddhistica, nelle parti più antiche), ma rappresentano la più antica tradizione Yoga nell'interno del dominio brahmanico. Si formò nelle scuole, che queste due Upaniṣad rappresentano, una mescolanza della tradizione brahmanica e della tradizione Sāṃkhya-Yoga, come è mostrato dal libro XII del Mahābhārata. Il H. passa in rassegna le Upaniṣad assegnate all'Atharva-Veda, aventi relazione col Yoga: appare che all'epoca di queste Upaniṣad il Yoga ha compenetrato vittoriosamente i vari domini della religione indiana. La fine di quest'epoca è da collocarsi tra il Buddhismo e le parti più recenti del Mahābhārata.

Il parallelismo tra le vie della salvezza del Yoga e del Buddhismo, l'identità dei comandamenti morali, la corrispondenza dei termini tecnici nei gradi del *jhāna* (*dhyāna*) provano che Yoga e Buddhismo sono il diverso risultato di un unico movimento. E un terzo ramo del movimento spirituale, che nel Yoga trovò la sua espressione, è il Giainismo: nelle sue grandi linee la via della salute è nel Giainismo la stessa che nel Yoga e nel Buddhismo. È difficile dire in qual tempo l'antico Gianismo sia diventato da teistico ateistico, ma che il Gianismo si sia sempre tenuto collegato strettamente col Yoga è mostrato dalla sua letteratura canonica. È notevole che i Vṛātya, i Giaina, i Buddhisti abbiano lo stesso nome per indicare gli anziani delle loro comunità, cioè *sthvira* (pāli: *thera*).

Negli strati più antichi del Mahābhārata ci imbattiamo in un Yoga che corrisponde alle forme del Yoga in territorio brahmanico, solo gli strati più recenti contengono il Yoga sviluppato come lo conosciamo dal dominio non brahmanico. Inoltre: il Yoga non ha nessuna importanza nello strato del Mahābhārata contraddistinto dall'apparire del culto originario di Kṛṣṇa, è invece evidente che in uno strato successivo ha acquistato un'importanza dominante; tra i due strati è avvenuto un forte movimento, da

cui il culto di Kṛṣṇa fu compenetrato: ne è testimonianza la Bhagavad-Gītā. Il più importante documento filosofico dei secoli tra il Buddhismo e il Yoga-Sūtra è la sezione del libro XII del Māhābhārata nominata *Mokṣadharma*: il Winternitz giudicava questa sezione «un confuso miscuglio», il H. crede per contrario che la successione dei brani ond'è composta segua un piano preciso e vi distingue due grandi divisioni (capitoli 174-301 e 302-367): in entrambe il Sāṃkhya-Yoga è osservabile, ma nella seconda esso è in progresso; ad ogni modo la struttura del *Mokṣadharma* mostra un continuo influsso del Sāṃkhya-Yoga nel mondo brahmanico; i testi che lo compongono sorsero nei secoli tra il Buddhismo e il principio dell'età nostra.

Nell'interno di quel movimento Sāṃkhya-Yoga diffusosi entro il territorio del Brahmanesimo, che la ha accettato, rimane viva una tradizione di Sāṃkhya-Yoga indipendente, che si è inserita nel Brahmanesimo solo esternamente: da questa sorsero i testi classici del Sāṃkhya e del Yoga. L'attuale forma del Yoga-Sūtra è il risultato di una redazione: il redattore ha ripartito la materia tradizionale in quattro parti a un di presso uguali, così che non ha esitato, se un testo non bastava per un libro, ad aggiungere un altro testo, oppure a dividere un testo in due. Secondo il H. il primo libro risulta dalla riunione di due testi: uno, vv. 1-22, sul *nirodha* (Bewältigung), del quale è autore il redattore, l'altro, vv. 22-51, sull'*iśvarapraṇidhāna* (die Hingabe an den 'Herrn'), fatto seguire al primo perchè vi compare la stesso concetto di *nirodha*, il qual concetto accenna ad una più profonda base della loro unione: entrambi cioè mostrano influssi del Buddhismo. Anche il libro IV, che tratta della dottrina della conoscenza e della metafisica del Yoga, è fortemente influenzato da un accomodamento col Buddhismo dei primi secoli dopo Cristo. Il H. crede che autore anche di questo libro IV sia l'autore di I, 1-22. I versi II, 28 e II, 55, sugli otto *yogāṅga* 'membri del Yoga', costuiscono il testo più antico che deve essersi formato prima dello svilupparsi della speculazione buddhistica. I versi II, 1-27 insegnano il *kriyā-Yoga*, dove *kriyā* vale 'heilige Handlung'. A proposito dell'autore tradizionale il H. non ritiene impossibile che l'autore del *yogāṅga* sia il grammatico Patañjali: in questo caso il testo sarebbe il più antico sūtra «filosofico» (prima metà del II secolo av. Cristo).

I testi del Sūtra con relativa traduzione seguono così ordinati:

A II, 28 — III, 55 (*yogānka*); B II, 1-27 (*kriyāyoga*); C I, 23-51 (*īśvarapraṇidhāna*); D IV (*nirmāṇacitta*); E I, 1-22 (*nirodha*).

Lo sviluppo del Yoga dopo l'età del *Yoga-Sūtra*, il suo intimo legame col Sivaismo estatico e poi col Viṣṇuismo, la religione della *bhakti*, sono trattati con originalità di vedute e con chiarezza nel capitolo che chiude il volume.

Questo nelle sue linee principali il libro, nel quale il H., rintracciando e ricomponendo in unità gli indizi, dispersi nella letteratura del Brahmanesimo — inesorabile modificatore e sopprimitore di quanto non gli piaceva — e del Giainismo e del Buddismo, disegna a grandi tratti il corso e cerca determinare storicamente le tappe di un'unica grande corrente non-brahmanica, feconda di tutti quei prodotti sopra riferiti e nel campo stesso brahmanico e nell'eretico. La lunga preparazione scientifica del H., che le comunità eretiche dell'India e il Yoga ha fatto suo speciale oggetto di studio, gli ha acquistata una profonda conoscenza dei testi e una piena famigliarità coi problemi relativi; e questo si traduce in quella facoltà di riunire in poche pagine gran copia di fatti e di metterli in valore con rapidità di discussione, che è una notevole dote del libro. Il quale è veramente suggestivo: tante difficili questioni sembrano semplificate e risolte; ciò non vuol dire che, a ripensarci, non sorgano dubbi, che non si senta il desiderio di un ulteriore, più approfondito esame anche riguardo a quei problemi, dei quali il H. dà le più originali soluzioni. Comunque, anche questa volta le qualità di indologo e di storico delle religioni, che il H., riunisce in sè, hanno dato splendidi frutti.

Valentino Papesso.

GIUSEPPE TUCCI, *Indo-Tibetica*. I: *mc' od rten e ts'a ts'a nel Tibet indiano e occidentale*. Contributo allo studio dell'arte religiosa tibetana e del suo significato. Roma, Reale Accademia d'Italia, 1932, pp. 158 e tavole 43.

II: *Rin c'en bzañ po e la rinascita del Buddhismo nel Tibet intorno al mille*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1923, pp. 104 e una carta.

Questi lavori dell'accademico Tucci iniziano la Serie « *Indo-Tibetica* », nel quadro degli *Studi e Documenti* pubblicati ad opera della Reale Accademia d'Italia. La pubblicazione appare anche nella veste esteriore magnifica sotto ogni aspetto e veramente de-

gna. Nei presenti due volumi l'A. offre alcuni risultati a cui è pervenuto investigando ed elaborando un largo materiale archeologico e letterario raccolto nella sua lunga permanenza indiana e nei suoi noti viaggi nel Tibet, risultati che sono i primi frutti di una serie di indagini che egli si è proposto di condurre a termine nel modo più completo possibile su problemi particolari riguardanti il pensiero, la vita, l'arte dei popoli dell'India e del Tibet; in tali indagini egli vede giustamente il solo mezzo per far luce definitiva su molti punti oscuri della civiltà orientale.

La prima parte del volume I è dedicata allo studio di quei caratteristici monumenti religiosi che sono i *mc'od rten*, disseminati nel Tibet, con maggiore frequenza nell'occidentale. L'A. ne ricerca l'origine, la forma, i tipi vari, la destinazione, il valore simbolico, la distribuzione geografica e a ciò si vale di fonti tibetane connesse con quei monumenti, ma anche della conoscenza diretta dei luoghi e della vita religiosa e artistica tibetana. All'India il Tibet deve la massima parte della sua civiltà: anche i *mc'od rten* (lett. 'ricettacolo, sostegno delle offerte') risalgono a modelli indiani, ai *caitya* cioè e agli *stūpa*. Otto varietà fondamentali hanno questi monumenti nel Tibet come nell'India.

Il lettore può farsi un'idea non solo della forma di essi, ma anche del metodo seguito nel tracciarne il disegno, misurarne e proporzionarne le varie parti, oltre che dalle fotografie contenute nelle prime quattro tavole, anche, e meglio, dalle figure di sezione di due varietà, date a pp. 16 e 17, figure tracciate sui dati desunti da due testi tibetani che trattano dei prototipi indiani degli *stūpa* tibetani e che l'A. pubblica e, superando non lievi difficoltà ermeneutiche, traduce nella Appendice I. Di questi testi (manuale di *bLo gros bzañ po* e *Vaidūrya γgya'sel*) l'A. indica le fonti indiane: anche la letteratura tecnica tibetana deriva dalla corrispondente indiana.

I *mc'od rten*, come comprovano le fonti esaminate, non hanno in origine carattere funerario. Ispirati a quel profondo sentimento religioso che permea tutta la vita tibetana, la loro costruzione valeva come una dimostrazione di fede, un atto di liberalità, una forma di propaganda della legge.

Un simbolismo fu attribuito a quei monumenti e alle loro singole parti. Naturalmente le varie sette che presto sorsero in seno al Buddhismo dovettero vedervi l'espressione e l'immagine materiale e plastica di verità disparate; l'A. in un capitolo assai interessante ricerca la probabile interpretazione simbolica data ai *caitya* dal

Hinayāna, dal Mahāyāna e dalle scuole tantriche. Nel vano interno dei monumenti sono raccolti dei piccoli oggetti d'argilla, recanti l'immagine di una divinità, con o senza iscrizione, o semplicemente contenenti una di quelle formule nelle quali si vedeva riassunta la dottrina buddhistica, oppure aventi la forma di un *mc'od rten*. Sono i *ts'a ts'a*. La parola (che l'A. riconduce al pratico *sacchāya* o *sacchāha* 'immagine' o anche 'riproduzione') come la cosa hanno la loro origine nell'India. I *ts'a ts'a* che si trovano nel Tibet o sono stati importati dall'India e conservati come reliquie oppure sono stati distribuiti nel Tibet stesso a ricordo di pellegrinaggi, o sono stati impastati colle ceneri di qualche santo lama, oppure sono stati confezionati frettolosamente nei pressi di qualche luogo santo come ex-voto. La maggiore o minore antichità di questi oggetti si può desumere dalle forme, dalle iscrizioni, da altri dati; nelle pp. 62 sgg. l'A. studia i tipi iconografici rappresentati sui *ts'a ts'a*, la frequenza (o l'assenza) delle immagini dei cinque Buddha supremi, di Śākyamuni, dei maestri e dottori.

La seconda parte del Volume I contiene la descrizione dei principali tipi di *ts'a ts'a* raccolti nel Ladakh, Spiti, Kunuvar, Guge. Sono 156 numeri distribuiti in quattro divisioni (I gruppo a impronta sigillare: a. con figura, o figure di *mc'od rten* impresse, b. con figure di divinità; II gruppo a stampiglio: a. divinità semplici, b. divinità raggruppate, c. *guru* e *siddha*; III a forma di *mc'od rten*; IV il solo n. 156 raffigurante una divinità del pantheon indigeno Bon po). La descrizione è illustrata dalle tavole a partire dalla VII, che riproducono in grandezza naturale oggetti appartenenti tutti alla collezione dell'A.

Nell'Appendice II è edito e tradotto un notevole passo che è preso da un frammento del Sarvatathāgatavajrasamayamahākalparāja e che descrive la vittoria del dio buddhistico Vajrapāni su Mahādeva o Siva.

Il volume II è inteso a gettare luce sopra il periodo che abbraccia gli ultimi anni del secolo X e i primi tre quarti dell'XI: periodo assai importante per la storia del Buddhismo nel Tibet e per quella dell'influenza esercitata, mediante il Buddhismo, dall'India, e particolarmente dal Kashmir, sulla civiltà, sulla letteratura, sull'arte tibetana. Il Buddhismo, introdotto già da due secoli nel Tibet, non vi si era ancora ben sistemato; colpito nel 901 dalla persecuzione del re apostata *gLan dar ma*, minacciava

di degenerare in magia e di confondersi con la religione indigena (Bon). Sorse allora una numerosa schiera di maestri, indiani e tibetani, che infusero nuova vita al Buddhismo tibetano; a capo di essi stette il *lotsāva Rin c'en bzan po* (958-1055), che fu infaticabile apostolo, soggiornò lunghi anni nell'India, costruì un gran numero di templi e cappelle e attese alla traduzione di una congerie di testi sanscriti della letteratura tantrica, — chè fu la dottrina tantrica quella che egli in modo speciale seguì e diffuse. L'A. contribuisce a determinare l'aspetto, il valore, l'opera di questa figura, precedentemente non abbastanza studiata e a mettere in rilievo l'importanza avuta dal Tibet occidentale, dove il *lotsāva* ebbe i natali, nel rinnovamento buddhistico operatosi intorno al mille.

Di quei grandi fautori del Buddhismo e patroni di dotti che furono i principi delle monarchie indipendenti costituitesi in questa età e in questa regione, l'A. stabilisce le genealogie (pp. 15-21) in base a fonti che in parte sono state accessibili a lui solo. A pp. 39-40 dà, sulla scorta dei documenti letterari oggi accessibili, un elenco di maestri, collaboratori o discepoli del *lotsāva* e un indice delle opere sanscrita da lui tradotte in collaborazione con altri, dividendole in tre gruppi (*a.* sūtra e tantra del *bka' agyur*, *b.* commento ai sūtra, *c.* commento ai tantra) comprendenti rispettivamente 17, 33, 108 numeri.

L'A. riassume poi con una certa ampiezza (pp. 53-74) una biografia (*rnam t'ar*) del *lotsāva* contenuta in un manoscritto, discretamente antico, giuntogli da Poo nel settembre del 1932, e ne sottopone i dati a un lavoro di critica che li chiarisce, precisa e rettifica.

I presenti volumi rappresentano una piccola parte di quanto il Tucci si propone di pubblicare prossimamente, portando nello studio di questi difficili problemi culturali e religiosi il contributo delle sua eccezionale dottrina, dei documenti scoperti e delle esperienze accumulate nei suoi viaggi di esplorazione.

Valentino Papesso.

WALTER BAUMGARTNER, *Israelitische und altorientalische Weisheit*
(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 166), Tübingen, Mohr, 1933.

Fra i popoli che abitavano la vasta zona che si estende dalle rive del Nilo alla Valle dei Due Fiumi, la «sapienza» era una

sola, cioè filosofia della vita, reale, pratica, espressa in forma pedagogica, in forma d'un insegnamento che il padre dà al figlio, l'esperto all'inesperto. A tale corrente di pensiero appartiene in complesso anche la sapienza antico-testamentaria contenuta nei Proverbi, nell'Ecclesiaste, e in alcuni Salmi. Vi sono dei capitoli nei Proverbi ove basta cambiare il nome divino per entrare nell'ambito della letteratura sapienziale antico-orientale: l'espressione: « Iddio che pesa i cuori » è tipicamente egiziana; le due favole degli alberi, che si trovano nella Bibbia, sono tipicamente assire. In altre parti della *ḥokhmāh* antico-testamentaria l'influenza jahvista è più viva, il concetto di « sapienza » si identifica con « timor di Dio », ma non s'incontra mai il lirismo esplosivo della teofanìa sinaitica e la purpurea fiamma dell'entusiasmo profetico, dell'estasi mistica. È dunque una religiosità temperata, serena. Entro i confini dell'Antico Oriente, la sapienza può definirsi universale e interconfessionale. 'Iddio' è più la divinità, il Divino, che non l'Iddio d'una data nazione. Col tempo la *ḥokhmāh*, che era insegnamento di rettitudine, di moderatezza, di aurea virtù umana, diventa sempre più dottrina religiosa, commento biblico, letteratura rabbinica (« Sentenze dei Padri ») e insegnamento evangelico.

I. Zoller.

GIUSEPPE RICCIOTTI. *Storia d'Israele*, Vol. I: *Dalle origini all'esilio*, Torino, Soc. Editrice Internazionale, 1932, pp. 522, con 208 illustrazioni.

Abbiamo dinanzi a noi il primo volume di un'opera che promette di essere un ottimo trattato della storia d'Israele. Prima di entrare nel vivo dell'argomento, l'A. tratta brevemente, ma in base a buoni testi, della Babilonia ed Assiria, dell'Egitto, del periodo di El-Amarna e della terra d'Israele. In seguito offre un interessante quadro dell'esplorazione archeologica. Come l'introduzione, così il periodo storico che va dalle origini sino all'esilio babilonese è svolto in modo esauriente, attraverso una felice fusione delle fonti bibliche ed extrabibliche. Quanto mai preziose sono pure le note bibliografiche.

Forse non riesciranno del tutto inutili alcuni appunti fatti durante la lettura: a pag. 170 l'A. spiega *Šaphenath pa'neah*, secondo Steindorff, con « Dio parlò, e (chi porta il nome) visse ». Come tante altre proposte, anche questa mi pare inaccettabile.

Darei la preferenza — lasciando la discussione filologica agli egittologi — alla spiegazione data da A. S. Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen*, I, Berlin, 1929, p. 33 s., secondo cui il termine in parola significa: « cibo, nutrimento del paese è questo vivo », qualche cosa che molto da vicino ricorda il testo masoretico *hammashbîr lêkhôl 'am haarez*, (Gen. XLII, 6) = « che dà cibo a tutta la gente del paese ». Per quanto riguarda il difficilissimo nome *shaddai*, di cui Ricciotti, p. 182 s., mi permetto richiamarmi al mio articolo *Il nome divino Shaddai*, in « Rivista degli Studi Orientali », vol. XIII, 1931. Non so come spiegare la trascrizione di *Adhonaj* con *h* a pag. 212 e altrove. A pag. 345 va messo *sophér* (scriba) invece di *sépher*.

I. Zoller

JULIUS GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentum* (« Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen », III, Bd.). München, E. Reinhardt, 1933, pp. 412.

Tracciare la storia della filosofia ebraica dalle sue origini fino ai tempi nostri in un solo volume non è certo un compito facile, e per riuscirvi l'A. ha dovuto imporsi dei limiti, trattando solo della filosofia *religiosa* — donde il titolo « filosofia dell'ebraismo » —, lasciando fuori tutto quel lavoro filosofico ebraico che non porta l'impronta di una tensione religiosa, limitazione del resto giustificata dalla sua concezione dell'origine e del valore della filosofia ebraica, come vedremo.

Tutta la vasta materia viene divisa in tre sezioni. La prima intitolata « lo sviluppo religioso dell'Ebraismo nell'antichità » comprende l'epoca biblica, ellenistica e talmudica. In essa l'A. espone le dottrine fondamentali della religione ebraica, quali si sono formate in base alla concezione di Dio come volontà etica. L'A., pur ammettendo che queste dottrine siano il prodotto di un lento processo storico, esclude recisamente ogni partecipazione del pensiero razionalistico alla loro formazione; esse hanno le loro radici unicamente nell'immediatezza della coscienza religiosa, la quale non solo non contiene nessun germe di sviluppo per il pensiero filosofico, ma secondo l'A., accompagnata dall'inerente carattere della verità rivelata, preclude la via a qualunque pensiero razionalistico. L'antichità dunque ci fornisce in primo luogo gli

elementi costitutivi del termine « Ebraismo », che dovrà sostenere la lotta contro l'altro termine, la filosofia venuta dall'esterno, della quale l'antichità ci offre solo una breve parentesi nella filosofia ellenistica di Filone, riassunta dall'A. solo per sommi capi, perchè argomento di uno studio a parte. L'epoca talmudica, secondo l'A., non risente quasi nulla di questa parentesi, e segna un ritorno completo alla concezione genuina ebraica; tuttavia, per l'avviamento verso una formulazione concettuale delle dottrine ebraiche, come pure per l'irrobustimento del metodo dialettico nelle discussioni talmudiche, contribuisce anche essa al perfezionamento degli strumenti che serviranno a dar vigore all'impresa filosofica ebraica del medioevo.

La seconda sezione comprende l'epoca medievale, nella quale si svolge il movimento filosofico ebraico vero e proprio, ed è perciò che essa occupa il posto principale nell'esposizione (pp. 55-300). Seguendo lo schema generalmente accettato, sebbene non privo di arbitrarietà, questa epoca viene divisa in tre gruppi: i seguaci del Kalam, presso i quali la concezione religiosa genuina mantiene quasi integralmente la sua posizione; i neoplatonici, presso i quali il pensiero filosofico ha il sopravvento, e l'Ebraismo deve accontentarsi del posto lasciato libero dal suo rivale; infine gli aristotelici che ristabiliscono in certo senso l'equilibrio fra l'Ebraismo e la filosofia. Per non correre rischio di dover lasciare fuori Spinoza, che dell'Ebraismo non voleva saperne, l'A. aggiunge alla fine di questa sezione un capitolo intitolato « la fine della filosofia ebraica medievale e le sue ripercussioni », nel quale vengono inclusi Leone Ebreo e Spinoza, mettendo in rilievo l'influenza della filosofia ebraica medievale sul sistema filosofico di questo ultimo.

Nella terza sezione intitolata « la filosofia religiosa ebraica nell'età moderna », comprendente l'epoca che va da Mendelsohn fino a Hermann Cohen, vengono esposti alcuni tentativi di conciliare l'Ebraismo sia colla filosofia illuministica del sec. XVIII sia colle varie correnti della filosofia idealistica postkantiana.

Il libro è corredata da una guida bibliografica che qualche volta lascia a desiderare e di un doppio indice molto utile.

L'opera è senza dubbio quanto di meglio è stato scritto finora su questo argomento, partendo dal punto di vista dell'A. I suoi pregi consistono nella conoscenza profonda della vasta materia e nella completa padronanza dei risultati delle ultime ricerche, oltre all'esposizione meravigliosamente limpida, inquadrata in una so-

lida costruzione architettonica, tutte doti che contraddistinguono anche gli altri scritti dell'A. Oltremodo felice è l'A. nel tracciare lo sfondo culturale; sa colpire nel segno, fissare i punti fermi senza mai perdersi in particolari che possano offuscare la visione generale.

Nonostante tutti questi innegabili pregi, che assicurano al libro un posto di primo ordine nella scienza giudaica, al quale dovranno ricorrere tutti coloro che vorranno orientarsi nel pensiero filosofico ebraico, esso non può pretendere di aver schiuso nuovi orizzonti agli studiosi della materia. A chi guarda bene non può sfuggire che l'A. ha saputo far tesoro del ricco patrimonio scientifico dei suoi predecessori, avente per base una propria concezione fondata sopra l'Ebraismo, che è quella dell'Ebraismo occidentale, e per essere preciso il suo libro dovrebbe portare il titolo « storia della filosofia dell'Ebraismo *occidentale* ». Il concetto fondamentale dell'ebraismo occidentale consiste nell'affermazione che l'ebraismo abbraccia solo un aspetto della vita, e precisamente quello religioso nel senso più stretto della parola, mentre in tutte le altre manifestazioni spirituali gli Ebrei subiscono del tutto l'influenza dell'ambiente. Questa netta scissione fra la sfera religiosa e gli altri campi dello spirito domina tutta quanta la scienza giudaica occidentale, e determina anche l'indirizzo degli studi intorno al pensiero filosofico ebraico; essi son quasi tutti rivolti alla ricerca delle fonti esterne — cioè greco-arabe — della filosofia ebraica (Munk, Schreiner, Horowitz, Joel, Guttmann, Malter e Husik). Ora la concezione dell'ebraismo occidentale si trova in piena crisi, perché dal seno dell'ebraismo orientale è sorta una nuova coscienza ebraica più complessiva, alla quale ripugna quella mutilazione operata sul vivo organismo ebraico dall'ebraismo occidentale, e proclama un'autonomia ebraica su tutti i campi dell'attività spirituale. Un rappresentante di questa nuova concezione dell'ebraismo, D. Neumark, profondo conoscitore della letteratura filosofica ebraica, pur non negando l'influenza della filosofia greco-araba sulla filosofia ebraica, afferma tuttavia che in ultima analisi le origini di questa ultima vanno cercate nel proprio pensiero razionalistico ebraico, come si manifesta già nei più antichi documenti letterari, e che tutti i problemi filosofici agitati poi nella filosofia ebraica del medio evo si trovano già in germe nella letteratura biblico-talmudica. Il Guttmann non poteva ignorare questo attacco mosso contro il fondamento della scienza giudaica occidentale e si è visto costretto a difendere la posizione che minacciava di diventare insostenibile, accentuando e ripetendo che gli elementi che costituiscono l'es-

senza dell'ebraismo sono attinti esclusivamente all'immediatezza della coscienza religiosa, che nella loro formazione non ebbe parte nessun fattore speculativo, e che anche l'avversione alla magia e mitologia, tratto caratteristico dell'ebraismo, non è, come a prima vista può sembrare, una manifestazione di un'attività speculativa, tutte asserzioni contrapposte all'affermazione di Neumark.

Una concessione però l'A. fa alla nuova coscienza ebraica. Anche egli vuole mettere in rilievo in prima linea « il nuovo e proprio punto di vista » che il pensiero filosofico greco-arabo assunse presso i filosofi ebrei, e non lo interessa la semplice partecipazione al movimento filosofico dell'ambiente. Senonchè questo « proprio » dell'A. si riduce in fin dei conti alla resistenza opposta dall'intuizione religiosa ebraica al pensiero speculativo greco ostacolando il suo sviluppo, mentre il « proprio » del Neumark costituisce un agente positivo che promuove l'attività speculativa. Il contrasto fra i termini « ebraismo » e « filosofia », concepiti dall'A., non ha che la mera apparenza di un movimento dialettico; in realtà esso nasconde un'ingenua concezione materialistica dello spirito. Perchè è chiaro che fra un'intuizione religiosa coll'inerente carattere di una verità rivelata, cioè pervenutaci come un legato e perciò non atta a trasfigurazione speculativa, da un lato, e una filosofia, accettata dall'esterno, dall'altro, non può nascere un'opposizione immanente allo sviluppo del pensiero, a cui sarebbe intrinseca la mediazione sintetica, ma piuttosto un'opposizione a guisa di due masse brute spinte una contro l'altra, che si limitano reciprocamente.

Il vero valore dell'opera di Guttmann non va cercato dunque nelle sue vedute generali sullo sviluppo della filosofia ebraica, ma, come abbiamo accennato, nell'aver riassunto in un volume succoso l'immenso lavoro scientifico d'una gloriosa epoca della scienza giudaica occidentale, che attualmente si trova in piena crisi.

I. Sonne.

M. GASTER, *The Samaritan Oral Law and Ancient Traditions*, Vol. I: *Samaritan Eschatology. The Belief of the Samaritans in Immortality, Resurrection, Future Punishment and Reward, the Thaheb and the Second Kingdom*, 1932, The Search Publishing Company, pp. 277.

Moses Gaster è ora il più profondo conoscitore dei Samaritani, della loro storia, delle loro dottrine e della loro lingua. Con pa-

zienza e tenacia egli ha saputo raccogliere per molti anni una grande quantità di manoscritti samaritani o relativi alla storia dei Samaritani. Buona parte di questi possono ora esser consultati dagli studiosi nel Museo Britannico di Londra. L'attività del Gaster non si è limitata però alla raccolta dei documenti per la storia di questa setta ebraica, ma egli ha saputo anche studiare con profitto i manoscritti raccolti, delucidarli e renderli accessibili in forma piana al mondo degli studiosi. Il suo libro sull'escatologia dei Samaritani è il frutto più recente di questa sua indefessa attività, la quale mira eziandio ad assegnare alla setta del Monte Garizim la sua giusta posizione nella storia dell'ebraismo e nella storia delle religioni in genere.

Contro coloro che ritengono di poter affermare che i Samaritani non credono nell'immortalità e nella resurrezione il nostro autore adduce qui in versione tutti i passi degli scritti samaritani che si riferiscono a questo argomento e alle loro dottrine escatologiche, segnatamente alle loro credenze messianiche, vale a dire al *Taheb*, il cui concetto non coincide del tutto con quello più recente del Messia, dell'Unto, che si sacrifica per il suo popolo e libera i defunti dall'inferno e così via.

Il Gaster aggiunge alle versioni, le quali sono alquanto letterali, anche dei commenti, e cerca segnatamente di dar rilievo alle dottrine parallele che si trovano presso gli Ebrei e i Giudei. Dall'esame comparato, per così dire, che il nostro autore fa delle dottrine ebraiche e samaritane risulta in modo indubbio che queste ultime sono molto antiche e che rispecchiano fedelmente la fede e le credenze antiche. Lo studio delle dottrine samaritane è molto proficuo quindi per lo studio della religione israelitica.

Sono messi a contributo in questo libro parecchi scritti dei Samaritani, e specialmente il *Hilluk*, del quale il Gaster traduce il capitolo decimo che tratta della legge sulla morte e descrive le dottrine samaritane sulla sepoltura e sulla resurrezione. Un capitolo a parte, l'ottavo, è dedicato alla purificazione, alla morte e alla sepoltura secondo altri scritti. Tutto il capitolo nono tratta invece del Messia samaritano, chiamato da loro il *Taheb* (o *Sahab*). Il quale è riguardato quale un semplice uomo, quantunque dotato di qualità straordinarie, non però divine. Egli non è affatto un salvatore e non ha quasi nulla a che fare colla resurrezione. Egli non si sacrifica per gli altri, non può cambiare la Legge, non lotta colle potenze del male, non può espellere demoni e non è in grado di compiere miracoli. Il concetto del *Taheb* è alquanto

antico ed è modellato sulla figura di Mosè: il Messia samaritano è una specie di Mosè redivivo, il quale regnerà da re assoluto, rac coglierà i dispersi e li porterà a libertà. Egli darà al mondo la vera Legge, vale a dire la Legge dei Samaritani, l'unica Legge che si sia mantenuta incorrotta e intatta.

Giuseppe Furlani.

CH. GUIGNEBERT, *Jésus* (Collection « L'Évolution de l'Humanité »). Paris, La Renaissance du Livre, 1933, pp. 692.

Questo volume, indiscutibilmente uno dei migliori della accreditata Collezione di cui fa parte, colma una lacuna della scienza francese per ciò che riguarda la storia delle origini cristiane, rappresentando, insieme con la *Vita di Gesù* del Goguel, uscita quasi contemporaneamente e concepita, del resto, in uno spirito assai diverso, le conclusioni dell'esegesi liberale sopra il problema di Gesù. Esso si rivolge al gran pubblico non meno che agli specialisti, a quello presentando lo stato attuale del problema, a questi offrendo le soluzioni dell'autore, che sono il frutto di tutta una vita di studio. Coloro che hanno seguito i corsi del Guignebert alla Sorbona, dove egli occupa da anni la cattedra di storia del cristianesimo, ritrovano qui la sua sicurezza, la sua solidità, la sua franchezza, la sua sorridente ironia, insomma tutto lui stesso.

L'A. non ha voluto darci una biografia di Gesù, genere ormai condannato dai rappresentanti delle più opposte tendenze. Il lettore se ne accorge subito dalla vigorosa critica delle fonti che fa da introduzione, e questa prima impressione resta poi confermata nel seguito della lettura. La 1^a parte tratta bensì della *vita di Gesù*; ma per far vedere, alla luce dei testi evangelici, nostra sola fonte d'informazione, che noi dobbiamo rassegnarci ad ignorare quasi tutto. L'Autore non domanda ai testi più di quanto essi possono dare, cioè poca cosa. Egli vuol fare, coi testi, e quasi malgrado i testi, nient'altro che della storia: impresa difficile e quanto mai meritoria. Ciò che la figura di Gesù perde, così, in precisione, lo guadagna in esattezza; spogliata dalle soprastrutture teologiche, riceve una luce nuova dallo studio attento dell'ambiente, e riesce, perciò stesso, più comprensibile. Una sola certezza emerge, ma solidamente acquisita: Gesù è esistito, ed è morto in croce: risultato non disprezzabile, specie dopo gli attacchi appassionati dei mitologi. A chi domanda di più, il libro dà una lezione di prudenza e di umiltà.

La seconda parte tratta dell'insegnamento di Gesù. Con felice sintesi l'A. ne mette in evidenza le grandi linee: il Regno, la Paternità di Dio, la Vita morale, il Fine ultimo. Così si delinea l'originalità della sua parola: predicazione della legge d'amore, carattere imperativo e pratico di un insegnamento guidato dallo Spirito e orientato verso la realizzazione del Regno.

La terza parte, dedicata alla morte di Gesù, precisa il significato dell'ultima Cena, analizza — alla luce delle profezie dell'Antico Testamento — il racconto della Passione, e termina con un finissimo studio sul formarsi della fede nella resurrezione, che è già il primo capitolo della storia della Chiesa cristiana.

In complesso si tratta di un libro di critica audace, ma sana: la aderenza assoluta ai testi, il senso della misura, l'assenza di ogni partito preso conferiscono alle sue affermazioni come alle sue negazioni una sostanziale autorità. Se esso non mancherà di sollevare delle obiezioni e di urtare delle suscettibilità, ciò accadrà unicamente per la sua franchezza, per la sua imparziale obiettività scientifica. Nè si può dire che vi manchi la simpatia: discreta per reazione e per carattere dell'opera, essa è tuttavia presente. Fondata sopra una ampia conoscenza della produzione straniera, l'opera del Guignebert la chiarifica, ne agevola la consultazione, qualche volta la supera nei risultati, apportando in più d'un punto delle vedute originali. Essa è, per gli studiosi francesi e non soltanto francesi, una guida eccellente nel difficile campo dell'esegesi.

H. Simon.

G. RICCIOTTI, *L'Apocalisse di Paolo Siriaca*, I: *Introduzione, traduzione*; II: *La cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Dante*, Brescia, « Morcelliana », 1932, pp. 84 e pp. 136, con 5 tavv.

Della versione siriaca dell'apocrifo neotestamentario *l'Apocalisse di Paolo* non si aveva finora nessuna edizione, ma soltanto due versioni in lingue moderne, una inglese del Perkins, resa pubblica nel 1864, e una tedesca dello Zingerle, edita nel 1871. Il Ricciotti ha reso perciò un buon servizio agli studiosi curando un'edizione critica della recensione siriaca, che egli ha pubblicata nel secondo volume di *Orientalia*. Egli si è basato su due manoscritti della Biblioteca Vaticana, non troppo antichi ma che danno in genere un buon testo. Ma il Ricciotti non si è conten-

tato di ciò: egli ha voluto render il testo accessibile a una cerchia più vasta di studiosi rendendo di pubblica ragione una sua accurata traduzione italiana, corredata di abbondanti note di carattere tanto critico del testo quanto esplicativo. Alla versione egli ha premesso una introduzione che fornisce allo studioso tutti i dati necessari per poter formarsi un'idea dei problemi che ancora affaticano gli eruditi circa l'età cui risale l'apocrifo e la forma sua primitiva. Il Ricciotti discute a lungo la questione dell'origine. Egli ritiene che esistesse in origine un archetipo dell'*Apocalisse di Paolo*, forse in siriaco, del quale la nostra recensione sarebbe non una traduzione, ma una rimanipolazione. E l'archetipo che cosa era? Forse un'opera di getto? O non piuttosto una compilazione raffazzonata di su altri testi? E non potrebbe esser stato uno di questi testi uno scritto che ancora prima di Teodosio portava il titolo *Apocalisse di Paolo* e uno simile? Questo scritto sarà stato probabilmente di provenienza gnostica, ma al tempo di Teodosio un compilatore cattolico ne avrà fatto con ogni verosimiglianza un'edizione ortodossa, omettendo ciò che non gli sembrava troppo consono alla fede della Chiesa e attingendo ampiamente in ciò che teologicamente approvava, p. 24. Questa compilazione sarebbe stata l'*Apocalisse* archetipo delle nostre varie recensioni.

Argomento dello scritto attribuito all'apostolo Paolo è un viaggio nel mondo al di là. L'*Apocalisse di Paolo* appartiene quindi a quella lunga schiera di scritti che formano, per così dire, la preistoria della *Divina Commedia* di Dante. Tanto più interessante dovrà riuscire quindi agli studiosi, oltre alla lettura del primo volume dell'opera del Ricciotti, lo studio del secondo, nel quale egli traccia con mano sobria e sicura la storia della cosmologia della Bibbia fino ai tempi di Dante. Egli divide il soggetto in sette capitoli e tratta anzitutto della cosmologia della Bibbia in genere, per passare poi alla cosmologia ebraica antica, secondo che questa riguarda la Sceol, la terra e il cielo. Poi studia l'azione che su tale cosmologia esercitò il pensiero greco e descrive ancora la cosmologia degli scrittori cristiani Severiano di Gabala, Cosma Indicopleuste e Mosè Bar-Kēphā. In capitoli a parte il Ricciotti parla ancora dell'Eden, dei testi che vi si riferiscono e della tradizione ad esso relativa.

I due volumi del nostro autore sono un buonissimo studio sulla cosmologia biblica e dovranno esser compulsati attentamente anche dagli studiosi della *Divina Commedia*.

Giuseppe Furlani.

Testi Cristiani con versione italiana a fronte, introduzione e commento; diretti da G. MANACORDA, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina:

- I. - S. AGOSTINO, *De Magistro - De vera Religione*, a cura del P. DOMENICO BASSI, 1930, pp. 338.
- II. - ROMANO IL MELODE, *Inni*, a cura di GIUSEPPE CAMMELLI, 1930, pp. 407.
- III. - TEODORETO, *Terapia dei morbi pagani*, a cura di NICOLA FESTA, 1931, pp. 365.
- IV. - S. MASSIMO CONFESSORE, *La mistagogia ed altri scritti*, a cura di RAFFAELE CANTARELLA, 1931, pp. 283.
- V. - DUNS SCOTO, *Summula, Scelta di scritti coordinati in dottrina*, a cura del P. DIOMEDE SCARAMUZZI o.f.m., 1932, pp. 302.

La collezione di testi cristiani, che s'inizia con questi cinque volumi, ci si presenta in bello aspetto e piena di liete speranze, anche per il nome del Manacorda al quale è affidata la direzione. Per l'Italia è una vera novità, dove non si aveva sin qui niente di simile alle tante collezioni di cui sono ricche la Germania, l'Inghilterra e la Francia, ma solo qualche testo separato ovvero semplici versioni a scopo di divulgazione e di pratica utilità. La pubblicazione invece, come questa, di testi originali accompagnati, oltre l'introduzione e le brevi note, da una fedele e chiara traduzione che valga per se stessa di commentario, mentre è un aiuto indispensabile per lo studio della religione e della sua storia, può anche rendere utili servigi alle lettere latine e greche.

A quali precise finalità la collezione s'ispiri e con quali criteri sia condotta non è veramente facile il dire; perché i dotti ai quali è stata affidata la compilazione e l'edizione dei singoli volumi non si sentono evidentemente legati da uno stretto programma comune, ma fanno uso della più larga libertà, cosicchè ne vengono tra volume e volume diversità molteplici, non solo in cose puramente esterne e di poco conto, come il mettere le note in fondo alla pagina o invece alla fine di ciascuna trattazione, ma anche in punti sostanziali e di grande importanza, quali il criterio della scelta degli scritti da pubblicare e il modo di presentarli al lettore e di valutarli.

Il Cammelli nel suo volume su Romano il Melode, innografo Bizantino del principio del sec. VI, tra i migliori ma fin qui pochissimo conosciuto, ci dà l'edizione accurata dei principali tra i

suoi inni, con lo studio della loro costituzione metrica e una dotta introduzione sull'arte speciale di Romano e sulla innografia in generale, importantissima dal punto di vista filologico, ma che certo non potrà interessare se non una cerchia ben ristretta di lettori.

Principalmente d'indole filologica è anche il volume del Festa, che contiene la *Terapia dei morbi pagani* di Teodoreto. Al dire dello stesso Festa lo scritto non è dei migliori di Teodoreto, buttato giù in fretta nel suo esilio di Apamea, dove gli mancavano i libri degli scrittori pagani, che perciò era costretto di citare a memoria. In sostanza esso non è che una raccolta, per uso pratico dei fedeli, degli argomenti adoperati dai precedenti apoloalisti, in ispecie Clemente Alessandrino ed Eusebio, contro i pregiudizi e le accuse dei pagani, con i testi della Bibbia e degli scrittori greci messi a fronte per mostrare più facilmente la superiorità di quella su questi. Onde questa, che è stata detta l'ultima apologia cristiana, non ha grande interesse per la storia della apologetica e molto meno per l'utilità pratica dei tempi presenti. Malgrado ciò, il Festa ha saputo dare al volume un alto interesse filologico, sia per l'esame generale che fa nella prefazione dello stile dello scrittore, sia per l'edizione del testo, che in sostanza riproduce dal Raeder, corregge però all'occasione con congetture sagaci e geniali, e sia per la traduzione, che, come usa fare il Festa, sebbene libera e sciolta rispecchia fedelmente non solo le idee ma anche lo stile di questo che è uno dei più eleganti scrittori della Chiesa greca.

Tutto il contrario il volume del p. Bassi su S. Agostino, dal quale esula qualsiasi preoccupazione non solo filologica ma anche storica. Nella introduzione non si racconta la vita del Santo — che del resto anche tenuta in stretti limiti avrebbe occupato troppo spazio e può facilmente dal lettore essere imparata altrove —, ma non si tratta nemmeno del suo modo in generale di pensare e di scrivere, che non manca certo d'importanti singolarità. Dei due opuscoli scelti tra l'immenso produzione agostiniana, si dice appena l'anno in cui furono scritti — poco dopo il battesimo —, ma niente della loro tradizione manoscritta, e nemmeno ci si fa sapere donde proviene il testo che qui è riprodotto. Anche alla composizione formale non si presta alcuna attenzione, sebbene per via di essa possa il lettore facilmente trovarsi in imbarazzo, annoiato nel *De magistro* dalle lungaggini del dialogo e tentato d'interrompere la lettura prima di arrivare alle ultime

pagine che poi contengono il succo e il meglio di tutta la discussione, e dubbioso, nel *De vera religione* qual sia il punto di arrivo e in qual modo le diverse parti vi conducano. Tutta l'attenzione del prof. Bassi è presa dall'interesse sempre vivo che ha il contenuto dei due opuscoli, i quali s'integrano a vicenda, e cioè la questione dell'origine da Dio della conoscenza umana, e quindi della distinzione e scambievole relazione tra fede e filosofia, tra autorità e ragione. Anch'egli cerca di concentrare la maggior luce possibile, integrando opportunamente il pensiero di Agostino con numerosi riferimenti ad altre sue opere, e cercando di mettere in accordo le sue vedute fondamentali con quelle di S. Tommaso e quindi della teologia moderna. Le differenze tra i due dottori sarebbero soltanto accidentali, da ascriversi al platonismo dell'uno e all'aristotelismo dell'altro, e più apparenti che reali, perchè dovute alla confusione che sull'agostinismo e l'aristotelismo hanno fatto alcuni dotti scolastici del sec. XIII.

Questa visione della storia della teologia *sub specie aeternitatis* è certamente atta ad acquistare alla introduzione del libro, scritta inoltre con calore e perspicuità, il favore di gran parte dei lettori, in ispecie dei teologi. Se non che la storia, anche quella della filosofia e della teologia, si svolge nel tempo e quindi muta; e per questo il platonismo, o meglio nel caso nostro il neoplatonismo che a sua volta si differenzia grandemente da quello, è tutt'altro dall'aristotelismo, in ispecie nella questione fondamentale della conoscenza, e quindi non deve far meraviglia che nella teologia del cristianesimo antico, legato in tante maniere coll'antica cultura e soprattutto col neoplatonismo, la teoria della fede presenti diversità rilevanti con quella della teologia medioevale unita in stretto connubio coll'aristotelismo. Non si può dunque determinare esattamente il pensiero religioso di S. Agostino, particolarmente nella questione della fede, che abbraccia i due campi della religione e della cultura, se non si colloca nel suo reale ambiente storico, e solo allora si potrà cogliere la sua vera fisionomia personale, inoltre più interessante e attraente della sua uniformità con una presunta teologia di tutti i tempi. Anche nell'interesse attuale della dottrina cristiana non si può fare a meno della storia e delle sue varietà: una dottrina non può attualmente interessare se non è viva, e la vita è per natura sua moto e accrescimento.

Fra questi due estremi, l'interesse puramente filologico e l'interesse puramente dottrinale, tiene il giusto mezzo il volume del

Cantarella, che contiene una scelta di scritti di S. Massimo il Confessore, di cui l'opera interessantissima a favore dell'ortodossia nel sec. VII, il più agitato dalle questioni cristologiche, è sobriamente esposta, il pensiero teologico e mistico nei suoi vari rapporti storici è giustamente valutato, e i numerosi scritti vengono esattamente catalogati. Nella scelta hanno influito diversi punti di vista, il pratico spirituale, lo storico religioso e lo storico letterario; è da lamentare che non vi sia anche un saggio di polemica teologica, nella quale si esercitò soprattutto l'attività letteraria di Massimo.

Da tutti i precedenti notevolmente si distacca il volume quinto, dedicato a Duns Scoto. Il P. Scaramuzzi, del Collegio di S. Bonaventura di Quaracchi, non ha voluto presentare al lettore una e più opere speciali, ma una *Somma* o compendio organico di tutte le principali dottrine del Dottore sottile, che questi non potè — impedito dalla morte precoce — costruire da se medesimo, espresse però con brani testuali di lui, ricavati dai suoi vari scritti. Ciò serve mirabilmente a fare intendere la dottrina scotista, che anche oggi conserva la sua freschezza ed importanza, nella sua forma semplice e primitiva e nella luce piena del suo sistema organico. Per chi poi volesse meglio approfondire questo o quel pensiero del singolare teologo, nella dotta introduzione tutte le sue opere genuine sono accuratamente elencate e sommariamente descritte con l'indicazione dei più autorevoli codici ed edizioni. Allo scopo di un migliore orientamento del lettore mira pure la seconda parte della Introduzione, che tratta del posto tenuto dallo Scoto nello sviluppo storico della speculazione teologica. Malgrado l'originalità del suo genio, egli fa parte della scuola francescana, di cui si può considerare come il più alto espONENTE, e per questo segue un indirizzo platonico-agostiniano, ben diverso dall'indirizzo aristotelico-tomista, che poi comunemente prevalse nella scolastica. Forse però qui sarebbe stato necessario un maggiore approfondimento, per chiarire ciò che Scoto, e prima di lui i teologi francescani e lo stesso s. Agostino, hanno realmente preso dal Platone vero, non deformato dai suoi seguaci e dalla tradizione posteriore. Certo, è per es., molto significativo che Scoto pensi non potersi dimostrare razionalmente l'immortalità dell'anima, mentre questa costituisce uno dei punti cardinali della speculazione platonica.

I singoli volumi pertanto hanno ciascuno una finalità e un carattere proprio; il che se non conferisce troppo all'unità della

collezione, può avere il suo vantaggio per i diversi gusti e bisogni dei lettori. Ad accrescere il pregiò dell'opera si aggiunge la bella veste tipografica, anche per i caratteri greci, e il prezzo relativamente mite. Ci saremmo aspettati una correttezza anche maggiore nella stampa, ma si sa, nessuna opera nasce perfetta, e questa, ne siamo sicuri, col progredire eliminerà sempre più i difetti iniziali.

U. Fracassini

C. SCHMIDT, *Neue Originalquellen des Manichäismus aus Aegypten*. Stuttgart, Kohlhammer, 1933, pp. 28.

La nostra conoscenza diretta del manicheismo (prima esso era conosciuto solo indirettamente attraverso gli scritti più o meno polemici dei seguaci di altre religioni: tra i cristiani Agostino, fra i musulmani An Nadim), inaugurata al principio del nostro secolo con la scoperta di scritture manichee originali nel Turkestan (Turfan) e in Cina, sta per essere completata in misura superiore ad ogni speranza in seguito ad una scoperta avvenuta in Egitto nel 1930. In località Medinet Mâdi (regione del Fajûn) fu trovata da alcuni contadini nelle rovine di una casa una cassa di legno con dentro dei papiri. Questi, che si trovano ora parte a Berlino e parte a Londra, costituivano la piccola biblioteca privata di un manicheo: essi sono scritti in copto (traduzioni dal greco nel dialetto copto di Assiut) e contengono per lo meno sette opere manichee, di cui il prof. C. Schmidt ha intrapreso la traduzione, e già ne è annunziato il primo volume per l'estate del 1933. Nello scritto che qui si segnala (letto alla «Gesellschaft für Kirchengeschichte» di Berlino) lo Schmidt dà notizia preliminare dei principali risultati dei suoi studi (cfr. i Sitzungsberichte dell'Accademia di Berlino 1933). Egli ha potuto identificare nei papiri di Medinet Mâdi due opere originali di Mani, e cioè i 'Capitoli' (esposizione della dottrina punto per punto in forma di conversazione fra Mani e i suoi discepoli) e le 'Lettere'; gli altri scritti (fra cui una miscellanea storica, una raccolta di omelie di autori diversi, un commento al *Vangelo Vivente* di Mani, un salterio) sono dovute a discepoli della prima generazione, e dunque rappresentano anch'essi il manicheismo nella sua fase più antica. La lingua di Mani era un dialetto siriaco, e in siriaco egli scrisse le sue opere. Ma egli stesso curò la formazione di un canone di scritture sacre della sua religione e la traduzione di

queste scritture canoniche in lingue diverse. Egli infatti volle essere il fondatore di una religione veramente universale, sentendosi in questo superiore ai suoi predecessori (Gesù, Paolo, Zarathustra, Buddha), i quali, per varie ragioni (non ultima la diversità delle lingue), avevano avuto una sfera di azione localmente limitata e non avevano potuto realizzare l'universalità. Risulta in modo sicuro dai nuovi testi che Mani si recò in India e conobbe direttamente il Buddhismo (« l'etica manichea, e specialmente l'ascetica presenta dei tratti sicuramente indiani, ciò che ha un'importanza enorme per la storia delle religioni »). — Un altro punto risultante dai nuovi testi è che, contrariamente a quanto si è sostenuto, l'ellenismo è essenzialmente estraneo alla concezione religiosa di Mani. Mani è e resta genuinamente un orientale. Tutto l'apparato concettuale, che ricorda da vicino la filosofia greca, è derivato dalla gnosi. Mani è infatti uno gnostico: in lui la gnosi raggiunge il suo punto culminante (« non Bardesane, ma Mani è l'ultimo degli gnostici »), poichè egli fonda su basi gnostiche non una semplice 'scuola', ma una religione universale.

R. Pettazzoni.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

ANTONIO ANWANDER, *Introduzione alla Storia delle religioni*. (« Il pensiero cattolico moderno », 6), Brescia, Morcelliana, 1933, pp. 232.

Questa traduzione della cattolica *Einführung in die Religionsgeschichte* dell'Anwander, cui U. Padovani, professore di filosofia della religione nell'Università Cattolica di Milano, ha aggiunto un'Appendice sui « Problemi generali della storia delle religioni », con particolare riferimento all'Idealismo attuale, è un segno dell'interesse che il mondo cattolico viene prendendo anche in Italia per gli studi di storia delle religioni.

Scrive infatti il Padovani (pag. 185): « Comunque, per la natura universale anche se concreta della cultura, è pur necessario che l'Italia cattolica cominci ad interessarsi attivamente di studi religiosi, come anche più o meno ha fatto e sta facendo l'Italia razionalista, dalla soppressione delle Facoltà teologiche ai nostri giorni: principiando naturalmente dalla traduzione di opere straniere, le quali già hanno avanti a sè una tradizione in questo campo, e adattandole per quanto è possibile alle nostre esigenze, ai nostri problemi: affinchè opere originali possano quindi sorgere nella nuova Italia della Conciliazione ». Infatti, anche opere originali cattoliche di storia delle religioni sono prossime a veder la luce in Italia, a quanto si dice.

P. E. SANTANGELO, *Vita di Gesù*, Bari, Laterza, 1933, pp. 241.

Nonostante la simpatia che *a priori* ci ispirano tutti gli studi italiani di storia religiosa, in questo libro non abbiamo trovato nulla per cui ci sembri di doverne raccomandare la lettura. Basteranno, a giustificare questo giudizio, alcune citazioni: « L'errore comune degli esegeti è quello di considerare, di sui testi, il giudaismo come la forma essenziale della religione giudaica, mentre non è se

non una soprastruttura che ha precise cause ed origini, ma profondamente ripugnante alla genuina anima di quel popolo » (p. 51 sg.). « Questo popolo [gli Ebrei], che era un popolo pastorale, disceso probabilmente dalla grande steppa asiatica attraverso l'Armenia, visse per molto tempo allo stato nomade nelle pianure desertiche della Mesopotamia, accostandosi a volte ai centri abitati o in Babilonia o a oriente della Palestina » (p. 43). « Lo Jahve del V. T. ha perciò tutti i caratteri dell'*agnostos theos* dei culti esoterici (p. 45, nota). — Gli autori più citati sono Strauss e *L'évangile selon Marc* del Loisy, con cui il S. polemizza di continuo ma mostrando chiaramente che è la sua fonte principale.

DOM. BASSI, *Mitologia Germanica*, Milano, Hoepli, 1933, pp. 290, con 16 illustr. fuori testo.

Questa *Mitologia Germanica* sostituisce nei « Manuali Hoepli » la *Mitologia Tedesca* del Minutti. Essa si limita a riferire per sommi capi i miti degli dei e (nella seconda parte, che nel Minutti mancava) le leggende degli eroi. Precede una cosmogonia e teogonia, e segue un'Appendice sul Culto e le Credenze degli antichi Germani. L'A. conosce l'*Edda* soltanto nella traduzione in tedesco moderno. I complessi problemi relativi alla mitologia germanica non sono neppure sfiorati. Quando sorgerà fra i nostri germanisti un cultore di mitologia e storia religiosa dei popoli germanici nel senso scientifico della parola ?

Novelle Indo-Americanee, a cura di PAOLO BELLEZZA, Milano, A. Vallardi, (1932), pp. 277.

Anche questo volumetto è senza pretese scientifiche, e vuole soltanto divertire narrando favole e racconti scelti fra l'immenso patrimonio del folklore nord-americano (il termine « indo-americane » usato nel titolo manca di precisione). L'Autore elenca in una nota i nomi delle popolazioni cui appartengono, in blocco, i racconti riferiti, ma non ci dice a quale popolazione appartenga ogni singolo racconto e a quale fonte sia attinto. Il materiale è raggruppato secondo il contenuto: Storie di animali benevoli; Viaggi e avventure; Storie di cannibali; Storie di guerra; Stregonerie e incantesimi, ecc. L'A. sente il bisogno di avvertire che il nome degli indiani *Seneca* « non ha nulla a vedere con quello del retore e del filosofo latino ». Più divulgazione di così...

FR. POSPÍŠIL, *Etnologické Materiálie z jihozápadu U.S.A.*, Brno 1932-1933, pp. 256.

Questo volume del noto folklorista-etnografo di Brno è frutto di un soggiorno di alcuni mesi nel Sud-Ovest degli Stati Uniti e di uno studio accurato del paese e delle popolazioni indigene. Un breve riassunto in inglese alla fine del volume consente anche a chi non lo può leggere di formarsi un'idea del suo contenuto, idea certo inadeguata alla sua importanza. Preceduta da una parte introduttiva, l'opera comprende tre sezioni principali: la prima di contenuto etnografico (cat's cradles; danze ceremoniali [qui conviene ricordare che il Sigr. Pospíšil è uno specialista degli studi sulla *moresca europea*], preistorico e geografico; la seconda di contenuto antropologico, folkloristico (notevoli i paragrafi sulle idee messianiche e la tradizione del diluvio presso gli indigeni americani e loro paralleli presso i popoli asiatici ed europei, con particolare riguardo agli Slavi), filologico; la terza particolarmente dedicata alle manifestazioni della vita artistica (disegni dei fanciulli, ornamentazione, arti tessili, ceramica, musica e canto, pittura).

1661
R

R. PETTAZZONI - Direttore responsabile

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari

SATIRE UND SATURA

(Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund
einer literarischen Gattung)

1. 'Satire': dieser in den verschiedenen europäischen Sprachen nur leise abgeänderte Gattungsname beruht — wie bekannt — auf der antiken Schreibung *satyra*, und diese wiederum auf der Auffassung, dass die römische Satire ihren Namen von den griechischen Satyrn herhat. Das lateinische Adjektiv *satyricus* ist zweifellos das griechische *σάτυρικός*, und seine Uebernahme im heutigen, gemeineuropäischen Sinne folgt aus der selben antiken Theorie. Seit Casaubonus¹ ist dann jene Ueberzeugung überall durchdrungen, dass die Schreibung mit y unrichtig sei, da die griechischen *σάτυροι* mit der ursprünglichen lateinischen Benennung *satura*, dem wirklichen römischen Namen der Satire, nichts zu schaffen hätten². Nach A. Dieterich³: «Das Alter der sprachlich zugehörigen Worte *satur* (Arvallied), *saturare*, *satis*, *satietas* verbürgt hinlänglich, dass wir es nicht mit Lehnworten zu tun haben». Daher stellen die neueren Deuter des Namens der römischen Satire diejenigen von den antiken Erklärungsversuchen des Wortes *satura* in den Vordergrund, welche vom Lateinischen ausgehen⁴. Ein Ausgangspunkt ist der Name der mit verschiedenen Früchten gefüllten Opferschüssel: *satura lanx*, und die Bezeichnung *satura* für eine gefüllte Speise oder ein Füllsel aus verschiedenen Bestandteilen. Vor den Augen der alten wie der neuen Erklärer schwebt die 'Vermischtheit' als

¹ *De satyrica Graecorum poesi et Romanorum satira*, Parisiis 1605.

² Daher die Unterscheidung in der Orthographie der meisten europäischen Sprachen von 'satirisch, satirique' einerseits, 'satyrisch, satyrique' andererseits.

³ *Pulcinella*, 1897, 75 f.

⁴ Vgl. F. Marx, *Lucili carminum reliquiae*, I, 1904, X ff.

Sinnesverknüpfung zwischen der literarischen und der ausser-literarischen Bedeutung: 'vermischte Schüssel', 'vermisches Füllsel' — 'vermisches Gedicht'.

Unannehmbar ist diese Erklärung, schon weil sie vom Standpunkte jeder lebendigen — wenngleich bewussten — Dichtung unmöglich ist. Solche Dichtung war zweifellos die des Ennius, von dem die ersten römischen Satiren herrührten. Dass diese erst später mit dem Namen *satura* in Büchern zusammengefasst worden wären, ist nicht wahrscheinlich¹. Kann sich nun im selbst-beobachtenden Bewusstsein eines Dichters seine Schöpfung, ob vor dem Schaffen, ob während dessen, ob nachher so spiegeln, dass das, was jetzt in ihm zustandekommt, oder zustandekam, seinem Wesen nach etwas 'Vermischtes' wäre? *Cum fueret luctulentus* — sagt Horaz über Lucilius (Serm., I, 4, 11) : der Satirendichter «fliest trübe», doch fliesst er in einer einzigen, hinströmenden Dauer, wie Pindar. Er fliesst, wenn auch was er zu sagen hat allzu prosaisch ist, sogar wenn die Form selbst — wie die der *satura Menippaea* — teilweise Prosa ist. Eine Sammlung mag schon 'vermischt' sein, aber das einzelne Gedicht und die Gattung, aus dem Erlebnis des Schöpfers und seines kongenialen Publikums ausgehend, kann doch nicht bloss negativ aufgefasst werden. Das einzelne Gedicht und die Gattung heisst eben *satura*, erst die Sammlung *satura*. *Sunt quibus in satura videar nimis acer et ultra legem tendere opus*: Horaz nennt hier (Serm., II, 1, 1) seine Gattung und spielt auf ein Gesetz (*lex operis*, Ars poet. 135) des bekannten γένος *satura* an. Aus dem ganzen Zusammenhang ist offensichtlich, dass er den Namen als längst erstarnte Gattungsbezeichnung gebraucht.

Man könnte sich freilich auch vorstellen, dass wir in der *satura* einen bescheiden-tuenden, oder gänzlich ohne dichterische Ansprüche auftretenden Namen einer nur scheinbar poetischen Gattung vor uns haben. Horaz zieht zu diesem Zweck das Wort *sermo* heran, und gibt dadurch ein mittelbares Zeugnis darüber ab, dass *satura* in erster Reihe die Idee einer dichterischen Schöpfung im antiken Leser wachrief. Für Lucilius sind, ungeachtet dass er sie *ludus ac sermones* nennt (1039), seine *satura*

¹ Vgl. auch Vahlen, *Ennianae poesis reliquiae*, 1903, ccxiv.

wirkliche *poemata* (1013), d. h. kleinere Dichtungen¹. Ein Weg des Verständnisses, welcher in die vorliterarische und die mit ihr sich berührende religiöse Sphäre führt, soll im Folgenden angedeutet werden.

2. Gegenüber jeder skeptischen Haltung müssten wir betonen, dass der Ausgangspunkt der Benennung viel wahrscheinlicher ausserhalb der Satirendichtung liegen kann als innerhalb dieser. Selbstverständlich dort, wo man ihn unbefangen auch bisher einzige zu suchen hatte. Das Wort *satura* ist in Rom Name auch einer dramatischen Gattung. In dieser Bedeutung kommt es im klassischen Kapitel des Livius über die Urgeschichte des römischen Theaters (VII, 2) vor. Doch wollen Manche die dort zusammengestellte Datenreihe auch heute noch nicht für authentisch anerkennen. Man darf behaupten, dass den Standpunkt der völligen Skepsis — den übrigens auch früher nicht jedermann teilte², — auch die historisch-kritische Auffassung auf sicherem Wege verlassen kann. F. Leo, der diese Auffassung seinerzeit mit der grössten Wirkung vertrat, erblickte die Wertlosigkeit der bühnengeschichtlichen Skizze des Livius darin, dass sie mit der entsprechenden griechischen Theorie vom Ursprung des Dramas gewisse Ähnlichkeiten zeigte³. Das genügte dazu, dass sich die Philologie lange Zeit nur mit der Frage befasse, wer der römische Bearbeiter und Anwender der griechischen Theorie gewesen sei, und ob bloss eine solche römische theoretische Bearbeitung als Quelle in Frage komme, oder ob der Schilderung bei Horaz (Ep. II, 1, 139 ff.) eine andere Theatergeschichte zugrunde liege. Demgegenüber kann man sich auf eine ganze Reihe von Erwägungen und Tatsachen berufen, welche in positive Richtung weisen:

Die kritische Quellenforschung im Sinne von F. Leo und seiner Zeit ist auch schon dazu angelangt, dass sie die rohen Daten

¹ Vahlen a. O. xxvii.

² Vgl. die Literatur bei Schanz-Hosius, *Gesch. der röm. Lit.*, 1927, 21, ferner bei O. Weinreich, *Hermes* 51, 1916, 386 ff. und F. Müller, *Philologus* 78, 1923, 391 ff. Für die livianische Schilderung trat z. B. Lejay in seiner Ausgabe von Hor. *Sat.*, Paris 1911 ein.

³ *Hermes* 24, 1889, 77 ff.

der livianischen Schilderung und ihr theoretisches Verknüpfen zu unterscheiden begann. Der historische Wert der ersteren kann ja von der sekundären theoretischen Anwendung unabhängig sein, und ist auch mit Parallelmaterial zu stützen¹. Ueberhaupt gab es nie einen genügenden Grund, vorauszusetzen, dass Livius oder seine Quellen wichtige Daten erfunden hätten. Der Ausgangspunkt steht fest: das Berufen etruskischer Schauspieler zur Zeit der Pest i. J. 364 v. Chr.². Der Wert der weiteren Angaben darf umso weniger bezweifelt werden, auf je kleinere Einzelheiten sie sich beziehen. Sicherlich hat die horazische Schilderung entgegen der des Livius, wenn wir sie als eine Theorie vom Ursprung des Dramas auffassen, einen anderen Ausgangspunkt³. Doch der Ausgangspunkt selber, die *Fescennina licentia* von Bauernspielen, ergänzt den Bericht des Livius von jeder Theorie unabhängig, in natürlicher Weise zu einem vollständigen Bild. Horaz beruft sich auf die spielerischen, dramatischen Bräuche des Dorfes — wie eben die des südetrurischen Fescennium waren —, Livius beschränkt sich streng auf Rom, die Stadt. Er macht einen genauen Unterschied: das primitive dramatische Spiel in Rom ist dem fescenninischen Brauch «ähnlich», und weicht auch von dieser Aehnlichkeit bald ab. Das ganze Bild erinnert jeden Kenner der Antike an das Nebeneinander der attischen dörflichen (*πατέρων*) und städtischen (*ἐπι ἀστεῖ*) Dionysosfeste, doch nicht wie eine theoretische Erfindung, sondern als die Wirklichkeit ähnlicher Verhältnisse.

Es ist ferner zu beachten, dass die Ähnlichkeit im südeuropäischen Volksleben immanenter spielerischer Bräuche in Griechenland und Italien leicht zu übereinstimmenden Theorien führen konnte, welche aus diesen folgten. Sogar brachte auch die Anwendung der von griechischen Verhältnissen ausgehenden Theorie nicht notwendigerweise eine Fälschung mit sich. Die griechische Theorie war das völlige Bewusstwerden eines aus urtümlicher Im-

¹ Weinreich 389 ff. R. Reitzenstein, Gött. Gel. Nachr. 1918, 233 ff. Vgl. O. Immisch, *Zur Frage der plaut. Cantica*, Sitz.-Ber. Heidelberg 1923, 14 f.

² Zur allgemeinen Wahrscheinlichkeit aus religionsgeschichtlichem Gesichtspunkte vgl. Weinreich a. O. 390 f.

³ Leo, *Hermes* 39, 1904, 63 ff. Weinreich a. O. 397 ff. Reitzenstein a. O. 251 ff.

manenz sich zur selbstbezweckten künstlerischen Betätigung erhebenden Volksbrauches. In Rom hat sie ein ähnliches Bewusstwerden erwecken können, zwang aber auch zur gleichen Wirklichkeitsnähe. Die *κατ' ἀγροὺς Διογύσια* und das dörfliche Liberalia-Fest der Umgebung Roms samt ihren *licentia*-vollen Volksbräuchen hängen aller Wahrscheinlichkeit nach auch geschichtlich miteinander zusammen, durch Etrurien als Vermittler. Neben die Schilderung dieses Treibens durch Horaz stellte man auch bisher¹ Verg. Georg., II, 386 ff. als ein Zeugnis von der selben Sphäre: *versibus incomplis ludunt risuque soluto oraque corticibus sumunt horrenda cavatis et te, Bacche, vocant per carmina laeta tibique oscilla ex alta suspendunt mollia pinu.* Die dionysische Bedeutung von all diesem hat Altheim genügend ausgeführt². Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhange die Erwähnung der Maske, eines dionysischen Attributes, welches in der Umgebung Roms sicher etruskischen Ursprungs ist. Die bäuerlichen Spiele Fescenniums gehören in einen schwer zu zerteilenden geographischen, kulturellen und religiösen Lebenskreis, dem dionysische Elemente nicht fehlten. Dieser Kreis aber berührt sich auch von Süden her, zuerst durch oskische Vermittlung, mit dem Griechentum. Unter die aus unserem Gesichtspunkte wichtigen Ergebnisse F. Altheims gehört auch Folgendes: gesichert scheint zu sein, dass wenigstens der *versus quadratus*, ein bezeichnendes Versmass der anderen italischen Gattung auf der römischen Bühne, der *fabula Atellana*, aus Magna Graecia oder dem griechischen Sizilien herstammt³. Der Zusammenhang mit Griechenland zeigt sich auf einer Ebene von viel tieferen Zusammenhängen als die blosse Uebernahme einer bühnengeschichtlichen Theorie.

Aus dem den Dionysos längst verehrenden Etrurien berief man die ersten Schauspieler nach Rom. Ueber die Bühnenkunst, die als Folge ihres Wirkens in Rom heimisch wurde, schreibt Livius die für uns wichtigen Zeilen (VII, 2, 7): *non sicut ante Fescennino versu similem temere ac rudem alternis iaciebant, sed impletas modis saturas descripto iam ad tibicinem cantu motuque congruenti peragebant.* Also ein weit über die improvisierte, roh

¹ Vgl. Schanz-Hosius 20.

² *Terra Mater* 66 ff.; *Römische Religionsgesch.* I, 1931, 95 ff.

³ Altheim, *Glotta* 19, 1931, 46 ff.

versifizierende Plänkelei der Fescenninen hinausgehende, an Versmassen reiche Vortrag, von Musik und Tanz begleitet: das ist die *satura*. Ein Programm aus 'vermischten' Gesang- und Tanzvorstellungen — so versucht man die Benennung *satura* auch in diesem Zusammenhange zu deuten¹. Als nächstliegendes Beispiel kann dazu das 'Brettl' dienen, die neuzeitliche Bühne von Kunstprodukten, die vom Niveau der vornehmen Bildung hier herabgeglitten sind. In einen solchen Kreis scheinen die mimischen Schauspiele der Zeit hellenistischer städtischer Bildung zu gehören, mit ihrer musikalischen Buntheit und in ihrer Zusammenhanglosigkeit, aus der keine grösseren künstlerischen Einheiten herauswuchsen. Ihre Einwirkung auf die plautinischen *Cantica* suchte zuerst Leo, dann, mit Beachtung auch anderer Bestandteile der Komödie, O. Immisch darzulegen. Es ist naheliegend, an die *impletiae modis saturae*, als eine ähnliche Erscheinung zu denken². Wir müssen also für die vorplautinischen mimischen Tanzvorstellungen die Frage stellen: ist der Name 'vermischte Vorstellung' die natürlichste Bezeichnung ihres Wesens und ihrer Wirkung? Vor jeder weiteren Schlussfolgerung ist im Allgemeinen klar zu machen: gilt auch unter antiken Verhältnissen das selbe, was sich bei den modernen 'Brettl'- und Zirkusvorstellungen von selbst versteht?

Auch auf dem heutigen 'Brettl' und im Zirkus tauchen unvermeidlich urtümliche Elemente des Komödienspiels auf, wie eben das bis zur Rauferei gesteigerte hämische Plänkeln, das alte Vergnügen des Volkes in Rom und Fescennium. Aber so etwas ist in unserer neuzeitlichen Kultur ein entwurzeltes Ueberlebsel, 'gesunkenes Kulturgut' einer Welt von vollständigerem Triebleben. Eine ganz andere Bedeutung hat dieses selbe Element, wenn sie dem unausbleiblichen $\delta\gamma\acute{o}\nu$ des aristophanischen Lustspiels vorangeschickt wird, oder sogar richtige Zankagone bildet³; und wie sie bei Plautus als *velitatio* lebt⁴. Hier halten wir die Wurzel selber, welche das zwar literarische, aber noch organisch lebende, in sich ganze Spiel aus Urschichten nährt. Die athenische alte Ko-

¹ Reitzenstein a. O. 245 u. A.

² Vgl. Immisch a. O. 15.

³ Vgl. Radermacher, *Aristophanes' Frösche*, Sitz.-Ber. Wien, 1922, 20 ff.

⁴ S. z. B. Trinummus 627 ff. Reitzenstein 246.

mödie — *Eupolis atque Cratinus Aristophanesque poetae*, die Ahngalerie der römischen Satire nach Horaz (Serm., I, 4, 1) — ist die Offenbarung einer seelischen Realität, welche zum ersten (noch nicht theoretischen) Bewusstsein der Kunst erwacht ist. Sie ist in Attika noch Inhalt von Festen, sie pulsiert im weltumfassenden Rhythmus des antiken Staatskultes mit. Ihr Wesen verrät sich gerade in jenen ursprünglichen komödienbildenden Elementen, die oft auch aus den Stücken des Plautus die anreizende Atmosphäre des aristophanischen Lustspiels verbreiten. Neben der auf den ersten Blick weniger durchsichtigen *velitatio* müssen wir uns, um dem vollständigen Verständnis näher zu kommen, mit noch einem solchen Element befassen.

Wir irren gewiss nicht, wenn wir behaupten, dass im 'Spottzweikampf' (*velitatio*), in der sich gegen ehrbare Leute kehrenden *Fescennina licentia* und im δύομαστι κωμῳδεῖν der athenischen alten Komödie die durch das gesellschaftliche Zusammenleben unterdrückte menschliche Aggressionslust ihre Befreiung erlebte. Die antike Gemeinschaft gab ihren Mitgliedern mitunter Gelegenheit zur Befriedigung des Wunsches nach der Loslösung aus ihren Banden selbst — offenbar eines menschlichen Urbedürfnisses. Doch der Wert einer solchen psychologischen Auffassung, die die Pfade des vollen menschlichen Verständnisses wandelt, wird erst dann auch für den Philologen wirklich handgreiflich, wenn wir einem anderen urtümlichen Motiv des Komödienspiels Aufmerksamkeit schenken: dem, welches aus Männern Frauen macht. In der Casina des Plautus, in Stücken des Atellanendichters Pomponius¹ oder in der Gestalt des als Frau gekleideten Mnesilochos bei Aristophanes — in den Thesmophoriazusae — begegnen wir schon

¹ Fr. 57 ff. Ribbeck, mit der Casina zusammengestellt von Immisch a. O. 16, der auch auf die gleich zu erwähnenden κίνδυνοι und die Spiele der *spatatores atque fescennini* hinweist. Die Art dieser letzteren charakterisiere ja der alte Cato (*Or. 40 Jord.*) mit *staticulos dare, ridicularia fundere, iocos dicere, vocem demutare*. Dann gehören aber auch der *Iudus talarius* und der Flötenspieler-Umzug am 13. Juni, mit ihrer *licentia* und *verbū iocosa*, ihren θερητές γυναικεῖαι und Masken, hierher. Altheim, der den etruskischen Ursprung dieser Bräuche sehr wahrscheinlich gemacht hat (RE. IVA 2061, XV 1785), wies mich sowohl auf diese hin, als auf die Bemerkungen von Latte und Weinstock zur Pomponiusstelle. Latte, RE. XIII 1649 zog hier schon Arist. *Thesm.* 267 heran, Weinstock, RE. XIV 2308 dachte an einen entsprechenden religiösen Brauch bei der römischen Matronalia. Seine Belege — Konzilsakten aus 706

der fortlebenden literarischen Form dieses Motivs. Vielleicht ein Ueberlebsel ist auch, dass Männer die Frauenrollen des antiken Dramas spielen. Auf die vordramatische Zeit verweisen jene griechischen religiösen Tänze, in denen männliche Tänzer mit weiblichen Bewegungen Weiber nachahmten¹. Ähnliche Darbietungen gehörten auch unter die bezeichnendsten Sehenswürdigkeiten des hellenistischen 'Brett'. Der Darsteller der μαγωθία genannten Gattung, der μαγωθός spielt nur in Frauenkleidung — auch die Männerrollen². Vertreter einer anderen Art mimischen Tanzes ist der κίνατδος, und dieses Wort wurde nicht ohne Grund schmähende Benennung des Mannes, der Frauenrolle übernimmt³. Es ist aber kein Zufall, dass weibernachahmenden Tänzern der Volksreligion entsprechende Dämonen (von denen später die Rede sein wird) den Kreis des Dionysos bilden. Ebenso hängt der κίνατδος-Brauch, dass Männer sich als Frauen kleiden, im hellenistischen Alexandrien mit dem Dionysoskult zusammen⁴. Nicht als ob das Griechentum darin das Ablegen jeder männlichen Schicklichkeit und Zurückhaltung, sogar das der natürlichsten selbsterhaltenden Nüchternheit: des Sichbeschränkens auf ein Geschlecht nicht gefühlt hätte. Es ist sich hier des Tiefpunktes völlig bewusst.

n. Chr. (?) — sind jedoch zu spät und weitabliegend. Sie entkräften nicht die Bedenken, welche Nilsson, Arch. Rel.-Wiss. 19, 1918, 71 ff. gegen das Beziehen derartiger Zeugnisse auf altrömische Bräuche erhoben hat. Die Situation der Casina kommt noch viel drastischer im Fr. 67 f. aus einem anderen Stücke des Pomponius vor.

¹ Schnabel, *Kordax* 44 n. 47. A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb Tragedy and Comedy*, Oxford 1927, 257. E. Buschor, Ath. Mitt. 53, 1928, 105.

² Aristokles bei Athenaios 621c. Die Konjektur von Immisch a. O. 8 Anm 2. zur Bemerkung des Aristoxenos über das Spiel des Lysiodos (Ath. 620d) τὸν δὲ γυναικανδρεῖα statt τὸν δὲ γυναικεῖα ἀνδρεῖοις wäre wahrscheinlich, wenn in der Komödie Weiber in Männerkleidung nicht vorkämen. Vgl. Aristoph. *Eccles.* und dazu wieder Analogien im religiösen Brauch, auch im dionysischer Sphäre: L. Deubner, *Attische Feste*, 133, 2. Die Berührungen dieser Sphäre mit dem Bereich weiblicher Gottheiten — wie der Anna Perenna nach der Schilderung ihres Festes bei Ovid, *Fasti* III 523 ff. — behalte ich mir für eine spätere Behandlung vor.

³ Vgl. O. Jahn, *Die Wandgem. des Columb. in der Villa Pamphilj*, Abh. Ak. München 1858, 251 ff.

⁴ Lucian. *De column.* 16. Jahn 256 f. Aus dem gemeinsamen seelischen — in der Dionysosreligion fassbaren — Hintergrund erklären sich gewisse Ähnlichkeiten auch der μαγωθία und des *ludus talarius*. Daraus folgt aber nicht die Identität der beiden; vgl. Altheim RE. IVA 2061.

Der grosse 'lösende Gott' Dionysos ist eben in den grössten Lösungen am sichersten zugegen: in jenen, wo die scheinbaren Grenzen der Natur durch verblüffende elementare Tatsachen durchbrochen werden. Und er ist zugegen in jeder Befreiung, auch wenn sich diese nicht an ein offizielles Fest von ihm oder seinen Kult anknüpft.

Heute im Zirkus

nur der seltsame, fast erschrockene Schrei der Wonne,
der Zeit für Zeit aus den Kindern losbricht,
zeigt, dass die Kinder dunkel ahnen, wie sehr sie
betrogen sind um ihr geerbtes Gut
im glänzenden wilden Zirkus-Fleische. (D. H. LAWRENCE).

Unter antiken Verhältnissen wirkt auch im Unterhalten und in der Belustigung, welche den heutigen Zirkus- und 'Brettl'-Darbietungen entspricht, Dionysos. Er, der Λύστος, sein göttliches Wesen von dieser Seite betrachtet, ist das Urbild, die höhere Wirklichkeit¹ des Erlebnisses der Lösung und Entfesselung der im Freiwerden jedes Mass übertreffenden, jedes Masses spottenden Triebkraft in ihrem überfließenden Reichtum. Wir müssen — wenigstens im psychologischen Sinne — mit seiner Gegenwart auch auf der primitiven römischen Bühne rechnen. Und das verhilft uns zur Erkenntniss, dass es in dieser Atmosphäre kein 'vermisches' Programm im heutigen Sinne geben kann. Ist doch selbst die kühnste Zusammenhanglosigkeit und Buntheit eine Form des Auseinanderströmens, das in einem einzigen emporquellenden Strahl erlebt wird: des dionysischen Daseins. Darin die 'Vermischtheit' hervorzuheben und die Zusammensetzung von verschiedenen Bestandteilen in den Vordergrund zu stellen, wäre alles andere denn das natürliche.

3. Wir haben bislang die Auffassung zur Grundlage gewählt, die in der *satura* als primitiver dramatischer Gattung nicht einmal einen Zusammenhang voraussetzt, der selbst dem losen Rahmen der athenischen alten Komödie nahekäme. Auf eine andere Mög-

¹ Ueber diese Begriffe vgl. *Unsterblichkeit und Apollonreligion*, Die Antike 1934, 52. W. F. Ottos *Dionysos* erschien, nachdem dies alles schon gesetzt war. Auf die Würdigung dieses hochwichtigen Buches kehre ich in dieser Zeitschrift nächstens zurück.

lichkeit ist gleichfalls hinzuweisen. So viel können wir schon behaupten, dass die antiken Bühnendarstellungen selbst auf dem Niveau des hellenistischen 'Brett' viel wurzelhafter sind, als die entsprechenden modernen Darbietungen mit vermischten Programm. Doch ist die Schilderung des Livius in ihrem Ganzen nicht einmal der in diesem Sinne abgeänderten 'Brett'-Analogie günstig. Wir können nicht umhin, die Angaben dieser allein dastehenden Quelle genau zu berücksichtigen. Selbst wenn in ihrer Zusammenstellung Theoretisieren mitspielt: wir können die Einzelheiten nicht besser wissen, als unsere antiken Texte. Nehmen wir unseren Livius einmal ernst, so wird all das, was als Theorie unausgeglichen wäre, als Tatsachenbeschreibung einer mannigfaltigen Wirklichkeit uns widerspruchlos erscheinen. Ueberdenken wir den Text von Satz zu Satz.

Es ist von der Veranstaltung der ersten Bühnenspiele (*ludi scaenici*) in Rom die Rede (VII, 2, 3). Die Darbietung der aus Etrurien berufenen Schauspieler (*ludiones*) weicht nicht davon ab, was wir nach den Denkmälern der etruskischen Kunst, z. B. den Wandbildern ihrer Gräber erwarten können: mimischer Tanz mit Flötenbegleitung¹ (2, 4). Als die Jugend des Volkes das in Rom übernimmt, bricht sofort das *velitatio*-artige Element hervor: *simul inconditis iocularia fundentes versibus* (2, 5). Der Name der berufsmässigen römischen Künstler des einheimisch gewordenen Spieles (*vernaculis artificibus*) ist, mit der Uebernahme des etruskischen Wortes *ister*: *histrio* (2, 6). Auf diese den *Fescennini versus* entsprechende Stufe folgt die an Versmassen reiche *satura* mit Liedtexten, die zur Musikbegleitung geschrieben waren (*descripto iam ad tibicinem cantu*). Wegen der Vielheit der Versmasse haben wir hier schon mit dem Einfluss des süditalischen Griechentums zu rechnen: neben der Uebernahme des *versus quadratus* (des Septenarius) fällt auch die des Senarius sicherlich noch in die 'vorliterarische' Zeit² (2, 7). Livius Andronicus, mit dem die Literatur beginnt, geht von der *satura* aus (*ab saturis ausus est primus...*) und er bringt ein Stück (*fabula*) auf die Bühne, das ein *argumentum* hat. Dies Wort ist hier Fachausdruck und hat den

¹ Altheim, *Röm. Religionsgesch.* I 94.

² E. Fränkel, *Hermes* 62, 357 ff. Altheim, *Glotta* 19, 1931, 31.

ganz engen Sinn der *κωμικὴ ὑπόθεσις*¹: einer Komödienfabel aus der mittleren oder neuen Komödie. Livius Andronicus übernahm unseres Wissens seine Lustspiele von hier und nicht aus der alten Komödie. Das Ausgehen von der *satura* mag hauptsächlich sprachlich und verstechnisch gewesen sein: wenigstens aus der überraschenden Fertigkeit des Livius¹ ist darauf zu schliessen (2, 8). Zwei Sätze, die sich auf eine weitere Einzelheit — das *ad manum* raschenden Fertigkeit des Livius² ist darauf zu schliessen (2, 8. und 10). Als in Rom das bürgerliche Lustspiel menandrischen Stils dieserart heimisch geworden ist, nehmen die Jünglinge des Volkes das alte *velitatio*-Spiel aus der Hand der berufsmässigen — und jetzt etwas höherer Aufgaben beflissen — Schauspieler. Sie beginnen es selbständig zu betreiben. Dann verknüpft man es als *exodium*³ mit der altitalischen, in ihrem religiösen Charakter⁴ ungetrübten Atellana (2, 11). Livius bemerkt noch, dass diese Gattung in Rom oskischen Ursprungs ist, und dass die Jugend nie zuliess, sie durch berufsmässige Schauspielerei zu entweihen (2, 12).

Die *velitatio* — wie sie Livius genau umschreibt: *inter se more antiquo ridicula intexta versibus iactitare* (2, 11) — ist ein Element der volkstümlichen Selbstbetätigung im römischen Komödienspiel. Ihre Hinübernahme in die Atellana, die, gleichsam ein sakraler Schatz, gehütet wurde, beweist mittelbar, dass sie in der *satura* noch ihren gebührenden Platz innehatte. Und zwar auf keinen Fall einen dem 'Brett' ähnlichen Platz, das auch in der hellenistischen Zeit den Broterwerb von Berufskomödianten niedrigster Art bildete. Wie weit die von Schauspielern dargestellte *satura* von dieser Stufe war, etwa noch zur Zeit des Livius Andronicus, können wir heute nicht mehr beurteilen. Wir haben sie als eine Erscheinung aufzufassen, die 'profaner' ist, als die Atellana,

¹ Das Wort *ὑπόθεσις* allein, mit welchem hier Immisch a. O. 15 *argumentum* widerlegt, ist zu wenig. *Argumentum est facta res, quae tamen fieri potuit* nach Cic. de Inv. I 27, der als Beispiel ein Zitat aus Terenz anführt. Vgl. Auct. ad Her. I 13 und meine *Griech.-Orient. Romanliteratur* 2. Das fieri potuit schliesst Tragödie und alte Komödie aus.

² Fränkel und Altheim a. O.

³ Vgl. Dieterich a. O. 110.

⁴ Vgl. Altheim, Arch. Rel.-Wiss. 27, 1927, 35 ff. *Terra Mater*, 48 f. Röm. Religionsgesch. I 97.

aber auch von der Magodie und den verwandten kleineren Gattungen der hellenistischen Welt abweicht. Nach Livius bedeutet der Beginn des römischen literarischen Lustspiels eine entschiedene Absonderung von dem vorigen, im Leben der Gemeinschaft immanenteren Wirken der Urelemente der Komödie: *ab risu ac soluto ioco res avocabatur* (2, 11). Plautus, und vor ihm gewiss auch Naevius, liessen das Sprudeln des Urquells die Grenzen ihrer Gattung, des bürgerlichen Lustspiels, mächtig überströmen, Naevius bewusst die Freiheit der dionysischen Feste nutzend¹, Plautus mit ungewollter Anlehnung an Aristophanes². Im römischen Lustspiel lebt der Anspruch auf 'alte Komödie' fort. Es fragt sich, ob es dem Verständnis der *satura* nicht näher führen würde, wenn wir — in horazischem Geiste — die ähnlichen Züge des aristophanischen Lustspiels verwerteten?

Dazu gibt die eingehendere Deutung von weiteren Texten Gelegenheit, welche das Wort *satura* enthalten. *Per saturam, in saturam* scheint in der Sprache der römischen Gesetzgebung soviel zu bedeuten wie 'temere vel inordinate'³, ohne die Ordnung einzuhalten, — immer mit einer gewissen Abschattung des Tadelns. So kommt es im Abschluss von Gesetzen vor: *neve per saturam abrogato vel derogato* (Festus, p. 314 M.) oder als Einschränkung: *extra quam sei quid in saturam feretur*. Die alte Erklärung dachte auch hier an ein gemeinsames Gesetz über mehrere 'vermischt' Dinge. Dem widerspricht eine Zeile des Lucilius (48): *per saturam aedilem factum qui legibus solvat.....* Der *per saturam factus aedilis* kann unmöglich durch ein 'vermischtes' Gesetz gewählt worden sein. Der einfache und gesonderte gesetzliche Akt der Aedilenwahl ist genügend bekannt⁴. Der Ausdruck wird auch durch den einzigen zusammenhängenden literarischen Text, in dem er in klassischer Zeit vorkommt, nicht deutlicher gemacht: Sall., Iug., 29, 5. Iugurtha ist dahintergekommen, dass der gegen ihn gesandte Konsul L. Calpurnius Bestia bestechlich ist. Er ver-

¹ Fr. 113 Ribbeck. Vgl. Leo, *Gesch. d. röm. Lit.*, I, 77; doch s. dazu auch Altheim, *Röm. Religionsgesch.*, I, 97.

² Trotz allen Verschiedenheiten; vgl. E. Fränkel, *Plautinisches im Plautus* 23 ff. 101 ff.

³ Marx a. O. I, XI.

⁴ Darauf wies schon Mommsen, *Staatsrecht* III 1, 336, 5 hin. Vgl. Marx a. O. II 23.

handelt mit ihm auf dieser Grundlage. Der Konsul erfragt sich die Meinung seiner Ratgeber — nachdem er mit Iugurtha schon übereingekommen ist: *quasi per saturam sententiis exquisitis*. 'Satura' könnte auch hier der Name einer dramatischen Gattung sein, der 'Komödie' die von Bestia gespielt wird. Doch dürfen wir das Archaisieren des Sallustius nicht von der Sprache der Gesetze trennen und dort wendet man — laut dem unzweifelhaften Zeugnis des Schol. Bob. in Cic. pro Milone, 14¹ — die Benennung *per saturam* dennoch auf mehrteilige, aber nicht auf ihre Bestandteile getrennte Anträge an. Freilich wissen wir nicht, ob der Ausdruck selbst in der dagegen gerichteten *Lex Caecilia Didia* (98 v. Chr.) vorgekommen ist. Altheim schlägt mir in solchen Fällen als Uebersetzung den französischen Ausdruck *en bloc* vor. Nun zeigt dieser, dass auch die Bedeutung 'sans examen détaillé' nicht unbedingt aus der 'Vermischtheit' ausgehen muss. Es genügt hier die 'Fülle' (im Sinne der 'Ueberfülltheit'), anderswo — wie vielleicht im Falle der Lucilius-Stelle — irgendwelche Verwandtschaft mit der Komödie. Wenn auch Sallustius nicht so sehr die Komödie, als vielmehr das gewaltsame *en bloc*-Verfahren des Konsuln ausdrücken wollte, so bestand diese Möglichkeit bei der Gewinnung der Aedilität nicht. Amtsgewinnung und Komödie hat in anderen Beziehungen Ähnlichkeiten aufweisen können.

'Komödie' kann eben von einer Ordnungen und Gesetze zerstörenden dämonischen Kraft zeugen. In Attika liess die alte Komödie freien Lauf der Wirkung dieser Kraft, welche wir in ihrer dionysischen Natur oben schon kennen gelernt haben. Der in den herrschenden Formen der Achtung vor den Gesetzen und des Wahrens der Ordnung schon ausgebildete Romanismus wird auch im religiösen Rahmen nicht mehr geneigt sein, ihr Raum zu geben. Dadurch erklärt sich die Unterdrückung der Dionysos-religion, als sie in voller Entfaltung ihres oben dargelegten Wesens sich zu Anfang des 2. Jahrhunderts in Rom aufs Neue zeigt². Auf die Ausdrucksformen, die sich die dionysische seelische Realität

¹ Vgl. W. Kroll RE. II A 193.

² Livius 39, 8-19 und das sog. Senatus consultum de Bacchanalibus (CIL. I² 581. Dessau 18; vgl. E. Fränkel, Hermes 67, 1932, 369.). Livius hebt über die Teilnehmer hervor (39, 15, 9): *simillimi feminis mares*.

auch im älteren Italien schaffen mochte, können wir einzig und allein aus den attischen Verhältnissen schliessen, freilich nur in der grössten Allgemeinheit. Dort findet die ewige animalische Unzufriedenheit mit der Gesellschaftsordnung nicht nur auf der Stufe der *Fescennina licentia* eine Befriedigung. (Wir verstehen jetzt, warum das römische Volk so sehr daran hing...). Dieser rein tierisch scheinende Trieb findet, nicht zurückgedrängt, selber seine menschliche Form: in den die Gesellschaftsordnung neu-schaffenden, gesetzgebenden Einfällen der Komödie. Vogelkönig-reich, Weiberherrschaft, oder gelegentlichen Uebeln entsprechend: Kleon-Sturz, Sonderfrieden — das sind die aristophanischen Lösungen der Aufgabe, die die ursprüngliche volkstümliche Form der alten Komödie dem literarischen Verfasser stellte. Ihre Umrisse legte H. J. Rose mit einem ausserordentlich vorsichtigen und vernünftigen Verfahren aus den ständig wiederkehrenden Elementen der Lustspiele des Aristophanes klar¹: Unzufriedenheit, Auftreten eines freiwilligen Neuerers, der Chor hilft ihm — verleiht ihm ein 'Amt' —, oder widersetzt sich, oder tut beides, Wortkampf mit dem Widersacher des Planes, Siegesfest mit Ge-sang und Tanz.....

Nicht literarische Entlehnung, sondern das Wirken gleicher Kräfte unter ähnlichen menschlichen Verhältnissen — oder mit antiker religiöser Auffassung: das Wirken einer göttlichen Kraft — mag auch in Italien eine Gattung hervorgebracht haben im Grossen und Ganzen in der Gestalt der attischen vorliterarischen Bauernspiele. Auf Derartiges konnte die römische Gesetzgebung als auf das in Rausch und Unverantwortlichkeit auf den Kopf gestellte Gegenbild seiner eigenen nüchternen Welt blicken, und vielleicht spielt Lucilius darauf an. Doch das Fragment von einer Zeile lässt höchstens Folgerungen auf eine solche Möglichkeit: auf die Möglichkeit weiterer Aehnlichkeiten neben dem Element der *velitatio* zu, keine aber auf die gänzlich unbekannten Tat-sachen. Wir müssten auch auf diese Möglichkeit hinweisen, denn sie wird gewöhnlich nicht in Betracht gezogen. Suchen wir aber eine allen Zeugnissen entsprechende Bezeichnung dafür, was nach

¹ *Mummers' Plays in Attica*, Papers and Transactions of the Jubilee Congress of the Folk Lore Society, 113 ff.

dem Ausmerzen der oberflächlichen Feststellung der 'Vermischtheit' von der dramatischen *satura* — positiv betrachtet — übrigbleibt, so ist eben die geeignete: die römische 'alte Komödie'.

4. Veranlasst uns schon die Beseitigung einer wesentlich negativen Interpretation (der blosen 'Vermischtheit') dazu, dass wir in der dramatischen *satura* die 'vorliterarische' alte Komödie der römischen Literatur erblicken, so bestätigt uns darin das positive Verständnis ihres Namens erst recht. Wir müssen darüber im Klaren sein, dass im Wort *satura* für das ungeklügelte lateinische Sprachgefühl nur der Sinn der 'Fülle', nicht aber der der 'Vermischtheit' dawar. *Satura* ist aus lateinischem Gesichtspunkte eine zum Adjektiv *satur* gehörige substantivierte Femininform aufzufassen. Vgl. *armaturus* verbales Adjektiv, *armatura* Substantiv. *Satur* 'satt, voll' bildet eine naturgemäße Einheit des Zustandes zusammen mit dem parallelen Wort *ebrius* 'berauscht, angetrunken'¹. Ausser Livius und dem ihn exzerpierenden Valerius Maximus (II, 4) kennen wir zwei Textstellen, aus denen auch früher auf die urtümliche Gattung namens *satura* — nicht auf die literarische Satire — zu schliessen war. Auf beiden Stellen erläutert ein Autor von hervorragendem Sprachbewusstsein die Verbindung der primitiven Dichtung mit der 'Fülle'. So Lukrez, der über die ersten Lieder der Urmenschen spricht (V, 1390): *haec animos ollis mulcebant atque iuvabant cum satiate cibi: nam tum sunt omnia cordi*. Für Tibull ist Dichtung ein Geschenk der Götter des ländlichen Lebens. Seine Schilderung stimmt zu beiden wichtigen Stellen über fescenninische und dionysische Unterhaltung italischer Bauern: Hor. Ep., II, 1, 139 ff. und Verg. Georg., II, 386 ff. Er betont aber darin gerade die *satietas* in jeder Beziehung (II, 1, 51): *agricola adsiduo primum satiatus aratro cantavit certo rustica verba pede et satur arenti primum est modulatus avena carmen, ut ornatos diceret ante deos, agricola et minio suffusus, Bacche, rubenti primus inexperta duxit ab arte choros*. Dass auch Livius selbst Anhänger dieser Etymologie ist, hat jeder aufmerksame Leser seines Textes merken können. Er versteht aber die 'Fülle' in formaler Hinsicht: *impletas modis*

¹ Vgl. Ter. *Hec.* 769.

saturas, « *saturae*, die voll waren von metrischen Bestandteilen ». Vgl. im Sprachgebrauch Ciceros: *expleti atque saturi* (in *Verr.*, 2, 3, 42). Mithin steht von den Neueren Th. Mommsen auf dem Standpunkte des ungetrübten lateinischen Sprachgefühls, wenn für ihn die *satura* der « Mummenschanz der 'vollen Leute' » ist¹.

Diese Erklärung hat neben ihrer Ungekünsteltheit auch den Verdienst, dass sie italischen und griechischen primitiven Verhältnissen entspricht. Auch bisher hatte sich der Aufmerksamkeit nicht ganz entzogen, dass das Wort *satur* in der lateinischen Sprache noch eine zu solchen Verhältnissen passende Beziehung hat. Die 'Fülle' kann sich nämlich auf die übertriebene Rundlichkeit des Unterleibes beziehen. In solchem Sinne ist die schwangere Alcumena *satura* im Amphitruo des Plautus (667). Der Typ des komischen *ventriosus* (des 'Schmerbüchigen') ist in Rom das Erbe des volkstümlichen italischen Schauspiels². Den realistischen Beschreibungen des Plautus entsprechen die widernatürlichen Körperformen der irrealen Maskengestalten auf den Abbildungen der süditalisch-griechischen Komödie, der φλύακες³. Se wären wir schon zur ganz plastischen Bedeutung vom « Mummenschanz der 'vollen Leute' » gelangt. Doch in einer eben so auffallenden Weise sind die dämonischen Tänzer, die Darsteller mythischer Szenen auf archaischen peloponnesischen Vasenbildern⁴ προγάστορες, und in der Gestaltung ihres Unterleibes überhaupt 'füllig'. Ihr Erklärer G. Loeschke sah in ihnen Satyrn, und zwar im Sinne des lateinischen Wortes *satur*⁵. Die Mommsensche

¹ Röm. Gesch. I 28. In der Fortsetzung spricht Mommsen freilich von Bocksfellten. Ebenso Ribbeck, Gesch. d. röm. Dicht. 9.

² Vgl. Plaut. *Asin.* 400; *Merc.* 639; *Pseud.* 1218; Dieterich a. O. 28 u. 47. Dazu bietet eine von F. Messerschmidt, Röm. Mitt. 45, 1930, Taf. 63 f. veröffentlichte Lampe in der Form zweier Schauspieler eine Illustration (Hinweis von Altheim).

³ Vgl. Heydemann, Jahrb. Arch. Inst. 1886, 260 ff. Messerschmidt Röm. Mitt. 47, 1932, 134, Abb. 4, wo auch die griechischen Termini der Kostümbestandteile (σωμάτιον, προγάστορες, προστερνίτον) und die entsprechende Stelle aus Lukian, *De salt.* 27 angeführt sind. Der Name φλύαξ selbst bedeutet die 'sich ergieissenden' sowohl in Wortschwall, wie in anderer, dionysischer 'Fülligkeit'; vgl. φλέω 'überfliessen, voll sein' und die Beinamen des Dionysos Φλέως, Φλέως, Φλετος, φλέος: Wilamowitz, *Glaube der Hell.* II 373, 1.

⁴ Schnabel a. O. 26 f. Pickard a. O. 264 ff. Buschor a. O. 105, 1,

⁵ Ath. Mitt. 19, 1894, 523.

Deutung der *satura* schwebte ihm vor und er wollte auch das griechische Wort aus der selben idg. Wurzel ableiten. Nach ihm wäre $\sigma\acute{a}\text{-}\tau\upsilon\text{ρος}$ ein nomen agentis, der Name von Fülle schenkenden dämonischen Wesen: 'gute Geister, die Sättigung und Fülle verleihen'.

Achten wir einstweilen der sprachlichen Schwierigkeit der Verknüpfung von *satur* und $\sigma\acute{a}\text{-}\tau\upsilon\text{ρος}$ nicht: aus einer gemeinsamen idg. Wurzel wäre $\sigma\acute{a}\text{-}\tau\upsilon\text{ρος}$ zu erwarten¹. Die sachliche Begegnung von *satura*, $\varphi\lambda\omega\chi\epsilon\varsigma$, peloponnesische 'füllige Dämonen' auf benachbartem italisch-griechischem Boden ist an sich wichtig genug dazu, dass wir die gemeinsame Realität im Inhalte dieser verwandten Erscheinungen zu erfassen versuchen. Die Berufung auf eine angebliche Zielvorstellung genügt hier nicht. Diese Zielvorstellung wäre, dass die primitiven Tänzer zum Heraufbeschwören der 'Fülle' sich und ihre Dämonen mit 'fülligen' Formen begabt hätten. Eine derartige utilitaristische Erklärung beleuchtet im besten Falle nur die Anwendung und gleitet allzuleicht über die Tatsachen hinweg, hier eben über die Formen, die in erster Reihe Beachtung verdienen. E. Buschors geschichtliche Erklärung² führt schon dem Verständnis näher. Sie macht auf das Weibliche in dieser 'Fülle' aufmerksam, und erinnert an jene weibernachahmenden Männertänze, auf die wir uns unter den urtümlichen Motiven des Komödienspiels berufen haben. «Nicht als ob diese auf den archaischen Vasen dargestellt wären; — fügt er hinzu — aber das vordionysische, ja 'vordorische' Stadium dieser Vorstellungen und Riten... wird dadurch beleuchtet». Nach ihm nehmen diese fülligen Dämonen eine Stelle in der Mitte zwischen den klassischen Satyr- und Silengestalten und den weiblichen Idolen der vorgeschichtlichen Plastik ein. Auf dem Peloponnes sind sie Vorläufer der ersteren, und müssten — nach Buschor — als Nachfolger der letzteren gelten. Er betont zwar mit Recht, dass wir kaum mehr ahnen können, was diese Bilder nackter Frauen auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung bedeutet haben. Doch geht seine ganze Konstruktion von der Auffassung aus, dass solche «kräfteerfüllte Zeichen für tief erlebte Mächte» ursprünglich sicher der «Verehrung der mütterlichen

¹ Wilamowitz, Gött. Gel. Nachr. 1895, 224, 1. Dieterich a. O. 76.

² a. O. 105 f.

Fruchtbarkeit » dienten und die Gestalt der fülligen Dämonen hier eine uralte Tradition aufrecht erhält. Die Herrschaft der mehr weiblich angedeuteten Formen der Fruchtbarkeit zeugte in der archaischen Zeit von einem älteren religiösen Zustande als die Verbreitung des Dionysoskultes ist....

Die Unsicherheit der Erklärung der vorgeschichtlichen weiblichen Statuetten besteht trotz allem. Ihre zeitliche Entfernung von den Dämonen der archaischen Vasenbilder wäre eine andere Schwierigkeit, falls es überhaupt einer solchen Konstruktion bedürfte. Doch ist auf diesen Darstellungen, wenigstens in der Stimmung — in der «Wendung ins Komastische» für Buschor — Dionysos zugegen. Auf jener korinthischen Vase mit der Rückführung des Hephaistos, welche Loeschke erklärt hat, wäre nach ihm die Gestalt mit der traubenschweren Rebe dieser grosse Gott selbst. So ist unsere Feststellung des Dionysischen im derartigen Treiben historisch jedenfalls richtig: das Niederreissen der Schranken der männlichen Natur — wie wir jetzt sehen, auch in den Formen — ist dionysische Wirklichkeit. Vom Standpunkte Buschors wäre all das Uebermass und die Steigerung, das auf diesen Vasenbildern so auffallend ist, Fortpflegen und Verkümmern der Tradition einer längst vergangenen Zeit («eine starke Degeneration»), das Aussterben selbst. Aus unserem Gesichtspunkte betrachtet, ist dies, durch alle Wandlungen der Form hindurch, das Zeichen eines Lebens, das sich nicht im Verschlaffen, sondern in der sprengenden und dadurch vernichtenden Ueberfülle mit dem Tode berührt. Sogar angesichts des relativ späten Auftretens der Dionysosreligion im Verhältnis zu den übrigen griechischen Kulten — was übrigens auch eine blosse, wenngleich herrschende Konstruktion ist — könnten wir uns begnügen, zu betonen, dass die Gegenwart des Gottes als Urkraft auch schon vor dem Namen und der plastischen Form erklärend sein kann... Doch die ‘Fülle’ ist nicht nur Erlebnis von maskierten Tänzern, sondern diese selbst, samt ihrem Erlebnis, sind Teile der Weltfülle. Diese letztere als höhere Wirklichkeit genügt auch allein dazu, dass sie in der Form übermenschlicher Fülligkeit dämonischer Gestalten einen Ausdruck finde. Wir können diese Form tatsächlich vor-dionysisch nennen — der logischen Reihenfolge nach. Die ‘Fülle’ ist lediglich das, was sie zeigt: das ‘Leibliche’, das ‘Fleisch’,

mit all dem dämonischen Beigeschmack dieser christlichen Bezeichnungen. Die ebenso uralte Form der Dämonen in Tier-(Widder-, Bock-, Pferd-) Gestalt bringt die selbe Realität nicht durch die ungezügelte Rundlichkeit des menschlichen Körpers, sondern durch das Betonen der Verwandtschaft mit dem tierischen Leib zum Ausdruck. Das ist die statische Wirklichkeit, dessen Bewegtheit das dionysische Dasein ist. Dionysos fasst auch diesen schwerfälligen Teil des Weltganzen in seinen Kreis. Doch bewegt er auch noch tieferes und Schwereres: die Toten, totes Holz und toten Stein. Gespenster und Fetische bilden schon sein Heer. Und er wirkt auch in höhere Regionen hinüber: selbst das, was im Menschen Totes ist — nach J. C. Powys eins ist in uns mit dem Stein — und selbst das tierische 'Fleisch' kann er bis zu den menschlichsten Gedanken der griechischen Tragödie und Komödie erheben. Dionysos hat neben dem Tiefenaspekt noch eine andere Seite: die Möglichkeiten der zur Beweglichkeit gerufenen Lebensmannigfaltigkeit....

Die Satyrn sind in der dionysischen Welt der griechischen Bühne die untersten Töne des in Schwingung gebrachten Substrates. Wie könnte man sie hier als 'Fruchtbarkeitsdämonen' auffassen? Und wie wären sie in ihrer vorhin dargelegten Realität gerade hier nicht verständlich? Ihre Spässe sind die der Lust des 'Fleisches'. Der klassische athenische Geschmack wählte auch für diese nur drastisch auszudrückende Realität die edelsten Formen: die von sehnigen und feurigen Tieren. Diese machte er dann zu den Darstellern des 'Satyrdramas', in welchem er nicht bloss eine Tradition weiterpflegte sondern wodurch er auch auf der tragischen Bühne das Ganze der dionysischen Welt aufrecht erhielt. Σάτυροι sind mithin nach attischem Sprachgebrauch in erster Reihe die halb tierisch gestalteten Darsteller dieser Gattung. Satyrn hatte aber auch die athenische Komödie. «Für uns ist gar nicht auszudenken, wie sich eine Komödie 'Die Satyrn' von einem Satyrspiele unterschied, und solche Komödien hat es viele gegeben». So schreibt Wilamowitz mit Recht¹. Die bekannte Vorstellung vom Satyrn mit Bocksgliedern² und der Name selbst

¹ Griechische Tragödien III 11, 2.

² Diese sind aus dem Satyrdrama nicht wegzudeuten. Vgl. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* I 200, 1.

stammt unseres Wissens aus dem Peloponnes¹. Ob aber οάτυρος ebendort, in der Heimat auch der 'Fülligen', nur den Bock bedeutet hat, ist schon eine andere Frage. Wahrscheinlicher ist eine allgemeinere Bedeutung². Zur Benennung echtitalischer dramatischer Erzeugnisse hat sich auch keine bessere griechische Bezeichnung finden können, als οάτυρική κωμωδία. So werden Stücke, die Sulla lateinisch schrieb, genannt³. Der römische *ludio* heisst griechisch οάτυριστής⁴. In einzelnen Fällen kann man auch an späte Gleichsetzung denken. Das ändert am Wesentlichen nichts: die *satura* ist seiner Bedeutung nach das Spiel der *saturi*; neben diese 'vollen Menschen' können die griechischen οάτυροι als Schauspieler mit vollem Recht gestellt werden, die gleiche Bezeichnung von 'fülligen' und tiergestaltigen Tänzern bezog sich ja im Grunde auf die gleiche Realität.

5. Dem Gleichklang von *satur* und οάτυρος entspricht in der Sphäre des Schauspiels der gleiche Gebrauch beider Wörter. Die Realität, auf die sie sich beziehen, findet in der Bedeutung des lateinischen Wortes *satur* seinen direkten Ausdruck, wenigstens von einer Seite betrachtet. Dazu kommt noch ein Weiteres. Die selbe Realität spiegelt sich auch im Kult von göttlichen Wesen in der nächsten Nähe Roms wieder. Die archäologischen Denkmäler von *Satricum* am Südrande der römischen Campagna, im Gebiet des heutigen Conca, zeugen mit hunderten von Terrakotten des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr. vom Kult eines Σάτυρος und einer Σάτυρα⁵. Diese griechische Benennung ist zuerst nur deshalb naheliegend, weil beide den Typ der dämonischen Männer und verzückten Weiber aus dem Gefolge des Dionysos darstellen. Die Form Σάτυρα kommt auf griechischen Vasenbildern als Name einer Bacchantin oder einer Teilnehmerin des thebanischen Ka-

¹ Vgl. A. Hartmann RE. IIIA 50.

² Vgl. Dieterich a. O. 56f.

³ Von Nikolaos bei Athenaios 26c; Dieterich 120, 1. Freilich bietet Lydus *De magistr. I* 41 keinen Anhalt dazu, die Stücke des Rhinthon 'Satyrkomödien' zu nennen, wie Dieterich 57 f. tut; aber ebenso wenig dazu, die klarbezeugten 'Satyrkomödien' des Sulla mit Leo, Hermes 24, 82, 4 für lucilianische Satiren aufzufassen. Vgl. Leo selbst, Hermes 49, 1914, 164; Schanz-Hosius 252.

⁴ Corp. Gloss. Lat. 124, 47; 430, 2; Dieterich 76, 3.

⁵ Helbig, *Führer II*, 1913, 351.

birthiasos vor¹. Aber in Latium selbst, etwas südlicher von Satricum, setzt der Name *Saturae palus*² die Namengeberin *Satura* voraus³. Die Spuren vom Kult eines Paars, ähnlich dem aus Satricum, fehlen auch auf der entgegengesetzten Seite der Campagna, in Südeturien nicht: unter den Funden des alten Falerii stossen wir auf sie⁴. Das ist die selbe Gegend um Rom, von deren geographischen, kulturellen und religiösen Lebenskreis etwa die bäuerlichen Spiele von Fescennium — so fanden wir — schwerlich zu trennen sind. Das Verwurzeltein der Verehrung des Satur — wie wir ihn lateinisch zu nennen haben — und der *Satura* wird in dieser Gegend eben durch den Namen von Satricum bezeugt. Der Zusammenhang mit dem Namen des in der Gemeinde verehrten Götterpaars ist leicht zu zeigen⁵.

Ein Ortsname aus dem Stamm *satur-* ist in Italien noch im von Illyriern bewohnten und von Griechen kolonisierten Apulien bekannt: neben der grossen griechischen Stadt mit dem illyrischen Namen⁶, Tarent, bewahrt der heutige Name der Bucht *Saturo*⁷ das antike *Saturum* (griechisch: Σατύρον, als Adjektiv: *Saturreianus*). Dazu knüpfte sich ebenfalls die Legende einer namengebenden *Satura* an⁸. In der Nähe des benachbarten Brindisi kommt der heutige Ortsname *Tuturano* vor. Er gehört zweifellos mit dem messapsischen Personennamen *titour*⁹ und der Gruppe der folgenden Namen¹⁰ zusammen: *Titoriano* Ortsname in Umbrien; *Tutorius* und *Titorius* Familiennamen mit ihren Ableitungen sowohl auf süditalischen, wie norditalischen illyrischen Gebieten (in Aquileia, Ateste, Patavium); *Titurus*, *Tituro* unter keltischer Bewölkerung; anderswo auf der Halbinsel verstreut: *tituru* und *titur-* auf etruskischen Inschriften, *Tituronius* in Veleia, *Titirius*

¹ Ch. Fränkel, *Satyr- und Bacchennamen* 49 f.

² Sil. It. VIII 380; Nissen, *Ital. Landeskunde* II 639.

³ Das Wort steht noch (un)anfechtbar Iucr. IV 1169.

⁴ Helbig 337.

⁵ Folgendes gilt auch für das andere Satricum, unweit von Fregellae; vgl. Nissen II 674; Philipp RE. IIA 189.

⁶ Kretschmer, Glotta 14, 1925, 88 f.

⁷ Nissen a. O. II 871.

⁸ Brev. exp. (Burmann. G.) in Verg. *Georg.* II 197.

⁹ Mommsen, *Unterlit. Dial.* 94; CIL. IX 401.

¹⁰ W. Schulze, *Zur Gesch. lat. Eigennamen*, Abh. Göttingen 1904, 244.

in Capua, *Titrius* in Benevent, *Titranius*, *Titratus* in Sentinum und anderswo. So ist auch das Lautbild des aus dem Stamm *satur-* gebildeten *Satricum* ganz in Ordnung¹.

Doch birgt das angeführte Namenmaterial nicht nur in phonetischer Hinsicht wichtige Parallelen. Die italischen Namen aus dem Stämme *titur-* (*tutur-*) dürfen wir von den ähnlich klingenden Namen auf der Balkanhalbinsel und in Kreta nicht trennen². So ist *Tίτυρος* in Kreta, *Tίταριον* in Thessalien Bergname, *Tίθορέα* Ortsname in Phokis, *Tίτυρος* und *Tίτυρειξ* Personennamen in Thessalien, *Titursa* in Dalmatien, *Tίτυρμος* und *Tίτωρμος* in Aetolien. *Tίτυρος* ist der Name eines Schäfers bei Theokrit und Vergil. Aus den antiken Erklärungen wissen wir, dass das Wort als Appellativ gleichbedeutend ist mit *σάτυρος* oder *τράγος*³. Wohl im Makedonischen kam *τίτυριον* vor⁴. Zur sicheren Bestimmung der Wurzel *tit-* verhilft uns die aus Rom bekannte Bedeutung des daraus gebildeten italischen und illyrischen Personennamens *Titus*, in welchem die betonte Männlichkeit zum Ausdruck kommt, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach in der Sprache eines mit den Etruskern verwandten Mittelmeervolkes⁵. Die Bildung *tit-ur-* und ihre Verbreitung von Norditalien bis Kreta auf lauter Gebieten, die vom Illyriertum bewohnt oder berührt waren, lässt darauf schliessen, dass wenigstens diese erweiterte Form illyrisch ist. Vgl. 'Ιλλ-ύρ-ιον, lateinisch *Hil-ur-ii*, Name eines 'illyrischen' Volkes⁶, oder aus der Bedeutungssphäre von *titupos* auch *κάδυρος*: *κάπρος*

¹ Die drei kurzen Vokale (bei Sil. It. IX 68, 77, 128, vgl. Schulze 225 f.) trennen *Satricus*, *Satricum* von den etruskischen Namen *satre*, *saturine* usw., mit denen Säturnus zusammengehört. Vgl. G. Herbig. Philol. 74, 446 f. Altheim, Griech. Götter im alten Rom, 8.

² Jokl, Eberts Reallex. s. v. Illyrier.

³ Hesychios s. v. und Schol. in Theocr. III 2. Eine ionische Form zu *titupos* wird in *σάτηρα*, lat. *sisura* u. Ae. 'Kleid von Ziegenfellen' bezeugt: die Stellen und das Sachliche bei Hug RE. IIIA 276. Vgl. Στατύρος (dazu fem. Στατύρα) Personename auf Thasos, Tomaschek, Die alten Thraker II 2, 43.

⁴ In der Bedeutung von *γόναυλος*, Amerias bei Ath. 176c; vgl. Solmsen, Idg. Forsch. 30, 33, wo noch Weiteres. Gegen Solmsens auch von Boisacq angenommene Etymologie von *σάτυρος* a. O. 36 vgl. Brugmann Idg. Forsch. 39, 114 ff., wogegen wieder Kretschmer eine Bemerkung macht, Glotta 13, 271. Hier wird nun eine Etymologie auf jener historischen Grundlage geboten, welche v. Blumenthal Hesychstudien 39 auch für *σάτυρος* schon angedeutet hat.

⁵ Vgl. Pannonia, in Glotta 22, 1934, 40, wo auch weitere Literatur.

⁶ Vgl. Jokl a. O. Krahe, Die alten Balkanill. geogr. Namen 60 f.

ἀνορχις¹. Bocksmenschen und -Gottheiten² — besonders Bergesgottheiten —, ihr Name und dessen Bildung³ scheinen zu einer solchen Schicht der mediterranen Welt gehören, zu deren hauptsächlichen Trägern das Illyriertum auf beiden Ufern des Adriatischen und des Ionischen Meeres gehörte.

In Griechenland hat man bei Dorern bekanntlich mit starkem Einfluss des illyrischen Elementes zu rechnen⁴. Dem müssen wir das Wort σάτυρος auch seiner Bildung nach zuschreiben. Es deckt neben τίτυρος einen ergänzenden Begriff. Seine Identität mit dem lateinischen *satur* hat so gar kein Hindernis: es kann gemeinsames Wort der Latiner und Illyrier sein, aber auch alte illyrische Entlehnung im Lateinischen. Die Ableitung aus idg. *sat-* stösst so in keine Schwierigkeiten. Entscheidend ist die Festigkeit des sachlichen Zusammenhangs. Eben der kann in der Richtung von Italien nach Griechenland zu von noch einer Seite erhärtet werden, wenn wir hier gerade das Illyriertum in die Betrachtung mit hineinziehen. Unter den Namen der fülligen Dämonen der peloponnesischen Vasen kommt Ὀπριχος vor. P. Kretschmer erkannte darin das erste Vorkommen des Namens der Umbri. Vgl. etr. *umria*, *umrial* gleich lat. *Umbrius*⁵. Kretschmer denkt an einen Sklavennamen, den der Vasenmaler willkürlich zu der satyrartig aufgefassten Gestalt hinzugeschrieben hätte. Es handelt sich aber sicher um eine mimische Darstellung dämonischer Wesen. Daran mahnt die bisher zu wenig beachtete Maske⁶. Wenn wir nun davon ausgehen, dass Umbrien in engem religiösen Zusammenhang mit dem Illyriertum war⁷, verstehen wir sowohl den Namen, wie auch die Endung -ιχος besser. Diese ist eine der bezeichnendsten illyrischen Gentilnamensuffixe⁸, womit man auch Götternamen zu bilden pflegte. Ein Beispiel ist *Keri Arentikai* auf der oskischen Fluchtafel aus Capua⁹. Zur Bildung von griechischen Götterbei-

1 Hesychios s. v.; v. Blumenthal a. O.

2 Vgl. Glotta 22, 41.

3 Nach Nehring 'kleinasiatischen' Ursprungs: Glotta, 14, 1925, 161.

4 v. Blumenthal, Glotta 18, 1930, 151 ff. *Hesychstudien* 2 ff. Wilamowitz,

Der Glaube der Hellenen I 69 f. Kretschmer, Glotta 15, 194 und 22, 121.

5 Kretschmer, Glotta 21, 1932, 116.

6 Hervorgehoben von Kunze, *Gnomon* 8, 1932, 122 f.

7 Vgl. Kretschmer, *Festschr. f. Bezzemberger* 1921, 89 f.

8 Schulz a. O. 29 ff.

9 Krahe, *Arch. Rel.-Wiss.* 30, 1933, 394 f.

namen sind andere Endungen (-ιος,-ευς usw.) die üblichen. Zeus heisst z. B. als Regenspender nicht Ὄμβρικός sondern Ὄμβριος¹. Umso bedeutsamer ist die Glosse des Lex. Rhetor. Seguer.², wonach die Dorier von Halikarnassos den Bakchos, und zwar nach dem Inhalt des kleinen Artikels nicht Dionysos selbst, sondern den Bakchanten Ὀμβρίκος genannt hätten³. Mit 'Regen' hat das nichts zu tun, wie eben die angeführte Form des Beinamens mit der Bedeutung 'Regenspender' zeigt. Es bleibt als wahrscheinlichste Möglichkeit die von Kretschmer erkannte Bedeutung. Nicht aber als Sklavenname, sondern als Name eines göttlichen Wesens gelangte Ὄμβριος aus Italien unter die Dorier: ein Ergebnis der Wechselwirkung, welche durch den regen italisch-griechischen Verkehr der archaischen Zeit vermittelt wurde.

Andererseits wissen wir ja, dass das Illyriertum die Kenntnis sehr bedeutender Gestalten der Heldensage nach Rom vermittelt hat: die des Ulixes⁴ und des Aeneas⁵. Auf süditalischen Ursprung des Kultes von Satur und Satura in Latium wies schon die Tatsache, dass aus diesem Götternamen gebildete Ortsname in der Nähe von Tarent vorkam. Der Name von *Satricum* selbst verhält sich zu einem Gentilnamen *Satricus*, wie jenes *Saturum* zu σάτυρος. *Satricus* konnte mit dem Suffix -iko- sowohl aus *Satrius* ('dem zu Satur gehörenden') wie unmittelbar aus Satur bzw. dem entsprechenden illyrischen Namen — freilich auch gemeinaltisch — gebildet werden. Gerade die durch diese Namen vorausgesetzte Satyrverehrung scheint ursprünglich illyrisch zu sein. Die illyrischen Volkselemente auf dem Peloponnes neben den griechischen hatten — hier können wir sagen: — mit ihrer schwerfälligen 'Leiblichkeit', mit den Gedanken und Bewegungen des 'Fleisches' ihren Anteil an jener Vergegenwärtigung einer 'höheren Wirklichkeit', welche mit anderen Worten der 'Kult der fülligen Dämonen' ist. Das Stehenbleiben bei dieser Wirklichkeit als bei einer schon göttlichen, das Nichtvordringen bis zu einer noch hö-

¹ Paus. I 32, 2.

² Bekker, *Anecd. Graec.* I 225; herangezogen von A. Körte, Arch. Jahrb. 8, gr.

³ Βάχχος· δὲ τερός Διονύσου ἀνύπ... εἰ δὲ Ὑμέτερος ὅπος Ἀλεξανδρεῖον βάχχος.

⁴ Kretschmer, *Einf. in die Gesch. d. griech. Sprache* 280 f. v. Blumenthal, *Hesychstud.* 42 f. Altheim, *Röm. Religionsgesch.* I 89 f.

⁵ Malten, Arch. Rel.-Wiss. 29, 1932, 33 ff.

heren Realität, zu der des Dionysos, bleibt für Barbarentum sowohl in Italien, wie in Griechenland bezeichnend¹. Ueberhaupt ist das immanente Kultleben eines Volkes etwas anderes, als die zum Bewusstsein erwachte religiöse und künstlerische Betätigung, welche zur Verbreitung geeignet ist. Auch dazu, dass dieser Kult mit seinen Dämonen, Tänzen und Handlungen den Weg der Entwicklung und der Verbreitung antrete, hat es des Griechentums und seines Dionysos bedurft. Ohne dem haben wir die Ankunft von Satur und *Satura* in Latium uns nicht vorzustellen. Die Denkmäler verbreiten wenigstens mit ihrem Weinblätterschmuck in unmissverständlicher Weise die dionysische Stimmung.

Auf einer weiteren Stufe der Entwicklung, als ihre dionysische Entfaltung die Tänze der *σάτυροι* schon auf die Höhe der Komödie geführt hatte, vermutete auch Wilamowitz einen wechselseitigen Einfluss von Griechenland und Italien. Dass das Spiel der süditalischen *φλύακες* und die sizilischen Komödien des Epicharmos die besondere Form ihrer Gattung gefunden hatten, schrieb er dem Wirken des italischen Geistes zu². Das liegt aber schon auf dem Höhepunkt des griechisch bewegten Sonderlebens von Süditalien und Sizilien. Die aus dem Namen der *satura* erschliessbaren *saturi* von Latium — menschliche Träger der dämonischen Satur-Gestalt — waren in der schwerbeweglichen Atmosphäre der früheren Zeit von den übrigen *σάτυροι*, die in Italien ihren Tanz aufführten, kaum zu unterscheiden. Aeusserst wertvoll ist daher das einzige Zeichen, welches darauf hinweist, dass die *satura* auch als Komödienspiel aus dem von Dionysos immer mehr durchdrungenen Süditalien ihren Ausgang nahm. Der Name des Schauspielers war in Rom *ludio*, ein Wort aus dem Volksnamen *Lydus* gebildet³, wie die Etrusker genannt waren, später aber — so berichtet uns Livius — mit Entlehnung des etruskischen *ister*: *histrio*. Die antike Ueberlieferung behauptet ferner die Identität dieses etruskischen Wortes mit dem Namen Ιστρός

¹ Ein Gott dieser Art 'illyrischer' Zurückgebliebenheit ist auf dem Peloponnes Pan, vgl. Glotta 22, 37 f. Ueber ein anderes Beispiel bei Kelten und Thrakern vgl. *Telesphorus. Zum Verständnis etruskischer, griechischer und keltisch-germanischer Dämonengestalten*. Egyetemes Philologai Közlöny 1933, 156 ff.

² Vgl. seine Ausgabe von Aristoph. *Lysistr.* S. 12; Riv. di filol. 54, 11; Altheim a. O. I 94.

³ F. Müller, Philol. 78, 1923, 260 ff.

und sucht darin einen berühmten, dem ganzen Gewerbe den Namen gebenden Schauspieler¹. Phonetische und morphologische Hindernisse hat diese Gleichsetzung nicht. Und wenn wir voraussetzen dürfen, dass auch die Etrusker wie die Römer ihre Schauspieler nach ihrer ursprünglichen Volkszugehörigkeit bezeichneten, dann können wir in diesem *Iστρος* den Namen einer süditalischen illyrischen Stadt *Iστρος* und eines illyrischen Stammes: *Iστροι*² erkennen. Mit allem Vorbehalt, den die Deutung eines etruskischen Wortes erfordert, müssen wir diese letzte Einzelheit zum vor uns sich entfaltenden einheitlichen Bilde hinzufügen. Die Kunst des *satura*-Spiels wurde ebenso durch das Illyriertum aus dem süditalischen Gebiet der griechischen Kolonien in die Richtung nach Rom vermittelt³ — diesmal über einen etruskischen Umweg — wie die Kenntnis der genannten Helden des griechischen Epos.

6. Aus der Perspektive des altitalischen Lebens, welches sich uns immer farbenreicher zeigt, wird nunmehr ein kurzer Blick auf die literarische Satire genügen. Dionysios von Halikarnass (Ant. Rom., VII, 72, 10 ff.) versäumt nicht auf die enge Verbindung von Rom und Griechentum auch in der Gattung des Schimpfes und Spottes hinzuweisen. Als Beispiel führt er die Rolle der Satyrspieler (*σατυριστατ*) bei römischen Triumphzügen und grossen Familiengelegenheiten an, mit ihrem Satyrntanz, der *σκυρνης*. Dass Satyrscherz und -Tanz nicht Erfindung italischer Barbaren ist — die Umbren nennt er ausdrücklich —, sondern griechisch, ist nach ihm anerkannte Tatsache. Recht hat er nur, insofern auch dieses bäuerliche Brot nicht ohne den Sauerteig des Griechentums gebacken wurde. Wichtiger ist uns hier das Hervorheben des ‘satirischen’ Wesens in jenem Sinne des Wortes,

¹ Cluvius Rufus bei Plutarch *Quaest. Rom.* 107.

² Steph. Byz. s. v. *Iστρος*: πόλις τῆς Ιαπωγίας aus Ephoros, *Iστροι Εθνος* ἐν τῷ Ιονίῳ κόλπῳ aus Hekataios. Vgl. den Namen der Halbinsel *Istria*, eines klassischen Landes des Illyriertums (dazu: Glotta 22, 41).

³ In dieselbe Richtung weist die lateinische Glosse *benarius* σκηνάρχης, welche Krahe, Idg. Forsch. 49, 269 im messapischen *benarihi* (CIM. 22) wiedererkannt hat. Die gegenseitige Durchdringung vom Griechischen und Messapischen im süditalischen Theaterleben bezeugen *platoras mimeteos* (CIM. 51 zu μημητής, Krahe a. O. 268; Hinweis von Altheim) und die messapischen Glossen aus griechischen Phlyakenpossen oder Komödien, vgl. v. Blumenthal, *Hesychstudien* 3. 8. 10 ff.

dem wir bislang nur in der allergrößten Allgemeinheit genähert haben: mit dem Hinweis auf die Aggressionslust, welche in solchen Spielen losbricht. Doch in uneingeschränkten primitiven Kundgebungen des Schimpfes und Spottes ist die 'Leiblichkeit' immer augenfällig genug dazu, dass wir den Ausdruck des 'Fleisches' in ihr genau erkennen. Ein von antiker Autorität bestätigter, innerlich überzeugender, einheitlicher 'seelischer' Hintergrund macht den Zusammenhang der gleichbenannten *satura* und 'Satire' verständlich.

Mit beweisender Kraft veranschaulicht die Gattung *κίνατσο-λόγια* oder *κίνατσο*: das selbe in der hellenistischen Literatur. Nicht blosses Raten¹, sondern die logische Kette der im Laufe dieser Ausführungen erkannten Tatsachen führt uns gerade zu diesem schon genannten Gattungsnamen, wenn wir zur römischen Satire eine griechische Parallelie suchen. Sotades, der Klassiker dieser Gattung, schrieb nach einer Ueberlieferung *φλύακες* oder *κίνατσοι*²: dem Drama, wenigstens dem hellenistischen 'Brett', wovon diese literarische Gattung den Namen herhat, stehen wir hier ganz nahe. Die giftige Schamlosigkeit der uns erhaltenen Zitate ist dem Erguss tiefsten Leiblichkeitszustandes würdig. Doch ist es echter, wagemutig angreifender Satire würdig, dass diese *κίνατσοι*, gegen einen Herrscher gerichtet, ihrem Dichter das Leben kosteten³. Das ist eine stärkere dionysische Stufe, als die, welche die römische Satire je erreicht hat. Trotzdem dürfen wir letztere neben die *κίνατσοι* stellen. Nicht nur darum, weil sie den Namen einer im Grunde verwandten dramatischen Gattung mit ähnlicher Bedeutungsübertragung erhielt, sondern auch geschichtlich. Ennius machte neben einander den Versuch der Uebernahme dieser hellenistischen Gattung und der Umbildung der römischen *satura* nach demselben Muster. Ueber die Verarbeitung von einem dramatischen *ἀγών* in enniianischer *satura*⁴ haben wir ja Kenntnis (*mors ac vita contendentes*, 20 Vahl.). Und noch eine kleine Einzelheit ist hier von Bedeutung.

Ennius schrieb seinen *Sota*, der den Namen des Sotades als Titel führt, in sotadischem Versmass. In seinen *Satura*fragmenten

¹ Vgl. dies schon bei O. Keller, *Lat. Volksetym.* 1981, 298.

² Suidas, s. v.

³ Ath. 620e; Strabon XIV p. 648; vgl. Wilamowitz, *Hellenist. Dicht.* I 268, 3.

⁴ Vgl. Dieterich 77 f.

kommen Senarius, Septenarius und Hexameter vor. Letzterer ist bei Ennius Vertreter des älteren *versus Saturnius*. Auch für *versus Fescennini* können wir nichts anderes voraussetzen, als diese einzige¹ urtümliche lateinische Form. Senarius und Septenarius können ausser diesem noch am ehesten für die *impleteae modis saturae* in Betracht kommen. Die Vereinigung der drei Versmasse in den *saturae* des Ennius spricht auch dafür, dass es ihm vor allem am Ersetzen der dramatischen Gattung lag. Daraus ist selbstverständlich auch darauf zu schliessen, dass die dramatische *satura* zu dieser Zeit im Absterben war. Vielleicht noch Naevius, und später Togata- und Atellana-Dichter — Atta und Pomponius — schreiben hie und da ein Stück mit dem Titel *Satura*. Das Wesen der dramatischen *satura*, so wie wir es erkannt haben, stand eben mit dem Wesen des Romanismus in Widerspruch. Die Gattung selber — fast auch die Erinnerung an sie — hat man unterdrücken können, nicht aber die Triebe, deren Befriedigungsform sie war. Für diese Triebe suchte — parallel mit dem Weg der entsprechenden hellenistischen Gattung — Ennius eine neue, römischem Wesen entsprechendere Entfaltungsmöglichkeit, und diese fand später Lucilius.

Der Name *satura* wurde beibehalten — sicher nicht ohne Grund. Man vergesse nicht, dass auch die antike philosophische Moralpredigt, zu der wohlbekannte Beziehungen der neuen Gattung bestehen, einer gewissen Dramatik in der Vortragsweise nicht entbehrt. Einen *sermo* des Horaz gut vorzulesen: dazu braucht man mimische Kunst. Trotzdem ist freilich die römische Satire, wie wir sie schon aus den Fragmenten des Ennius kennen², als ein γένος für sich zu betrachten. Daran wollten auch diese Ausführungen nichts ändern.

Budapest.

K. KERÉNYI

¹ Gegen Immisch a. O. 28 ff. vgl. Altheim, Glotta 19, 1931, 32 ff. Horaz knüpft sein berühmtes Wort über die *Gracia capta* und die Konklusion (Ep. II 1, 157): *sic horridus ille defluxit numerus Saturnius* unmittelbar an die Schilderung der Unterdrückung der *Fescennina licentia* an.

² Vgl. über die Verbindung mit der älteren Gattung auch Leo, *Gesch. d. röm. Lit.* 206. Wichtig sind noch die dionysischen Stuckreliefs aus einem Grabe bei Portus, wo «Silenus und Satur offenbar die so benannten Teilnehmer der Kultgenossenschaft vertreten»: Wilamowitz, *Der Glaube d. Hell.* 2, 379 f. Studi It. di Fil. Class. 7, 1929, 89 f. G. Calza, Not. Scav. 1928, 153 f. Auch andere bestätigende Hinweise verdanke ich noch F. Altheim, der wohl gelegentlich selbst auf dieses Thema näher eingehen wird.

BENE ELOHIM

A la mémoire de Salomon Reinach.

¹Les hommes ayant commencé de multiplier sur la face de la terre, et engendré des filles, ²les fils d'Elouhim virent que les filles de l'homme étaient exquises, et en choisirent parmi le nombre pour les épouser.

³Mon souffle, dit Jahvè, ne demeurera plus jamais dans l'homme, parce qu'il est chair; les jours de l'homme ne seront que de cent vingt années.

⁴En ce temps-là, les Nephilites étaient sur terre; et même encore après que les fils d'Elouhim se furent approchés des filles de l'homme et qu'ils eurent engendré. Ce sont les Guibborim (hommes forts, héros) d'autrefois, hommes de renom.

Suit un tirade contre la méchanceté des hommes, le repentir de Jahvè de les avoir faits, puis l'histoire du déluge¹.

Il y a juste un demi-siècle que le savant orientaliste James Darmesteter publia une étude sur les Bene Elohim, les « Fils de Dieu », qui jouent un rôle assez mystérieux dans le texte du sixième chapitre de la *Genèse*². Depuis la publication de cet article, il s'est écrit très peu de chose sur ce mythe hébreux, — car c'en est évidemment un, quoique fort mutilé. À dire vrai, il n'y a qu'une monographie du regretté Otto Gruppe, qui croyait y voir un ancien mythe sémitique ayant influé sur la mythologie grecque, notamment sur les mythes de Phaéton et du déluge³. Mais comme les rapports entre les Bene Elohim et le déluge sémitique sont certainement secondaires, comme il ressort

¹ *Genèse*, VI, 1 et suiv. E. Ledrain, *La Bible*, III (Paris, 1887), p. 19 et suiv.

² James Darmesteter, *Cabires, Bene Elohim et Dioscures*, dans « Mémoires de la Société de Linguistique de Paris », IV (1881), p. 89-95.

³ O. Gruppe, dans « *Philologus* », XLVII (1880), p. 92 et suiv.; 328 et suiv.

du texte, le savant sémitiste A. Socin n'eut pas de difficulté à montrer l'inanité de la théorie ingénieuse de son confrère helléniste¹. Le certain c'est que personne d'entre les hellénistes d'aujourd'hui ne s'aviserait de ressusciter cette hypothèse; Gruppe lui-même n'y est pas revenu, que je sache.

Le chapitre VI de la *Genèse* est en effet un des plus difficiles au point de vue de l'exégèse. Les versets 1-2 ont un sens bien clair. Le verset 3 met en scène Jahvé irrité de cette promiscuité entre les « Fils de Dieu » et les filles des hommes, ce pourquoi il réduit l'âge des hommes à un maximum de 120 ans. Le verset 4 donne à entendre que des unions irrégulières des « Fils de Dieu » avec les filles des hommes naquirent les *Nefilim* et leurs descendants, race de géants, bien que le texte soit loin d'être clair à ce sujet. Le verset 5 souligne la méchanceté des hommes en général, qui induit Jahvé à recourir à une mesure radicale, le déluge; il est même douteux que les Bene Elohim aient eu à l'origine rien à faire avec les *Nefilim*.

D'autre part, on comprend fort bien qu'on ait expliqué la genèse d'une race de géants par des unions, régulières ou non, d'êtres surnaturels avec des filles mortelles. L'idée que les premiers habitants de la terre étaient une race de géants est des plus répandues: on la trouve non seulement chez les Sémites, — Adam lui-même est un géant dans les traditions rabbinique et mahométane —, mais aussi chez les Irlandais et les anciens Scandinaves; et pour les paysans grecs de nos jours les anciens Hellènes étaient une race de géants. Pour l'origine divine ou semi-divine de ces géants, qu'on songe seulement aux géants et aux monstres qui, dans la mythologie grecque, sont les fils de Poseidon. Aussi le rapport entre le conte des Bene Elohim et l'origine des *Nefilim* est-il des plus naturels; mais cela ne prouve pas, bien entendu, qu'il ne soit pas secondaire. Il vaudra donc mieux, du moins pour le présent, laisser entièrement de côté ce qui se dit, dans le texte sacré, sur la genèse d'une race de géants.

¹ A. Socin, *ibid.*, XLVII, 575.

I.

Le plus souvent, les critiques se sont plu à expliquer le concept des Bene Elohim sur la base du polythéisme primitif des Juifs, dont il ne serait qu'une survivance. A les en croire, les Bene Elohim n'étaient à l'origine que les *Elohim*, les dieux eux-mêmes, à peu près comme dans maint passage de l'Ancien Testament l'Ange du Seigneur a évidemment pris le place de Jahvè¹. C'est là une hypothèse gratuite qu'il serait impossible d'appuyer par aucun passage du texte sacré. Les Bene Elohim sont les «Fils de Dieu», le texte est là-dessus aussi formel qu'il peut l'être; il serait hasardeux d'en vouloir changer le sens. C'est plutôt aux critiques d'en trouver la véritable signification, soit par la méthode comparative, soit autrement.

Regardons d'abord le nombre des Bene Elohim, dont notre texte ne dit rien. Chez les commentateurs juifs, qui ont dû en savoir plus long que nous, ces «Fils de Dieu» sont presque toujours au nombre de deux. Suivant Raschi ils sont séduits par Naamah, sœur de Tubalqaïn². D'après R. Joseph, ils s'appellent Schemachasaï et Asaël; ils s'éprennent d'une jeune fille appelée Ischar et, se voyant éconduits par elle, prennent d'autres femmes, en ont des enfants, les géants dont nous avons déjà parlé³. Il n'en est pas autrement du *Bereschith Rabba* de R. Moses hadarschan, qui connaît aussi deux anges séduits par la jeune Aschiro⁴. Le nombre deux prévaut aussi dans la tradition islamite, où les anges en question s'appellent Haroût et Maroût, tandis que la jeune fille porte le nom d'Anahid, la déesse Anaïta des Iraniens⁵. Nous verrons plus tard ce qu'il faut penser de ces noms. Bon nombre de ces données proviennent d'ailleurs du *Livre d'Enoch*, où les anges Semjaza et Asaël ou Azâ-

¹ Voir par exemple John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on 'Genesis'*, New-York, 1910, p. 142.

² Joma 67 b; voir Max Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, Berlin 1901, p. 59.

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵ *Ibid.*, p. 61 et suiv.; E. Littmann, dans «Festschrift Friedrich Carl Andreas dargebracht», Leipzig 1916, p. 70-87.

zel sont les chefs des anges rebelles¹. Chez le Persan Mirhoud seul il est question de trois anges, Ghirā, Ghyrājā et Ghyrār, dont l'un pourtant retourne bientôt au ciel, après s'être aperçu du danger qu'il courait. Les deux autres tombent dans le péché et sont connus sous les noms de Haroût et Maroût². Dans les *Pirke de R. Elieser*, on parle de toute une foule d'anges tombés³; mais c'est là un développement secondaire et tardif. Nous pourrons donc conclure que, suivant la plus ancienne tradition juive, il y avait deux Bene Elohim, donc deux frères.

Le nom de « Fils de Dieu » donné à deux êtres surnaturels, et leurs relations avec une jeune fille, humaine ou divine, ne sont nullement propres aux Bene Elohim juifs; ils ne sont pas même propres aux Sémites. Chez un peuple de langue indo-européenne, les Baltes, Wilhelm Mannhardt, au siècle passé, trouva des chants à portée mythique, célébrant les noces des « Fils de Dieu » avec la « Fille du Soleil »⁴; l'on sait qu'il s'agit ici des Dioscures baltiques, les équivalents des Açvins védiques, des Dioscures achéens et de tant d'autres jumeaux divins relevés chez les peuples les plus divers⁵. Aussi la conclusion s'impose-t-elle que les deux Bene Elohim ne sont que les Dioscures juifs.

Cette conclusion n'est point nouvelle. James Darmesteter, dans l'étude qui a été le point de départ de la nôtre, en est arrivé au même résultat. Si ce résultat n'a pas encore été accepté, cela tient plutôt à la méthode suivie par le savant français, et surtout à l'ignorance générale où l'on se trouvait alors au sujet du phénomène religieux appelé Dioscurisme.

C'est que, négligeant les riches matériaux hébreux, James Darmesteter crut devoir recourir à la pseudo-mythologie phénicienne de Philon de Byblos et aux Cabires, identifiés, il est vrai, avec les Dioscures helléniques, mais dont l'origine sémitique est

¹ Grünbaum, *op. cit.*, p. 73.

² Littmann, *op. cit.*, p. 81.

³ Grünbaum, p. 68.

⁴ Voir W. Mannhardt, dans « Zeitschrift für Ethnologie », VII, 1875, p. 73-104, 209-44, 281-330.

⁵ On trouvera tous les faits utiles dans le chapitre intitulé *Le Dioscurisme* de mon livre récent *Mythologie Universelle*, Paris 1930.

loin d'être prouvée¹. Le certain, c'est que l'Ancien Testament nous met en présence de bien d'autres légendes clairement dioscuriques. Comme le sujet est toujours fort peu connu, qu'on me permette de les passer en revue.

II.

La plupart des légendes rattachées aux Bene Elohim dans les traditions juive et mahométane, les identifient aux anges rebelles ou du moins désobéissants dont la chute a eu, on le sait, tant de retentissement dans la littérature mondiale. Mais il va sans dire que ce sont là des légendes tardives, et l'on ne peut trop insister, étant donné le silence du texte sacré à ce sujet: rien ne nous autorise à supposer qu'à l'origine Jahvè ait puni les Bene Elohim pour avoir séduit les filles des hommes ou s'être laissés séduire par elles. Au contraire, il y a lieu de croire qu'ils n'en continuaient pas moins de vivre dans l'entourage de Jahvè, même après leur escapade. Ce qui confirme cette conjecture, c'est que nous les retrouvons aux chapitre XVIII et XIX du *Livre de la Genèse*, d'abord comme compagnons de Jahvè, puis seuls. Ils y jouent un rôle et exercent des fonctions strictement dioscuriques: ils font leur apparition sous les chênes de Mambré²; ils rendent la fécondité à la vieille Sarah³; ils jouissent de l'hospitalité d'Abraham et de Lot⁴; ils avertissent ce dernier d'un danger imminent⁵, et ils détruisent la ville de Sodome⁶. Le narrateur se les

¹ J. Wackernagel, dans « Zeitschrift f. vgl. Sprachforschung », XLI (1907), p. 317; E. W. Hopkins, dans « Journal of the American Oriental Society », XXXIII (1913), p. 55 et suiv.; O. Kern, dans la « Real-Encyklopädie » de Pauli, XX, col. 1399 et suiv.

² Sur les jumeaux et le chêne voir ma *Mythologie Universelle*, p. 77-78, 189, 346, « Acta philologica Scandinavica », VI, II, et mon étude *Pihls*, dans « Indogermanische Forschungen », L, 63-69.

³ Sur les jumeaux donneurs de la vigueur sexuelle voir ma *Mythologie Universelle*, p. 61 et suiv.

⁴ Sur les jumeaux et l'hospitalité voir *ibid.*, p. 95-96.

⁵ Sur les jumeaux qui avertissent leur protégé d'un danger voir mes *Études de mythologie et de folklore germaniques*, Paris 1928, p. 154; L. v. Schroeder, *Arische Religion*, II (1916), p. 449.

⁶ Sur les jumeaux destructeurs de villes voir *Mythologie Universelle*, p. 94 et 346.

figure sous la forme de jeunes éphèbes, ce qui explique, sans l'excuser, la conduite des habitants de Sodom à leur égard. Il est donc avéré qu'originairement Jahvè n'avait pas puni les Bene Elohim, pour leur affaire avec les filles des hommes, en les expulsant de son ciel.

Mais à part ce rôle des Bene Elohim dans les parties les plus anciennes de l'Ancien Testament, il y a des indices prouvant qu'il ne s'agit nullement d'une croyance morte et oubliée depuis longtemps. Au deuxième *Livre des Maccabées*, composé, on le sait, au temps de l'Hellénisme, on raconte comment trois êtres célestes, sans doute encore Jahvè avec les Bene Elohim, opposent une résistance acharnée au général syrien Héliodore qui entend pénétrer dans le Temple de Jérusalem pour le piller. Les Dioscures juifs le frappent alors avec deux fouets, en sorte qu'il faut l'emporter plus mort que vif¹. Or, le fouet est l'arme typique des Jumeaux célestes, et non seulement chez les Sémites². Bien mieux, le passage de l'*Epître aux Hébreux* qui recommande formellement l'hospitalité, parce que « quelques-uns ont logé des anges sans le savoir », se réfère au rôle traditionnel des jumeaux dans les conceptions primitives de l'hospitalité, sauf que le mot « anges » y a pris la place des Bene Elohim³.

L'Ancien Testament connaît encore d'autres légendes dioscuriques, où il n'est pas question des « Fils de Dieu ». Si l'histoire du meurtre d'Abel par son frère Qaïn n'était pas originairement dioscurique (le texte sacré n'indique pas directement que les deux frères aient été frères jumeaux), la tradition rabbinique en a vite fait une légende dioscurique, du type bien connu et très répandu des jumeaux ennemis⁴. Suivant ces récits, la querelle entre les deux frères éclate au sujet de la sœur jumelle d'Abel que chacun des deux désire épouser⁵. Une autre preuve est le fait qu'on sou-

¹ ² *Macc.*, III, 25 et suiv. Comparer J. Rendel Harris, *Banneres*, Cambridge 1913, p. 289 et suiv. La thèse présentée dans « Zeitschrift f. alttestamentliche Wissenschaft », XXV (1925), p. 203 (sans connaissance du livre de M. Harris) est peu convaincante.

² Voir *Mythologie Universelle*, p. 71 et suiv.

³ *Hébr.*, XIII, 1.

⁴ *Mythologie Universelle*, p. 77-78, 85 et suiv., 68, 302, 342-343.

⁵ Max Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leyde 1893, p. 67.

ligne les caractères opposés des deux frères : Qaïn est laboureur, Abel pasteur. C'est le contraste bien connu entre deux frères jumeaux. Sans nous y arrêter plus longtemps, passons au chapitre XXV de la *Genèse* et à ceux qui le suivent, pour y lire la lutte héroïque entre Esaï et Jacob, jumeaux ennemis qui se querellent déjà avant leur naissance, comme le font tant d'autres jumeaux, grecs et barbares. Parmi les autres traits dioscuriques, je me contente de signaler l'influence exercée par le jumeau Jacob sur les troupeaux de Laban, qui a son parallèle exact dans l'influence semblable qu'a le jumeau Apollon sur les troupeaux d'Admète. C'est le *mana* fécondant et fertilisateur propre aux enfants jumeaux¹. Le thème des jumeaux rivaux se retrouve au chapitre XXXVIII de la *Genèse*, où il s'agit des fils jumeaux de Jouda. Le chapitre XXXIV contient l'histoire de Dina et sa libération par ses frères Siméon et Lévi. Ceux-ci, il est vrai, ne sont pas jumeaux, mais n'en agissent pas moins suivant le rôle traditionnel des jumeaux libérateurs de leur sœur².

Parmi les disciples du Christ, il y a deux frères jumeaux, saint Jean et saint Jacques, que le Maître, dans un passage mémorable³, appelle les *Boanerges* ou « Fils du Tonnerre », parallèle exact non seulement des Bene Baraq sémitiques, mais aussi des jumeaux baltiques, fils de Perkuns⁴, et des jumeaux enfants de la Foudre dont parlent les conquérants espagnols du Pérou⁵.

Le concept des Jumeaux célestes n'est pas moins répandu parmi les autres peuples de langue sémitique. J'ai déjà fait allusion aux Bene Baraq ou « Fils de la Foudre », nom donné à plus d'une localité de la Syrie, et qui reparaît dans la grande inscription de Sennachérib sous la forme de *Bana-ai-bar-qa*⁶. Dans le culte de Doliché, les Jumeaux célestes se retrouvent, dans les inscriptions, en leur qualité de fils de Hadad, le dieu syrien du

¹ Sur les jumeaux donneurs de la fertilité voir *Mythologie Universelle*, p. 59 et suiv., 65, 263, 346.

² *Ibid.*, p. 80 et suiv., 263, 282, 296, 418, 432.

³ 29. Marc, III, 17.

⁴ Voir mon article *Pikuls* précité.

⁵ *Mythologie Universelle*, p. 65-66.

⁶ J. Rendel Harris, *Boanerges*, 1926, p. 5.

Tonnerre, le Jupiter Dolichenus¹. Mais c'est surtout la ville d'Édesse qui est le centre du culte des Dioscures sémitiques. Là, deux colonnes colossales avaient été érigées en leur honneur², comme il y en avait à Antioche en l'honneur de deux autres jumeaux divins, sémitiques eux aussi, quoique identifiés, au temps du syncrétisme de l'Empire, aux jumeaux thébains Amphion et Zéthos³. Comme la divinité principale d'Édesse était le Soleil (Chemeh), et que les monnaies montrent le plus souvent une étoile ou même deux, M. Harris⁴ a conclu qu'on voyait dans la planète Vénus, sous ses deux manifestations d'étoile du matin et d'étoile du soir (Hesperus et Vesperus), les deux jumeaux célestes; cela se voit d'ailleurs non seulement chez les Grecs, mais aussi chez les peuples du Nord, Germains et Baltes⁵. A une époque postérieure, après l'avènement du Christianisme, l'apôtre Thomas (dont le nom veut dire « jumeau »), frère jumeau de Jésus de Nazareth, hérita des fonctions des Jumeaux célestes païens: l'on sait qu'avec le nestorianisme ce culte s'est répandu jusque dans l'Inde, et même en Chine⁶. M. Harris a reconnu aussi que les Dioscures d'Édesse étaient généralement nommés 'Alim (« jouvenceaux »), nom qui a des formes parentes non seulement en hébreu, mais aussi en assyrien⁷.

Les Jumeaux d'Édesse avaient aussi des noms individuels que nous apprennent plusieurs témoignages anciens, dont le plus important est celui de l'empereur Julien⁸. Ces noms étaient *Monime* et *Aziz*. On identifiait généralement le premier avec Hermès, le deuxième soit avec Arès, soit avec Apollon. Le nom d'Aziz se retrouve d'ailleurs à Palmyre et à Carthage⁹. L'étymologie de

¹ Harris, *Picus who is also Zeus*, Cambridge 1916, p. 7 et suiv.

² Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends*, Londres 1903, p. 29 et suiv.; *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge 1906, p. 106 et suiv.

³ Jean Malalas, *Chronique*, éd. Bonn, p. 234.

⁴ *The Dioscuri*, p. 33 et suiv.

⁵ *Mythologie Universelle*, p. 91 et suiv.

⁶ Harris, *The Dioscuri*, p. 20 et suiv.; *Cult*, p. 113 et suiv.

⁷ Ibid., p. 111-112; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 363.

⁸ *Orat.*, IV, p. 150 (éd. Spanheim): Οἱ τὴν Ἔδεσσαν αἰκοῦντες, ἵππον δὲ αἰλῆνος γῆλιον χωρίον, Μόνιμον αἴτη καὶ Ἀζίζον συγχαθέρθουσιν.

⁹ F. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin 1888, p. 76.

ce nom est suffisamment claire; il veut dire « le puissant, le fort » et ne saurait être séparé du nom de la déesse al-Ouzza des Arabes pré-islamites, espèce de Bellone¹. Le nom de *Monime* est plus obscur. Je crois cependant que F.-C. Movers a eu raison de l'identifier avec certain mot hébreux, équivalent du πάντης grec. Cela expliquerait du coup le nom du chêne des *Meonenim*², « le chêne des enchanteurs ». Mais nous connaissons déjà les relations constantes entre les Jumeaux célestes, les Fils du Ciel et du Tonnerre, et le chêne, personnification du dieu du Tonnerre, le Tonnerre dendromorphe. Il est également difficile de séparer de ce groupe de noms les *Mahanaïm* qui accompagnent le jumeau Jacob lors de son départ de Laban dans la montagne de Gilead³. D'autre part, ce n'est certes pas par accident que le nom d'*Aziz* reparaît, dans la tradition juive relative aux Bene Elohim, sous la forme d'*Azâzel* ou d'*Azaël*; ce n'est d'autre que notre vieille connaissance Aziz auquel est venu s'ajouter le nom du grand dieu sémitique: preuve suffisante que le nom d'un des jumeaux d'Édesse a été porté aussi par un des Dioscures hébreux; mais il est malaisé de se prononcer sur l'antiquité de cette tradition juive. Ajoutons aussi que le nom porté par l'autre des Bene Elohim, dans cette même tradition, est *Schemachasaï*, nom composé dont le premier élément n'est que le nom du grand dieu solaire, Chemech ou Chamach, ce qui nous ramène au culte d'Édesse.

Nous pourrons donc terminer cette partie de notre examen en faisant observer que le Dioscurisme est un phénomène aussi répandu parmi les Sémites, qu'il l'est parmi les peuples de langue indo-européenne; par conséquent, nous ne saurions partager l'opinion énoncée par M. Güntert, dans un ouvrage récent⁴, suivant laquelle les Sémites n'auraient pas connu ce thème religieux. Une telle hypothèse est d'autant moins justifiée que nous connaissons parfaitement, — grâce surtout aux recherches de M. Harris, — la racine de ces croyances; il faut la chercher dans la peur de l'homme primitif pour la naissance d'enfants jumeaux,

¹ *Ibid.*, p. 114.

² *Juges*, IX, 37.

³ *Genèse*, XXXII, 1 sgg.

⁴ H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, p. 260.

regardée comme quelque chose d'anormal, de monstrueux. Que les anciens Sémites n'aient pas été au-dessus de ces appréhensions, les inscriptions cunéiformes le rendent certain. Voici ce qu'on y lit¹:

Si une femme donne le jour à deux garçons, il y aura famine dans le pays; il y aura malheur à l'intérieur du pays, et le malheur entrera dans la maison de leur père.

Si une femme donne le jour à un garçon et une fille, le malheur naîtra dans le pays, et le pays décroîtra.....

Si une femme donne le jour à des jumeaux siamois, le pays gouverné par un seul monarque tombera au pouvoir de deux.

Si une femme donne le jour à deux filles, sa maison sera détruite.....

Il faut comparer ces témoignages avec les récits des missionnaires recueillis par M. Harris, récits qui ne laissent aucun doute que les sauvages savent se débarasser des jumeaux d'une façon plus ou moins radicale.

III.

Si les Sémites partageaient avec les peuples de langue indo-européenne et autres les croyances superstitieuses attachées à la naissance d'enfants jumeaux, par suite tous les thèmes légendaires du Dioscurisme, il n'en est pas moins vrai que le chapitre VI de la *Genèse*, sujet de cette étude, est d'une sécheresse désespérante. Tout ce qu'il nous enseigne, c'est le rôle des Bene Elohim comme séducteurs des filles des hommes, qu'ils trouvent jolies. Or, il n'est pas indifférent qu'un rôle semblable des Jumeaux célestes ait été relevé parmi les peuples de langue indo-européenne. J'en citerai quelques exemples.

A en croire Pausanias², les Dioscures spartiates demandent un soir l'hospitalité au propriétaire de la maison qu'ils avaient habitée dans leur vie terrestre. Désirant passer la nuit dans leur chambre favorite, ils se voient éconduits parce que la pièce en

¹ Morris Jastrow, *Babylonian-Assyrian Birth-Omens*, Giessen, 1914, p. 29 et suiv.

² III, 16, 2-3; voir aussi Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, II, 46.

question était celle de la fille du propriétaire. Le lendemain, la jeune fille avait disparu avec tous ses vêtements; son père ne trouvait à sa place que les bustes des Dioscures et un rameau de silphium. Les jumeaux Apollon et Héraclès ont plusieurs aventures galantes de la même espèce; l'enlèvement des Leucippides par les Dioscures spartiates est assez connu. Les membres de la fameuse Société des Arioï, — celle qui a donné son nom aux Iles de la Société —, qui se disent descendus de deux jumeaux célestes¹, agissent toujours d'après le vieille tradition, s'il faut en croire les missionnaires qui ont séjourné dans cet archipel du Pacifique. On pourra donc dire que ce qui se conte des Bene Elohim au chapitre VI du Livre de la Genèse, non seulement ne contredit pas leur caractère dioscurique, mais le confirme nettement.

Il y a encore un autre indice pour démontrer que les anciens Israélites savaient fort bien ce qu'il en était des Bene Elohim. Le Pentateuch, dans un passage très curieux², appelle les *Nefilim* les fils d'Anak. R. Zadok ajoute: « Des deux anges sont descendus les *Anakim*, les despotes impies, orgueilleux, buveurs de sang »³. Dans les *Pirke* de R. Elieser et dans R. Moses hadar-schan, les *Anakim* sont les fils des *Nefilim*⁴. Or, le nom d'Anak est secondaire, dérivé du mot *Anakim*, dont on ignorait le sens originel: il est donc un ancêtre éponyme. Pourtant le mot *Anakim* n'est pas sémitique, mais n'est que le mot **Avanæs*, légèrement sémitisé, mot qui désigne, on le sait, les Dioscures grecs. A moins donc que toutes les apparences ne trompent c'est là un des premiers emprunts faits par les Juifs à la mythologie hellénique, car il est sans doute de beaucoup antérieur à la conquête du Proche Orient par Alexandre⁵. Reste à expliquer le mot *Nefilim*. En l'absence d'autres explications, qu'il me soit permis de hasarder une conjecture. Je le crois un autre nom mythique emprunté aux Grecs, dérivé de *Νεφέλην* qui, dans le mythe d'Ixion,

¹ Wilh. E. Mühlmann, *Die geheime Gesellschaft der Arioï*, « Internationales Archiv für Ethnographie », 1932, p. 1 et suiv.

² *Nombres*, XIII, 33.

³ Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze*, p. 61.

⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁵ Je suis loin de partager le scepticisme de Max Grünbaum, *ibid.*, p. 78, sur l'influence de la mythologie grecque sur la juive.

est la mère des Centaures. Les *Nefilim* seraient donc l'équivalent juif des Centaures helléniques¹. Mais, pour en revenir aux *Anakim*, il va de soi que, pour expliquer l'emprunt de ce nom, il faut que les Israélites aient toujours su que les Bene Elohim étaient des figures correspondant aux Dioscures helléniques.

IV.

Dans les textes les plus anciens, il est clair que les Bene Elohim se choisissent chacun une ou plusieurs femmes d'entre les filles des hommes. Il est d'autant plus curieux que la tradition rabbinique ait remplacé ces femmes par une seule, appelée tantôt Naamah, sœur de Tubalqāin, tantôt Anahid, tantôt autrement.

Arrêtons-nous d'abord à l'idée étrange que les deux jouvenceaux se seraient contentés d'une seule femme, qu'ils auraient partagée ou voulu partager entre eux. Nous en trouvons un parallèle frappant dans les monuments védiques, où Sūryā, le Soleil, est la femme unique des deux Aṣvins². Cet exemple de polyandrie divine (ou plutôt de biandrie) a profondément choqué M. H. Güntert³: « Qu'on prenne donc en considération cette légende extrêmement frappante (*höchst auffallende Sage*), que les deux Aṣvins sont les époux de Sūryā. Cela ne peut pas être originel (*das kann nicht ursprünglich sein*). Où trouvons-nous ailleurs, dans l'antiquité aryenne, un vestige d'une telle communauté de

¹ Il est sans doute bon d'ajouter que les étymologies usuelles d'*Anakim* et de *Nefilim* sont peu satisfaisantes. C'est ainsi qu'on dérive *Anakim* de la racine hébr.-arab. *anak* « cou »; les *Anakim* seraient partant les gens au long cou! *Nefilim* est communément dérivé de la racine *nafal* « tomber ». Ce seraient donc les gens tombés du ciel. Mais nous venons de voir que le mythe de la chute des Anges est clairement secondaire et tardif. M. Robert Eisler m'informe que la dérivation d'*Anakim* d' **Avaxsə* a déjà été proposée par M. Charles Antran, dans son livre *Les Phéniciens*, Paris, 1920, p. 73, n. 1. M. Eisler ajoute que, pour rendre vraisemblable l'étymologie de *Nefilim* proposée dans le texte, il devrait y avoir des formes comme *Bene Nefilim*. Je n'ose en juger. Qu'il me soit permis pourtant d'exprimer ici mes remerciements au savant autrichien comme aussi à M. W.-A. Irwin, le savant sémitiste de Chicago, qui a bien voulu me fournir plusieurs indications très utiles.

² J'ai recueilli les passages védiques en question (d'après M. Güntert), à la p. 82 de ma *Mythologie Universelle*.

³ *Op. cit.*, p. 258.

femmes? ». De la même façon les Dioscures baltiques, les *Deva Deli*, partagent l'amour de la *Devo Duktele* ou de la *Saules Mita*, la « Fille du Ciel » ou « Fille du Soleil »¹. J'ai conjecturé ailleurs² que, grâce à l'idée très répandue suivant laquelle les jumeaux sont inséparables et ne forment vraiment qu'un seul personnage, il est possible que la biandrie ait existé pour eux, même dans des sociétés qui, autrement, ne connaissaient pas cette institution. On se demande donc si la Naamah des commentaires correspond à la Sūryā védique et à la déesse solaire des Baltes. Or, cette correspondance existe, mais elle n'est pas tout à fait exacte. C'est que le soleil est toujours du genre masculin dans les langues sémitiques, d'où le grand dieu Chemech ou Chamach. Naamah est plutôt la Vénus sémitique, ou une de ses formes. Comme l'Aphrodite grecque, elle est en rapports très étroits avec un forgeron, Tubalqaïn, qui est le pendant juif de l'Héphaïstos hellénique³. Dans bon nombre de textes juifs et mahométans, elle résiste d'ailleurs à la séduction des Bene Elohim, à qui elle arrache le nom secret de Dieu pour s'envoler ensuite au ciel où elle est transformée promptement en étoile, tantôt une des sept pléiades, tantôt (et le plus souvent) la planète Vénus⁴.

Le nom d'Anahid nous transporte dans une période beaucoup plus récente, celle des influences iraniennes, après l'exil. Mais Anahita était l'Aphrodite perse, dont le culte connaissait la prostitution sacrée, semblable en ceci à l'Ištar babylonienne, à l'Artémis d'Ephèse et à l'Aphrodite phénicienne. Il y a donc lieu de croire qu'Anahid n'a fait que remplacer une ancienne déesse sémitique de l'amour, soit Naamah, à peu près oubliée en ce temps-là, soit une forme d'Astarté plus moderne et partant mieux connue.

Que cette conclusion ne soit pas une simple conjecture, cela résulte d'autres textes qui identifient la jeune fille avec Ištar, la

¹ *Mythologie Universelle*, p. 83.

² *Ibid.*, p. 84. Il est curieux de noter que les Jumeaux célestes des Indiens Zufñi, les dieux Ahaiyúta et Mâtsailéma, n'ont qu'une seule femme; voir J. W. Powell, *Zuñi Folk Tales* (1901), p. 127.

³ Grünbaum, p. 58. La ressemblance frappante entre Tubalqaïn et Héphaïstos n'avait pas échappé à Philippe Buttmann il y a plus d'un siècle; voir son *Mythologus*, Berlin 1828-29, I, 164 et suiv.

⁴ Grünbaum, p. 60 et suiv.; Littmann, p. 74 et suiv.

Vénus babylonienne¹. On conçoit, après cela, que bientôt ce soit la femme qui séduise les Bene Elohim, et non plus les Dioscures juifs qui débauchent la femme ou essaient de le faire. C'est que le caractère traditionnel de la grande déesse sémitique avait fini par transformer l'ancienne légende dioscurique juive.

On a relevé, dans plusieurs textes arabes², un trait non moins étrange. Là, Dieu envoie l'étoile, généralement appelée *az-Zuhra*, nom arabe pour la planète Vénus, sur terre pour y séduire les deux Bene Elohim coupables d'une ୟପ୍ରିସ (ils se sont vantés, auprès de Dieu, que jamais ils ne se seraient laissés tenter comme avaient fait Adam et Ève). Il est clair qu'il s'agit d'un mythe tardif guère antérieur au temps de l'Hellénisme. Qu'on se rappelle le prologue du *Rudens* de Plaute, où l'étoile Arcturus conte comment il se promène, de jour, parmi les mortels, comme le font les autres étoiles, pour observer les actions des hommes et en faire un rapport à Jupiter, afin de protéger les innocents, punir les méchants, etc. De tels mythes n'étaient possibles qu'après l'avènement de la religion astrale attachée au nom des Chaldéens.

On se demande comment la déesse sémitique de l'amour est venue jouer un rôle dans une légende dioscurique où elle n'avait originairement rien à voir. On a songé à un ancien mythe babylonien montrant Ištar aimée des Dioscures sémitiques³. Il est malaisé d'accepter cette hypothèse sur la seule base de la fameuse épopee de Gilgameš, d'autant plus que les héros Gilgameš et Eabani ne sont pas jumeaux. Mais il est aussi hasardeux de la rejeter sans plus, puisqu'il y a plusieurs autres faits qui en disent long sur l'existence d'anciens mythes de ce genre. Qu'il suffise de mentionner les relations des Dioscures achéens avec Hélène qui, elle, a été regardée souvent comme une hypostase d'Aphrodite. Bref, on y entrevoit certains mythes sans pouvoir les préciser, faute de documents.

Pour Anahid on trouve, dans certains textes, le nom de Bē'uht, autre déesse perse, nom qui veut dire « Fille de Dieu »⁴.

¹ Grünbaum, p. 64.

² Littmann, p. 78 et 80.

³ Ibid., p. 86.

⁴ F. C. Andreas, dans « Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft », LVII, 170.

C'est donc l'équivalent à peu près exact de la *Devo Duktele* des Baltes, aimée, elle aussi, des Dioscures.

V.

Anahid et Bē'uht ne sont pas les seuls noms iraniens qu'il y ait lieu de signaler dans la tradition postérieure des Bene Elohim. On sait que la tradition islamite a remplacé les noms hébreux des Jumeaux célestes par deux autres, Haroût et Maroût¹. Or, ces noms ne sont ni juifs ni arabes, mais perses : Haurvatāt et Ameretāt, les Amshapands, connus aussi des Arméniens païens. Point n'est nécessaire de nous y arrêter, puisque la nature des Amshapands, divinités abstraites du système de Zarathustra, est assez bien connue. Ce qu'il importe de noter, c'est qu'ils ont pris, dans la religion iranienne réformée, la place des Açvins védiques dont Zarathustra a fait un démon, Nāonhaithya, mot qui correspond au *Nāsalya* védique. Nous pouvons donc dire que dans la tradition islamite les Jumeaux célestes iraniens ont pris la place des Bene Elohim sémitiques, en ce sens qu'il s'agit d'une transformation tardive, de l'époque suivant l'exil, qui s'est produite probablement longtemps après la conquête de Babylone par les Mèdes. Elle a dû s'accomplir en Mésopotamie, sans doute parmi les Juifs restés en exil.

Enfin, s'est attachée aux noms de Haroût et Maroût une autre légende intéressante² :

¹ *Coran*, trad. Sale, p. 12, l. 22 : « Mais les diables ne croyaient pas ; ils enseignaient aux hommes la sorcellerie et ce qui fut envoyé aux deux anges de Babel, Haroût et Maroût ». Commentaires : On dit que c'étaient deux magiciens, ou des anges envoyés par Dieu pour enseigner aux hommes la sorcellerie et pour les tenter. Mais d'autres content une fable plus détaillée. Les anges, exprimant leur étonnement de la malice des fils d'Adam, le bon Dieu leur demanda de choisir deux d'entre eux pour les envoyer sur la terre. Les anges choisirent Haroût et Maroût. Pendant quelque temps il se comportaient en juges intègres. Enfin, Zohara, la planète Vénus, les séduisit, ayant pris la forme d'une belle femme. Puis elle s'envola au ciel, suivie des deux anges. Sur l'entremise d'un homme dévot, Dieu leur permit de choisir entre une punition temporaire et immédiate et un châtiment tardif et éternel. Ils se décidèrent en faveur du premier et subissent leur punition à Babel.

² Voir A. Taylor, dans « Modern Philology », XX, 61-94.

La belle, avant de céder aux flatteries des Bene Elohim, leur demande de commettre au moins un d'entre trois péchés : le meurtre, l'adultère et l'ivresse. En bons anges ils choisissent celui qui leur paraît être le moins grave, c'est-à-dire l'ivresse. Le résultat, c'est qu'avant la fin de la journée ils ont commis aussi l'adultère et le meurtre.

Ce conte existe d'ailleurs indépendamment du mythe des Bene Elohim, et rien ne nous autorise à croire que les rapports entre cette légende et les noms des anges rebelles ne soient pas secondaires. Mais le conte lui-même est sans doute d'origine bouddhiste. C'est que le Maître avait condamné l'ivresse parce qu'elle fait tomber l'homme dans tous les autres péchés¹. On conçoit dès lors que les Mahométans, en prohibitionnistes qu'ils étaient, n'aient pas laissé échapper un apologue aussi édifiant. Qu'on l'ait attribué à Haroût et Maroût, cela encore est naturel : si l'alcool avait amené la chute des anges, la leçon n'était-elle pas d'autant plus édifiante ?

Que de vicissitudes et de transformations ! Le va-et-vient des peuples et des races dans les pays du Proche Orient les explique suffisamment, je pense. Mais ce qui les a rendues possibles, c'est que la vieille racine, le Dioscurisme, était connue de tous, qu'on n'avait qu'à changer les noms propres et à y ajouter de nouvelles légendes. Comme le folklore lui-même, le Dioscurisme est bien *alter et idem*, différent et toujours le même, en dépit de la multiplicité des langues et les changements des religions.

Boston, Massachusetts.

ALEXANDER HAGGERTY KRAPPE

¹ E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, Londres 1917, II, 343.

SACERDOTI E SACERDOTESSE IMPUBERI NEI CULTI DI ATHENA E DI ARTEMIDE

Parlando del culto di Athena Alea a Tegea in Arcadia, Pausania¹, dopo aver rilevato che la statua di Athena sorgeva tra quelle di Asclepio e di Hygieia, tutte di marmo pentelico, opere di Scopa; dopo avere enumerato parecchie offerte votive conservate nel tempio; dopo aver fatto cenno della ιερά κλίνη, cioè del letto nuziale di Athena e di una pittura rappresentante Auge, la vergine sacerdotessa della dea, violata da Heracle nel tempio stesso o presso la sorgente, che vi zampillava vicino², continua: ιεράται δὲ τῇ Ἀθηνᾷ παῖς, χρόνον οὐκ οἶδα ὅσον τινά· πρὶν δὲ ἡβάσκειν καὶ οὐ πρόσω τὴν ιερωσύνην (ἔχει) = « un fanciullo funge da sacerdote di Athena, non so per quanto tempo: però egli esercita il suo ufficio sacerdotale prima della pubertà, non oltre ».

Il caso non è unico. In un altro culto di Athena, nel culto di Athena *Kραναια*, il cui tempio sorgeva a venti stadii da Elatea nella Focide, sopra una collina, con colonnati e case per gli addetti al tempio e specialmente per il sacerdote, questi è appunto un fanciullo impubere, come il sacerdote di Athena Alea. Dice Pausania³: τὸν δὲ ιερέα ἐκ παιῶν αἱροῦνται τῶν ἀνήβων, πρόνοιαν ποιούμενοι πρότερον τῆς ιερωσύνης ἔξηκειν οἱ τὸν χρόνον, πρὶν ἦ

¹ *Graeciae Descriptio*, VIII, 47, 1-3.

² Schol. *Callim. Hymn.*, IV, v. 70; Pseud. Alkidam. *Odyssenus* in Antiph. *Orat. et fragm.*, Leipzig 1871, (Blass), p. 179; Strab. XIII, 1, 69. Vedi J. G. Frazer, *Apollodorus's Library*, London 1921, vol. I, pp. 253-255 in nota. Analogamente al ritratto di Auge nel tempio di Athena Alea, Pausania ricorda statue di sacerdotesse in altri templi della Grecia: nell'Heraion di Mycene (II, 17, 4); sul frontone del tempio di Demetra a Hermione (II, 35, 4); davanti al tempio delle Eumenidi a Kerynea (VII, 25, 4). È noto che i casi di Auge avevano inspirato tutti e tre i grandi tragici: Eschilo nei *Mysti*, Sofocle negli *Aleadi*, Euripide nella *Auge*.

³ X, 34, 4.

ἡβῆσαι = «essi scelgono il sacerdote fra ragazzi sotto l'età pubbere, avendo cura che il tempo del sacerdozio sia per lui trascorso, prima che raggiunga la pubertà».

Nè, accanto agli esempi di sacerdoti impuberi, mancano esempi di sacerdotesse impuberi. È nota la descrizione che, nella *Lysistrata*¹, la corifea fa del suo curriculum religioso :

έπτα μὲν ἔτη γεγώσ', εὐθὺς ἡρρηφόρουν·
εἰτ' ἀλετρίς ἡ δεκάτις οὖσα τάρχηγέτι·
καὶ τ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἡ Βραυρωνίοις·
κανανηφόρουν ποτ' οὖσα παῖς καλή, 'χουσ'
Ισχάδων ὀρμαζόν·

«All'età di sette anni fui tosto arrefora; poi, a dieci, macinai il grano per la nostra patrona; in seguito, indossando l'abito color di croco, fui orsa nelle Brauronie; e finalmente, divenuta una bella giovinetta, fui canefora, portando un monile di fichi secchi».

Canefora, pare debba intendersi, sempre al servizio di Artemide. Che poi qui l'espressione παῖς καλή stia ad indicare una giovinetta, non più una ragazzina, è confermato dallo scholiasta dell'*Iliade*², che riferisce una notizia dello storico Filochoro, secondo cui i Pelasgi, sbarcati a Brauron, proprio mentre si svolgeva la processione in onore di Artemide Brauronia, ne avrebbero rapito le vergini fungenti da canefore: πλεύσαντες ἐξ Βραυρῶνα κανηφόρους παρθένους ἥρπασαν. Ed anche lo scholiasta di Theocrito³ annota: εἰώθασι γὰρ τῇ Ἀρτέμιδι κανηφόροιν αἱ μέλλουσαι γαμεῖσθαι...: ἐκανηφόρουν δὲ τῇ Ἀρτέμιδι αἱ ὥραι ἔχουσαι γάμου... I versi della *Lysistrata* attestano che l'ufficio di arrefora era tenuto da ragazzette tra i sette e i dieci anni. Una glossa negli *Anecdota graeca* del Bekker, a p. 202, s. v. ἀρρηφορεῖν, dice: τὸ λευκὴν ἑσθῆτα φορεῖν καὶ χρυσία· ἥσαν δὲ τέσσαρες παῖδες, χειροτονητοὶ κατ' εὐγένειαν, ἀρρηφόροι: ἀπὸ τῶν ἑπτὰ μέχρι ἔνδεκα. La differenza è lieve, nei confronti della notizia di Aristofane:

¹ Aristoph., *Lysistr.*, v. 643 ss.

² Al v. 594 del libro primo. Vedi *Schol. graeca in Hom. Iliad.* ed G. Dindorf, Oxford 1877, III, p. 83; *Schol. graeca in Hom. Iliad.* Townleyana, ed. E. Maass, Oxford 1888, I, p. 56.

³ *Idyll.*, II, v. 66.

fra i sette e gli undici, invece che tra i sette e i dieci¹. Spiegando il significato di ἀρρηφόροι, che era quello di portare τὰ ἄρρητα ἐν κισταῖς τῇ θεῷ, cioè ad Athena Poliade², lo scholiasta della Lysistrata adopera l'espressione αἱ παρθένοι, espressione, che chiariremo tra breve, a proposito di alcuni passi di Pausania. Quanto alle fanciullette chiamate orse, nel culto di Artemide Brauronia, il medesimo scholiasta scrive: ἀρκτον μιμούμεναι τὸ μυστήριον ἔξετέλουν. αἱ ἀρκτεύμεναι δὲ τῇ θεῷ κροκωτὸν ἡμφρέννυντο καὶ συνετέλουν τὴν θυσίαν τῇ Βραυρωνίᾳ Ἀρτέμιδι καὶ Μουνυχίᾳ ἐπιλεγόμεναι παρθένοι, σύτε πρεσβεύτεραι δέκα ἑτῶν εὗται ἐλάττονες πέντε: «imitando l'orsa, celebravano il mistico rito. Le consacrate in qualità di orse alla dea indossavano una veste color di croco e compievanlo il sacrificio ad Artemide Brauronia e Munychia, trascelte tra vergini, che non fossero maggiori di dieci anni, né minori di cinque³.

Senza precisare l'età, altri autori confermano che non doveva essere stata raggiunta l'età delle nozze: così Harpocratone, sotto il vocabolo ἀρκτεῦσαι: τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Μουνυχίᾳ ἢ τῇ Βραυρωνίᾳ; così negli *Anecdota graeca* del Bekker⁴, a proposito sempre di queste «fanciullette orse», sono adoperate le espressioni πρὸ γάμων τὰς παρθένους, πρὸ τῶν γάμων αἱ κόραι. È appena necessario ricordare che la danza sacra delle orse, la ἀρκτεῖα, si fondava sopra un primitivo concetto di sostanziale identità, analogo alla credenza totemica, tra la dea, l'orsa e le fanciullette ἀρκτεύμεναι τῇ θεῷ⁵.

Gli esempi sopra citati, raccolti negli agili versi della Lysistrata, riguardano sacerdozii, per dir così, collegiali: tali le arrefore, le aletridi, le «orsacchiotte». Ma Pausania ce ne fornisce altri, in cui la sacerdotessa impubere appare unica nel disimpegno delle sue sacre funzioni.

Nel tempio di Artemide ad Aigeira in Achaia, dove si con-

¹ Vedi E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910, p. 117.

² J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903, p. 132; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford 1907, I, p. 289.

³ Vedi L. R. Farnell, *The Cults etc.*, II, pp. 564-565.

⁴ I., (Berlin, 1814), pp. 144 e 206.

⁵ L. R. Farnell, *The Cults etc.*, II, p. 437.

servava pure un' antica statua di Ifigenia (epiteto di Artemide ad Hermione)¹, *ἱεράται δὲ παρθένος, ἔστ’ ἀν ἐς ὥραν ἀφίκηται γάμου:* « funge da sacerdotessa una vergine, finchè giunga all' epoca delle nozze »².

Nel tempio di Artemide Triclaria a Patrai, pure in Achaia, *ἱερωσύνην δὲ εἰχε τῆς θεοῦ παρθένος, ἐς δὲ ἀποστέλλεσθαι παρὰ ἄνδρα ἔμελλεν:* « teneva il sacerdozio della dea una vergine, finchè non fosse giunta al tempo di esser mandata a marito »³.

Nel tempio di Poseidone a Calauria, presso Trezene, in Argolide, *ἱεράται δὲ αὐτῷ παρθένος, ἔστ’ ἀν ἐς ὥραν προέλθῃ γάμου:* « tiene il sacerdozio una vergine, finchè non arrivi alla stagione delle nozze »⁴.

Da notarsi che, trattandosi di femmine, Pausania, ad indicare lo stato di pubertà, non fa uso del verbo *ἡβάσκειν*, benchè *ἡβη*, in origine, stia appunto ad indicare più particolarmente il pube femmíneo nella sua maturità sessuale (*ἐφήβαιον*) e ne diventi, al pari di *Baoþó*⁵, la personificazione divina, sino ad assumere l'aspetto antropomorfico della divina sposa di Heracle, il fiore, appena sbocciato, della perfetta adolescenza muliebre⁶. Pausania adopera piuttosto delle circonlocuzioni: « esser giunta la stagione di mandarla a marito »; « esser arrivata alla stagione delle nozze ». Si potrebbe, a rigore, pensare che con queste frasi non si voglia tanto alludere al momento fisico della maturità sessuale, che rende la fanciulla atta al matrimonio, quanto alla occasione, che alla fanciulla si presenti, di sposarsi, anche dopo il suo ingresso nel-

¹ Paus. II, 35, 1. Vedi Farnell, *The Cults etc.*, II, p. 441 (cfr. IV, p. 40); O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, München, 1906, p. 1094, cfr. p. 1781 s. v. *Iphigeniea*. Vedi pure K. O. Müller, *Die Dorier*², Breslau 1844, I, p. 385 ss.

² Pausan., VII, 26, 5.

³ Pausan., VII, 19, 1.

⁴ Pausan., II, 33, 3.

⁵ H. Diels, *Arcana Cerealia*, in « *Miscellanea Salinas* », Palermo 1907, pp. 10, 12.

⁶ Cfr., accanto alle rappresentazioni umane di Kybele, le sue rappresentazioni aniconiche: le pietre nere di Pessinunte, di Emesa, di Efeso (*hystero-lithi*), raffiguranti l'utero fecondo della dea (Vedi U. Pestalozza, *Le Thargelie Ateniesi*, Bologna, 1933-XI, p. 49 e n. 2). Che la *Μήτηρ Θεῶν* fosse essenzialmente *μήτρα*, cioè energia riproduttrice e materna, è forse indicato anche dal nome di *κυβῆλη*, « cavità », nel senso appunto della sede degli organi genitali. (Vedi R. Eisler, *Kuba-Kybele*, in « *Philologus* », 68 (1909), p. 118 ss.).

l'età pubere; che le varie perifrasi, insomma, vogliono significare che la fanciulla rimaneva sacerdotessa, fino a che trovasse un marito, che la portasse via. E si potrebbe anche pensare che il vocabolo *παρθένος* sembra più adatto ad indicare l'età già pubere, che non l'età precedente. Ma che le perifrasi di Pausania debbano intendersi proprio nel senso che la sacerdotessa doveva lasciare l'ufficio allo scoccare della pubertà, quando era atta fisicamente alle nozze, non quando si presentava un uomo a chiederla in sposa, è dimostrato dal fatto che Harpocratone e gli *Anecdota graeca*, riferendosi alle bambine tra i sette e gli undici anni, che ballano la danza dell'orsa nelle feste di Artemide Brauronìa, adoprano le espressioni *πρὸς γάμου αἱ παρθένοι*, *πρὸς τῶν γάμων αἱ κόραι*, dove quel *πρὸς γάμου* (che ricorda la *Ὥρα γάμου* di Pausania), indica evidentemente il periodo anteriore alla maturità sessuale, cosicchè *πρὸς γάμου αἱ παρθένοι* o *αἱ κόραι* è sinonimo di «ragazze impuberi» (*ἀνηβότοι*). E la pubertà raggiunta è espressa efficacemente, direi quasi un po' brutalmente dalla frase di Pausania: «fino a che non fosse giunta la stagione di mandarla via presso un marito». Giacchè le fanciulle greche sposavano presto: d'abitudine, appena la natura aveva concesso il suo consenso, passavano dal candore innocente della fanciullezza alla coscienza piena della loro funzione di donna, immediatamente, senza quel periodo intermedio di preparazione, che oggi è la regola. Ieri, fanciullette libere, ignare, occupate ancora dei loro balocchi; oggi spose e introdotte di colpo anche in quella vita religiosa muliebre, che era così ricca di spunti realisticamente e brutalmente sessuali. «Timareta» — la fanciulletta Timareta — «prima di passare a nozze, dedica ad Artemide Limnatide, vergine a vergine, i tamburelli e la diletta palla e la reticella protettrice della chioma e le bambole e i vestiti delle bambole». «O figlia di Latona» — conchiude l'epigramma¹ — «stendendo la tua mano sulla fanciulletta Timareta, conserva tu piamente la sua pietà». Così Timareta, alla vigilia delle nozze, offrendo i suoi balocchi ad Artemide, prega quella medesima dea, ch'ella invocherà tra breve, come *λοχεῖα* e *σωδίνα*, nelle trafitture della prima doglia materna. Ulrico von Wilamowitz ha deli-

¹ Anth. Palat., VI, n. 280.

catamente tratteggiato lo stato d'animo di una fanciulla greca che passa, così immediatamente, dalla condizione di vergine a quella di donna: « Nulla fu a lei sin qui più profondamente inculcato, del possesso, ch' ella ha, di un prezioso tesoro, il quale le deve esser più caro della vita stessa, e a cui guardano con occhio benigno Hestia, Artemide, Athena: ebbene, questo tesoro, deve ella donarlo ad uno sconosciuto uomo e signore. Perchè? I genitori vogliono, gli dei comandano. Certo, sarà cosa buona, ma essa non comprende e trema nella sua innocenza. Tuttavia ella si piega. Ancora una volta si reca nel tempio, che il costume patrio ha destinato a tal rito, ed al dio, al cui volere si inchina, offre il sacrificio della propria verginità, recide una delle ciocche, che adornano il suo libero capo, e la depone, fra le lagrime, sull'altare, mentre le compagne intuonano per lei il sacro canto, ch' ella più volte ha cantato con loro e che, d' ora in avanti, non canterà mai più: il canto della morte della giovinezza e della purità¹ ».

L'esistenza di sacerdoti e di sacerdotesse impuberi pone il problema dell'originario motivo della loro istituzione, motivo che potrebbe additarsi in quelle medesime preoccupazioni di purezza rituale, che spiegano e giustificano la delega di funzioni sacerdotali a donne vecchie o aventi almeno oltrepassata l'età critica. Il concetto della impurità contratta dalla donna durante i cicli mestruali, anche se non portava a quelle severe e minute interdizioni, che si riscontrano presso molti popoli selvaggi², era conosciuto e diffuso nel mondo greco, come nel mondo romano³, onde la scelta di vecchie donne a fungere da sacerdotesse dovrebbe ricercarsi appunto nella loro condizione fisiologica, in quanto che, libere ormai dai contributi mestruali, la fonte di impurità rituale, dischiussasi in esse all'età pubere, veniva a trovarsi, per dir così, dissecata⁴. La sacerdotessa del δαιμόνων ἐπιχώριος Sosipolis, onorato

¹ Euripides, *Hippolytos*, griech. u. deutsch von U. von Wilamowitz, Berlin 1891, p. 27.

² J. G. Frazer, *The golden Bough*³, London, 1913, III, p. 145 ss.; X, p. 22 ss. Cfr. XII (indice), p. 368.

³ Vedi il caratteristico passo di Plinio, *Nat. Hist.*, VII, 64 ss., c. 15 Mayhoff.

⁴ Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910, p. 95, n. 1; A. van Gennep, *Le rite du refus*, Arch. f. Religionswiss., XI (1908), p. 5.

nel tempio di Eileithyia, presso Olympia, era una πρεσβύτις¹. Le sedici donne, che costituivano il collegio sacerdotale del tempio di Hera, pure ad Olympia, erano state primieramente scelte dalle sedici città dell'Elide, secondo la norma della più avanzata età: ἡγιας ἡλικίᾳ τε ἦν πρεσβυτάτη². Durante le feste dette *Chthonia*, celebrate ad Hermione, quattro vacche venivano, l'una dopo l'altra, spinte nel tempio, dove quattro vecchie donne attendevano, sedute su troni: tosto che una vacca era entrata, la porta veniva chiusa e le donne uccidevano l'animale con falcetti³. La Pythia fu, per qualche tempo, una vecchia, la quale, si noti bene, doveva mostrarsi soltanto in παρθενικῇ σκευῇ: «in abito da vergine»⁴; essa stessa si chiama vecchia (*γραῦς*) al verso trentottesimo delle Eumenidi eschilee. In Dodona, a succedere ai Σελλοῖ o Ἐλλοῖ⁵, come interpreti della volontà divina, erano state scelte tre vecchie⁶, le πέλειαι ο πελειάδες, perchè πελία, nel dialetto della Thesprotide, significava «vecchia donna»⁷. Interessante è il rilievo di Plutarco⁸, a proposito delle Vestali romane, che, cioè, presso i Greci non delle vergini, γυναῖκες δὲ πεπαυμέναι γάμων sarebbero state designate a custodire il fuoco sacro. Ora, la scelta di donne πεπαυμέναι γάμων, cioè di donne non più atte alla funzione sessuale, in quanto intesa alla riproduzione della specie, poichè non più menstruate, la scelta, dico, di tali donne a funzioni sacerdotali, spiegherebbe anche la scelta, alle funzioni medesime, di fanciulle impuberi. Nell'un caso e nell'altro si sarebbe voluta evitare l'impurità rituale dei menstrui, sia scegliendo fanciulle nel periodo anteriore alla loro comparsa, sia scegliendo invece donne, in cui il ciclo menstruale si era concluso.

Una ragione analoga potrebbe pure valere per la scelta dei sacerdoti impuberi, dato che anche la pubertà maschile è — sia pure in grado assai minore — contrassegnata da impurità rituali,

¹ Pausan., VI, 20, 2.

² Pausan., V, 16, 2 ss.

³ Pausan., II, 35, 4. Vedi M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906, p. 330.

⁴ Diodor. Sic., XVI, 26.

⁵ Iliad., XVI, vv. 233-35; Soph., *Trachin.*, vv. 1164-1168.

⁶ Strabon., *Geograph.*, Paris 1853, VII, 7, 12, p. 273.

⁷ Strabon., *Geograph.*, VII, *fragm. palat.-vatic.*, I, pp. 273-74.

⁸ Vita Numaee, IX.

onde a tali preoccupazioni sarebbe da attribuire la scelta di un vecchio a sacerdote del culto di Heracle nella Focide¹. Del resto, le norme, che avrebbero governato la scelta di sacerdotesse e di sacerdoti impuberi, non sarebbero che particolari specificazioni delle norme generiche di purità rituale, che presiedevano all'esercizio dei culti religiosi nell'Ellade. Nei casi, infatti, in cui nè la sacerdotessa nè il sacerdote erano impuberi o vecchi — ed erano i casi più numerosi — tanto maggiormente doveva essere sentita la preoccupazione di salvaguardare i diritti imperscrutabili della purità rituale, quanto più erano vive ed operanti le cause, che la potevano offendere, nelle vegete e sane condizioni di maturità sessuale dei ministri del culto. Pausania², parlando della sacerdotessa e del sacerdote addetti al tempio di Artemide Hymnia presso Orchomeno di Arcadia, osserva ch'essi avevano l'obbligo di rispettare le leggi della purità rituale (*ἀριστεύειν*), non solo in ciò che riguarda il coito, ma in ogni altra contingenza, per tutto il tempo della loro vita, che anche il loro modo di lavarsi ed il restante tenore della loro esistenza non erano simili a quelli della gente profana, e che era loro interdetto di entrare nella casa di un privato. Nè — qualora si ricordi la credenza nella castità delle api celebrata dagli scrittori antichi³, anche cristiani⁴, e dal magnifico prefazio ambrosiano del Sabbato Santo⁵, che definisce la cera «arcana de virginitate creatio»: credenza, che faceva le api ostili a quanti — donne e uomini — si trovassero in istato di impurità sessuale⁶, ed oggi ancora fa dell'alveare la pietra di paragone dell'onestà delle fanciulle⁷ — parrà arrischiatà la ipotesi, che l'epiteto di *μέλισσαι* dato alle sacerdotesse di Demetra⁸

¹ Plutarch., *Pyth. orac.*, VII, 589; vedi E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit etc.*, p. 95.

² *Libr.* VIII, 13, 1.

³ Vergil., *Georg.*, IV, v. 197 ss.; Plin., *Nat. Hist.*, XI, 46; XXVIII, 23; Quintil., *Declam.*, XIII, 16; Plutarch., *Praecept. coniug.*, 44; Aelian., *Nat. Anim.*, V, 11; *Geopon.*, XV, 2, 19.

⁴ S. Ambros., *Exameron*, V, 67.

⁵ *Missale Ambrosianum*, Milano, 1902, *Repertor.*, p. 44.

⁶ Vergil., *Georg.*, IV, v. 228 ss.; Pallad., *De re rustica*, I, 37, 4; IV, 15, 4; Columell., *De re rustica*, IX, 14, 3; Plin., *Nat. Hist.*, XXVIII, 23.

⁷ E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit etc.*, pp. 56-57, in nota.

⁸ Schol. Pind., *Pyth.*, IV, 106 c; Porphyrr., *De antro nymph.*, 18; Theocrt., *Idyll.*, XV, 94, con lo scholio relativo.

ed alle iniziate a' suoi Misteri¹, non che alla profetessa di Delfi (μέλισσα Δελφίς²), sia in diretto rapporto con le norme di purità rituale, a cui erano costrette. Ugualmente si dica dell'epiteto di ἐσσῆνες, cioè di « fuchi »³, dato agli ἱστιάτορες di Artemide Efesina, essi pure soggetti, per un anno, ad una severa disciplina di purità cultuale⁴.

Ritorniamo ai tipici esempi dei due sacerdoti impuberi di Athena Alea e di Athena Cranaia e delle tre sacerdotesse impuberi rispettivamente di Artemide ad Aigeira e a Patrai, e di Poseidone a Calauria, tutti, come abbiamo visto, ricordati da Pausania. Se pacifica deve ritenersi la preoccupazione dello spirito religioso ellenico nei riguardi della purità rituale, comprovata da numerose ed esplicite testimonianze, non direi altrettanto pacifica l'applicazione di tale criterio a spiegare l'età impubere dei sacerdoti e delle sacerdotesse nei casi specifici sopra citati, nonostante le seducenti analogie coi sacerdoti vecchi e le sacerdotesse πεπαυμέναι γάμων.

Anzitutto, si stenta a comprendere come ad un unico fanciullo o ad un'unica fanciulla in età ancor così tenera ed inesperta si potesse affidare la responsabilità di un santuario e del ministero sacerdotale che vi era connesso, senza l'appoggio e l'ausilio di membri più maturi, quando vediamo, presso altri templi ed altri culti, sacerdotesse di là dall'età critica, o coppie sacerdotali, in cui la collaborazione del marito e della moglie è reciproca. Nè vale citare gli esempi delle arrefore, delle aletridi, delle ἄρχται. Intanto, queste sacerdotesse bambine non erano sole, ma in parecchie a compiere le loro funzioni; e poi, esse facevano parte, come sacerdozii minori, di un culto complesso, a cui appartenevano sacerdotesse anziane ed atte, quindi, ad invigilarle e a guiderle. Del resto, l'isolamento stesso, per tante ragioni così improbabile, dei sacerdoti e delle sacerdotesse al di sotto dell'età

¹ Porphy., o.c. l.c.; Kallim., *Hymn. Ap.*, v. 110 ss.; Schol. Pind., *Pyth.*, IV, 106 a; Hesych., s. v. μέλισσαι.

² Pind., *Pyth.*, IV, v. 105 ss. Anche Persefone, la vergine, era chiamata μελιτώδης (Porphyr., o.c. l.c.; Theocr., *Idyll.* e Schol. citati).

³ Suid., s. v. ἐσσῆνες; *Etym. magn.*, p. 383, 30 ss.; *Etym. Gud.*, p. 213, 6 ss. Cfr. Pausan., VIII, 13, 1.

⁴ Vedi A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1914, pp. 443-444 e note.

pubere, incontrati da Pausania, comincia a diventare problematico, se portiamo la nostra attenzione sul culto di Athena Alea, caro ai Tegeati. Pausania scrive di aver trovato un sacerdote impubere addetto al tempio della dea, ma la tradizione mitica conosce invece una vergine sacerdotessa, Auge, la figlia del re Aleo, amata da Heracle, come già sopra accennammo¹. Questo episodio del mito vede in Auge la vergine obbligata dal padre a farsi sacerdotessa di Athena, perché non si avveri il risponso dell'oracolo delfico, ch'egli sarebbe stato tolto di mezzo dal figlio di sua figlia; questo episodio, che della vergine, invano difesa dall'infusa sacerdotale, fa poi la ghiotta preda di Heracle e la madre di Telefo, entrambi, madre e figlio, vigilati dalla indulgente sollecitudine della dea, non può essere che un episodio etiologico, sorto dalla esistenza di un sacerdozio femminile di Athena, ed insieme da qualche particolare cerimonia rituale, di cui discorreremo più oltre. Si può quindi affermare che il santuario di Athena Alea ebbe una sacerdotessa vergine, e che il rilievo di Pausania relativo al sacerdozio del fanciullo impubere, esistente ai tempi suoi, non esclude — a rigor di termini — la contemporanea esistenza di una sacerdotessa vergine, che con lui dividesse le molteplici mansioni del culto. Tanto più che nel tempio conservavasi una *ἱερὰ κλίνη* della dea, ed un « sacro letto » presuppone delle « sacre nozze ». Chè se la coppia divina veniva rappresentata da due simulacri — *έσχατα* o *ἀγάλματα* — era giusto che ai preparativi nuziali accudisse, invece che una fanciulletta impubere, una sacerdotessa, vergine sì, ma non ignara; ed a tanta maggior ragione diventava indispensabile la presenza di questa, se a lei, nello *ἱερὸς γάμος*, doveva competere l'ufficio di incarnare la dea. Giacchè la verginità della sacerdotessa va intesa come tale unicamente nei riguardi umani, non più nei riguardi divini: è una verginità condizionata, che significa soltanto immunità da contatti carnali con uomini, in attesa di altri contatti, che, per esser divini, non possono essere preceduti da deliberazioni umane, né alternati con unioni mortali. Insomma, la sacerdotessa conviene sia vergine in rapporto agli uomini, esclusa quindi dalle *ἀνδρῶν εὐναις*²,

¹ Vedi sopra, a p. 1.

² Pausan., II, 24, 1, a proposito della sacerdotessa e profetessa di Apollo Deidariotes in Argo.

perchè si pensa debba essere la sposa del dio. Esempio perspicuo la sacerdotessa di Apollo a Patara, che si credeva passasse le notti sopra la ἵερᾳ κλίνῃ fra le braccia del dio, durante il soggiorno di questo nel tempio della città, da cui traeva l'epiteto di Patareo; ma appunto per tale alto privilegio, la donna φέροσσα σπέρμα θεοῦ καθαρόν¹ non poteva avere rapporti carnali con uomini². La regola, del resto, esce dal recinto dei templi, imponendosi a tutte le donne, il cui talamo abbiano invidiato gli dei³, e Pindaro canta della ninfa Coronide, πρόστετεν ἀκειρεχόμενη μυχθεῖσα Φοῖβη, che paga poi con la vita la colpa di aver ceduto, già gravida del seme divino, alle lusinghe di un amore mortale⁴.

Abbiamo accennato a «sacre nozze» nei riguardi di Athena. Nè parrà strano il rapporto a chi ricordi i caratteri fondamentali della divinità preellenica, da cui Athena è nata⁵ e che in questa, come in Artemide, non andarono del tutto perduti, pur nelle fisionomie definitivamente impresse loro dall'età classica: caratteri ch'esse hanno, pertanto, comuni con la grande divinità femminile egeo-anatolica, a cui l'una e l'altra inizialmente si riattaccano, avendo conservato intatti anche i loro nomi originarii di Ἀθάνα e di Ἄρταμις⁶; alla divinità tipica e suprema di una società retta a forma matriarcale, onorata sotto nomi diversi in tutte le terre e le isole bagnate dall'Egeo, più o meno pervasa da influenze anatoliche e assiro-babilonesi; divinità, in cui primeggia una nota di fiera e selvaggia autonomia⁷, che la fa rifuggire dal giogo maritale e dall'impaccio di divinità maschili paredre, ma non disdegnare amanti a lei interamente soggetti, i quali, più che bramarla, sembrano te-

¹ Pindar., Pyth., III, 15.

² Herodot., I, c. 181 (fine) e c. 182. Cfr. E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit etc.*, p. 80. Per l'interessante analogia con le *virgines Vestales*, vedi U. Pestalozza, *Juno Caprotina* in SSMR, vol. IX (1933), p. 61.

³ Vedi E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit etc.*, p. 3 ss.

⁴ Pind., Pyth., III, v. 25 ss.

⁵ M. P. Nilsson, *Die Anfänge der Göttin Athena*, Det K. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Medd., IV, 7, 1921; *The minoan-mycenaean religion and its survival in greek religion*, Lund 1927, pp. 419-431.

⁶ M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion etc.*, pp. 419-420; p. 438; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin 1926, I, p. 185, pp. 101-102; E. Karlinka, *Das trojanische Königshaus*, Archiv f. Religionswiss., XXI, 1922, p. 32 e n. 29.

⁷ Vedi L. R. Farnell, *Greece and Babylon*, London 1911, pp. 94-96.

merla, oppressi dalla sua imperiosa signoria, più che allettati dalle lusinghe della sua voluttà; divinità, che odia la condizione legale e stabile di sposa, ma, docile e pronta ai prepotenti richiami del sesso, è madre nel senso più pregnante della parola, perchè è la dea personificante la natura feconda, che spreme inesauribilmente dal suo seno la vita. Una dea così fatta poteva anche — come Elisabetta Tudor, la « regina vergine » e pur così insaziata divoratrice di maschi¹ — essere chiamata *παρθένος*, ma nel senso, in cui *παρθένος* si oppone a *γυμνετή*: *παρθένος*, quindi, nel senso di « non sposata », di « dea senza marito »², escluso ogni accenno alla integrità fisica della donna inviolata, onde il figlio di Atalanta, la divina fanciulla allattata da un'orsa, bellissima, intrepida, selvaggia ed, al pari di Artemide, cacciatrice instancabile su pei monti selvosi d'Arcadia, potè chiamarsi il figlio della vergine: *Παρθενόπαιος*³.

Con questo epiteto appunto — *παρθένοι* — Athena e Artemide si affacciano alle soglie del mondo classico, di un mondo, cioè, che gli Ario-Eleni han trasformato da matriarcale in patriarcale⁴; epiteto, ch'esse tuttavia conservano, perchè tiene alle radici stesse della loro originaria natura, a quello spirito indomito di gelosa autonomia, che si identifica con la libertà da ogni vincolo, che le assoggetti durevolmente ad un maschio. Se non che, mutati i tempi e i costumi, affinatosi il senso della moralità sociale e individuale, anche il significato dell'epiteto si venne evolvendo verso la sua comune accezione, e *παρθένος* (che non fu mai — fatto assai significativo — un epiteto di culto), riferito ad Athena e ad Artemide, finì per consacrare nella coscienza del popolo greco un alto concetto di purità e di bellezza, un ideale di beltà immacolata e serena, di cui entrambe le dee, passate attraverso il vaglio ario-ellenico, erano ormai la incarnazione perfetta⁵.

¹ Vedi P. Morand, *Londres*, Paris 1933, presso U. Ojetto in « Corriere della Sera », 18 agosto 1933-XI, terza pagina, prima colonna.

² Sul senso originario di *παρθένος* = « unmarried » vedi L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, II, pp. 442-449 (p. 448: « the oldest sense of parthenos was not virginal, but unmarried »).

³ O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, pp. 61, 201, 205 etc. (cfr. p. 1842, s. v.).

⁴ L. R. Farnell, *Greece and Babylon*, p. 94 ss. Cfr. J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 502.

⁵ L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, II, pp. 448-449.

Nei particolari riguardi di Athena, l'evoluzione fu accelerata dai caratteri, ch'essa già possedeva nell'epos omerico, dove — senza che sia fatto cenno al fatto fisico della sua verginità o si adoperi l'aggettivo *παρθένος* — la dea è in realtà chiamata « la giovine figlia dell'egioco Zeus »: *κούρη Διὸς αἰγιόχοιο*, o col suo nome preellenico di 'Αθήνη, preceduto dall'epiteto di *παλλάξ*, indicante la fanciulla nella pienezza della sua maturità sessuale¹. Essa, la forte figlia di un forte padre, *θεριμοπάτρη*, la giovane divinità guerriera, che infonde coraggio agli eroi, li assiste animosa nei cimenti e dà loro o conquista per loro la vittoria, predilige e difende il proprio stato virgineo, non in quanto esso sia insito nella sua essenza divina o risponda a un inviolabile imperativo morale, ma perchè in esso sta la essenziale guarentigia della sua propria autonomia, cioè dell'uso libero e pronto di un corpo temprato per la lotta, che gli amplessi degli dei e degli uomini potrebbero rendere torpido e greve. Athena, la *κούρη Διὸς*, non è « Jehanne la Pucelle », cioè la fanciulla pura, intatta, che in quel candido nome, pensatamente prescelto, riassume tutta una eroica volontà di offerta e di sacrificio²: in lei la condizione di vergine è unicamente legata alle funzioni guerriere, ond'essa ne riconosce sì e ne preggia il valore, ma soltanto per motivi d'ordine pratico, motivi di opportunità, di comodità, di utilità, che non legano la sua coscienza e che sono perciò, quand'essa voglia, trascurabili, se anche le Amazzoni, guerriere per eccellenza, posavano di quando in quando le armi, astrette ad ascoltare gli inviti imperiosi, che salivano su dai loro grembi³. Nè certo sorda a tali inviti era stata la Athena preellenica, e di questo suo primitivo carattere di dea amante, di dea madre⁴ affio-

¹ U. v. Wilamowitz, *Athena*, Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 1921, p. 953; *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin 1931, p. 236; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin 1926, p. 186. Vedi anche P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*², Paris 1886, p. 87, n. 3.

² G. Hanotaux, *Jeanne d'Arc*, Paris 1911, pp. 150-152.

³ Pseud. Callisth., *Hist. Alex. Magni (rec. vetusta)* ed. G. Kroll, Berlin 1926, vol. I; III, 25, 7, p. 125, 3. Anche O. Schrader (*Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Strassburg 1917 ss., I², p. 582) osserva che l'alta considerazione, in cui gli Indo-europei tenevano la verginità, si fondava sulla *continentia* e non sulla *castitas*; su motivi cioè di ordine esterno e non su convinzioni morali e religiose.

⁴ Sopra Athena, « vorgriechische Muttergottin »; sulla posizione predomi-

rano indizii numerosi nel culto dell'Athena classica, che qui non possono essere che sommariamente accennati, a cominciare dalle preghiere innalzate dalle donne dell'Elide ad Athena, perchè favorisse in loro un sollecito e felice concepimento, e dal tempio da esse eretto alla dea con l'epiteto di Μήτηρ¹.

Athena Poliade ed Eretteo erano le divinità patronali delle *Schira* (Σχίρα), festa celebrata nel cuor dell'estate, in occasione della sacra aratura, con cui si inauguravano le arature estive, immediatamente dopo la raccolta del grano: festa essenzialmente femminile, come tutte le feste connesse con le arature e con le semine, e particolarmente diretta ad ottenere contemporaneamente la fecondità della terra e dei grembi muliebri, per quelle profonde analogie, dalla coscienza primitiva trasformate in identità sostanziali, fra la terra e la donna e, quindi, fra l'opera dell'agricoltore e l'opera dell'uomo, onde ἄρουρα era l'utero materno, la sua fecondazione era ἀροτος e σπόρος, ed alla γένεσις τῶν καρπῶν corrispondeva la σπορὰ τῶν ἀνθρώπων². Classico il luogo di Euripide (*Phoeniss.* v. 18), in cui la vagina è chiamata τέκνων ἄλοξ = « il solco dei figli »: μὴ σπείρε τέκνων ἄλοξα δαιμόνων βίᾳ.

La festa primaverile delle Προγχαριστήρια vien così definita da un anonimo³: ή μυστικὴ θυσία τῆς Ἀθηνᾶς ὅπερ τῶν φυσιμένων καρπῶν. Athena è ancora qui la patrona di una festa, che vuol favorire e promuovere la fecondità della terra, di una festa designata con un epiteto assai significativo: μυστική, che evidentemente accenna a qualche cerimonia gelosamente riservata alle

nante della dea madre nella religione preellenica; sul valore attribuito — nell'assetto sociale del mondo mediterraneo preellenico — alla donna adempiente le sue funzioni sessuali; sullo scarso fascino esercitato invece dalla verginità, che, viceversa, gli Indo-europei particolarmente pregiavano, in netto contrasto coi popoli a regime matriarcale, vedi anche E. Kalinka, *Die jungfräuliche Göttin*, in "Επιτημβίον Heinrich Swoboda dargebracht", 1927, pp. 114-115. Vedi pure, dello stesso autore, *Das trojanische Königshaus*, in Archiv f. Religionswiss., XXI, 1922, pp. 31-32 e note. Cfr. A. Evans, *The Mycenaean tree and pillar cult*, London 1901, p. 70.

¹ Pausan., V, 3, 3.

² Plutarch., *Praecep. coniug.*, 42; *Schol. Lucian. Dial. meretr.*, II, 1. Vedi E. Gjerstad, *Das attische Fest der Skira*, in Arch. f. Religionswiss. XXVII, 1929, p. 240. Cfr. p. 230.

³ Bekker, *Anecdota graeca*, Berlin, 1814-1821, I, p. 295 (Λέξεις ῥητορικαὶ), s. v. προγχαριστήρια (da correggere in προγχαριστήρια).

donne soltanto, come le Schira, le Thesmoforia, le Halōa, chiamate esse pure *μυστήρια* e *τελεταῖ*¹, in cui la generazione della terra e la generazione umana costituivano tradizionalmente una inscindibile unità. Pausania², infatti, quando riferisce di aver visto nello Heraion di Mycene la statua colossale di Hera seduta, in oro e in avorio, opera di Polycleto, portante in una mano lo scettro sormontato dal cùculo, nell'altra una melagrana, soggiunge: «la storia relativa alla melograna io la ometto, perchè di natura mistica». Mistica: cioè, avente rapporto col mistero sessuale nella sua duplice forma vegetale ed umana, giacchè il frutto del melograno era una suggestiva rappresentazione dello *αἰδοφόρον* femmineo³; e non è dubbio che con tale significato fossero poste in mano ad Athena, nelle rappresentazioni anteriori a quella della dea in armi⁴, la melagrana o la mela, giustificando così pienamente il patronato di lei sulle Schira e sulle Procharisteria, destinate a suscitare entrambe efficaci reciproche influenze fra il seno della Terra Madre e la sfera genitale muliebre⁵.

¹ *Schol. Lucian. Dial. meretr.*, II, 1; VII, 4. Vedi anche J. E. Harrison, *Prolegomena etc.*, p. 121 ss.; p. 118.

² *Pausan.*, II, 17, 4.

³ Vedi U. Pestalozza, *Le Thargelle ateniesi*, Bologna 1933, XI, p. 13 e note. Anche nel capo 21, 1, dello stesso libro secondo, Pausania, a proposito di una piazza d'Argo chiamata *Delta*, non soddisfatto della spiegazione del nome, omette di parlarne. Probabilmente, anche qui vi è un chiaro accenno di ordine sessuale: il *delta* capovolto (γ, cfr. *daleth*, porta) era la stilizzazione dell'*αἰδοφόρον* muliebre (Aristoph., *Lysistr.*, v. 151). Vedi F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orient*, München 1904, I, p. 49, n. 3 e p. 52; R. Eisler, *Kuba-Kybele* in *Philologus*, 68 (*N. F.*, 22), 1909, pp. 127, 184 e n. 186; P. Baur, *Eileithyia*, in *Philologus*, Supplementband 8 (1899-1901), p. 453 ss. Il sesso femmineo, segnato da un grande, anzi, esagerato delta capovolto si può rilevare chiaramente nell'idoletto plumbeo, trovato a Troia (Troia II), della dea madre, che si stringe i seni (R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, Paris 1914, f. 269, pp. 364-365: cfr. f. 270). Anche il vello pubico della dea madre babilonese è nettamente disposto a forma di delta arrovesciato (G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, Paris 1884, II, fig. 231, p. 508); Morris Jastrow, *Bildersammlung zur Religion Babyloniens u. Assyriens*, taf. 6, 22. Vedi anche la dea madre preellenica negli idoli di Nasso, presso Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, Paris 1930, pl. I. Cfr. O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Wien 1931, t. 38 e p. 343, e, in genere, p. 147 ss., p. 334 ss., pp. 356, 383, 435, 444 ecc.

⁴ E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit etc.*, pp. 38-39 (nota), pp. 184-185; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I, p. 327.

⁵ U. Pestalozza, *Le Thargelle ateniesi*, p. 54.

Anche le Kallynteria e le Plynteria¹ ci presentano un caratteristico rito, di cui Athena era la protagonista. L'antico xoanon della dea Poliade², conservato nell'Eretteo, scolpito in legno d'ulivo, che gli Ateniesi avevano imbarcato e sottratto all'invasione persiana; quello stesso ch'era, ogni quattro anni, oggetto delle grandi festività Panatenaiche³, veniva da fanciulle della schiatta sacerdotale dei Praxiergidai⁴ svestito e spogliato dei suoi ornamenti; poi, avvolto in un drappo, che lo celava ai profani, portato processionalmente al mare e precisamente al porto di Falero, dove sorgeva il tempio di Athena Skiras⁵. Ivi era lavato, di nuovo rivestito e adornato⁶ e, verso sera, riportato sull'Acropoli al lume delle fiaccole, sotto la sorveglianza, come già nell'andata, dei nomophylakes e con la partecipazione degli efebi⁷.

Il rito è, al pari dei precedenti, da alcuno degli autori, che vi si riferiscono⁸, designato coi vocaboli significativi di ἀπόρρητα, δργια, μυστήρια, τελεται, riti cioè, in cui domina un elemento segreto, misterico, di cui ormai conosciamo la natura e che è in netto contrasto con la virginità pensosa e serena, che suggella idealmente il tipo della dea nell'età classica.

Ma v'ha di più. In ceremonie analoghe, la statua della divinità femminile veniva solennemente lavata, come necessaria preparazione alle sacre nozze, che la dea si apprestava a compiere, come un atto rituale quindi, che dello θερὸς γάμος costituiva parte integrante e impreteribile. Così a Samo e a Platea, dove nelle Τένεια:

¹ Per la sequenza delle due ceremonie vedi J. E. Harrison, *Prolegomena etc.*, p. 115.

² Εδανον lo chiama Suida (*Lexik.* ed. G. Bernhardy, Halle 1843, vol. IV, col. 1273 s. v. οἱ νομοφύλακες); τὸ έδος τὸ ἀργατον Hesychio s. v. Ηρα-ξεργίζατ.

³ J. G. Frazer, *Pausanias's Descript. of Greece*, London 1898, II, pp. 340-341, 574-576; D. Le Lasseur, *Les déesses armées dans l'art classique*, Paris 1919, p. 97.

⁴ Hesych., s. v. Cfr. Phot. *Lexik.* ed. Naber, I, p. 394, s. v. λουτρίζεσ⁹ θύσιο κόρατ περὶ τὸ έδος τῆς Ἀθηνᾶς ἐκαλοῦντο δὲ αὗται καὶ πλυντρίζεσ⁹. Vedi O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 40.

⁵ O. Gruppe, *Griech. Myth. etc.*, p. 40.

⁶ Vedi anche U. v. Wilamowitz, *Athena*, in *Sitzungsberichte d. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1921, p. 959.

⁷ J. Toeppfer, *Attische Genealogie*, Berlin 1889, p. 135.

⁸ Athenag. *Suppl. pro Christ.*, c. 1; Plutarch., *Alkibiad.*, c. 34.

e nelle Δειλίδαλα, si celebrava l'unione di Hera con Zeus, ed al simulacro della dea νυμφευομένη, dopo l'immersione nel mare o nell'Asopo, si imponeva il costume della sposa novella¹. Entrambe le ceremonie riproducono evidentemente quel bagno prenuziale — λουτρὸν νυμφικόν — che era cerimonia importantissima delle nozze greche², bagno, a cui, per l'insita virtù dell'acqua — θεῶρ ζωστοῖν καὶ γόνιμον³ — si attribuiva una felice influenza sulla fecondità dell'amplesso coniugale⁴. Ed allora pare legittimo conchiudere che anche il bagno dello xoanon di Athena nelle Plynteria avesse — originariamente almeno — il significato di un λουτρὸν νυμφικόν preparatorio allo ἱερὸς γάμος della dea, ἱερὸς γάμος, di cui l'accentuarsi e il preponderare definitivo in Athena del carattere guerriero e virgineo fecero impallidire e scomparire il ricordo, cosicchè, nell'età classica, della complessa cerimonia nuziale non sarebbe rimasta superstite che la prima parte, la quale, priva del suo naturale epilogo e celebrata durante la stagione, in cui maturavano i frutti della terra, potè pur venire intesa come un'azione magica rivolta a provocare la pioggia⁵. Dell'antico rito nuziale rimase nelle Plynteria un'altra traccia: la ἡγγητηρία o piatto di fichi secchi, chiari simboli muliebri della generazione, che dovevano in origine essere sparsi a piene mani sul simulacro della dea nel tragitto di ritorno dal mare all'Acropoli, e propiziare la fecondità delle imminenti nozze⁶. Nè parrà ardito supporre che anche il mito di Tiresia, il veggente, che perde la vista, per aver voluto pascere i suoi occhi della nudità di Athena bagnantesi nel fiume Tritos⁷, possa riattaccarsi al rito di un λουτρὸν νυμφικόν della statua di Athena, compiuto da donne soltanto, con divieto, sotto pene severe, agli uomini di parteciparvi.

¹ M. P. Nilsson, *Griechische Feste etc.*, pp. 46 ss., 50 ss.; E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit etc.*, pp. 142, 201-203, 171-173.

² Bagni prenuziali e, quindi, fecondatori; non bagni postnuziali e purificatori, come, con palese errore, li interpreta il Fehrle (*op. cit.*, p. 171 ss.).

³ *Schol. Euripid., Phoeniss.*, v. 347.

⁴ U. Pestalozza, *Veneralia*, SMSR, VIII, 1932, p. 176 ss..

⁵ Erra però, a mio avviso, il Gruppe (*Griech. Myth. etc.* p. 821, n. 2) a considerare la ceremonia delle Plynteria, sin dall'origine, come un *Regenzauber*.

⁶ Hesych., s. v. ἡγγητηρία. La interpretazione di J. E. Harrison (*Prolegomena etc.*, p. 116), che vuol vedervi un rito di purificazione, mi sembra meno convincente.

⁷ Vedi l'inno V di Callimaco, v. 70 (ed. E. Cahen, Paris 1922, p. 84 ss.).

Particolarmente sintomatico è il rapporto di Athena con Eretteo (*Ἐρεχθίος*), l'eroe ofiomorfo al pari di Cecrope suo predecessore, e, come questo, re di quei tempi mitici che, per gli Ateniesi dell'età classica, si confondevano coi tempi, in cui splendeva la civiltà di Mycene, di Tiryntho, di Argo, di Orchomeno e di tanti altri centri minori, dalla Laconia alla Thessalia¹. Secondo l'Odissea², infatti, Athena ha la propria sede ed il proprio santuario nella «solida reggia» di Eretteo, sull'Acropoli³, proprio come, durante il fiorire della civiltà minoico-micenea, la divinità tutelare aveva la sua dimora nel palazzo del re, il suo culto era un culto *domestico*, che si svolgeva nella cappella privata della reggia, la sua relazione col re la relazione della protettrice verso il suo protetto, unito a lei da un vincolo puramente personale ed ereditario⁴. Donde, quell'essere Athena protettrice di eroi, che personalmente ella assiste: di Heracle, di Giasone, di Perseo, di Cadmo, di Eretteo, di Odisseo, di Tydeo; e quel suo trasferire nei figli i sentimenti nutriti per i padri, cosicchè ella è al fianco di Telemaco, come era al fianco di Ulisse, e Diomede eredita il favore della dea, per cui andava famoso suo padre.

Ma, nei riguardi di Eretteo, a noi importa qui mettere in rilievo il perspicuo carattere anguiforme dell'eroe γγγενής⁵, cui τέκε ζειδωρος ἄρουρα⁶, e che aveva la sua dimora in un χάσμα χθονός⁷; dell'eroe autoctono, rappresentato perciò nella forma più consona a tale sua natura: sotto le spoglie dell'animale essenzialmente ctonico e maschio, che penetra nel grembo della terra e la feconda. L'ἄμφαλος, cioè il sacro ombelico di Γαῖα⁸ avvolto

¹ M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion* etc., pp. 418, 491 ss.

² *Libro VII*, vv. 80-81.

³ Il tempio di Athena, a Mycene e ad Athene, sorge sulle rovine di palazzi micenei. Vedi M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion* etc. pp. 418 e 491. Sul tempio, o, per esser più esatti, sul naos di Athena in Athene, e, in genere, sul significato del naos omerico e sui rapporti suoi col mondo minoico-miceneo e col mondo orientale, vedi ora lo studio di G. Patroni, *Le menzioni del naos e la cronologia dei poemi omerici* (Estratto dall'*Athenaeum*, N. S. XI, 1933, fasc. 3^o).

⁴ M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 430.

⁵ Herodot., VIII, 55; Euripid., *Ion*, v. 20, cfr. v. 267.

⁶ *Iliad.*, II, v. 548.

⁷ Euripid., *Ion*, v. 281.

⁸ R. Eisler, *Kuba-Kybele*. Philologus, 68 (N. F. 22), 1909, p. 139 ss.

nelle molteplici spire del serpente¹, è una plastica rappresentazione del misterioso connubio fra la Terra Madre e il fallico demone propagatore di vita². Fallico, giacchè tra il serpente ed il fallo, anche per motivi d'ordine esterno, venne creandosi un intimo rapporto, anzi, una sostanziale identità che — pur fuori dai limiti del mondo greco³ — è largamente documentata dai miti, dalle credenze, dagli usi dei popoli più diversi⁴, e, parimenti, una stretta relazione fra il mondo sessuale muliebre e il serpente, di cui non solo si crede che provochi l'apparire dei primi menstrui, ma che contenda ai mariti le spose nel talamo coniugale e si attacchi ai seni delle donne per succhiarne avidamente il latte⁵.

Se nella terracotta del Museo di Berlino e nell'anfora del Museo Britannico⁶ Eretteo è un piccolo bimbo perfettamente antropomorfo, nell'una però, insieme con Athena, che se lo raccoglie al petto, gli sta anche a fianco Cecrope, ritto sulle volute dell'ampia coda anguiforme, e nell'altra, pure sotto gli occhi della dea, due serpenti guardiani si levano dai sassi dell'Acropoli a custodirlo: indici e tracce dell'originaria natura dell'eroe, che ricompare integra nella coppa di Brygos⁷, dove l'abitatore della mistica cista, non più come bimbo, ma come autentico serpente, ne è balzato fuori ad inseguire le figlie di Cecrope, violatrici del religioso segreto⁸. Rivediamo Eretteo, tornato alla sua primitiva essenza ofiomorfa e come il particolare protetto di Athena, al-

¹ J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 384.

² J. E. Harrison, *op. cit.*, pp. 267, 384.

³ Clem. Alex., *Protrept.* in Migne Patr. Gr., VIII, coll. 72, 76-77, 81, 88-89 = c. II, 12; 15; 16 (cfr. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*², Leipzig 1910, p. 123, n. 3 e *De Hymnis orphicis*, Marburg, 1891, pp. 38-39); 19; 21 (cfr. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, pp. 124-126); 22. Nell'edizione berlinese dello Stählin (Leipzig 1905, vol. I), cfr. c. II, 16, 2 (p. 13); 19, 4 (p. 13); 22, 4 (p. 17).

⁴ J. A. Mac Culloch, *Serpent Worship* in Hasting's *Encycl. of Relig. & Ethics*, Edinburgh 1920, XI, p. 406. Cfr. A. De Gubernatis, *Mythologie zoologique*, Paris 1874, II, p. 422 e n. 2.

⁵ J. A. Mac Culloch, *Serpent Worship* etc., XI, pp. 409-411.

⁶ Berl. Mus. Catalog. 2537; Brit. Mus. Catalog. E 184. Vedi J. E. Harrison, *Themis*, pp. 263-64.

⁷ Vedi J. E. Harrison, *Themis*, p. 265 e n. 1.

⁸ L'obbiezione mossa dal Nilsson (*The minoan-myceanean Relig.*, pp. 426-27; cfr. p. 422 n. 1) alla identificazione del serpente con Eretteo, essere cioè il serpente associato con Athena anche in Beozia, che non è la patria dell'eroe,

l'ombra dello scudo, su cui poggia il braccio sinistro la dea, nella statua chryselefantina di Fidia¹, nè sarei alieno dal riconoscere lo stesso mitico eroe sotto le spoglie dell'*οἰκουρός θρήνος*, del serpe custode della rocca sacra ad Athena e con la dea indissolubilmente congiunto², nel serpente, che sta ritto, dietro o davanti alla dea Poliade, o al suo fianco, come un fedele inseparabile compagno, oppure attorno intorno all'albero di ulivo tra Athena e Poseidone, in un'anfora del Museo Britannico³, in un lekythos a figure nere di una collezione privata sicula⁴, in una hydria a figure nere del Museo di Berlino⁵, in un lekythos a figure rosse del Museo Nazionale di Atene⁶, in un vaso oriundo da Kertsch, a Pietrogrado⁷. Legame questo di Athena col mitico re suo protetto, che, nelle più lontane origini, risale ad un'età, in cui la dea stessa cercava, attraverso le spoglie anguiformi, la sua più naturale e consueta manifestazione; onde, pur con l'affermarsi, sempre più esplicito, del suo carattere antropomorfo, essa, la domestica dea⁸, continuò a rimanere, nell'appartato santuario della reggia minoica, con una serpe attorta per braccio ed una terza ergente il capo sopra l'alta tiara⁹; e nelle successive trasformazioni, che la condussero, profondamente trasformata, dall'isola di Creta sull'acropoli ateniese, l'egida della dea Poliade frangiata di serpi vibranti: ἀλκάσσα... Παλλάδος αγίς μυρίων

ha, a mio parere, una scarsa forza probativa, perchè si fonda sulla rappresentazione di un vaso beotico sì, ma che raffigura una scena di carattere e di sapore attico. Vedi L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I, pl. 15 b e p. 335.

¹ Farnell, *op. cit.*, I, pl. 26, p. 363.

² Infatti, la scomparsa del serpente era il segno che la dea aveva abbandonato l'Acropoli: Herodot., VIII, 41.

³ È la medesima, citata poco sopra (*Cat. E* 418).

⁴ J. E. Harrison, *Prolegomena* etc., p. 306, fig. 84.

⁵ L. R. Farnell, *The Cults* etc., I, pl. 14 b, p. 333; J. E. Harrison, *Themis*, p. 145, fig. 25.

⁶ J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 307, fig. 85 (Collignon et Couve, *Catal.* 1942).

⁷ L. R. Farnell, *The Cults* etc., I, p. 324, IV, pl. 10 a, p. 66. Cfr. M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion*, etc. pp. 426-427.

⁸ Sul carattere di « house goddess » delle « dee dei serpenti » del palazzo di Cnosso, vedi M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion* etc., p. 275 ss., specialmente p. 278.

⁹ M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 267 ss.

φθογγάζεται κλαγγαῖς δρακόντων¹ stette a documentare l'antica parentela non dimenticabile con «la déesse aux serpents»².

Eretteo, vedemmo, è l'eroe anguiforme³; ma l'antico serpente figlio della Terra, onorato sull'Acropoli nel χάσμα χθονός, vicino forse al pozzo, di cui parla Pausania⁴, usurpato poi da Poseidone; l'antico serpente, dal culto del quale sorse il mito dei re-serpenti autoctoni ateniesi, non può non ricordare i δράκοντες φρουροὶ τῶν ἀδύτων delle Thesmoforia⁵ e con essi gli ἄρρητα ἵερά, «gli innominabili sacri oggetti» fatti di pasta — ἐν στέατος κατεσκευασμένα, — usati in tale occasione: μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σχημάτων, «imitazioni di serpenti e di membri virili» (*σχήματα = φαλλοί*). Il serpente e il fallo vengono anche qui avvicinati, quasi siano partecipi della stessa natura, come nel culto dionisiaco, dove l'uno e l'altro appartengono al contenuto della sacra cista⁶, e finiscono per confondersi ed identificarsi, essendo il fallo e il serpente entrambi rappresentazioni del dio⁷.

L'interessante conclusione, che si ricava da quanto si è messo in rilievo sin qui, è che nel mito di Eretteo, Athena, cui l'età classica invocherà come τὰν ὁδίνων λοχιῶν ἀνελείθυταν⁸, ci appare invece intimamente connessa con un culto per eccellenza fallico, e non ignara quindi di quelle relazioni sessuali, che Euripide felicemente chiama παιδοποιὸς ἀδονά⁹. Veramente, i reciproci rapporti di Athena e di Eretteo sembrano essere rapporti materni e filiali, giacchè il mito fa di Athena, se non la madre, la nutrice e l'allevatrice dell'anguiforme figlio di Gaia¹⁰; ma conviene tener presente che nel mondo religioso preellenico o egeo-

¹ Pind. *Dithyramb.*, II, vv. 17-18, nel vol. IV, p. 149 dell'ed. di E. Puech (Paris, 1923).

² R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, Paris, 1914, fig. 38, pp. 59-61; E. Drerup, *Omero*, Bergamo 1910, figg. 142, 143 a-b, pp. 186-187.

³ Vedi anche Pausan., I, 24, 7.

⁴ *Descript. etc.*, I, 26, 6.

⁵ *Schol. Lucian. Dial. Meretr.*, II, 1.

⁶ O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 1171, n. 1, col. 2.

⁷ Sui rapporti tra il serpente e il culto frigio del «divino fanciullo» vedi M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion* etc., p. 593. Cfr. a p. 497 ss.

⁸ Euripid., *Ion*, vv. 452-453.

⁹ *Phoenissae*, v. 338.

¹⁰ P. Decharme, *Myth. de la Grèce antique*², Paris 1886, p. 88.

anatolico, come del resto nella religione babilonese, il figlio divino è, al tempo stesso, il divino amante della Madre: Tam-muz e Ištar¹, Adone e Aštaru², Attis e Kybele³, Endymione e Selene⁴, Hippolyto ed Artemide⁵, e, quindi, anche Eretteo ed Athena, il mitico re ofiomorfo e la sua domestica dea; ella, la femmina dominatrice ed autonoma, egli il maschio dominato e soggetto, di cui le classiche Plynterie ricordavano forse ancora, come un'eco lontana e sbiadita dell'età micenea, il connubio.

La connessione di Athena con divinità essenzialmente falliche viene, a dir così, accentuata dalla notizia di Pausania⁶ che nel tempio della dea Poliade sull'Acropoli eravi un Hermete di legno, creduto dono votivo di Cecrope, celato agli sguardi da un viluppo di rami di mirto. Esiste evidentemente una relazione fra Hermete e il mirto: a Feneo, in Arcadia, non lungi dal monte Cyllene, culla del dio, la divinità più venerata era appunto Hermete e, con lui, si rendevano onori anche ad un eroe suo figlio, chiamato, dal mirto, Myrtilos⁷. Nella virtù, attribuita al mirto, di essere uno stimolatore possente delle energie genitali, sta il motivo del suo rapporto con Hermete, divinità, al pari di Pan e di Dionysos, spiccatamente ithyfallica. E poichè appunto un semplice fallo eretto sopra una base ne costituiva la rappresentazione sul monte Cyllene in Arcadia⁸ ed a Cillene nell'Elide⁹, è ben probabile che tale fosse anche la significativa raffigurazione aniconica del dio, ospitato da Athena Poliade nel suo tempio, e che i rami di mirto, ond'era fasciato il sacro fallo, e che certo venivano mantenuti sempre verdeggianti e freschi, avessero lo scopo di alimentarne perennemente il vigore. La Si-

¹ S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford 1914, p. 53.

² S. Langdon, *op. cit.*, p. 25.

³ W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford 1895, I, p. 91, cfr. p. 93; J. G. Frazer, *The golden Bough*³, London 1913, V (*Adonis, Attis, Osiris*, I), pp. 263, 281; H. Graillot, *Le Culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912, pp. 10, 20, 371-372.

⁴ O. Gruppe, *Griech. Myth. etc.*, p. 280; R. Eisler, *Weltenmantel u. Himmelszelt*, München 1910, I, p. 172 ss.

⁵ W. Leonhard, *Hettiter u. Amazonen*, Leipzig 1911, p. 127 ss.

⁶ *Descript. etc.*, I, 27, 1.

⁷ Pausan., VIII, 14, 7.

⁸ Hippolyt., *Refut. haeres.*, V, 8, p. 152, 87 Schneiderwin.

⁹ Pausan., VI, 26, 5.

gnora Harrison¹ pensa ad Hermete χθόνιος ed alla sua rappresentazione fallica «possibly snakeshaped». Ma un fallo serpentino, isolato, è difficilmente individuabile come fallo, nè, avulso dalla figura, a cui appartiene, riuscirebbe a mantenere il suo giusto e chiaro rilievo². Dono, secondo la tradizione, dell'eroe θρακοντάθης, il vecchio idolo ligneo, identificato poi con Hermete, potrebbe essere stato, in origine, una rappresentazione dell'eroe stesso o di Eretteo, dove la primitiva etonica natura, anzichè nella figura superiormente umana, inferiormente anguiforme, fosse visibile nel fallo eretto, a foggia di serpente, anche per accentuare, nella maniera più pregnante, l'azione fecondatrice del figlio della Terra, del *life-daimon*, di cui i rami di mirto ripristinavano il potere³.

Alla luce dei fatti sopra esposti, anche i rapporti di Athena con Poseidone, con Hefesto, con Prometheo⁴ difficilmente possono conservare il carattere di rapporti puramente platonici; ben si comprendono le relazioni della dea con la agricoltura⁵ e con gli sposi novelli, accoglienti la benedizione dell'egida⁶, che dai «mille

¹ *Themis*, p. 266 e n. 4, p. 294.

² Si veda, ad esempio, la immagine del dio Nergal in una placchetta babilonese di bronzo cesellato. Cfr. J. A. Mac Culloch, *Serpent Worship*, in Encycl. of Relig. and Eth., Edinburgh 1920, XI, p. 406; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Paris 1884, II, f. 161, pp. 363-364. In nota, a p. 364, si osserva che un mostro, in un bassorilievo di Nimrud, ha la stessa singolarità (Layards, *Monuments*, ser. II, pl. 5).

³ La Signora Harrison crede invece che sia il *life-daimon* ithyfallico anguiforme a ristorare la vita della vegetazione in genere, attraverso il magico contatto coi rami di mirto (*Themis*, pp. 266-67). Nei riguardi di Athena e di Hermete, non vanno dimenticati i rapporti di questo con Herse, con Aglauros, con Pandrosos, le tre figlie di Cecrope, a cui Athena aveva affidato Eretteo (O. Gruppe, *Griech. Myth. etc.*, p. 26, nn. 7-8: Aglauros e Pandrosos possedevano due sacrari sull'Acropoli [L. R. Farnell, *The Cults etc.*, I, pp. 289, 389-90]). Si ricordi anche che Athena ed Hermete sono insieme nel pronao del tempio di Apollo Ismenio a Tebe (Pausan., IX, 10,2).

⁴ E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit etc.*, pp. 187-189; E. Kalinka, *Das trojanische Königshaus*, in Archiv f. Religionswiss., XXI, 1922, p. 32, n. 28; L. R. Farnell, *The Cults etc.*, pp. 270 ss.; 314, 409.

⁵ O. Gruppe, *Griech. Myth. etc.*, p. 27; L. R. Farnell, *The Cults etc.*, p. 290 ss.; E. Gjerstad, *Das attische Fest der Skira*, in Arch. f. Religionswiss., XXVII, 1929, pp. 216-218, 240.

⁶ Suid., s. v. αἰγίς: ἦ δὲ λέπτα Αθήνας τὴν ιερὰν αἰγίδα φέρουσα πρὸς νεογάμους εἰσῆρχετο.

serpenti »¹ propagava benefici influssi sulle energie virili e sopra i grembi muliebri, e pur la ἑρὰ κλίνη del tempio tegeate — che sorgeva, si noti bene, su rovine dell'età micenea² — rientra nei normali attributi di Athena, dell'Athena, voglio dire, preellenica, dea madre ed amante, cui le età successive impongono la corazza guerriera e l'usbergo virgineo, senza però riuscire a nasconderne del tutto le primitive fattezze.

La ἑρὰ κλίνη nel tempio di Athena in Tegea rivela — abbiamo detto — l'esistenza di un ἑρός γάμος; la vicenda mitica di Auge, la vergine sacerdotessa della dea, e di Heracle, l'eroe suo prediletto³, vicenda mitica rampollata originariamente da un rito, ci addita nel figlio di Zeus il divino paredro di Athena. Tutto quanto nel mito precede e segue il nucleo primitivo degli amori di Auge e di Heracle, e soprattutto la storia di Telefo, fa parte di ulteriori sviluppi dovuti a contaminazioni con analoghi riti arcadici e non soltanto arcadici; i particolari di Auge compressa a viva forza e dell'eroe ubbriaco e inconsapevole rappresentano invece adattamenti del mito stesso al trionfo della concezione virginale di Athena, e provocarono poi l'identificazione della sacerdotessa incinta e già in travaglio di parto con la dea ἐν γόνῳ, una Eileithyia od una Artemide Eileithyia rappresentata in ginocchio⁴, nella po-

¹ Pind., *Dithyramb.*, II, vv. 17-18 (vedi sopra).

² M. P. Nilsson, *The minoan-mycean religion* etc., p. 404.

³ Athena accompagna e assiste Heracle nella lotta contro Alcyoneo (Schol. Pind. *Nem.*, IV, 43), contro l'Hydra di Lerna (Pausan., V, 17, 11; Hesiod. *Theogon.*, v. 318), contro Cerbero (*Iliad.*, VIII, v. 367; *Odys.*, XI, v. 623), contro il fiume Acheloo (Pausan., VI, 19, 12), contro Cycno (Hesiod. *Scut. Heraci.* vv. 124-26, 325 ss.), nell'impresa contro Pylo (Pausan., VI, 25, 3; cfr. O. Gruppe, *Griech. Myth.* etc., p. 461, n. 2); lei invoca disperatamente l'eroe, a Trachine, con le carni torturate dal filtro omicida di Nesso φοιταλλάς Παζλλάς, τόδε μ' αὖ λωβάται, Soph., *Trachin.*, v. 1031); e finalmente, dopo la fiammante apoteosi sull'Eta, è la dea, che lo introduce nell'Olympos, a bearsi della florida giovinezza di Hebe (Pausan., III, 19, 5. Cfr. P. Mingazzini, *Le rappresentazioni vascolari del mito dell'apoteosi di Heracle*, in Mem. R. Acc. Linc. Class. Scienz. mor. stor. pol., vol. I, ser. VI, 1925, e G. Patroni, *La morte di Heracle e alcuni aspetti dell'Oltretomba*, Rendiconti della stessa Classe: ser. VI, vol. III, fasc. 7-10, 1927). Si ricordi che nel tempio di Heracle in Thebe, Thrasybulo e i suoi compagni avevano dedicato due statue colossali ad Heracle e ad Athena (Pausan., IX, 11-4) e che nella ποικίλη Στοά di Athene l'eroe indiato e la dea erano rappresentati l'uno vicino all'altra (Pausan., I, 15, 4).

⁴ Pausan., VIII, 48, 5.

stura abituale delle partorienti, per essere più vicine alla Terra e fruire del suo materno aiuto¹. Nella forma originaria del mito, Heracle giungeva alla città arcadica e chiedeva ospitalità alla sua dea, a quella, che la voce popolare chiamava 'Ηρακλέους κόρη², « la giovane compagna » dell'eroe, così come con l'appellativo di κόρη veniva designata la sposa, che il dio dei morti tessalico, « l'indomabile », aveva rapito alle sponde del lago Boibeide: 'Αδμήτου κόρη (Hesych. s. v.), nel significato di νόμφη, e come κόρη era del pari la sposa di Ade, già prima de' suoi rapporti filiali con Demetra, la sposa, che dal Μύσιον πεδίον[il dio κλυτόπωλος aveva portato seco nel talamo sotterraneo³. E la sacerdotessa gli aveva aperte le porte del tempio non solo, ma, rappresentante e vicaria di Athena, sulla sacra *kline* gli aveva pure dischiuso il suo grembo, ed accogliendone l'ἀδείμαντον σπέρμα⁴,

¹ Si confrontino le analoghe posture di *Damia* e di *Auxesia* (Herodot. VIII, 82-87). Vedi H. Ploss u. M. Bartels, *Das Weib in der Natur u. Völkerkunde*, Leipzig, 1908, II, pp. 173-175; E. Samter, *Geburt, Hochzeit u. Tod*, Leipzig 1911, p. 7 ss.

² Iscrizione sopra un'anfora attica a figure nere. Vedi O. Gruppe, *Griech. Mylh. u. Religionsgesch.*, p. 461, n. 2, in fine.

³ L. Malten, *Der Raub der Kore*, Archiv f. Religionswiss., XII, 1909, p. 310 (sul Μύσιον — non Νύσιον — πεδίον: « la terra che si chiude sopra la coppia divina », vedi a p. 300 ss.); L. Weber, *Apollon*, Rhein. Mus. f. Phil., N. F., LXXXII, 1933, p. 178. Per i rapporti amorosi di Athena e di Heracle vedasi anche E. Kalinka, *Das trojanische Königshaus*, Archiv f. Religionswiss., XXI, 1922, p. 31, n. 28. Non si vorrà, penso, tradurre 'Ηρακλέους κόρη con « figlia di Heracle », come nell'Iliade κόρη Διὸς αἰγιόχου. In κόρη qui si vuole indicare la florida matura gioventù della dea, che è l'assidua compagna di Heracle. Ma questo senso di cameratismo non intacca la costante superiorità di Athena e la sua perfetta autonomia che le vieta di subordinarsi all'eroe, anche se fra i due intercorrono rapporti sessuali, dai quali però esula ogni carattere di fissità monogamica. Certo, siamo ormai lontani dal sensuale dispotismo della grande divinità femminile mediterranea e orientale, che asservisce i suoi amanti, o li spinge alla demenza, o li sopprime, o li trasforma, come fanno Kybele, Ištar, Semiramide (A. Loisy, *Les mystères palens et le mystre chrétien*², Paris 1930, pp. 91, 93, 95, 103; H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912, p. 20; [vedi Catull., 63, vv. 4, 78 ss. e cfr. Graillot, op. cit., p. 102 ss.]; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris 1907, pp. 247-249; Diodor. Sic., II, 13; cfr. J. G. Frazer, *The golden Bough*³, London 1913, IX, p. 369 ss.); ma di essa permane integro in Athena il senso di una superiore indipendenza matriarcale, ne' suoi rapporti con gli dèi e con gli eroi.

⁴ Pindar., *Nem.*, X, 27 ss. Veramente, Pindaro chiama σπέρμα* ἀδείμαντον 'Ηρακλέους il seme di Zeus, che darà origine, nel grembo di Alcmena, al-

era divenuta, al pari della sua signora, la *κόρη* di lui. Non si dimentichi, infatti, che, anche nella redazione definitiva del mito, Athena non si sdegna con la sua sacerdotessa, ma la soccorre, indulgente e benevola. Così l'attività mitopoieica, stimolata dalla curiosità di sapere e dal desiderio di spiegare, si era figurata l'origine della sacra cerimonia, in cui ad Alea, nel tempio di Athena — come a Patara, nel tempio di Apollo¹ — la sacerdotessa si sdraiava sulla sacra *kline* accanto al simulacro dell'eroe indiato, a cui, nelle aspre lotte durate contro uomini e mostri, non era mai venuto meno il vigile e fervido ausilio della dea, sino a dischiudergli, dopo la tragedia di Trachine ed il rogo sull'Eta, il meritato accesso agli onori divini. E come a Tegea, così è possibile che uno *ἱερὸς γάμος* avesse luogo anche a Thespie, dove pure una sacerdotessa vergine — nel senso da noi già chiarito — era associata al culto di Heracle², che A. Darby Nock ha ben ragione di chiamare un *Heracle fallico*³; giacchè, proprio a Thespie, l'eroe appena diciottenne, vivendo presso il signore del luogo, ne aveva fatto madri in una notte — insigne dono di ospitalità — le cinquanta figlie⁴; onde sembra ovvio ammettere che il culto dell'Heracle thespiense, certamente legato al ricordo di una così gagliarda opera di amore, largitrice alla regione di tanti divini germogli, ne comprendesse anche una commemorazione rituale⁵.

Il mito tegeate, dunque, ci accerta della esistenza di un rito di connubio fra Heracle ed Athena nelle spoglie della sua sacerdotessa; e poichè esso non poteva che essere la riproduzione fedele dell'analogo rito fra umani⁶, ecco che forse in un partico-

l'eroe. E veramente Heracle nasce da un «intrepido seme», s'egli, adolescente, compie quel *tour de force* amoroso, di cui è cenno sopra, nel testo, e che forni forse l'ispirazione al poemetto di G. d'Annunzio: *La tredicesima fatica*, in *Canto Novo, Intermezzo*, Milano 1918 (ed. def.), p. 217 ss.

¹ Vedi sopra a p. 183.

² Pausan., IX, 27, 5.

³ *Eunuchs in ancient religion*, Archiv für Religionswiss., 23 (1925), p. 28. Ringrazio R. Pettazzoni di aver richiamato tale scritto alla mia memoria.

⁴ Diodor. Sic., IV, 29; Pausan., IX, 27, 5. Cfr. Apollod., *Biblioth.*, II, 66.

⁵ Le spiegazioni di Pausania (*l. c.*) sono le solite arbitrarie spiegazioni di riti non più compresi nel loro significato originario.

⁶ Vedi i numerosi esempi di bagni prenuziali e postnuziali (lustrali) nei miti di nozze divine. Cfr. U. Pestalozza, *Veneralia* in SMSR, VIII, 1932, p. 183 ss. Vedi inoltre M. P. Nilsson, *Grecische Feste* etc., p. 372.

lare della cerimonia stessa noi abbiamo trovato la spiegazione della alquanto enigmatica presenza del sacerdote impubere nei due culti di Athena Alea e di Athena Kranaia, nell'Arcadia e nell'Elide.

È noto che un frammento degli *Altuz* di Callimaco, relativo alla storia di Acontios e di Kydippe, pubblicato nei papiri di Oxyrhynchos¹, riferisce una curiosa costumanza nuziale dell'isola di Nasso². Dicono i primi versi del frammento:

ηδη καὶ κούρῳ παρίθεντος εἰνάσσατο,
τέθμιον ὡς ἐκέλευε προνύμφιον ὅπνον ιαῦσαι
ἀρσενὶ τὴν τάλιν παιδὶ σὸν ἀμφιθάλει.

« Già col fanciullo la vergine dormì — come comanda la legge, che dorma il sonno prenuziale — la giovinetta prossima a nozze con un fanciullo maschio avente entrambi i genitori vivi ». Dunque usava nell'isola di Nasso che la notte precedente alle nozze la fidanzata tenesse nel suo letto un fanciullo patrimo e matrimo. Questi è chiamato ad un tempo *κοῦρος* e *παῖς*, senza alcuna differenza di significato, avendo *παῖς* il senso attribuitogli da Pausania nei passi che stiamo studiando³ e *κοῦρος* non già quello che troviamo nell'inno ai Cureti⁴, ma quello che si ricava dal composto *κουροτρόφος*, dato alle dee maternamente sollecite dei bimbi⁵. *Κοῦρος* e *παῖς*, pertanto, indicano un fanciullo *ἄνηβος*, un fanciullo al di sotto dell'età pubere, e tale interpretazione è confermata dall'esistenza presso popolazioni diverse — Estoni, Finni, Magiari, Sloveni, Tedeschi, Svedesi, Osseti, Georgiani, Indiani antichi e moderni — dell'analogo o identico costume nuziali di porre un bimbo in grembo o nel letto alla fidanzata, come augurio — originariamente, come rito magico — di fecondità⁶. Nell'uso svedese esplicitamente si afferma che la notte prenu-

¹ *The Oxyrhynchus Papyri*, Oxford 1910, VII, n. 1011, v. 1 ss. Vedi pure E. Cahen, *Callimaque*, Paris 1922, p. 136.

² L'accenno all'isola di Nasso trovasi al v. 38.

³ Vedi p. 173.

⁴ J. E. Harrison, *Themis*, pp. 11-12.

⁵ Artemis, Athena, Demeter, anche Afrodite. Vedi O. Gruppe, *Griech. Myth. und Religionsgesch.*, pp. 1712, 1719, 1734, 1701.

⁶ E. Samter, *Ein nassischer Hochzeitsbrauch*, Neue Jahrbüch. für das klass. Altertum, 18 (1915), p. 93, dove sono esaminate le varie interpretazioni proposte, e si conclude in favore di quella sopra accennata, di un *Fruchtbar-*

ziale la sposa deve avere con sé a letto un bambino, nel qual caso il primo nato sarà un maschio¹.

Anche Kydippe passa la notturna vigilia, dividendo il suo letto di vergine col fanciullino ἄνηβος e ἀμφιθαλῆς, nella trepida attesa della notte tante volte invocata, in cui il giovane amato le sciolga la simbolica zona. « No, Aconzio, quella notte, in cui ponesti la mano sulla cintura virginea, tu non avresti voluto scambiarla contro la caviglia di Ificlo sfiorante in corsa le spighe, o contro le ricchezze di Mida, il re di Celene » (v. 44 ss.). Parole, che dimostrano quanto sia infondata l'ipotesi che nel costume nuziale di Nasso vorrebbe vedere un ricordo, una traccia, un surrogato della reale deflorazione compiuta sulla sposa novella da persona opportunamente scelta², per sottrarre lo sposo ai misteriosi pericoli, che, secondo una diffusa credenza³, insidiavano la cruenta rottura dell'imene. Se così fosse, Kydippe do-

keitszauber. Vedi pure E. Kagarow, Arch. für Religionswissenschaft., 26, (1928), p. 362. Il frammento callimacheo ha permesso la correzione in *Schol. graeca in Hom. Iliad. Townleyana*, ed. E. Maass, Oxford 1888, vol. II, p. 84, libr. XIV, v. 296, di: τὸν Ἀμφιθάλην τῇ Ἰτάλῃ τὸν ἀμφιθάλην τῇ τάλῃ (U. v. Wilamowitz in *Oxyrhynchus Papyri*, VII, 60), onde lo scholio suona così: ("Ἡραν") τεκούσαν γοῦν Ἡφαιστὸν προσποιεῖσθαι δίχα μῆσος κυανὸν καὶ Κηδαλίοντι τῷ Ναξίῳ παραδοῖναι χαλκευτικὴν διδάξαι, διό καὶ μέχρι νῦν ὑπόμνημα φυλάσσεσθαι πόρο Ναξίοις καὶ τὸν ἀμφιθάλην τῇ τάλῃ συγκατατεθεῖσθαι. L'uso nuziale rivelato dal frammento degli *Aitai* è pertanto anche qui sommariamente ricordato, benchè non sia chiaro il nesso tra il costume dell'isola di Nasso e quanto precedentemente si narra di Hera e di Hefesto. Anche Callimaco congiungeva il costume nuziale dell'isola con la sposa di Zeus, e forse egli ce ne avrebbe chiarito il rapporto, se dopo le prime parole: "Ἡρην γὰρ κατὰ φασι (v. 4), egli non si fosse violentemente inibito di parlare, per non rendere di pubblica ragione cose che è sacrilegio far conoscere (vv. 3-4). Altro era il costume dell'isola di Samo, dove gli sposi consumavano secretamente l'unione sessuale, prima della pubblica celebrazione delle nozze, costume, che veniva del pari connesso con Hera, deflorata in Samo da Zeus, nascostamente dai genitori della dea (*Schol. graeca in Hom. Iliad.* ed. G. Dindorf, Oxford, 1875, vol. II, p. 49, libr. XIV, v. 295; *Schol. Townleyana*, loc. cit.).

¹ J. G. Frazer, *The golden Bough*³, VI, p. 262.

² O un uomo fornito di così potente forza magica (un capo, un sacerdote), da sopraffar quella degli spiriti malefici; o uno straniero o uno schiavo o persona tale, che si possa senza scrupoli esporre al temuto pericolo. Talvolta, l'uomo è sostituito da un ordegnio artificiale; tal'altra dal simulacro ithyfallico di una divinità. Vedi E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, pp. 41-42.

³ Vedi M. P. Nilsson, *Griechische Feste* etc., pp. 366-367 e note; E. Fehrle, *op. cit.*, p. 40 ss. e note. Cfr. pure E. Crawley, *The Mystic Rose. A study of primitive marriage*, London 1902, passim.

vrebbe offrirsi sul talamo ad Aconzio già sciolta dalla zona virginea, tolta la precedente notte dal bimbo, nella sua funzione rituale di defloratore simbolico.

Ormai è chiara la conclusione, a cui intendo giungere: il sacerdote impubere dei culti di Athena Alea e di Athena Kra-naiā è il *κοῦρος*, è l'*ἄρσην πατές ἀμφιθαλῆς* del frammento callimacheo, che, nella economia delle ceremonie costituenti la celebrazione delle nozze divine, esercita la stessa funzione che in quella dei matrimonii umani: *τάθμον ὡς ἐκέλευε*, la vergine sacerdotessa dorme con lui, sulla *σέπα κλίνη*, il *προνύμφιον ὅπνον*.

E quando si tratti non di sacerdoti, ma di sacerdotesse impuberi, come nel caso dei culti di Artemide ad Aigeira e a Patrai, o del culto di Poseidone a Calauria¹? Io non sarei alieno dallo spiegarne la funzione come analoga a quella dei sacerdoti impuberi. Una interessante notizia di Giulio Polluce² attesta anche per la Grecia l'esistenza del costume, che impone agli sposi novelli, dopo la celebrazione delle nozze, una sosta di una o più notti, prima della prima *μῆνις φιλότητος*. Nella Svevia le chiamano *die Tobiasnächte*, e le coppie che le rispettano godranno di un'unione felice, perchè il diavolo non potrà più loro nuocere³. Il costume, largamente diffuso fra popolazioni diverse⁴, sembra connettersi alla credenza, che intorno al talamo, che accoglierà il primo amplesso della giovane coppia, i demoni stanno in instancabile agguato, donde la vigile preoccupazione di svarne le insidie e di ingannarne la attesa⁵. Ma, nel costume greco, a questa preoccupazione se ne aggiunge un'altra, quella che generava l'uso nuziale rivelatoci dal frammento callimacheo e dallo scholio omerico⁶. Vediamo il testo di Giulio Polluce: *ἀπαυλία*⁷ δὲ (*ἡμέρα*), ἐν τῇ δὲ νυμφίος εἰς τοῦ πενθεροῦ ἀπαυλίζεται ἀπὸ τῆς

¹ Vedi sopra, a p. 176 (Pausan., VII, 26, 3; VII, 19, 1; II, 33, 3).

² *Onomasticon*, ed. G. Dindorf, Leipzig 1824, III, 39 (vol. IV, p. 531).

³ W. Caland, *Archiv für Religionswiss.*, XI, (1908), p. 135 ss.

⁴ E. Fehrle, *Die keltische Keuschheit etc.*, p. 40 e p. 41, n. 1, in fine.

⁵ E. Fehrle, *op. cit.*, p. 41, n. 1, dove sono rilevati anche i vari accorgimenti per ingannare l'astuzia dei demoni, tra cui anche lo scambio degli abiti nel rito nuziale spartano. Vedi, fra gli altri, M. P. Nilsson, *Griechische Feste etc.*, p. 732; O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 903.

⁶ Vedi sopra, a p. 199 e n. 6.

⁷ Secondo la correzione di L. Deubner, in *Archiv für Religionswiss.*, XVI, p. 631, (e così *προσυλία* ed *ἐπαυλία*, invece di *προσβλία* ed *ἐπαύλια*).

νύμφης. Come προαυλία il giorno antecedente alle nozze, ἀπαυλία il giorno delle nozze, così ἀπαυλία ήμέρα è il giorno, in cui vuole il costume che lo sposo novello *secubet* — direbbe Catullo — *a teneris novae nuptiae papillis*, nella casa dello suocero. Prosegue il testo: καὶ τῷ μὲν νυμφίῳ τότε ἐν τῇ τοῦ πενθεροῦ παιδίον ἀμφιθάλες θῆλυ συγκατακλίνεται, τῇ δὲ νύμφῃ ἐν τοῦ γαμβροῦ [ἀρρεν]¹. Ora si comprende perchè lo sposo si ritiri nella casa dello suocero: perchè la sposa, a sua volta, si ritira presso i genitori dello sposo (ἐν τοῦ γαμβροῦ). E così disgiunti, mentre i demoni si aggirano delusi intorno al vuoto talamo coniugale, e si stancheranno di attendere, lo sposo ha per compagna nel letto una bimba patrima e matrima, e la sposa un bimbo ugualmente dotato; duplice rito augurale di fecondità piena e perfetta, di una prole felice, armonicamente variata di femmine e di maschi. È, in forma simmetrica e completa, mirante ad un assetto ideale della futura famiglia, il costume medesimo, che vedemmo fiorire nell'isola di Nasso; solo che, presso Polluce, esso segue, non precede la cerimonia nuziale. Ma nell'un caso e nell'altro esso rimane anteriore al primo congiungimento dei corpi, giacchè non solo dopo il νυμφικὸν λουτρόν, ma dopo il προνύμφιον od ἀπονύμφιον ὅπνος coi bimbi ἀμφιθάλεις, il γαμήλιος ἀροτος καὶ σπόρος, nel letto maritale libero da ogni agguato demoniaco, potrà sperare di essere lietamente fecondo.

La sacerdotessa impubere di Artemide e di Poseidone è τὸ παιδίον ἀμφιθάλες θῆλυ della notizia di Polluce: nei due culti di Artemide essa avrà giaciuto, sulla sacra *kline*, col simulacro del dio, partecipe nello *sebēς γάμος* del letto della dea (ipotesi non inverosimile, se a Festo le novelle spose solevano giacere, prima della notte nuziale, con lo xoanon ithyfallico ed hermafroditico di Leukippos²); nel culto di Poseidone, essa avrà dormito il προνύμφιον od ἀπονύμφιον ὅπνον col sacerdote stesso, in qualità di rappresentante del suo dio.

Milano, R. Università.

UBERTO PESTALOZZA

¹ Logicamente supplito da L. Deubner, Archiv für Religionswiss., XVI, 1913, p. 631.

² Antonin. Liberal., 17. Vedi M. P. Nilsson, Griechische Feste etc., p. 370 e note.

THE ASSOCIATION OF AUGUSTUS WITH JUPITER

A. THE POETS' ASSOCIATION OF AUGUSTUS WITH JUPITER.

1. The Theme of Conquest.

The poets pay frequent homage to Augustus by comparing the position of the emperor among men with that of Jupiter among the gods. Horace speaks of Jupiter ruling and shaking Olympus as well as hurling the hostile thunderbolts, while Augustus, triumphing over the Parthians and Indians, rules the wide world. To be sure, Augustus is described as « secundus » and « minor » to Jupiter¹, but, nevertheless, his conquests in war have secured for him the supremacy over the earth. According to Manilius, ruling spirits who have overcome the warlike tribes of the East attain a position nearest to heaven². Later in the same book of the *Astronomicon*, Manilius writes that Augustus has descended from heaven and will again occupy heaven which he will rule

¹ Horace, *Odes*, I, 12, 49-60; P. Riewald, *De Imperatorum Romanorum cum certis Dis et Comparatione et Aequatione*, p. 274; Gertrude Hirst, *Prologue to the Georgics* in Transactions of the American Philological Association, vol. 59, 1928, p. 26, mentions the significant « difference between Ode I, 2, with its tone of anxiety, and its tentative suggestions of deity, written probably in 28 B. C., and Ode 12 of the first book, which from the allusion to Marcellus is supposed to date between 25 B. C., his marriage to Julia, and 23 B. C., his death. In Ode 12, Augustus is plainly put very close to Jove ».

² Manilius, *Astronomicon*, I, 40-45; Might the word *fastigia* be a veiled reference to the *fastigium* or pediment of Augustus' house, which was decorated with an oak crown, the emblem of Jupiter, by vote of the senate? Cf. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, p. 161. Before the time of Caesar only temples, the abode of gods, could be built with a pediment. Among the divine honors decreed by the senate to Caesar was the *fastigium*, to be attached for the first time to the house of a human being. This decree placed Caesar in a sphere with gods. Cf. Cicero, *Philippics*, II, 43; Florus, II, 13, 91; Plutarch, *Caesar*, 63, 6.

with Jupiter as his associate¹. In this same passage referring to Augustus and Jupiter, the words, « divum similes » and « proxima.... fastigia.... tangunt » recall the former passage, which apparently also implies a reference to Augustus in « regalis animos » as well as to Jupiter in « proxima.... fastigia caelo ». Horace in his *Epistles* expresses the same idea that great exploits and a conquered enemy lead to the throne of Jupiter and to the heavens². In his *Odes*, Horace compares the thundering Jupiter ruling in heaven with Augustus on earth (*praesens*), who has conquered the Britons and Parthians³. The verb « credidimus » in relation to Jupiter contrasts with « praesens habebitur Augustus ». Thus, Horace, who in his first book of *Odes* called Augustus « secundus » and « minor », dares in the third book to portray him as a ruler more real than Jupiter, because of the former's victories. Ovid makes the same flattering distinction in the *Tristia* between Augustus and Jupiter, by using the words, « aspicitur » and « creditur deus », for the « superi duo » respectively⁴. In the *Metamorphoses* Jupiter as ruler of the heavens and Augustus as ruler of the earth are both « pater » and « rector »⁵. Likewise in the *Fasti*, Augustus holds the title « per terras » which Jupiter holds in « aethere alto », Augustus as « hominum pater », and Jupiter as « deum pater »⁶. It seems significant that in the comparison of Augustus with Romulus, which immediately follows this passage, the wide-spread rule of the « hominum pater » is emphasized. Horace appears to imply the same comparison in his use of the titles « pater » and « princeps », which refer to Augustus in line 50 of *Ode I*, 2, and to Jupiter (*pater*) in line 2 of the same *Ode*⁷. Again, the idea of conquest in line 49 is closely associated with Augustus, « pater ».

In turn, Manilius calls Augustus the « princeps » and « pater patriae », who rules the world, which obeys his august laws. Does not the next line, « who as a very god is worthy of the universe,

¹ *Ibid.*, I, 799-808.

² Horace, *Epistles*, I, 12, 33, 34.

³ *Id.*, *Odes*, III, 5, 1-4.

⁴ Ovid, *Trist.*, IV, 4, 11-20.

⁵ *Id.*, *Met.*, XV, 858 f.

⁶ *Id.*, *Fasti*, II, 131-138.

⁷ Cf. note 1.

a subject to its father »¹, actually identify Augustus with Jupiter, especially since the term « mundus » is used for « universe », which poets frequently mention as the realm over which Jupiter rules?² In the same book of the *Astronomicon*, where Manilius recalls the war of Actium, does not « rector Olympi » identify Augustus, the conqueror in this conflict, with Jupiter?³ When Propertius speaks of « our Jupiter » in his description of the victory at Actium, one might be tempted to recognize an identification of the victor, Augustus, with Jupiter, although it is more likely that the poet is referring only to the Roman god as opposed by the Egyptian Anubis⁴.

The victory at Actium recalled to the poets the wellknown legend of Jupiter's triumph over the Giants. From the time of Alexander's conquests and his subsequent deification, poets used the Gigantomachia for glorification of political leaders. Thus, Callimachus, as early as 274 B.C., compares the victory of Ptolemy Philadelphus over the Gauls with that of Zeus over the Titans⁵. Eumenes II commemorates the victories of his father, Attalus, in the friezes of the building at Pergamum which contained the altar of Zeus, « in which the battle of the gods and giants was represented with figures of colossal size »⁶. In 190 B.C., when Lucius Cornelius Scipio Asiaticus conquered Antiochus III, king of Syria, near Magnesia in Lydia, this victory was commemorated in a denarius on which the Roman general, conqueror of the Syrians, is represented with the attributes of Zeus, conqueror of the Giants⁷.

In the period of Augustus, Propertius (II, 1, 17-42) proclaims that if « he had possessed the ability to write epic, he would have left unsung the wars of Titans and Giants and other such legen-

¹ Manilius, *op. cit.*, I, 7-9.

² Examples of « mundus » as related to Jupiter: Horace, *Odes*, I, XII, 15, 16; XXII, 19, 20; Ovid, *Met.*, XV, 856; *Trist.*, II, 33 f.

³ Manilius, *op. cit.*, I, 914-918.

⁴ Propertius, III, XI, 39-50.

⁵ De la Ville de Mirmont, *La Gigantomachie d'Ovide*, Revue de Philologie, 28, 1904, p. 105; Owen's introduction to *Trist.*, II, p. 73; Callimachus, *Hymns*, IV, 171 f.

⁶ Owen, *op. cit.*, p. 74.

⁷ De la Ville de Mirmont, *op. cit.*, p. 106; H. Cohen, *Médailles Consulaires*, p. 110.

dary and historical themes, and would have preferred to celebrate the victories of Augustus in the civil wars; but he is as incapable of doing justice to the greatness of Augustus as was his model Callimachus of recounting the conflict with the Giants on the Phlegraean plain»¹. Again in III, 9, Propertius declares that he is fitted only for elegiac poetry, but that sometime in the future he «will sing of the arms of Jupiter and of Coeus threatening heaven and Eurymedon on Phlegra's hills» (ll. 47-48).

Like Propertius, Ovid in the *Tristia* states that richer talent than his would be required to match the mighty deeds of Augustus, just as the burden of describing the giants overcome by Jupiter's bolt would be too great². In the *Ars Amatoria* II, 1, 11-22, Ovid states that he dared to begin an epic poem on the war of the Giants, but that he discontinued that serious work on account of the disapproval of his mistress. De Mirmont and Owen discuss in a convincing manner the theory that Augustus himself may have discouraged the poet in this venture. At public readings of the poem during its composition, the extravagant flattery and the frank portrayal of Augustus as the counterpart of Jupiter very likely conflicted with the emperor's idea of propriety³.

Both De Mirmont and Owen interpret Ovid's description of the temple of Mars Ultor in the *Fasti*, V, as another example of the association of Augustus, the victor in the civil wars, with Jupiter, the victor over the Giants. In the phraseology of Owen, «when Ovid says of this temple that it is worthy of the trophies won from the Giants

digna Giganteis haec sunt delubra tropaeis (1. 555),

¹ Owen, *op. cit.*, pp. 74-75.

² Ovid, *Trist.*, II, 331-338; Owen, *op. cit.*, p. 63: «In II, 61-76, Ovid associates the achievements of Augustus with those of Jupiter in the war against the Giants. After remarking that in the *Ars Amatoria* and the *Metamorphoses* Augustus will read eulogies of himself and his imperial family, he continues that, although the emperor's glory cannot be increased by poetic celebration, yet even Jupiter rejoices in hearing his own praises sung, notably his triumph over the Giants. In II, 331-338, he says that his powers are unequal to describing the war against the Giants, and that, although he had attempted to sing the exploits of Augustus, his effort had been regarded as unsatisfactory. It is noticeable that in the latter passage there is no particle indicating comparison; the two subjects are treated as identical».

³ Owen, *op. cit.*, pp. 77-79; De Mirmont, *op. cit.*, pp. 112-121.

I think it is now obvious that he means that it is worthy to contain the trophies of victory won by Augustus in the civil wars from his opponents, whose political situation resembled that of the rebel Giants¹.

In *Ode I, 12*, Horace mentions especially those gods who were outstanding in the battle with the Giants as he lists the great warlike deeds of gods and men, ending with Augustus' triumph over the Parthians and Indians and his position as « secundus » and « minor » to Jupiter. Another reference (*Odes II, 12*) to the Gigantomachia may be noted in Horace's refusal to describe the exploits of Augustus, « which are as unsuited to lyric verse as the defeat of the Giants by the prowess of Hercules »². In another Ode written shortly after the battle of Actium, the victory of the Gods over the Giants is interpreted as the supremacy of wisdom and order over rebellious forces. Likewise Augustus has conquered the opposition in the civil wars³.

Tibullus, like Propertius, Ovid, and Horace, made use of the Gigantomachia in a comparison of Augustus with Jupiter. When he calls upon Apollo to inspire him in his account of the victory of Augustus over Antony and Cleopatra at Actium, he mentions that Apollo himself had sung the praises of the victorious Jupiter, after Saturn had been put to flight⁴.

De Mirmont offers the suggestion that some of the lost Augustan epics may have contained the comparison of Augustus with Jupiter by means of the Gigantomachia. In the *Bellum Siculum* of Cornelius Severus, the account of the giant Enceladus buried under Mount Aetna may have served as a glorification of Augustus' victory over the Pompeians as compared with Jupiter's victory over the Giants. In the *Bellum Aegyptiacum* of Rabirius, Augustus' conquest of the Egyptians may have been associated with Jupiter's conquest of the Giants. The same adulation perhaps

¹ Owen, *op. cit.*, p. 75; cf. De Mirmont, *op. cit.*, p. 115-117.

² Owen, *op. cit.*, p. 74; cf. De Mirmont, *op. cit.*, p. 107.

³ Horace, *Odes*, III, 4, 37 f; cf. Owen, *op. cit.*, p. 74.

⁴ Tibullus, II, 5, 5-10.

appeared in the *Heracleis* of Carus, who possibly portrayed Hercules as the great assistant of Jupiter¹.

In the case of the Parthian expedition, Propertius states that the Parthian spoil will become familiar to the Latin Jupiter². It is not likely that « Latio Iove » refers to the temple of Jupiter Capitolinus, because Augustus states specifically that he placed the standards captured from the Parthians in an inner shrine of the temple of Mars Ultor³. Furthermore, Augustus is called « Caesar deus » five lines above the verse which contains the term, « Latio Iove ». Therefore, it would seem reasonable to interpret « Latio Iove » as a reference to the conqueror of the Parthians and the restorer of the standards, Augustus himself. Ovid actually identifies Augustus with Jupiter, when he describes the ruler of the universe in a moment of calm with the same terms as those used by Homer in regard to Zeus⁴.

Finally, an epigram which is attributed to Virgil himself pictures Augustus as co-ruler with Jupiter :

« nocte pluit tota, redeunt at mane serena.
commune imperium cum Iove, Caesar, agis »⁵.

Thus, Augustus' conquests on earth have gained for him not only comparison with Jupiter, the ruler and father of the gods, but even identification with the « princeps » of the universe. The triumphal procession itself which escorted the victor to the temple of Jupiter Optimus Maximus on the Capitoline might very likely inspire within the mind of the poet the association and comparison of the conquering hero with the supreme god⁶. The victories of

¹ De Mirmont, *op. cit.*, p. 103; Owen, *op. cit.*, p. 76; Owen also (p. 75) gives an interesting résumé of the post-Augustan poets' use of the Gigantomachia. Cf. Lucan, I, 33; Martial, VIII, 50; Silius Italicus, V, 107 f.; XVII, 649; Claudian, *Panegyricus de sexto consulatu Honorii*, a prefatory poem, 17 f.

² Propertius, III, 4, 1-6.

³ Augustus, *Res Gestae*, 29; Before the completion of the temple in the Forum Augustum, a small temple of Mars Ultor on the Capitoline Hill held the standards, that is, from 20-2 B. C. (Dio Cassius, LIV, 8, 3.); cf. Platner and Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, pp. 329-330.

⁴ Ovid, *Pont.*, II, 65-66; cf. Homer, *Iliad*, A, 528 f. and Riewald, *op. cit.*, p. 275.

⁵ Baehrens, *Poetae Latini Minores*, IV, p. 156, n. 155.

⁶ A. Bruhl, *Les influences hellénistiques dans le triomphe Romain*, Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, 45, 1928, pp. 77-95.

Augustus, especially at Actium and over the Parthians, so decisive and mighty in their consequences, revealed to the poet's eye a god incarnate, Jupiter himself.

The conquests of the living Augustus, who thereby became a veritable Jupiter, ruling over the entire earth, would naturally lead to the conception of Augustus as ruler in heaven after his death. Even during the lifetime of Augustus, Manilius writes that the emperor has descended from heaven and will again inhabit heaven, which he will rule with the thunderer as his ally or partner¹. An interesting inscription concerning a dedication to the Lares of Augustus in Campania states that «time will summon Augustus as a god and that he will seek again his throne in heaven, where he will rule the universe»². After the death of Augustus, heaven itself will become greater under the princeps, Augustus, according to Manilius³. Thus, Manilius identifies Augustus as Jupiter on earth and in heaven. The subject matter itself of the *Astronomicon* — the stars, the vast extent of space, the underlying law and order of every motion in the universe — would tend to suggest to the poet the idea of a guiding hand at the center, and no one in human experience would reveal so great a similarity to this all-controlling power as the emperor himself.

¹ Manilius, *op. cit.*, I, 799-800.

² Dessau, *I. L. S.*, Vol. I, 137.

³ Manilius, *op. cit.*, IV, 935; According to Garrod and Housman, with whom I agree, the Fourth Book of the *Astronomicon* was composed after Augustus' death, for they consider the following references in relation to Tiberius as the Caesar born under the star, Libra. If, however, one accepts the argument of Steele, *The Date of Manilius*, American Journal of Philology, 52, 1931, pp. 157-167, that the whole work of Manilius must have been composed under Augustus because the unrestrained praise of Augustus and the vast amount of Augustan material would have been out of place in the reign of Tiberius, the following passages will refer to Augustus. Caesar restrains the world by a mere nod (*propriis frenat pendentem nutibus orbem*), IV, 776-777. Caesar will be a judge, a lawgiver, and a ruler whom cities and kingdoms will fear and by whose nod alone they will be controlled (*nutusque regentur | unius*), 549-552. The sun casts the light for the great universe which is under Caesar (*cum caperet lumen magni sub Caesare mundi*), 763-766. The significant words, «nutu» and «mundi», are terms generally associated with Jupiter. Finally, the statement that «the laws of heaven will survive the world», 552, seems to suggest the same idea as in I, 799-800, that the emperor, whether Augustus or Tiberius in this case, will rule heaven after his death.

2. The Theme of the Thunderbolt.

The conquests of Augustus are not the sole factor which inspired the poets to compare and even identify the emperor with Jupiter. His wrath and power of punishment are described by Ovid, the exiled poet, in the *Tristia* and *Epistulae ex Ponto*, «as being the wrath of the god (*dei*), of the prince (*principis*), of the divinity (*numinis*), of Caesar (*Caesaris*), or sometimes of Jupiter (*Iovis*), and it is clear that all these words are used quite indifferently»¹. Scott has assembled an exhaustive list of passages found in Ovid's poetry which compare Augustus' decree of exile with the thunderbolt of Jupiter. In some cases the poet portrays himself as the victim of a wrathful god who hurls his weapon with vengeance. At other times the banished soul asserts with conviction that the emperor-god will heal the wound. Often the voice of Ovid is pleading, hoping, or even praying that Augustus as the Jupiter on earth will extend mercy².

Even after the death of Augustus, Ovid anxiously begs mercy from the deified emperor: «Thou at least knowest of this, O thou enrolled among the gods above, and thou seest this, O Caesar, as the earth is now placed beneath thine eyes. Residing among the constellations in the dome of heaven, thou hearest our anxious prayers. Perhaps thither have come likewise those poems which I composed and sent about thee a new god in heaven. I opine, therefore, that thy divine power is moved by these, and that not undeservedly hast thou the gentle name of *Parens*»³. Thus, in the final plea, the poet appeals both to the appreciation of his own genius and to the implication of mercy embodied in the title, *Parens*, though it belongs to the god who also hurls the thunder and lightning of banishment.

¹ K. Scott, *Emperor Worship in Ovid* in T.A.P.A., 61, 1930, pp. 43-69; Scott gives a very complete study of Augustus and Jupiter and treats in great detail the *ira* theme. I wish to take this occasion to express my gratitude to Professor Scott for his many helpful suggestions and criticisms.

² *Ibid.*, pp. 53-63.

³ Ovid, *Pont.*, IV, 9, 127-134.

3. The Theme of the Power of Poetry.

As Ovid writes, «poetry often holds sway over the great gods»¹. An example has just been given of the poet's appeal to Caesar's mercy on the basis of this magic power (i. e., the prayer to the deified Augustus, *Pont.*, IV, 9, 133). In another passage Ovid prays to the most merciful Caesar that his wrath may be softened by the poet's art². Not only does poetry have the power to soothe a god's ire, but it may also actually please by its praise. Thus Augustus is compared with Jupiter, who rejoices in the accounts of his glories in war, and, although Augustus is praised by many in the lofty style of great genius, the humble poet ventures the suggestion that a god may be won by the smallest offering of incense as well as by the blood of a hundred bulls³. In order to make his verse acceptable as homage to a friend, Ovid refers to the examples of Augustus, who often submits to be mentioned in his poëtry, and of Jupiter, who permits himself to be praised by every mouth. In this passage, Augustus and Jupiter are called the «highest twain» (*superi duo*), of whom the former is the visible god (*quorum hic aspicitur, creditur ille deus*)⁴.

In a sort of apologia for his *Epodes* and *Odes* as well as for his scorn of critics, Horace claims that the displeased public believes that he keeps his verses for the ears of Jupiter, who may be identified as Augustus⁵, instead of submitting his poetry to the approval of the crowd in public readings. In criticizing the obsolete, harsh, and flat diction of the ancient poets, Horace claims that his judgment accords with Jupiter's. Might there be a possibility that the poet is again referring to Augustus as a literary critic?⁶.

¹ Id., *Trist.*, II, 22.

² Id., *op. cit.*, II, 28.

³ *Ibid.*, II, 69-76.

⁴ *Ibid.*, IV, 4, 14-20.

⁵ Horace, *Epistles*, I, 19, 43.

⁶ Id., *op. cit.*, II, 1,-66-68; There is evidence in Suetonius (*Aug.* 86) that Augustus is interested in this type of literary criticism: Augustus scorns those who use archaisms (*antiquarios sprevit*) and ridicules Maecenas for his fine phrases, as well as Tiberius, who likes obsolete and far-fetched expressions (*exoletas interdum et reconditas voces*). Augustus also criticizes Mark Antony's oratorical style, and in a letter to Agrippina, he urges her not to write or speak with affectation.

Manilius portrays Augustus as the inspiration which gives rise to his poetic genius and to his song. It is interesting to note that Augustus is identified as Jupiter in the line immediately preceding¹.

Thus, the poets describe Augustus as the Jupiter on earth, whom poetry soothes, gratifies with its praise, by whom it is judged, and from whose inspiration it draws its very breath.

4. Miscellaneous Themes.

a) Comparisons.

In addition to the themes of conquest, the thunderbolt, and the genius of poetry, many other subjects suggest to the poets a comparison between Augustus and Jupiter. Ovid makes this apology for his *Ars Amatoria*: « As Jupiter who oversees the gods and heaven has no time for trifling things, so Augustus who overlooks the world which is dependent on him, has no leisure to direct his godhead (*numen*) to trivial jests »². Propertius declares that « Jupiter can avail naught in separating two lovers and that, although Caesar is great in arms, conquered nations hold no power over love »³. Although both Jupiter and Augustus are considered powerless in combatting love, Propertius seems to imply in another passage that Caesar is almost more powerful than Jupiter, for « while Caesar lives, Rome need hardly fear Jupiter »⁴. In the *Metamorphoses*, « the loyalty of the council of the gods to their king is similar to the devotion shown Augustus by his friends »⁵. Since Ovid cannot see the gods (i.e. Augustus and his

¹ Manilius, *op. cit.*, I, 7-10; cfr. p. 205 notes 1+2.

² Ovid, *Trist.*, II, 213-224; cf. Scott, *op. cit.*, p. 54.

³ Propertius, II, 7, 1-6; This poem which treats of the poet's love for his mistress and his distaste for marriage is in reality concerned with Augustus' laws, both new and revised, concerning adultery, chastity, marriage among the classes, divorce, and betrothal (Suetonius, *Aug.*, 34). Suetonius (*Aug.*, 89) mentions Augustus' special interest in precepts and examples found in Greek and Latin literature, and that Augustus would sometimes read whole books to the senate or publicly proclaim them to the people, such as the speech of Quintus Metellus, « De Prole Augenda ». Dio Cassius (LIV, 16. and LV, 2) refers to the heavy assessments upon unmarried and childless adults and likewise to the rewards for the parents of at least three children.

⁴ Id., III, 11, 66.

⁵ Ovid, *Met.*, I, 200-205.

family) face to face, he worships their statues. This worship is then compared with that offered to a statue of Jupiter¹. Even the home of Augustus on the Palatine is compared with the Milky Way and the abode of the gods².

b) Identification.

Similar to these varied instances of comparison are the following examples of actual identification of Augustus with Jupiter. Augustus' dwelling on the Palatine is called the house of Jupiter, when the book of the exiled poet takes its imaginary journey to the door of the emperor. The oaken wreath above the threshold is mentioned, which is of interest when one recalls that the oak crown was an emblem of Jupiter as well as a symbol of honor for the saving of a citizen's life³. May «Jupiter» be a possible reference to Augustus in the Sibyl's prophecy as stated by Propertius that «Troy shall live and Jupiter shall arm her ashes»?⁴ Ovid calls Augustus «Jupiter» in the declaration that Livia alone is found worthy of the couch of the great Jupiter⁵. Another passage of the *Fasti* identifies Augustus with Jupiter: after mentioning titles bestowed upon former heroes, Ovid says that all these former titles were human, while upon Octavian is conferred the name, Augustus, in common with greatest Jupiter⁶.

B. AUGUSTUS AS ZEUS ELEUTHERIOS IN EGYPT

Augustus was recognized in the East as Zeus or Jupiter, according to the evidence of inscriptions found in Egypt and Asia Minor. Both Riewald⁷ and Blumenthal⁸ consider the title

¹ Id., *Pont.*, II, 8, 57-62.

² Id., *Met.*, I, 168 f.

³ Id., *Trist.*, III, 1, 35-38; cf. Riewald, *op. cit.*, p. 275, and L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, p. 161.

⁴ Propertius, IV, 1, 53-54.

⁵ Ovid, *Fasti*, I, 650.

⁶ Id., *op. cit.*, I, 607-608; V. A. Melichoff, *Le rôle d'Ovide dans l'histoire du culte des Empereurs* (in Russian), EPMEC (1914), cited by Scott, *op. cit.*, p. 43.

⁷ Riewald, *op. cit.*, p. 287.

⁸ F. Blumenthal, *Der aegyptische Kaiserkult*, Archiv für Papyrusforschung, 5, 1910, p. 330.

Zeus Eleutherios, « Jupiter the Liberator », as an honor which Egypt very naturally bestowed upon Augustus, who had delivered it from the rule of Antony and Cleopatra by the battle of Actium. Blumenthal suggests that this title may even be an official Egyptian cult-name for Augustus, since in a papyrus found on the island of Soenopaeum an oath is taken in the name of the « emperor, the Son of the Deified, Zeus Eleutherios »¹. While the date for this document is 5-6 A. D., the existence of an oath taken in 27 B. C., in which the cult-name is lacking, points toward the possibility that the title Zeus Eleutherios may have become the cult-name in Egypt soon after the title « Augustus » was conferred upon the emperor in Rome². The title, however, continued to be given in Egypt to Augustus even after his death, for an oath is sworn in the name of Tiberius, called « Augustus, son of the God Zeus Eleutherios Augustus »³.

Roman emperors⁴ were not the first human beings to be honored with this title. Cnaeus Pompeius Theophanes of Mytilene in Lesbos, an historian and friend of Pompey, received this title among the divine honors granted him by the Lesbians, probably in gratitude for the privileges of Mytilene as a free city. This freedom had been conferred by Pompey for the sake of Theophanes⁵. Before Theophanes, the name « Eleutherios » was applied especially to Zeus.

In this same island, Lesbos, an inscription has been found recording a dedication to the « Emperor Caesar Augustus Eleutherios ». Riewald dates it at the time of Hadrian, because of three similar inscriptions to Hadrian⁶. On the other hand four other inscriptions found in Lesbos call Augustus « Zeus Olymp-

¹ *Corpus Papyrorum Raineri*, I, 224, p. 254; Riewald, *op. cit.*, p. 289.

² Blumenthal, *op. cit.*, p. 329; Riewald, *op. cit.*, p. 288; *Aegyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin*, II, 543.

³ *Oxyrhynchus Papyri*, II, 253, 16 f. & 240; Riewald, *op. cit.*, p. 289; Blumenthal, *op. cit.*, p. 330.

⁴ Caesar had been honored by the title, « Liberator », as well as by a temple of « Libertas », according to decrees of the senate in commemoration of his victory over the Pompeians in Spain, 45 B. C. (Dio Cassius, 43. 44).

⁵ *I. G.*, 12. 2, 163; Tacitus, *Annals*, VI, 18; Plutarch, *Pompey*, 42; Jessen, « Eleutherios » in Pauly-Wissowa, Vol. 10, p. 2350; Riewald, *op. cit.*, pp. 291-292.

⁶ Riewald, *op. cit.*, p. 291; *I.G.*, 12. 2, 185, 191; *I.G.R.*, 607.

pios»¹. Hence, Hadrian is not the only emperor to be associated with Zeus, although Riewald claims that only Hadrian was called Eleutherios by the Lesbians. Yet the three inscriptions quoted by Riewald call Hadrian Olympios as well as Eleutherios. Thus the title Eleutherios does not seem a more valid basis for the identification of the emperor in question than the title Olympios, and the inscriptions to Augustus reveal that Hadrian was not the only emperor honored with divine titles by the Lesbians. Riewald's evidence, therefore, namely the title «Eleutherios» found in the three inscriptions to Hadrian, does not stand as proof for the date of this particular inscription, and Cagnat places it in the reign of Augustus².

In addition to the possible dedication to Augustus as Eleutherios in Lesbos, many inscriptions which call Augustus Zeus Eleutherios have been discovered in Egypt. These are significant both from the standpoint of the deliverance of Egypt by the battle of Actium, and from the standpoint of the cult-name, already discussed in connection with the oaths. An epigram in commemoration of the battle of Actium and of the entrance of Octavius into Egypt in 30 B. C. was found in a papyrus which also included entries about grain dating between 5 and 15 A. D. The author of the epigram is unknown, although, according to Kenyon, he probably was a Greek from Alexandria. At any rate, he addresses Augustus as Zeus Eleutherios. It is also interesting to note that Apollo is honored as the special god connected with Actium³. The Roman poet Propertius in 16 B. C. described this battle in a similar fashion. Apollo's bow fights for Augustus, who delivers or liberates the fatherland from fear⁴. In this same passage the phrases «conquer on the sea» (*vince mari*), «already the land is yours» (*iam terra tua est*), and «saviour of the universe» (*mundi servator*) recall respectively the following terms in an epigram

¹ I.G.R., 4. 95 or I.G., 12. 2, 656; I.G.R., 4. 11 or I.G., 12. 2, 540; I.G.R., 4. 76 or I.G., 12. 2, 209; I.G.R., 4. 72 or I.G., 12. 2, 206.

² I.G.R., 4. 62.

³ F. G. Kenyon, *Un épigramme sur la bataille d'Actium*, Revue de Philologie, 19. 1895, p. 177-179; Riewald, *op. cit.*, p. 287.

⁴ Propertius, IV, 6, 37-42.

honoring Caesar, found on the island of Philae: « lord of the sea » (*ποντομέδοντι*), « ruler of the continents » (*ἀπείρων κρατέοντι*), and « great saviour Zeus » (*Σωτήρ Ζεὺς μέγας*).¹ In this epigram, dated about 7 B. C., Caesar is also addressed as Zeus, son of Zeus, as Eleutherios, and as the star of all Greece. This last title may be compared with Manilius' description of Augustus as the star of the universe which surpasses all other stars.²

Three dedications in behalf of Augustus have been discovered which are dated by the prefecture of Publius Octavius, 1-3 A.D.³ The dedication at Tentyris of a « propylon » for the temple to Isis and the co-dwelling gods (*συννάσις θεοῖς*) was made on September 6, 1 A.D., in behalf of « Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ νίσι Διὸς Ἐλευθέρου Σεβαστοῦ »⁴. On the island of Socnopaeum, the people of the Arsinoite nome set up a stone image (*ε[ι]κόνα* [λιθίνη]) to the « Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ νίσι Διὸς Ἐλευθέρο[υ] Σεβαστοῦ », in February of the year 3 A. D.⁵ In January of one year during the prefecture of Publius Octavius, a dedication was made in behalf of the « Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ νίσι Διὸς Ἐλευθέρο[ρ]ίο[υ] Σεβαστοῦ »⁶. The exact site in Egypt is unknown. The pedestal of a granite statue in the temple of Karnak at Thebes bore an inscription of Augustus' lifetime: « Καίσαρα Αὐτοκράτορα θεοῦ νίσι Διὸς Ἐλευθέριον Σεβαστόν »⁷.

Thus, in the oath and in the dedications of Egypt, Augustus is recognized as *imperator* and as *θεοῦ νίσις* (*Divi Filius*), the designation assumed by Octavius after the deification of his

¹ *C.I.G.*, III, p. 431, n. 4923; *I.G.R.*, I, 1295; Kaibel, *Epigr. Gr.*, 978; Riewald, *op. cit.*, p. 287; E. Beurlier, *Le culte rendu aux empereurs romains*, p. 15.

² *Astron.*, 1. 382-386; Norden, *Die Geburt des Kindes*, p. 161, calls attention to the union of the regions which are mentioned in the Philae inscription, the earth, the sea, and the stars, with Augustus as the God Supreme. He then refers to a similar conception of the universe in Virgil's Prologue to the first book of the *Georgics*: *terrarum cura — ἀπείρων κρατέοντι; deus immensi maris — ποντομέδοντι; sidus — διστρον*.

³ *Prosopographia Imperii Romani*, Vol. II, p. 425.

⁴ *C.I.G.*, 4715; *I.G.R.*, 1. 1163; *O.G.I.*, 659; Riewald, *op. cit.*, p. 288.

⁵ *I.G.R.*, I, 1117; Riewald, *op. cit.*, p. 288.

⁶ *I.G.R.*, 1. 1322; Riewald, *op. cit.*, p. 288; De Ricci, *Bulletin épigraphique de l'Égypte romaine*, Archiv für Papyrusforschung, 2. 1903, p. 431.

⁷ *I.G.R.*, 1. 1206; Riewald, *op. cit.*, p. 288; De Ricci, *op. cit.*, p. 431.

adoptive father, Julius Caesar, and, indeed, as early as 40 B.C.¹. Furthermore, the name Σεβαστός is used, translating the official title Augustus conferred by the senate upon Octavian in 27 B.C.². However, in addition to these official surnames of Augustus, Egypt seems to have conferred a special title, Zeus Eleutherios, apparently recognized as official in Egypt, according to the evidence of the inscriptions and particularly the oaths³. Nor was this a strange procedure for Egypt, which had bestowed on Ptolemy I the official title, Soter, originally given him by the Rhodians in gratitude for their deliverance from Demetrius⁴. The Strazzi and Blacas Cameo represents Augustus with the sceptre and aegis, as the deified successor of the Ptolemies, who in turn had been given the attributes of the Homeric Zeus as the successors of Alexander⁵. Egypt was merely following a custom of long-standing in the title Zeus Eleutherios for Augustus, who seemed a very Jupiter and worthy of a common epithet of that God because of his victory at Actium, which delivered Egypt from Antony and Cleopatra⁶.

C. AUGUSTUS AS ZEUS IN ASIA MINOR.

In Asia Minor only two inscriptions have been found which associate Augustus with Zeus Eleutherios. The dating of the one in Lesbos during the reign of Augustus has already been discussed⁷. The other is concerned with a dedication in 52 A.D. under

¹ Taylor, *op. cit.*, pp. 106, 130-131; «About the same time he dropped his praenomen Gaius and assumed in its place the title 'imperator' which had been voted to Caesar as a name which he might hand down to his heir».

² *Ibid.*, pp. 156-160.

³ Riewald, *op. cit.*, p. 288.

⁴ Pausanias, I, 8, 6.

⁵ A. Furtwaengler, *Die antiken Gemmen*, Vol. III, p. 316.

⁶ Suetonius (*Aug.* 98) tells of an interesting meeting at Puteoli of Augustus near the end of his life with the passengers of a boat from Alexandria. The Alexandrians pay all manner of honor to him, saying that «through him they live, through him they sail, and through him they enjoy freedom and good fortune (*per illum se vivere, per illum navigare, libertate atque fortunis per illum frui*). This anecdote seems significant as evidence that in all places and at all times Egypt hailed Augustus as liberator or Zeus Eleutherios.

⁷ *I.G.*, 12, 2, 156; v. *supra*, pp. 214-5; *I.G.R.*, 4, 62.

Claudius by Eratophanes, a Rhodian living at Cys in Caria, who was an eponymous stephanephorus and priest of the « God Augustus, Founder of the city, Zeus Eleutherios »¹. According to this evidence Augustus after his death was deified in this vicinity as Jupiter himself.

Not a great distance to the north from Cys, an inscription was found at Tartar-Keui recording a dedication by a priest to Zeus and Augustus Caesar. This Euxenos was priest in the Imperial cultus, the worship of the emperor being associated in the usual way with that of the native deity Zeus². Thus, during the lifetime of Augustus, there was a tendency to associate him with Zeus.

At Halicarnassus, situated in the same part of Asia Minor as Cys, in an inscription Augustus is addressed as « Caesar Augustus, Father of the Fatherland, Zeus the Father, and Saviour of the whole race of mankind »³.

In Lesbos four inscriptions belonging to the reign of Tiberius have been found which call Augustus « Zeus Caesar Olympios Augustus ». In the dedication of Gaius Claudius Diaphenes, the son of Potamon, a priest of the Goddess Roma and Augustus is mentioned, while Augustus is given the additional title « Father of the Fatherland ». Although Cagnat dates this inscription during the lifetime of Augustus, Riewald has shown conclusively that « pater patriae » as a title was used for the Deified Augustus

¹ Cousin and Deschamps, *Emplacement des ruines de la ville de KYS en Carie*, Bulletin de Correspondance Hellénique, II. 1887, p. 307; O.G.I., II, 457, p. 48; Riewald, *op. cit.*, p. 289.

² Anderson, *A Summer in Phrygia*, Journal of Hellenic Studies, 17. 1897, p. 416; I.G.R., IV, 691; Taylor, *op. cit.*, p. 276; cf. Gertrude Grether's article, *Pompeian 'Ministri'*, Classical Philology, 27. 1932, pp. 59-65: At Tibur, the cult of Augustus was added to that of Hercules, the chief god (Dessau, I, 6245, and C.I.L., XIV, 367), while at Pompeii the cult of Augustus was added to and later superseded or perhaps was identified with that of Mercury and Maia.

³ *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, IV, 894, pp. 63-65: « This inscription is probably a copy of a joint decree issued by the Asiatic Greeks, mentioned in line 40, by which they welcomed or honored C. Caesar, and which most appropriately commenced by praising the emperor who sent him. It seems open to discussion, whether the day chosen for honoring the young prince was the day of his arrival, say, at Pergamum (751 A.U.C.), or whether it was not rather his birthday; the Roman date would seem to point to the latter alternative ».

also¹. In the dedication recording Germanicus Claudius Caesar, the Benefactor Germanicus is called the grandson of «Zeus Caesar Olympios Augustus»². An inscription of Caligula mentions the ἀγωνιθέτας of the «Emperor Zeus Caesar Olympios Augustus»³. The dedication to the Imperator Tiberius Caesar Augustus refers to Tiberius as the son of «Zeus Caesar Olympios Augustus»⁴.

Friends and allies among the kings planned to complete the temple of Zeus Olympios at Athens which had been begun in ancient times and to consecrate it to the genius of Augustus⁵. Thus, very naturally in the minds of the Athenians Augustus himself would be associated, if not actually identified, with Zeus Olympios. At Caesarea, the harbor built by Herod (10-9 B.C.) in honor of Augustus, a temple was erected to Augustus and Roma. This temple contained a colossal statue of Augustus, modeled after Olympian Zeus, offering another instance of the recognition of Augustus as Zeus Olympios in the East⁶.

In addition to the honorary titles, Zeus Eleutherios, Zeus Patroos, and Zeus Olympios, Augustus is also called «Augustus Caesar Boulaios», the last name being often attached to Zeus and thus associating Augustus with Zeus⁷.

¹ *I.G.R.*, 4, 95; *I.G.*, 12, 2, 656; Riewald, *op. cit.*, pp. 293-294: Riewald refers to *Jahresh. öst. Inst.*, 11, 1908, p. 103, and to *C.I.G.*, 2087; Potamon was the leader of embassies from Mytilene to Caesar and Augustus (*Prosopographia*, III, p. 92), and, since he did not die until 39 A.D., Riewald considers this fact also as evidence that the son's dedication may likely have been in the time of Tiberius as in the case of the three other inscriptions, which call Augustus Zeus Olympios.

² *I.G.*, 12, 540 = *I.G.R.*, 4, 11; Riewald, *op. cit.*, pp. 292, 293.

³ *I.G.*, 12, 209 = *I.G.R.*, 4, 76; Riewald, *op. cit.*, p. 293.

⁴ *I.G.*, 12, 206 = *I.G.R.*, 4, 72; Riewald, *op. cit.*, p. 292.

⁵ Suetonius, *Aug.*, 60.

⁶ Josephus, *Bel. Iud.*, I, 21, 7; idem, *Ant.*, XV, 9, 6; XV, 8, 5; G. Herzog Hauser, «Kaiserkult» in Pauly-Wissowa, Supplement IV, p. 825; H. Heinen, *Zur Begründung des römischen Kaiserkultes*, *Klio*, II, 1911, pp. 155, 164; cf. The reference to Homer's description of Zeus, p. 13, (*Il.*, A, 528 f.), which according to Strabo «inspired Phidias with the conception of his famous statue of Zeus at Olympia» (note on p. 31, Vol. I, of Leaf's edition).

⁷ T. E. Miomnet, *Description de médailles antiques grecques et romaines*, II, p. 505, n. 538: This coin from Pergamum bears the above legend on the obverse, which also has a head of Augustus with the laurel crown, the emblem of Jupiter.

An undated coin from an unknown site in the East has on the obverse a bust of Augustus with the thunderbolt at the back of his head, while on the reverse is found the legend. IMP. CAESAR, with the figure of Augustus seated on a curule chair and holding a victory in his right hand. Beurlier refers to Eckhel who notes the similarity of the seated Augustus to the seated Zeus of coins from Elis¹. Augustus, however, does not hold a sceptre in his left hand as does Zeus. The similarity of the seated figures of Augustus and Zeus is most assuredly not as certain an indication as the thunderbolt that Augustus is associated with Zeus in this coin.

Thus, in Asia Minor, Augustus is identified with Jupiter by the epithets, «Zeus Olympios» in Lesbos as well as in Athens and Palestine, «Boulaios» in Pergamum, «Zeus Eleutherios» in Cys and Lesbos, and «Zeus Patroos» in Halicarnassus. Like Egypt, Asia Minor had been accustomed from the days of Alexander to associate their successive rulers with Jupiter.

D. AUGUSTUS AS JUPITER IN THE WEST

Near Nîmes the remains of an altar have been discovered inscribed with a dedication to the holiness of Jupiter and Augustus (*sanctitati*)². Augustus is here associated with Jupiter, though not actually identified with him. At Zara in Dalmatia, however, two inscriptions have been found, one a dedication «Iovi Augusto», and the other a dedication «Iunoni Augustae»³. Because of the dative case of «Augusto» it would seem reasonable to consider «Augustae» also in the dative case, especially since the same person makes both dedications⁴. Accordingly, both the

¹ Eckhel, *Doctrina Numorum*, VI, p. 10; Mattingly and Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, Vol. I, p. 63, 39; E. Babelon, *Monnaie de la République Romaine*, II, p. 65; P. Gardner, *The Types of Greek Coins*, Pl. XV; Beurlier, *op. cit.*, p. 48.

² Dessau, *I.L.S.*, 4012=C.I.L., XII, 2981.

³ Dessau, *I.L.S.*, 3089=C.I.L., III, S., 9994, 9982.

⁴ However, the «Juno» of a woman is often equivalent to the «genius». In two inscriptions (Dessau, 116 & 120=C.I.L., XI, 3076, & VIII, 16456) dedications are made to the «Juno» of Livia.

emperor, who may be Augustus, and Livia are actually identified with Jupiter and Juno respectively.

In the Museum of Naples is a bronze statue of Augustus, standing with a sceptre in his right hand and the thunderbolt in his left¹. According to Collignon², Zeus is generally represented with a sceptre in one hand and a thunderbolt in the other. Thus, this statue from Herculaneum offers further evidence that Augustus was identified with Jupiter.

In the «Gemma Augustea» of Vienna Augustus is enthroned as Jupiter, with the mantle over the lower part of his body, the sceptre in his raised left hand, and an eagle at his feet³.

E. LIVIA AS JUNO

«The comparison or identification of Livia with Juno is an integral part of the similar association of Augustus with Jupiter»⁴. «The blameless wife who serves Augustus' divine couch (*pulvinaria*)⁵ was Livia, who,.. having the beauty of Venus and the good character of Juno was alone found worthy of the celestial couch»⁶. Ovid's wife in Rome 'is able to come into the presence of Juno and the poet bids her stretch forth her hand towards the immortal feet'⁷. A consolation for the loss of Drusus should be the fact that 'fortune has in many ways been kind to her, and she has been wedded to the great Jupiter」⁸.

As the provinces had paid tribute to Augustus through inscriptions and coins, in like manner they honored Livia, especially after the death of Augustus and his subsequent deification.

¹ *The Archaeological Collections*, p. 24; *Specimens from Naples Museum*, p. 17, n. 18; A. Ruesch, *Guida Illustrata del Museo Nazionale di Napoli*, p. 199.

² M. Collignon, *Manual of Mythology in Relation to Greek Art*, p. 30.

³ Furtwaengler, *op. cit.*, Vol. II, p. 257, pl. LVI; Walters, *The Art of the Romans*, p. 119; Likewise, Tiberius is identified with Jupiter in the Grand Cameo of France in the Bibliothèque Nationale, with an aegis for the mantle and the sceptre in the left hand. (Furtwaengler, *op. cit.*, p. 269, pl. LX).

⁴ Scott, *op. cit.*, p. 57.

⁵ Ovid, *Pont.*, II, 2, 69.

⁶ *Ibid.*, III, 1, 114-118; cf. id., *Fasti*, I, 649-650: «hanc tua constituit genetrix et rebus et ara | sola toro magni digna reperta Iovis».

⁷ *Ibid.*, III, 1, 145-150.

⁸ Id. *Consolatio*, 380; Scott., *op. cit.*, p. 57: Scott's translations are quoted.

At Assus in Asia Minor, a dedication is made to the «gentle goddess, the new Hera, Augusta, wife of Augustus, the God»¹. «At Tarsus Livia is represented on coins as Hera»². A coin of Magnesia by Mt. Sipylus has been found with the head of Livia and the Greek legend, «Σεβαστῆς Ἡρᾶ», on the obverse³. The people of Pergamum in an inscription call Livia «Σεβαστὴν Ἰουλίαν Ἡρᾶν νέαν βασιλειῶν»⁴. Coins of Pergamum contain the legend «Ἄιδιαν Ἡρᾶν» while in one instance the figure of Livia dressed as Juno is engraved⁵. An inscription of Mylae in Thessaly, during the reign of Claudius, refers to «Ιουλίας Ἡρᾶς Σεβαστῆς»⁶. Coins of Thapsus identify Livia with Juno both by the veil and the legend, «IUN(on)I AUG(ustae)»⁷, while the figure of Juno on coins of Carthage is very likely a representation of Livia⁸. The inscription at Zara, which has been discussed (p. 220), calls Livia «Juno Augusta».

The artist portrayed Livia as Juno. In a fine cameo from the Carlisle Collection in the British Museum, Julia appears in profile as Minerva side by side with Livia as Juno⁹. In the Villa Albani collection at Rome, the large bust of Livia is modeled with the attributes of Juno, according to Reinach and Bernoulli¹⁰. In the cases of three other statues of Juno, Reinach considers their identification as Livia doubtful. The bronze statue in the British Museum, however, is accepted as Livia by Bernoulli¹¹. Both Rei-

¹ I.G.R., 4, 249; Riewald, *op. cit.*, p. 302.

² G. Grether, *The Divine Honors of the Women of the Julio-Claudian Imperial Family*, Diss., Yale University, 1930, p. 26; *British Museum Coins*, pref. xc.

³ Mionnet, *op. cit.*, IV, p. 72, n. 389; Riewald, *op. cit.*, p. 302.

⁴ I.G.R., 4, 319; Riewald, *op. cit.*, p. 302. The date is 14-29 A.D.

⁵ Mionnet, *op. cit.*, Supplement IV, p. 429, n. 935; *British Museum Coins, Mysia*, p. 139, n. 248; Head, 2, 536; Riewald, *op. cit.*, p. 302.

⁶ C.I.G., 1775=I.G., 9, 2, 333; Riewald, *op. cit.*, pp. 302-303.

⁷ L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, II, pp. 47, 48, nn. 12, 13, 14; G. Grether, *op. cit.*, p. 35.

⁸ L. Müller, *op. cit.*, p. 150, n. 327, 328, p. 154.

⁹ Walters, *op. cit.*, p. 121.

¹⁰ S. Reinach, *Répertoire de la Statuaire Grecque et Romaine*, Vol. I, p. 194; J. J. Bernoulli, *Römische Ikonographie*, Vol. II, 1, pp. 106, n. 14.

¹¹ Reinach, *op. cit.*, Vol. II, p. 242, n. 6; Bernoulli, *op. cit.*, Vol. II, 1, p. 420.

nach and Bernoulli question the identification of the Juno statue as Livia in the Altemps gallery at Rome, although D' Escamps sees a resemblance of the features to those of Livia on coins¹. Since this resemblance does not seem convincing to me, I am prompted to question the identification, thereby agreeing with Reinach and Bernoulli. Reinach is also doubtful about the Juno statue in silver as a representation of Livia in the « Collection Auguste Dutuit », while Froehner states that there is a slight similarity between the features of this statue and Livia².

Thus, not only by poetry, inscriptions, and coins is Livia portrayed as Juno, but as in the case of Augustus deification is revealed through the art of cameos and sculpture. This association of his wife with Juno resulted from the idea of Augustus as Jupiter. Nor was this an innovation, for, three centuries before Augustus, Theocritus had compared the marriage of Ptolomy II Philadelphus and his queen, Arsinoe, with the holy wedlock of Jupiter and Juno³.

The conquests of Augustus, which made him supreme in the Mediterranean World, inspired in the poets, Horace, Ovid, Manilius, Propertius, Tibullus, and Virgil, the idea of Augustus as Jupiter on earth, the victor of a contemporary « Gigantomachia ». The emperor's decree of exile conveyed to Ovid the picture of a Jupiter, hurling his thunderbolts in wrath or withholding his weapon in mercy. Egypt, delivered from Antony and Cleopatra,

¹ Reinach, *op. cit.*, Vol. II, p. 240, n. 9; Bernoulli, *op. cit.*, Vol. II, 1, pp. 106-107, n. 16; H. D'Escamps, *Galerie des marbres antiques du Musée Campana à Rome*, p. 60.

² Reinach, *op. cit.*, Vol. II, p. 797, n. 6; *Collection Auguste Dutuit*, text by Froehner, pl. 107, n. 117.

³ Theocritus, XVII, 131; Riewald, *op. cit.*, p. 277; For the period after Augustus, Riewald gives many examples of inscriptions and coins from Asia Minor, which represent the wives of the emperors as « New Heras ». Riewald also lists the honorary titles conferred upon the later emperors by the people of Asia Minor and Greece. R. A. Koll, *The Ruler Cult under Caligula*, and L. M. McGannon, *Emperor Worship under Nero: The Evidence of Literary Sources*, dissertations Western Reserve University, unpub., give interesting example of the association of Caligula and Nero with Jupiter. Louis Perret, *La titulature impériale d'Hadrien*, has investigated thoroughly the evidence for the association of Hadrian with Jupiter from the standpoint of honorary titles.

saw in Augustus a divine liberator or «Zeus Eleutherios». The rest of the East, following its custom since the time of Alexander, conceived of its new ruler as a god, conferring epithets of Zeus upon him — as «Eleutherios» in Cys and Lesbos, «Patroos» in Halicarnassus, «Olympios» in Lesbos, and «Boulaios» in Pergamum — as well as erecting to him statues which represented him with the attributes of Zeus. The West, which did not inherit the custom of deifying its rulers, rarely (at Nimes, Zara, and Herculaneum) represented Augustus as Jupiter. This was in accord with the emperor's general policy, which tended to limit divine honors in Italy and in the West and especially at Rome. Finally Livia's identification with Juno was the logical consequence of the conception of Augustus as Jupiter. Thus, Augustus' association or identification with Jupiter is traceable in Roman poetry, coins and dedicatory inscriptions of the provinces, sculpture, and the engraver's art.

Cleveland, Ohio.

MARGARET M. WARD

AUS EINEM LESEBUCH DER KÄTE (NEUGUINEA)

Schon wiederholt war mir die Gelegenheit geboten, auf die Bedeutung missionarischer Veröffentlichungen sowohl aus katholischen wie protestantischen Kreisen für die Religionswissenschaft hinzuweisen, so in meinem Buch über *G. W. Leibniz und die Chinamission* (1920) und in der akademischen Antrittsvorlesung über *Mission und Wissenschaft* (1921), wie auch in meinem Bericht über den vergessenen Religionsforscher Bartholomäus Ziegenbalg (1683-1719) in «Forschungen und Fortschritte» (1903, Nr. 16). Wie den französischen Jesuitenmissionaren das unsterbliche Verdienst zukommt, die Geisteswelt Chinas für das Abendland erschlossen zu haben, wie wohl die durch den Missionar Weber veranlasste Entdeckung der vielgenannten Weber-Manuskripte¹ den Anstoß gab zur Auffindung des infolge von Naturkatastrophen untergegangenen fast internationalen Kulturzentrums in Turkestan durch die Forscher Sir M. A. Stein, Sven Hedin, A. von Le Coq und A. Grünwedel, da mit Hilfe des ehemaligen Lama und späteren Evangelisten Tschompel verschiedene der aufgefundenen Texte übersetzt und erläutert werden konnten, so sind auch heute noch die Archive der verschiedensten Missionsgesellschaften beachtliche Fundstätten für Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnis religionswissenschaftlich wichtiger Erscheinungsformen². Wenn auch das hier zu erschliessende

¹ S. *The Weber MSS.*, by Dr. A. F. R. Hörnle, Journal of the Asiatic Society of Bengal, Part. I, No. 1 (1893) with facsimiles, sowie Part. IX.

² Vgl. dazu J. Schmidlin, *Das römische Propagandaarchiv*, Zeitschr. f. Miss. Wissensch., XI (1921) S. 142 ff.; sowie P. Streit «Bibliotheca Missionum» (Veröffentlichungen d. Intern. Instituts f. Missionswissensch. Forschung) Bd. I-VI; ferner wird unter den protestantischen Missionsarchiven vor allem in dem der Brüdergemeine in Herrnhut (Sachsen) noch manche für die Religionsgeschichte wertvolle Kunde zu finden sein.

Material von unterschiedlichem Werte ist, sind wir z. B. für die Erforschung der religiösen Vorstellungen untergegangener Religionen wie z. B. der Azteken und Inkaperuaner lediglich auf die in spanischen und italienischen Bibliotheken lagernden, teilweise noch ungedruckten Manuskripte der ehemals in diesem versunkenen Kulturkreis als Missionäre und Bekehrte tätigen Geistlichen angewiesen¹.

Es gibt aber auch in der Gegenwart gerade unter den Primitiven eine Reihe von Völkerstämmen, deren religiöse Vorstellungswelt unter dem Ansturm europäischer Zivilisation und dem Einfluss missionarischer Ausbreitung des Christentums langsam verblasst, weshalb es für die Religionswissenschaft unbedingt notwendig erscheint, die absterbende religiöse Welt wenigstens literarisch zu erhalten. Diese Gesichtspunkte auch bezüglich der Ethnologie waren schon vor mehr als zwanzig Jahren für den Forscher Prof. Dr. med. R. Neuhaus bei seiner Erkundung der Eingeborenen im damaligen Gebiet von Deutsch Neu-Guinea massgebend. Bekannt doch Prof. R. Neuhaus in der Einführung zum III. Band seines 1911 erschienenen Werks über *Deutsch-Neu-Guinea*, dass «allein mit Hilfe verständiger, der Sprachen und Gewohnheiten kundiger Missionare es möglich werde, das Innere des Papua zu erschliessen. Erst wenn die neue Religionsanschauung des Christentums den alten Glauben ins Wanken gebracht habe, werde der Papua mitteilsam und lasse Verborgenes aus sich herausholen — wenn man es richtig anfange». Und andererseits «der junge, schwarze Nachwuchs, der sich als Arbeiter in den Plantagen anwerben lässt, den altväterischen Sitten und Anschauungen schnell völlig entfremdet, und da die älteren Leute hinwegsterben, gerate das Ursprüngliche binnen kürzester Frist in Vergessenheit». Deshalb habe Neuhaus fünf Mitglieder der bayerischen Neuendettelsauer Missionsgesellschaft gebeten, ihre aus jahrlanger Berührung mit den Eingeborenen hervorge-

¹ Vgl. dazu *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bern. de Sahagun*, aus dem aztekischen übersetzt von Eduard Seler. Hrsg. von Caecilia Seler-Sachs. Stuttgart, 1927. — A. Frhr. von Gall, *Die Natur des Menschen und sein sittliches Handeln im Glauben der Azteken* in «Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie» (1932) S. 3 Anm. 2, wo auf diese ganzen Schwierigkeiten der Erforschung untergegangener Religionen hingewiesen wird.

gangenen Erfahrungen über die in den einzelnen Stämmen herrschenden mit dem religiösen Leben eng verflochtenen Sitten und Gebräuche aufzuzeichnen und damit der Nachwelt zu erhalten. So stammt denn der erste umfangreiche Aufsatz von Dr. h. c. Chr. Keysser und behandelt die Kai oder, wie sie sich selbst-nennen, die Käte, «in der Umgebung des Sattelbergs in der Nähe von Finschhafen, einem echten Papuastamm, in dessen Mitte sich zahlreiche Reste der wahrscheinlich ursprünglich dort ansässigen Zwergrasse finden». Der zweite von Stoltz verfasste Beitrag beschreibt «die Küstenbewohner in der Umgebung von Kap König Wilhelm am Fuss des Cromwell Gebirges». Die Arbeiten von H. Zahn und St. Lehner «haben die stammesverwandten Jabim und Bukaua zum Gegenstand, eine melanesisch redende Küstenbevölkerung, die nördlich von Finschhafen bis hinunter nach dem Samoahafen am Huongolfe wohnt». Der letzte Beitrag stammt von G. Bamler über «die Tamiinsulaner, ein kleines seefahrendes Völkchen, welches den Uebergang von Neu Guinea zu den grossen vorgelagerten Inseln des Bismarck-Archipels bildet». Auch hier schwand die alte Tamikultur dahin und mit ihr ihre Weltanschauung, ihre Erzählungen und Sagen. Alles wäre für immer verloren, wenn es hier Missionar G. Bamler nicht niedergeschrieben und damit uns erhalten hätte.

Wir sind nun in der glücklichen Lage gerade über die Käte noch eine Reihe weiterer Arbeiten, zumeist aus der Feder ihres besten Kenners, Chr. Keysser, zu besitzen, die wohl zunächst missionarischen und propagandistischen Zwecken dienen, aber auch eine Fülle weiteren religionskundlichen und folkloristischen Materials enthalten, das unsere Kenntnis über diesen papuanischen Volksstamm wesentlich erweitert. So hat Chr. Keysser noch drei grössere Schriften erscheinen lassen mit den Titeln: *Anutu im Papualande** (1929), worin verschiedene Besonderheiten der Käte geschildert werden; *Ajo!*, das wohl für die Jugend bestimmt ist, aber sehr lebensvolle Sittenbilder entwirft und *Eine Papuagemeinde* (1929), die einen wertvollen Einblick in den religiös-soziologischen Aufbau einer bekehrten Dorfgemeinschaft gewährt. Von den kleineren Schriften desselben Verfassers wären noch zu nennen die *Nalumotte* betitelten ‘Buben- und Mädchen-geschichten aus Neuguinea’ (1931), dann die ‘*Bunten Bilder aus*

der Missionsarbeit unter den Kâte' (1. und 2. Hälfte 1925-26), ferner Sane, der letzte Wasahäuptling (1923), Songangnu, ein Grosser unter den Kâte (1923). sowie Bai, der Zauberer (1923). Von dem ebenfalls lange Jahre in Neu Guinea tätig gewesenen Missionar Leonh. Flierl besitzen wir jetzt die auch religionspsychologisch interessanten Schriften: *Eemasang. Die Erneuerungsbewegung in der Gemeinde Sattelberg (Neuguinea)*, die 'Geschichtliches und Grundsätzliches' bietet (1931) und *Unter den Wilden. Missionarische Anfangsarbeit im Innern von Neuguinea* (1932), der auch lehrreiche Photo-Aufnahmen beigegeben sind. In das Innere des Papua lassen uns auch die drei Heftchen mit *Papua-Märchen* sehen, die ja «nicht Märchen in unserem Sinne sind», sondern «Zauber sprüche, die man erzählen musste zu der Zeit, da draussen in den Waldfeldern die Jams und Taro heranwuchsen und je länger und besser man zu erzählen wusste, umso grösser wurden dann die Feldfrüchte».

Wie richtig R. Neuhaus urteilte, wenn er meinte, dass «der Papua mitteilsam» werde und aus ihm bisher «Verborgenes sich herausholen» lasse, wenn «der alte Glaube ins Wanken geraten sei», das geht aus dem bisher völlig unbekannten merkwürdigen *Kâte-Lesebuch* hervor, das von den Schülern des Gehilfen-Seminars selbst verfasst und zusammengestellt wurde und unter dem Titel: *Kâte nayacne qaqa hac papia* (zu deutsch ungefähr: 'Kâte, Unser Zusammenstellungspapier') in Australien 1921 gedruckt wurde. Es ist nur in ganz wenig Exemplaren in Europa vorhanden und enthält in seinem 1. Teil: 'Yafe fowec' (=Nacht war vorhanden) eine grössere Zahl von Berichten aus der heidnischen Zeit, die dadurch besonders wertvoll sind, weil sie von Leuten erzählt werden, die in dieser Umgebung ihre Jugend verbrachten. Auf meine Bitte hin hat der Kenner der Kâte-Sprache¹ Missionar L. Flierl diesen ersten Teil ins Deutsche übertragen und bilden diese Abschnitte eine wertvolle Ergänzung zu den Mitteilungen Chr. Keyssers auf S. 154 ff. in dem schon genannten Werk von R. Neuhaus über 'Götter, Weltbild und Naturanschauung'.

¹ Eine Grammatik der Kâte-Sprache gab jetzt auch der Neuendettelsauer Missionar Pilhofer im 14. Beiheft zu der von Prof. D. C. Meinhof (Hamburg) herausgegebenen «Zeitschrift für Eingeborenensprachen» heraus (1933).

Im Folgenden seien nun einzelne mythologisch und folkloristisch bedeutsame Abschnitte mitgeteilt, die uns den hohen Wert solcher Eingeborenenberichte verdeutlichen. Das erste Stück 'Kabing Rotang (spanisches Rohr)' hat den Jüngling Aijang zum Verfasser, aus dessen Leben Chr. Keysser in seinem *Ajo S.* 26 ff. einzelne Besonderheiten mitgeteilt hatte. Aijang erzählt: « Es gibt ein Land mit Namen Kabing (*Rotang*). Dort befand sich ein ungeheuer grosser Rotangstumpen (besser Rotangwurzelstock). Deshalb pflegten die Leute früher zu schwindeln, indem sie sagten: Der Rotang stieg in die Höhe, durchlöcherte den Himmel und wuchs noch weit in denselben hinein. Die Leute pflegten daran hinauf zu steigen und gelangten so in den Himmel. Auf diese Weise wurden sie auch mit den Leuten bekannt, die im Himmel wohnen. »

Nach einiger Zeit stieg ein Mann von der Erde in den Himmel hinauf. Dort führte er sich nach längerem Aufenthalt ganz abscheulich auf. (Gemeint ist wohl ein Vergehen auf sexuellem Gebiet. [Der Uebersetzer]). Darauf hin floh er. Als er im Begriff war, auf die Erde hinunter zu steigen, bemerkte ihn ein Mann. Dieser betrog ihn im Zorn, indem er zu ihm sagte: Hör' mal, steig hinunter und wenn Du Dich zwischen Himmel und Erde befindest, dann schüttle den Rotang, damit ich sehe, wie er sich hin und her bewegt. Auf diese Schwindelrede hin stieg der Mann herunter bis zur Mitte zwischen Himmel und Erde. Dort hielt er inne und schüttelte den Rotang. Als der Mann droben merkte, dass sich der Rotang bewegte, durchschnitt er ihn. Daraufhin stürzte der Mann auf die Erde herunter, schlug ein Loch in den Boden und verschwand darin. Wenn der Rotang stehen geblieben wäre, könnten wir noch heute zum Himmel hinauf und von ihm herunter steigen. Ueber diese Lügenrede pflegten sie sich früher zu unterhalten.

Ein Beitrag zur Klärung der sehr verwickelten Gottesanschauung der Papuas und eine Ergänzung zu den Ausführungen Chr. Keyssers a.a.O.S. 154 ff. über den Weltschöpfer, den *Mälengfung*, ist der Abschnitt von Hefacnu betitelt: 'Mälengfung = Erdursprung'. Früher gebrauchten die Leute den Ausdruck Mälengfung für Gott. Ein anderer Name war Hetutu und Anutu. Der Mälengfung war schon vor Alters da. Später entstanden

durch sein Wort der Himmel und die Erde, das Meer und die Menschen. Sein Aufenthaltsort ist dort, wo der Himmel und die Erde zusammengehen (Horizont). Seine Rückseite ist mit Gras und Gebüsch bewachsen; sein Gesicht jedoch ist dem Menschenantlitz gleich. Wenn er uns sein Angesicht zuwendet, leben wir; wenn er aber sich umdreht und sich niederbeugt, pflegen wir zu sterben. Wenn der Hetutu (der Beuger) sich fortgesetzt niederbückt, pflegen viele zu sterben. Wenn er sich aber fest niederneigt und sich bald darauf wieder umwendet, pflegen in den Dörfern nur einzelne zu sterben. So war ihre Rede».

Bezüglich des Himmels sagten sie Folgendes: «Der Mälengfung hat den Himmel durch vier Bäume gestützt, sodass wir nun darunter leben können. Es sind die Bäume: Tonggaleng, Qambepeng, Gepang und Galuac. Später jedoch wird er die Stützen losschlagen. Als dann werden die grossen Busesteine (granitartiges Gestein) die im Himmel liegen, herabfallen und unsere Häuser zusammenschlagen; desgleichen werden sie unsere Schweine und Hunde, unsere Kinder und uns selber zu Brei zerschlagen. Wenn uns dann der Himmel zudecken wird, wird es mit uns zu Ende sein. So war ihre Rede».

Chr. Keysser spricht a.a.O. S. 155 f. die Vermutung aus, es könnten die unter den Kâte sich findenden «spärlichen Angaben über die Götter und den Mälengfung Ueberreste einer Urreligion der Kai sein», die eben «in jüngerer Zeit von dem Animismus und Spiritismus verdrängt» wurden. Als weitere mythologische Gestalten bei den Kâte sowie bei den Papuas in der Umgegend von Kap König Wilhelm (a.a.O. S. 247) werden der Nemu, als ein Wesen höherer Art, oder die Nemu, «gewissermassen als Halbgötter» anzusehende «Urmenschen», genannt. Von den Nemu gingen im Volksmund eine Reihe von Geschichten um, wie z.B. die von Chr. Keysser a.a.O. S. 171 ff. mitgeteilte: 'Von den Nemu, die zu Tauben wurden'. Doch wird dieses die Menschen überragende Wesen ähnlich wie bei den Papuas vom Kap König Wilhelm auch bei den Kâte als Weltschöpfer betrachtet worden sein, denn der Gehilfe Maicnu erzählt von dem, was der Nemu erschaffen hat: — «Unsere Vorfahren pflegten Folgendes zu sagen: Den Himmel und die Erde hat der Nemu geschaffen, sowie auch die Leute, die Taro und das Wild, das Wasser und die

Bäume, das Essbare und Ungeniessbare, all dies hat niemand anders als der Nemu geschaffen. So pflegten sie zu sagen. Wenn in solchem Glauben etwa ein Teil der Leute die Taro, das Gemüse, den Qonggeng, (essbare Palmenart), den Bergsago, die Bambusschösslinge und verschiedenes anderes verschmähten, dann pflegten die anderen sie zu tadeln, indem sie sagten: Hätten etwa wir Menschen dergleichen erschaffen können, weil ihr es verschmäht? Da es durch das Wort seines Nemu entstanden ist, darf man es nicht verderben lassen. In solchem Glauben assen sie die Sachen sehr sorgfältig ».

Ferner pflegten sie Folgendes zu sagen: « Im Himmel leben zwei Männer, nämlich der Anutu und der Kapimolo. Der Anutu ist der Vater, der Kapimolo der Sohn. In Bezug auf beide hatten früher die Häuptlinge bei etwaigen Streitigkeiten eine sprichwörtliche Rede: Wenn etwa der Häuptling eines Dorfes (gelegentlich eines Besuches) in dem Dorfe eines andern Häuptlings Wohlgefallen an einem grossen Schwein oder an einem heiratsfähigen Mädchen fand und darum anhielt, dann pflegte der andere das Gewünschte zu verweigern, indem er wegwerfend von ihm sagte: Er ist wohl dem Anutu und dem Kapimolo gleichgestellt, sodass ich mich veranlasst sehe, seiner Rede zu gehorchen? Oder ist er etwa den beiden gleich geworden und hat den Himmel zurecht gerichtet oder werde ich sterben, wenn er es sagt? Indem sie solche Reden führten, setzten sie einander herunter. Das führte zu Zorn und Feindschaft ».

Mythologischen Charakter trägt auch die Gestalt « des Tulumeng, des Fürsten der Unterwelt ». Keysser wurde a.a.O. S. 149 berichtet, dass dieser Tulumeng « oft in einem Kanu auf der Oberfläche des Wassers erscheine, um die Seelen ins Jenseits abzuholen. 'Blut oder Wachs?' ist die Frage, welche er den Toten vorlegt. Das heisst: 'Bist du ein Erschlagener oder ein Verzauberter?' (Wachs, weil das den Seelenstoff enthaltende Zauberröhrchen mit Baumwachs verklebt wird). Die Erschlagenen kommen nämlich in eine besondere Abteilung, ebenso die Verzauberten ». — Eine wesentliche Ergänzung zu diesen Vorstellungen bildet, was Ketengnu (Timoteo) über die 'Geschichte des Tulumeng' in dem Kâte-Lesebuch zu erzählen weiss: « In der alten Zeit pflegten wir folgendermassen zu sagen: Der Tu-

lumeng ist ein Menschentotschläger; das sollten die übrigen Leute wohl beachten. Sie sollen ihre Ohren einschneiden und alle mit einander ihre Nasen durchlöchern. In unserer Furcht verwendeten wir zum Durchlöchern einen Glassplitter oder wir liessen unsere Ohren von einem Bockkäfer durchfressen. Wir taten dies in der Meinung, wir könnten im Falle der Unterlassung nach unserem Tode vom Tulumenggeist auf die Gipfel der Fondengbäume (eine Art Pandanus) geschickt werden und uns beim Herabsteigen durch die Stacheln den Leib aufschlitzen.

Ferner ging die Rede: Die im Krieg erschlagen worden sind, bei denen Blut geflossen ist, werden den Blutweg gehen, desgleichen die sich erhängt haben, die von einem Baum erschlagen oder von einem Felsen erdrückt wurden, sie alle werden denselben Weg gehen. Hingegen werden die Leute, die infolge ihrer Wunden oder durch Verzauberung gestorben sind, den Eiterweg gehen müssen. Eine andere Rede war folgende: Der Tulumeng steht mitten auf dem Wege. Wenn wir nun nach unserem Tode dahin gehen, nimmt er mit uns eine Scheidung vor. Wenn er jemand anfasst und er wird schwach, dann pflegt er zu sagen: Eiter, gehe Du diesen Weg! Hingegen erweist sich jemand als ein Starker, wenn er ihn anfasst, dann sagt er: Blut, geh Du jenen Weg dort! So pflegten wir zu sagen.

Wenn ferner ein im Sterben liegender Mann ungeschickte Bewegungen machte, dann pflegten wir, wenn wir es bemerkten, zu sagen: Er leistet dem Tulumeng Dienst. Oder wenn etwa ein Hund oder ein Schwein krank wurde, dann konnte man gleichfalls die Rede hören: Es leistet dem Tulumeng Dienst; gleich wird es sterben. Oder wenn die Taro oder Jams missrieten, dann hiess es: Sie haben dem Tulumeng Dienst geleistet. Weil wir glaubten, der Tulumeng sei der Oberste (Häuptling) der Geister, äusserten wir uns über ihn auf diese Weise».

Eine besonders grosse Rolle im Leben des Papua spielt der Geister- und Seelendienst, der insofern eine ganz eigenartige Prägung hier erhält, als der Papua auch zwischen Seele und Seelenstoff unterscheidet und diesem Seelenstoff auch nach dem Tode eine eigene Existenz zukommt; « denn die Geisterzauberer im Jenseits nehmen davon und zaubern die Bewohner des Jenseits zu Tode » (Chr. Keysser a.a.O. S. 112). Jedes Wesen und jedes

Ding besitzt nach dem Glauben der Eingeborenen seinen eigenen Seelenstoff, der es vollständig durchdringt und erfüllt. Er besitzt magische Kraft und daher ist die Uebertragung seiner Eigenschaften auf ein anderes Wesen oder einen anderen Gegenstand sehr wohl möglich. Wie Keysser mit Recht betont (a.a.O. S. 116), beruht auf diesem magisch wirkenden Uebertragungsglauben der sog. Fetischismus. « Ein Fetisch ist irgend ein Gegenstand, der an sich gar keinen Wert und keine Bedeutung hat. Aber er enthält infolge seiner Herkunft von einem Menschen oder Geist oder sonstigen Wesen dessen Seelenstoff. Dieser Seelenstoff ist die durch den Gegenstand wirkende Kraft, die mit oder ohne besonderen Zauberspruch ausgelöst wird. Solche Fetische sind die Jams- und Tarosteine, mit denen die Stecklinge dieser Früchte vor dem Auspflanzen berührt werden. Und so berichtet auch der bereits genannte Gehilfe Aijang von 'Steinen, auf denen Blätter abgelegt wurden' und eine Art magische Wirkung ausüben sollten :

« Vorzeiten haben die Leute an manchen Steinen (Felsen), die am Wege standen, Blätter abgelegt. Sie waren der Meinung, dass ihr Feld verderben würde, wenn sie es unterliessen. Es würden alle ihre Taro, ihre Früh- und Spätjams missraten. Auch sagten sie von ihm, dass er ein Dieb sei, der unsere Feldfrüchte stiehlt. Darum sollen wir unter keinen Umständen an diesem Stein vorbeigehen, ohne etwas hingelegt zu haben. Wenn wir jedoch auf den Hin- und Rückweg Blätter oder dergleichen auf ihn niederlegen, dann wird der Diebstein sagen: Weil sie um meinetwillen so häufig Blätter und dergleichen niederlegen, will ich ihre Feldfrüchte nicht stehlen. In solcher Meinung wird er uns verschonen und wir werden es gut haben. Sollte aber doch jemand in Ueberhebung und Widersetzlichkeit es wagen, an dem Diebstein vorüber zu gehen ohne Blätter abgelegt zu haben, so wird er ihm sein Feld gehörig ausplündern. Darum soll weder ein Mann, noch eine Frau, noch ein Kind bloss an diesem Stein vorübergehen. Wir glaubten an die Wahrheit der Aussagen über den Stein. Was aber vermag ein Stein zu tun? Er bleibt, wie er ist ».

Aus dem Leben entnommene, religionswissenschaftlich bemerkenswerte Ergänzungen zu den Erhebungen Chr. Keyssers über 'Tod und Begräbnis' (a.a.O. S. 80 ff.) bilden die Erinner-

ungen der Gehilfen Mujâmbânhke und Hongkenale über 'die Art der Bestattung in der heidnischen Zeit' und über das 'Nicht-aussprechen des wirklichen Namens' nach Sterbefällen, die zugleich ein Beitrag zu dem wiederholt untersuchten Problem des Namenglaubens sind:

« Unsere Alten pflegten auf folgende Weise ihre Toten zu bestatten: Sie legten sie in die Häuser, in Felsenhöhlen oder zwischen die Strebewurzeln von Bäumen. Sie begruben sie auch in der Erde, wobei sie jedoch nur ganz seichte Gruben aushoben. Nach der Verwesung der Fleischteile nahmen sie die Knochen heraus, rötelten sie ein und legten sie in Holzmulden oder Töpfe zur Aufbewahrung. Bei dieser Gelegenheit wurde auch ein Festmahl veranstaltet. Die Leichen wurden bei der Bestattung nicht etwa in Särge gelegt, sondern nur mit Baumrinde oder mit geflochtenen Kokosnusswedeln eingebunden und so ins Grab gelegt. Die Leute waren damals auch in steter Furcht vor den Geistern; sie glaubten, sie könnten von ihnen gebissen werden.

« Damit nach Sterbefällen die Hinterbliebenen sich nicht zu schämen brauchen, wenn sie gerufen werden, so vermied man es, ihren Namen auszusprechen. Starb der Mann, so hieß die Frau Hoze (Witwe). Starb die Frau, dann nannte man den Mann Ngieze. (Witwer). Wenn die jungen Burschen und Mädchen sich verheirateten und bald darauf der Mann starb oder im Krieg ums Leben kam, nannte man die Frau: Nalusawa (Mädchen nur). Wenn Kinder sterben, wurde der Vater latumi gerufen, die Mutter hingegen lâtuka oder auch lâto. Starb der jüngere Bruder, dann hieß der ältere: qanâ (ohne jüngeren Bruder). Desgleichen wenn von zwei Schwestern die ältere starb, hieß die jüngere Hanâ-ngoka (Frau ohne ältere Schwester). Starb die Mutter, dann hießen die Knaben Nenggonâ (mutterlos), die Mädchen Nenggonângoka (Frauen ohne Mutter). Starb der Vater, dann war der Name der Knaben Maemâ (vaterlos), der Mädchen Maemâ-ngoka (vaterlose Frauen).

« Ihre wirklichen Namen wurden nicht ohne weiteres wieder gebraucht. Solange nicht Rache geübt worden war und die Hinterbliebenen zum Zeichen der Trauer ihre geflochtenen Armbänder nicht abgelegt hatten, mussten die Ersatznamen gebraucht werden. Erst wenn die Leute des Dorfes ihre Feinde hinreichend

verzaubert und bekriegt hatten, war Genugtuung geschaffen. Sie wurden dann wieder fröhlich, schlachteten ein Schwein und gaben davon auch den Hinterbliebenen zu essen. Daraufhin legten diese ihre Armbänder ab, rötelten sich ein und assen wieder, was ihnen bisher zu essen verboten war. Von da an wurden sie auch wieder beim richtigen Namen genannt ».

Ebenso wird das Erhängen der Witwen nach dem Tod des Mannes bei den Käte erwähnt, wovon auch bei Chr. Keysser zu lesen ist: « jedoch geschah solches Erhängen oder Erdrosseln der Frauen nur auf ihren eigenen, ausdrücklich und lebhaft geäusserten Wunsch ». Weiterhin folgt ein Abschnitt darüber, 'wie sich die Trauernden gewisser Speisen enthielten'. Die Verstorbenen wurden für gewöhnlich unter dem Hause bestattet. Um das Grab herum wurde mit Kokosnusswedeln eine Umzäunung gemacht. Eine Abteilung darin diente der Witwe resp. dem Witwer; ein grösserer freier Platz diente als gemeinsamer Aufenthaltsort. Die verwitweten Frauen strickten eine Trauerhaube und trugen sie alsdann stets. Die Männer nähten einen Trauerhut, um ihn gleichfalls ständig zu tragen. Desgleichen drehten sie Schnüre, flochten einen Ring aus Schlingpflanzen und hängten ihn um den Hals. Auch enthielten sie sich bestimmter Speisen, indem sie weder Taro, Früh- und Spätjams assen, noch Zuckerrohr und Früchte von besseren Bananensorten; desgleichen enthielten sie sich des Genusses von Schweinefleisch, assen nichts von irgend einem Wild und auch keine Krebse. Ihre Nahrung waren vielmehr die als geringwertig geltenden Früchte wie z.B. die hung (Knollenfrüchte), sawe (taroähnл. Pflanze), file (bestimmte Art von Taro), qaqana (Jamsart), sowie auch wilde Jams. Wasser tranken sie nur aus Bambusrohren. Alles das, was ich aufgezählt habe, pflegten sie in gebratenem Zustand zu essen. Wenn jemand trotzdem etwas von dem ass, was ihm verboten war, dann wurde er verzaubert oder erschlagen.....

Nachdem der Trauernde eine Zeit lang am Grabe zugebracht hatte und er nach dem Zerreissen der Umzäunung seinen Aufenthalt im Haus nehmen sollte, wurde eine Mahlzeit aus Wild und Krebsen veranstaltet und um das Grab eine Einfriedigung gemacht. Der Aufenthaltsort der trauernden Person war der Anschleif; die anderen Leute hielten sich im Haupthaus auf. Um

nun nach einiger Zeit die Trauerzeichen ablegen und die verbotenen Speisen wieder essen zu können, wurden junge Schweine aufgezogen. Wenn dann die Schweine genügend gross geworden waren, wurden sie geschlachtet und ein Festmahl Veranstaltet, wobei die Trauernden wieder assen, was sie bisher nicht verspeisen durften. War jemand infolge einer Verzauberung gestorben, dann konnte erst nach der Beseitigung des Zaubers das Mahl gehalten werden. Um anzudeuten, dass die Witwen und Witwer wieder Taro und Schweinefett zusammen essen dürfen, wurde ihnen dies in den Mund gesteckt. Zugleich wurden ihnen die Trauerzeichen abgenommen und auf der Grabstätte niedergelegt. Desgleichen wurde auch die Bezeichnung Hoze (Witwe) und Ngieze (Witwer) aufgegeben und die Leute bei ihrem richtigen Namen genannt.

‘Ueber das Verhalten bei Todesfällen’ hat der Gehilfe Bazzakie Alegao einen sehr ausführlichen Beitrag aus eigener Anschauung gegeben; so u.a.: ‘Was bezüglich der Leichname getan wurde’: «Wenn vordem Männer oder Frauen starben, wurde es folgendermassen gehalten: Wenn jemand schwer krank niederlag, wurde Botschaft in die umliegenden Dörfer geschickt, worauf die Leute zu Besuch kamen. Nach erfolgtem Tode wurde unter dem Hause eine Totenbahre geflochten und der Leichnam darauf gelegt. Auch wurden Töpfe zerschlagen, Feldfrüchte verwüstet, Fruchtbäume umgehauen und dergleichen mehr. Der Leichnam wurde folgendermassen behandelt: Der ganze Körper mitsamt dem Gesicht wurde eingerötel, siewickelten eine Zigarette und legten sie ihm in die Hand; sie kauten Betel und steckten ihm etwas davon in den Mund; sie legten Wertsachen in einen Netzsack und legten gekochte Jams darauf. Dann hängten sie den Netzsack vor den Augen des Leichnams auf. Sie taten dies in der Meinung, es könnte etwa dem Verstorbenen, wenn er im Geisterdorf jemand um etwas bitte, gesagt werden: Hättest du doch etwas von dem mitgebracht, was du dort zu essen pflegtest. Warum kommst du denn so ganz leer hieher und bettelst uns an? Damit er nun nicht traurig zu sein brauche, wenn ihm dort etwas vorenthalten wird, gaben sie ihm Sachen mit».

Es konnte hier nur ein Bruchteil, hauptsächlich religionsgeschichtlich bemerkenswerten Inhalts, von dem mitgeteilt werden,

was dieses eigenartige Käte-Lesebuch auch an folkloristisch interessantem Material bietet und es wird auch hiervon gesagt werden dürfen, was seiner Zeit R. Neuthaus im Hinblick auf die ihm von den verschiedenen Missionaren übermittelten Einzelberichte zusammenfassend geschrieben hat: «dass sie uns einen klaren Einblick verschaffen in die Anschauungen eines Volkes, welches angeblich auf der niedrigsten Kulturstufe stehend ein hochentwickeltes Geistesleben besitzt» (S. VI).

Universität München.

R. F. MERKEL

RASSEGNE ED APPUNTI

Paralleli e riscontri, 9:

(Cfr. SMSR, VI, 285):

I suffumigi aromatici dai Babilonesi ai Bantu.

Hdt. I. 198: δσάκις δ' ἂν μιχθῇ γυναικὶ τῇ ἑωυτοῦ ἀνήρ Βαβυλόνιος, περὶ θυμίημα καταγιζόμενον ἔξει, ἐτέρωθι δὲ γυνῇ τῷτο τοῦτο ποιεῖ. ὅρθρου δὲ γενομένου λοῦνται καὶ ἀμφότεροι ἄγγεος γάρ οὐδενὸς ἀφονται πρὶν ἀν λούσωνται. ταῦτα δὲ ταῦτα καὶ Ἀράβιοι ποιεῦσι. I Babilonesi usavano dunque, dopo il coito, purificarsi con suffumigi aromatici alle parti genitali, l'uomo e la donna separatamente, sedendosi ciascuno con un recipiente fra le gambe nel quale bruciava un aroma (seguivano poi delle abluzioni).

Questo era anche il costume degli 'Arabi': poichè l'Arabia del sud era produttrice di aromi, si tratterà verosimilmente degli Arabi del sud, ch'eran quelli, del resto, che Erodoto — indirettamente — conosceva (3. 107-112), verosimilmente attraverso i suoi informatori egiziani. (Una testimonianza diretta si avrebbe nella iscrizione sud-arabica pubblicata da C. Conti Rossini nei Rendiconti della R. Accademia dei Lincei 1925, 189, dove una madre consacra a Dāt-Ba'dān una sua figlia che la dea ha salvata dal pericolo di esser bruciata dal fumo dell'aloé [contro l'interpretazione di F. Praetorius, Zeitschrift der d. morgenl. Ges. 61. 1907, p. 86 sg.]: ma non è certo [nonostante il riscontro abissino, v. oltre] che si trattì precisamente di suffumigi dopo il coito, potendo l'incendio essere stato determinato da combustione di aloé fatta a scopo cultuale).

Il suffumigio aromatico alle parti genitali è praticato ancor oggi in Abissinia dalla sposa novella che torna presso la sua famiglia

dopo i primi due mesi passati con lo sposo: « Si scava, nell'interno dell'abitazione, un buco abbastanza largo e profondo, stretto all'orifizio; lo si riempie di legno aromatico verde - *tähses* - che, nel bruciare, tramanda un profumo fortemente inebriante. La sposa, avvolta in una coperta di lana, si mette accoccolata sull'apertura, e vi resta finchè la grande traspirazione provoca un irresistibile sonno. Ripete tale operazione finchè, cambiando addirittura la pelle, resta tutta piagata e assai brutta. Con questo atto intende di essersi purificata » (Rosalia Pianavia Vivaldi, *Tre anni in Eritrea*, Milano 1901, pagg. 74-75). « È noto come in Abissinia le donne maritate usino fare delle soffumigazioni odorose (in tigray *jis*, *tiš*, 'fumo'), le quali incominciano subito dopo la comparsa dei mestrui. Tali suffumigazioni importano l'obbligo di speciali corresponsioni, per la prima volta in cui si fanno, a carico dello sposo o del padre suo, a seconda del regime dotali con cui la donna fu sposata. In generale, l'eseguimento stesso delle prime soffumigazioni, segnatamente se debba avvenire presso il marito, stui essere vincolato al consenso del padre della sposa.... : trattasi, infatti, d'operazione dolorosa, in quanto che l'acre fumo odoroso irrita la cute in modo da provocarne il cambiamento.... » (C. Conti Rossini, *Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea*, Roma 1916, 236-7).

Alla stessa area 'kušitica', di cui fa parte l'Abissinia, appartengono i Caffa, presso i quali la fumigazione alle parti genitali suol essere eseguita dalla sposa la mattina del giorno delle sue nozze: « Die Braut nimmt am Morgen des Tages der Eheschliessung die übliche Genitalfumigation vor. Ihr Körper und das Haar werden mit Butterschmalz gesalbt und mit Weihrauch oder mit Burkut-Rinde geräuchert.... » (Fr. J. Bieber, *Kaffa, ein altkuschitisches Volkstum in Inner-Afrika II*, Wien 1923, p. 13).

Presso i Bamangwato, Bakwena ed altre popolazioni Bechuana si celebra annualmente una 'festa delle primizie', senza di che non si può procedere alla degustazione e consumazione del nuovo raccolto. L'usanza vuole che la prima notte della festa ognuno che vi prende parte giaccia con la propria moglie principale. Se uno non è stato presente alla festa e sua moglie ha consumato il rito dell'accoppiamento (che è destinato a influire in modo propizio su la nuova vegetazione) con un altro, i due coniugi non possono riprendere le relazioni coniugali se prima non si sottopongono ad un trattamento speciale, che comprende fra l'altro una fumiga-

zione alle parti genitali: si ricorre in tal caso ad un esperto, il quale « caused the woman to sit upon the floor with her knees drawn up to her chin, and the man to sit facing her in a similar posture with his knees outside hers; and after covering them both with a kaross (which must be of oxide) (cfr. l'uso della coperta presso gli Abissini) and laying some of his 'medicine' on live coals in a potsherd, he placed this incense-bowl between her knees. When they had 'drunk the fumes' of this 'medicine', the charred residue in the pot was ground to powder, mixed with fat, and smeared over husband, wife and children..... » (W. C. Willoughby, *The Soul of the Bantu*, New York, 1928, p. 232).

Anche presso i Thonga (costa orientale dell'Africa del sud) si pratica analogamente la fumigazione dalla vedova e dall'uomo con cui essa sta per aver di nuovo rapporti coniugali dopo il periodo di continenza sessuale susseguito alla morte del primo marito: « In the evening he (the man) is allowed into her hut: they make a fire in it, put into the fire two pills of a purifying medicine, and expose their limbs to the smoke. Then they put it out with their own water, after which they can have sexual relations without arm. » (Henri A. Junod, *The Life of a South African Tribe*², London 1927, I, p. 205). — E con ciò non saranno certo esaurite le testimonianze di questo costume nel mondo incolto africano.

È dunque penetrata fino ai Bantu dell'Africa meridionale la irradiazione della civiltà babilonese? A prima vista pare che sia così, e che le tappe della sequenza topografica — Babilonia, Arabia meridionale, Africa kušitica, Africa del sud — rappresentino i momenti successivi di una sequenza cronologica, la quale per le due tappe intermedie sarebbe infatti storicamente attestata, per l'avvenuto passaggio e stanziamento di genti arabe in paese abissino onde questo restò linguisticamente semitizzato. Ma forse questa costruzione lineare è troppo semplicistica. E ad ogni modo conviene fare i conti con un'altra possibilità.

Che una pratica in cui si adoperano degli aromi sia indigena di una regione produttrice di aromi è infatti la cosa più probabile. Tale è appunto l'area che comprende tanto l'Africa orientale dalla Nubia alla penisola somalica (*Punt* degli antichi Egiziani) quanto l'Arabia meridionale. Da quest'area turifera — cui la presenza di una flora così eccezionale avrà conferito una unità non soltanto economica (agricoltura), ma anche culturale — l'uso dei suffumigi aromatici a scopo di purificazione dalle impurità sessuali poté diffondersi tanto verso oriente quanto verso sud, e precisamente dall'Arabia meridionale alla 'Babilonia' di Erodoto per le

vie del commercio degli aromi stessi¹, e dall'Africa kušitica al mondo dei Bantu per quella pressione etnico-culturale che lungamente — a traverso i secoli — e intensamente operò dal nord-ovest del continente africano (Camiti) verso il sud, fino all'Africa meridionale.

R. Pettazzoni.

¹ Iscrizioni (sepolturali) sud-arabiche rinvenute a Warka e nella zona di confine fra il nord-est dell'Arabia e la Babilonia: *Handbuch der altarabischen Altertumskunde I*, Kopenhagen 1927, p. 58. — Cfr. Alfr. Schmidt, *Drogen und Drogenhandel im Altertum*, Leipzig 1924, p. 2.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr, pp. XII-669.

È questo il primo trattato sistematico generale di fenomenologia religiosa che noi abbiamo. E bisogna dire che nessuno era meglio qualificato a fornirlo del teologo e professore di storia delle religioni dell'Università di Groninga, sia per la sua posizione filosofica (si veda il suo articolo « Di alcuni recenti risultati della indagine psicologica e della loro applicazione alla storia, particolarmente alla storia delle religioni », in questo periodico, II. 1926, 1-43), sia per la sua preparazione (specialmente la « Introduzione alla fenomenologia della religione », Monaco 1925). — Non che la fenomenologia religiosa sia una novità assoluta: già l'olandese Pietro Daniele Chantepie de la Saussaye ne tracciò un primo saggio nella prima edizione del suo celebre « Manuale di storia delle Religioni » (1887), che fu ripreso da E. Lehmann nella quarta edizione (1925, cap. II: 'Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion'). Ed anche prima c'erano stati dei rappresentanti di una fenomenologia religiosa *avant la lettre*, a cominciare da Cristoforo Meiners col suo *Grundriss der Geschichte aller Religionen*, 1785. Ma si può dire che soltanto oggi la fenomenologia ha acquistato coscienza e forma di disciplina a sé nel sistema delle scienze religiose, in seguito all'affermarsi dell'indirizzo fenomenologico nella psicologia e nella filosofia (Husserl, Scheler), e all'approfondimento psicologico dello studio delle religioni promosso da N. Söderblom, R. Otto ed altri. Più specialmente è alla scuola di W. Dilthey che si è formata quella fenomenologia religiosa della 'comprendione' di cui il van der Leeuw è, con il J. Wach (*Das Verstehen*, I-III, Tübinga 1926-1933), il principale rappresentante.

Tutto ciò è detto in poche pagine essenziali alla fine dell'opera, dove è anche precisato quel che la fenomenologia religiosa ha in comune con, e quello per cui si differenzia da, le altre scienze religiose, come la storia delle religioni, la psicologia religiosa, la filo-

sofia della religione, la teologia. La fenomenologia religiosa abbraccia tutto il mondo della religione in tutta la molteplice varietà delle sue manifestazioni. Essa è in primo luogo classificazione dei fenomeni religiosi, che si fa per strutture e per tipi; ma questa tipologia non è puramente descrittiva ed empirica, bensì fondata su, anzi condizionata da, la comprensione psicologica dei fenomeni religiosi. Come criterio generalissimo di classificazione è adottata dal v. d. Leeuw la distinzione fra oggetto e soggetto della religione. Poichè l'essenza della religione sta nel potenziamento massimo della vita, egli studia nella prima parte, come oggetto della religione, la potenza nelle sue varie forme (tabu, cose sacre, animali sacri, ecc.); poi, nella seconda, l'uomo come soggetto della religione (l'uomo come individuo, la società umana, l'anima); e nella terza le relazioni fra oggetto e soggetto quali si manifestano negli atti religiosi esterni (sacrificio, divinazione, tempi sacri, luoghi sacri, mito, formula magica, preghiera, la parola scritta, ecc.) e negli atti religiosi interni (esperienza religiosa, misticismo, conversione, fede, adorazione, ecc.).

Con ciò la classificazione sistematica dei fenomeni religiosi potrebbe essere completa. Ma accanto alla fenomenologia statica c'è una fenomenologia dinamica, nella quale rientrano i fenomeni di riforma, di sincretismo, di propaganda e simili. È questo specialmente il campo in cui la fenomenologia interferisce con la storia religiosa, dalla quale la fenomenologia non può nè vuole prescindere (anzi si dichiara programmaticamente soggetta ad un continuo processo di revisione in base ai progressi della storia religiosa), ma nello stesso tempo si pone su un piano diverso, astraendo le sue strutture e i suoi tipi dalle determinazioni temporali e spaziali, ed ignorando di proposito i problemi dell'origine e dello svolgimento (« Von einer historischen 'Entwicklung' der Religion weiss die Phänomenologie nichts; von einem 'Ursprung' der Religion noch weniger », p. 652-3), e interamente concentrandosi nella comprensione psicologica dei fenomeni religiosi. Onde anche la sua tipologia delle religioni storiche si risolve in una tipologia psicologica, che riconosce (Quinta Parte) nel Confucianismo la religione della lontananza, nel Zoroastrismo la religione della lotta, nella religione greca la religione della forma, nella indiana la religione dell'infinità e dell'ascesi, nel Buddhismo la religione del nulla e della compassione, nel Cristianesimo la religione dell'amore. Ma questo psicologismo, per quanto meritorio in sè, applicato alla fenomenologia religiosa si risolve, a mio parere, in una ingiusti-

ficata limitazione della fenomenologia stessa, perchè anche lo *svolgimento* di una data religione storica è una struttura, e come tale è oggetto di comprensione (anche se non psicologica); e queste strutture 'evoluzionistiche', ossia *linee di sviluppo*, diverse per ogni singola religione e comparabili fra loro, costituiscono una fenomenologia religiosa storica, cioè essenzialmente dinamica, accanto alla psicologica, che è essenzialmente statica.

Questa ed altre osservazioni cui dà luogo la lettura dell'opera testimoniano della sua alta suggestività, dovuta anche alla vivacità dello stile, alla straordinaria attitudine dell'Autore a cogliere i rapporti fra fenomeni svariatissimi e alla sua singolare padronanza della materia (« die Kenntnis des historischen Materials ist vorausgesetzt », p. vii) e della relativa letteratura (anche italiana), abilmente distribuita nelle indicazioni bibliografiche premesse ad ogni paragrafo. Con alto senso di coscienziosità scientifica l'A. ci avverte da principio che l'opera sua potrà essere suscettibile di ulteriori miglioramenti; ma essa è fin da ora un prezioso strumento di lavoro per ogni studioso delle scienze religiose, a qualunque indirizzo appartenga.

Il volume apre la serie dei « Neue theologische Grundrisse » che, sotto la direzione di R. Bultmann, è destinata a rinnovare in massima parte il « Grundriss der theologischen Wissenschaften » pubblicato dalla antica e benemerita casa di Tubinga a partire dal 1889.

R. Pettazzoni.

ALFRED LOISY, *La Religion d'Israël* (3^e édition) — *La naissance du Christianisme*, Paris, Ém. Nourry, 1933, pp. 328 e pp. 452.

I due Volumi che il Loisy presenta quasi contemporaneamente al pubblico, l'uno già classico nella sua forma originaria, l'altro sicuramente destinato a divenir tale, tracciano insieme, nell'intenzione dell'Autore, la storia e la preistoria delle origini cristiane. Perchè, « se il Cristianesimo non è un semplice prolungamento del Giudaismo », esso deriva, ad ogni modo, dal Giudaismo « come il frutto procede da l'albero e contiene il germe di un altro albero ».

Con questo intento di coordinazione si spiegano, in parte, le modificazioni introdotte nella « Religione d'Israele », e specialmente il rifacimento — con una migliore distribuzione — e la maggiore ampiezza di certi capitoli, come quelli sul profetismo e sul messianismo. Ma i rimaneggiamenti sono stati suggeriti anche dal-

l'intervallo di venticinque anni che separa questa terza edizione dalla precedente. Il Loisy ha incorporato nel suo libro non soltanto il frutto dei suoi lavori personali recenti, ma anche i nuovi risultati della scienza nel campo dell'antico Oriente semitico. Specialmente gli studi comparati e talune importanti scoperte archeologiche in paese cananeo e altrove hanno gettato una luce nuova su le origini religiose del popolo eletto; tutto il libro (e soprattutto la prima parte) ne riesce rafforzato in precisione e in vigore, senza che ne resti offuscata la limpidezza formale.

«La nascita del Cristianesimo», seconda faccia del dittico, incomincia con uno studio assai particolareggiato delle fonti neotestamentarie ed extra-canonicali della storia cristiana, nel quale l'A. manifesta il suo scetticismo di fronte a questi testi e giunge a considerare come compilazioni anche quelle delle epistole pauline che in generale passano per sostanzialmente autentiche. Il lettore si sentirebbe qualche volta tentato di domandare le ragioni, se proprio qui potessero esser date, e se del resto la prudenza scientifica del Loisy non lo facesse generalmente parlare in condizionale.

Per ciò che riguarda il Vangelo di Gesù, per quel tanto che i nostri testi ci consentono di farcene un'idea, l'atteggiamento del Loisy non è cambiato: egli lo colloca con precisione sul piano del messianismo escatologico. Come questa speranza si dilatò gradualmente sino a prender forma di dottrina, è esposto nel seguito del libro. In alcune pagine eccellenti sono disegnati i primi progressi e i primi pionieri: Pietro, Stefano, Barnaba, Paolo; così l'apostolo delle genti viene ad essere sottratto a quello 'splendido isolamento' in cui troppo spesso si stuale ancora confinarlo, e si trova inserito al suo vero posto in un movimento che da lui fu senza dubbio amplificato e di cui egli è forse il rappresentante più conspicuo, ma che esisteva già prima di lui.

Molti sottoscriveranno volentieri ai giudizi equilibrati e chiaroveggenti del Loisy sui diversi problemi relativi alle persecuzioni e ai rapporti del Cristianesimo con l'autorità dello Stato. Altrettanto apprezzato sarà, nella trattazione del mistero cristiano e delle varie gnosi che successivamente lo realizzarono, il magistrale riasunto di questo tema vastissimo che l'A. domina fin nei più minuti particolari: si vedano specialmente le pagine su la questione mandea — risolta in senso nettamente negativo —, su Marcione, su l'importanza della crisi gnostica nell'elaborazione dell'ortodossia.

La fine di questo svolgimento, e insieme del libro, è la costitu-

zione — chiaramente delineata a partire dalla fine del II sec. — della Chiesa cattolica come società gerarchica e come corpo di dottrine, di cui nell'ultimo capitolo sono analizzati i caratteri essenziali.

Quali siano i pregi del Loisy come scrittore e come stilista, è ben noto: la chiarezza dell'esposizione non fa che accentuarli. Una breve ma eccellente bibliografia, un sobrio apparato critico, un sommario particolareggiato e chiaro concorrono a fare di quest'opera in due volumi un modello di alta volgarizzazione. Anche gli specialisti se ne gioveranno, perchè troveranno in questo manuale veramente scientifico la sintesi — sostanziale e luminosa — di tutta l'opera storica ed esegetica del Loisy.

M. Simon.

FR. ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte*, I: Die älteste Schicht; II: Von der Gründung des kapitolinischen Tempels bis zum Aufkommen der Alleinherrschaft; III: Die Kaiserzeit (Sammlung Göschen, Bd. 1035, 1052, 1072). — Berlin u. Leipzig, de Gruyter, 1931, 1932, 1933, pp. 114, 154, 141.

Con la pubblicazione del terzo volume è ora completa questa nuova « Storia della religione romana » dovuta a Franz Altheim, libero docente nell'Università di Francoforte. Essa non si propone di esporre, come la grande opera del Wissowa (*Religion und Kultus der Römer*, 2^a ediz., Monaco 1912), il sistema della religione romana, bensì di assegnarle il posto che le spetta nello svolgimento storico di Roma. L'importanza principale dell'opera sta nei suoi concetti fondamentali: quasi tutte le concezioni finora prevalenti vengono sottoposte all'esame critico e sono o completeate con vedute nuove o combattute; la discussione si svolge specialmente con la scuola 'storica' rappresentata dal Wissowa. Anzi che addentrarci in una critica di dettaglio, noi ci proponiamo con questa recensione di far risaltare le idee direttive dell'A., che più appaiono atte a far progredire lo studio della religione romana.

Anzichè concepire la storia, al modo della scienza storica, come una continuità temporale riempita da accadimenti diversi, in seno alla quale le cose nascono, maturano e declinano secondo le leggi della vita organica, l'Altheim considera piuttosto le forme spirituali come qualche cosa di immanente rivelantesi nel tempo; e non tanto ferma la sua attenzione sul corso degli avvenimenti, quanto su le formazioni che la storia presenta, cercando di

comprenderne il significato. Così l'A. giunge all'idea di una inferiore unità fra sistematica e storia, e dall'alto di questa idea cerca di intendere anche la storia della religione romana. Essa gli si delinea, a prescindere dalla fase primordiale e da quella finale, in tre periodi, caratterizzati dalla loro diversa relazione con la grecità. Perchè, a quel modo che l'antichità agi ed agisce presso i popoli moderni come stimolo per l'affermarsi delle singole individualità nazionali, così nel mondo antico la grecità, là dove fu introdotta, risvegliò le energie nazionali latenti e le spinse a creare una civiltà che culminò nella compenetrazione degli elementi indigeni con quelli ricevuti: « Nel mondo italico-romano ad ogni nuova presa di posizione di fronte alla grecità sempre corrispose di volta in volta un nuovo orientamento della situazione culturale » (II, 7).

Divinità greche si trovano secondo l'Altheim già nello strato più antico del calendario romano; ma quel primo accoglimento di divinità greche e di elementi del culto greco si differenzia dai successivi essenzialmente pel fatto che esso non è un atto consciente, ma solo il risultato di un processo naturale. Roma è in questo periodo ancora adagiata nel piano comune dell'antica civiltà italica, senza individualità propria, ed accoglie elementi greci — e molte altre cose — pel tramite dei popoli vicini, principalmente degli Etruschi. « La grecità è ben lungi dall'essere sentita come qualche cosa di specifico, sia quanto a provenienza, sia quanto a significato » (I, 93).

Pel tramite dell'Etruria ha ancora luogo alla fine dell'epoca regia l'introduzione delle divinità omeriche. Ma con la introduzione — immediatamente successiva e anche nelle forme esteriori somigliante — del culto di Cerere, Libero e Libera nel 496, Roma si sottrae al predominio religioso etrusco e si apre una sua propria e diretta via d'accesso alla grecità. Con ciò procede di pari passo l'affermarsi del carattere nazionale romano, che riceve poi la sua impronta definitiva all'epoca della separazione di Roma dal mondo greco, nel sec. V e IV a. Cr., cioè proprio in coincidenza con l'epoca classica della grecità.

Una nuova ondata d'influenze greche, che quasi simbolicamente s'inaugura con l'introduzione (a. 293) di un dio prettamente ellenistico — Asklepios —, dà luogo ad un ulteriore manifestarsi del genuino carattere romano: con la formazione di una letteratura nazionale romana Roma si eleva al di sopra delle altre popolazioni italiche ed ottiene il predominio spirituale su di esse.

« Eppure questo passo avanti, per quanto gravido di conseguenze, non rappresenta ancora una assimilazione completa della civiltà greca. Proprio nel campo della religione si verifica che l'interesse si volge non tanto alle grandi ed eterne creazioni della grecità quanto a ciò che si trovava a portata di mano » (III, 12). Roma, che porta ancora in sè, specialmente in fatto di religione, i segni di una civiltà arcaica, viene a contatto con l'ellenismo. Specialmente dalla Italia meridionale grecizzata deriva una corrente di elementi religiosi, fra cui anche il pitagorismo. Tuttavia — fatto sintomatico — proprio in questo periodo si rafforza anche la coscienza della originalità della religione romana, quale si manifesta nella opposizione ai culti orientali. Soltanto il culto della Magna Mater è introdotto, ma in una forma che reca già un' impronta schiettamente romana: credenza orientale e senso romano della forma si fondono qui in un tutto unico.

Finora era mancato a Roma il contatto immediato col classicismo greco: questa lacuna si colma, anche nel campo religioso, nell'età augustea. Nella figura di Augusto la religione romana emerge — per la prima volta — dall'anonimo; ciò che essa conteneva e racchiudeva fin da principio, ora è portato a compimento. Ma questo compimento non si produce con una semplice restaurazione di antichi istituti cultuali e con la riattivazione di valori religiosi del passato, non in nome — dunque — di un ideale 'romantico', bensì attraverso « una decisa conversione verso le forme tipiche della religione greca e romana » (III, 42). Il simbolo di questa unione perfetta dello spirito romano col greco in nome della *paidéia* è la figura di Apollo, non il cupo dio della statua in argilla di Veio, strettamente connesso con le potenze ctoniche tanto da poter essere identificato a Veiovis, bensì il dio olimpico che è espressione di una sublimità luminosa e di un elevato equilibrio. Ma quest'epoca di profonda assimilazione della civiltà greca è anche quella in cui la religione romana come elemento essenziale dello spirito romano riceve la sua impronta classica, e in ciò soprattutto si rivela quale e quanta parte abbia avuto la grecità nello stimolare e promuovere l'affermarsi della originalità romana.

D'ora innanzi è lo spirito augusto che esercita nella vita romana quella funzione formatrice che finora era stata propria della grecità, come si vede specialmente nell'ultimo periodo della religione romana.

Non c'è dunque al principio della storia romana una romanità assolutamente originale e immune da ogni influsso straniero, né

corrispondentemente una religione romana primitiva che poi è successivamente etruschizzata, ellenizzata e orientalizzata. Il processo è proprio l'opposto: è l'interferenza con ciò che è straniero che favorisce l'affermarsi della romanità, promuove la formazione di una originalità romana o la rende visibile. In questo processo la parte principale tocca alla grecità: è essa che libera il carattere nazionale romano, quale si afferma nella emancipazione dalla tutela etrusca e nella consapevole opposizione al costume religioso orientale. È chiaro che in questa concezione dell'A. la religione romana non è intesa come un complesso di fatti, ma come una forma spirituale che acquista coscienza di sé attraverso un processo dialettico.

Il capovolgimento delle teorie precedenti che è implicito nella concezione dell'Altheim si rivela soprattutto nella sua valutazione del periodo iniziale e del periodo finale della storia religiosa romana. La religione della fase più antica non è ancora romana, perché le manca una forma specificamente romana, anche se le sue divinità siano le stesse che noi conosciamo come divinità romane. Invece la religione dei Symmachi, che finora è stata compresa sotto la categoria dell'orientalismo, è romana, perché romana è la sua forma spirituale, anche se le divinità di cui quei personaggi sono sacerdoti sono di origine orientale. Di qui anche si comprende come l'A. possa vedere nell'età augustea il punto culminante della religione romana: perché qui la forma romana riceve la sua impronta definitiva, quella con cui essa domina i secoli successivi e si fa eterna.

Quel che l'Altheim ha fatto per lumeggiare quella fase antichissima in cui la religione romana appare ancora immersa nell'insieme dell'antica civiltà italica, è altamente meritorio. Assumendo il concetto di 'antico-italico' (che non va scambiato con 'proto-italico'), egli libera la religione romana da quell'artificiale isolamento in cui il Wissowa l'aveva collocata con l'escludere volutamente dalla sua trattazione la storia religiosa delle popolazioni italiane. L'A. si sforza invece di cogliere la posizione della romanità nel quadro complessivo dell'antica civiltà italica, e anche se una tale impresa dovrà restare «ancora per molto tempo qualche cosa di provvisorio», bisogna ad ogni modo essergli particolarmente grati di questa prima sintesi esplicativa. Fondandosi sopra la linguistica e sopra le grandi scoperte archeologiche italiane degli ultimi decenni, che ci rendono sempre più chiaro il quadro dell'Italia antica, l'A. incomincia a trattare dell'epoca preistorica, degli Itali ci 'inumatori' e 'crematori', e mostra come il matrimonio reli-

gioso di questi due popoli si fonde e si unifica in ambiente romano, così che fin da principio la religione romana non appare come un tutto organico unitario immune da influenze straniere, come l'aveva immaginato il Wissowa. Tutto ciò è stato trattato dall'A. in due libri: *Griechische Götter im alten Rom* e *Terra Mater* (Giessen 1930 e 1931). La tesi fondamentale è indubbiamente giusta: anch'io, nel mio lavoro sopra i *libri pontificii* (terminato nel 1930 e non ancora stampato), sentii continuamente la necessità di ammettere un'influenza 'proto-ellenica' su la 'religione di Numa'; ma nei particolari questa tesi ha ancora bisogno di una chiarificazione che si potrà ottenere solo gradualmente.

Quanto poi alla distinzione fra *di indigetes* e *di novensides* posta dal Wissowa a fondamento del suo sistema della religione romana, l'A. dimostra che questa separazione delle divinità romane nei due gruppi divini assolutamente distinti degli 'indigeni' e dei 'nuovi residenti' non è ammissibile neppure nella fase antichissima (la insostenibilità della tesi del Wissowa fu intuita anche da me molto tempo fa ed è ora dimostrata da Carl Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien*, Francoforte 1933).

Anche nel problema della tradizione leggendaria romana l'A. si oppone al Wissowa, che tutti i racconti mitici romani considerava come recenti o dovuti unicamente alla fantasia dei poeti, negando quindi l'esistenza di un mito romano originario e solo ammettendo una imitazione di prototipi greci non radicati nella tradizione popolare. L'erroneità di questa affermazione risulta evidente sol che si ponga mente a quegli antichissimi rapporti fra Roma e il mondo religioso greco di cui tratta l'A: «anche una saga foggiata ad imitazione di modelli greci può risalire ad epoca antica» (II. 67). Anche la tradizione leggendaria italica, che integra quella romana, accenna ad un'alta antichità della saga romana. Ma «il problema centrale non è se una leggenda romana contenga o non contenga elementi greci, bensì se ci sia o non ci sia una forma romana. Il punto di vista che da tempo è divenuto generale per ciò che riguarda la letteratura, dev'essere adottato anche per la saga. Anche qui bisogna decisamente abbandonare l'idea che la romanità genuina sia da cercare soltanto in una sfera che non sia stata toccata dalla grecità» (II. 70). Questa forma romana si constata, p. es. nella leggenda di Caco, considerata dal Münzer come invenzione tarda che compare per la prima volta in Virgilio.

È un fatto che l'indagine mitologica e religiosa fondata su la critica delle fonti si mostra spesso assai diffidente nei riguardi della

tradizione poetica e della poesia in genere: di fronte a ciò che ha veramente una forma subito nasce il sospetto che non si tratti di qualche cosa di 'originario', di appartenente alla 'saga popolare', ma di una invenzione voluta, della quale lo studioso non possa che indicare i prototipi, risultando con ciò dimostrata per lui la nullità della saga stessa. Ciò vuol dire non comprendere il senso della saga antica né quello della poesia antica, in primo luogo della poesia augustea. Non esiste una saga che 'non ha forma'; né ciò che riceve forma da un poeta è per ciò stesso qualche cosa di arbitrario e di insignificante, poichè il compito del poeta non consiste nella invenzione sfrenata, bensì nella ingegnosa combinazione di ciò che è visto dallo spirito. Quel sentimento di responsabilità di fronte alla tradizione che è proprio dei poeti augustei è caratterizzato assai bene dall'A. (III. 81): «non si tratta soltanto di allargare e di estendere il mondo della tradizione: si tratta altresì di conservarlo nella sua consistenza e nel suo significato: ed è per questo, anche, che una innovazione è destinata ad aver qui il maggiore successo, quando riesca a sviluppare le possibilità inherenti a ciò che è antico e tramandato».

Più d'una volta l'A. ha occasione di combattere questa differenza verso ciò che ha forma, onde acquista anche una importanza capitale quel che egli dice — fondandosi su idee di Walter F. Otto —, circa l'introduzione delle divinità 'omeriche' in Roma (II. 35 sgg.). La storia delle religioni è ancora troppo abituata ad occuparsi di quel tritume che forma uno strato in quasi tutte le civiltà uniforme e che è quindi — in ultima analisi — privo d'importanza, mentre essa distoglie lo sguardo dalle creazioni aventi una vera e propria originalità spirituale. Tali sono per noi, come erano per i Romani alla fine dell'epoca dei re, le divinità omeriche. Non ad una qualsiasi combinazione storica o culturale fu dovuta la loro introduzione in Roma, bensì al fatto che esse erano figure di una profonda concretezza e verità: non funzioni degli eventi storici di un dato momento, ma realtà del mondo della religione, vive ancor oggi e dappertutto operanti, dovunque esista una vita accessibile al loro operare.

Questa valorizzazione della forma si esprime in modo specialissimo nella trattazione dell'età augustea, in cui l'A. vede il punto culminante di tutta la storia romana. A ragione egli segnala questo fatto sorprendente, che l'importanza di Augusto fu avvertita subito dai suoi contemporanei, e ne dà anche la sola spiegazione giusta: è l'intuizione divinatoria di un poeta — di Virgilio giovane — che in Ottaviano, ancora macchiato dalla guerra civile, dalle pro-

scrizioni e dai saccheggi, vede il dio salvatore. Così la prima Ecloga diventa (accanto alla quarta) un documento religioso di prim'ordine. La sua importanza sta soprattutto in questo, che « fu un poeta, che precorrendo i suoi contemporanei, indicò la via. In questa funzione del poeta — non come artefice di esperienze soggettive, ma come interprete e guida verso mete future e compiti di carattere universale — sta uno dei segni caratteristici della nuova epoca » (III. 41). Con questi concetti l'A. coglie il senso profondo dell'età augustea, da cui procede il suo valore eterno: il primato della poesia. Ciò che noi chiamiamo spirito augusto non è un fluido anonimo, ma una creazione consapevole dei grandi poeti. Virgilio ed Orazio hanno dato l'impronta definitiva alle ultime ed originali possibilità dello spirito romano e, trasferendo a Roma le aspirazioni alla *paidēia* fin allora proprie soltanto dello spirito greco, hanno fondato il diritto umano di Roma alla romanizzazione del mondo.

Or questa definitiva sistemazione della romanità si estese anche alla religione: la sua rinascita — preparata dall'attività spirituale dell'epoca precedente — avviene sotto il segno della poesia. A parte l'influenza che essa esercitò in generale, noi possiamo all'occasione anche constatare come i suggerimenti dei poeti sono seguiti dallo stesso *princeps*: la restituzione dei templi nell'anno 28 appare proprio come l'esaudimento delle speranze espresse da Orazio nell'ultima ode romana, e la teoria degli eroi nel sesto libro dell'Eneide prefigura in parole poetiche quel che Augusto farà poi rappresentare in pietra nel suo fòro. L'idea antichissima, che la divinità manifesti i suoi voleri per bocca dei poeti, ecco che rivive nell'età augustea con un senso nuovo: mentre finora la sistematica sociologica ha visto soltanto religioni aventi per figura centrale il fattucchiere o il sacerdote o il profeta o il re, ecco che la religione augustea ha per suo rappresentante il poeta. Essa non si risolve in una interpretazione speculativa delle divinità e dei culti, con la quale le persone 'istruite' cercano di rendersi accessibile la 'religione popolare' (l'A. respinge energicamente questa meschina distinzione moderna), ma esprime la sua essenza nella parola dei poeti, che è culto essa stessa e tende ad associarsi alle forme del culto esteriore, come si vede soprattutto nel carme secolare di Orazio.

Di qui e da tutta la posizione dell'A. si vede ch'egli per culto intende qualche cosa di diverso da ciò che oggi s'intende generalmente. La sua concezione può essere messa legittimamente in rapporto son quel che dice Walter F. Otto nel capitolo 'Mito

e culto' del suo *Dionysos* (Francoforte 1933). Il culto è per lui non un residuo di procedimenti magici, come suole ammettere oggi la scienza delle religioni, ma la libera risposta dell'uomo all'affluire del divino, espressa nelle forme materiali della vita stessa umana. Così il culto appare come un'altra delle massime creazioni dello spirito umano sorte dalla totalità dell'essere, al pari della poesia, della musica, dell'architettura e dell'arte figurata. Esso è « una delle grandi lingue con cui l'umanità parla al Sublime e parla soltanto perchè deve parlare » (Otto, *Dionysos*, p. 21).

Marburg a. d. Lahn.

Georg Rohde.

O. G. von WESENDONK, *Das Weltbild der Iranier* (Geschichte der Philosophie, I a). München, Ernst Reinhardt, 1933, pp. 354.

La religione di Zarathuštra, dalle origini alla età dei Sassanidi, le sue vicende, alterazioni e sviluppi, a cui concorsero fattori molteplici e insieme l'azione che la religione di Zarathuštra ebbe a esercitare su altri popoli e altre fedi: tutto questo è esposto in dieci capitoli abbracciati un numero relativamente non grande di pagine, eppure bastevoli a presentare quanto è a nostra conoscenza della religione dell'Iran e a toccare dei molti e spesso intricati problemi, che con essa si connettono e che interessano territori ben più vasti dell'Iran. L'esposizione procede bene ordinata e chiara anche nelle pagine più dense, e tutte sono dense, di fatti e di osservazioni. La storia dei vari fenomeni religiosi è delineata piuttosto in iscorcio; la parte polemica è omessa. Nè poteva essere altrimenti in un libro destinato alla divulgazione. Per ogni tempo, su ogni terreno l'A. deve muoversi tra innumerevoli difficoltà e incertezze; le testimonianze essendo scarse e lacunose, la ricostruzione è di necessità personale. Il profano troverà nel libro una via spedita per orientarsi, una via resa piacevole dallo stile fluente e perspicuo. Il competente troverà radunate le opinioni, le interpretazioni, le preferenze di uno studioso come l'A., che possiede in materia una così sicura e meditata dottrina, della quale fanno fede anche le numerose note. Che in molti punti, p. es., per cominciare dalle prime pagine, in quel che concerne la patria, l'età di Zarathuštra, il carattere originario del suo dio, ecc., si possa dissentire, è, in materia così opinabile, ben comprensibile.

Merita conto dare un rapido cenno del contenuto del lavoro,

specialmente di quei punti in cui più appaiono le convinzioni personali dell'A.

Nel tracciare, nel capitolo I, un breve sommario storico dei popoli iranici, l'A., lasciando impregiudicata la questione della sede originaria degli Arii, afferma come indubbio che gli Irani che s'affacciavano all'orizzonte dei popoli dell'Asia anteriore provenivano (come gli Indiani) da Est o da Nord-Est. Alle questioni suscite dal ritrovamento di nomi di divinità, numerali ecc. nei famosi documenti degli archivi del regno dei Hittiti, risalenti alla metà del 2° millennio, il nostro A. risponde — ed è, mi pare, la risposta meglio accettabile — che in quell'età gli Indiani e gli Irani erano già divisi e che gli Indiani e gli Irani erano nell'Asia Minore del 2° millennio solo apparizioni isolate, certo avventurieri militari che nel servizio delle varie potenze raggiunsero valore e riputazione.

Nel capitolo II descrive le fonti della storia religiosa dell'Iran: Avesta, iscrizioni in persiano antico, materiale dell'età degli Arsacidi e dell'età dei Sassanidi, scritture dei Parsi, letteratura dei Manichei. L'Avesta nelle sue parti più antiche, le gāthā, si collega, benchè non con certezza, con Zarathuštra. Concezioni e saghe antiche si trovano anche nelle parti più recenti. È da ritenere che l'insieme del canone dell'Avesta sia stato fissato per la prima volta al tempo degli Arsacidi. In questo tempo difficilmente saranno sorti nuovi testi. Un rimaneggiamento del Canone ha avuto luogo verisimilmente sotto il primo Sassanide e un'altra revisione sotto Sāhpuhr II (310-379).

Il capitolo III è il più ampio (pp. 40-101) e la materia in esso trattata, «Das Wirken Zarathuštras», è quanto mai spinosa: ambiente in cui sorse e operò il Profeta, età in cui visse, dottrina. L'A. enumera le divinità e le concezioni religiose degli Irani avanti Zarathuštra e esamina di questi le condizioni sociali: queste e quelle presentano grande analogia con le corrispondenti degli Indiani dell'età vedica, sembra però che gli Indiani si trovassero in uno stato più progredito rispetto agli Irani orientali di Zarathuštra. Le gāthā accennano linguisticamente all'Iran orientale. È molto dubbio se dobbiamo ammettere già per l'età del Profeta una separazione tra Irani dell'Est e Medi del Nord-Ovest; ora, se si ritiene che Zarathuštra possa essere stato un Medo al tempo in cui i Medi stavano ancora in unione nell'Est o nel Nord-Est con altri popoli iranici, non c'è bisogno, per mettere d'accordo la tradizione (che lo vuole un Medo) coi dati delle Gāthā, ricorre a ipo-

tesi come quella che fa che Zarathuštra sia nato nell'Ovest medico e abbia esercitato la sua attività nell'Est. Zarathuštra dovette vivere prima che si fondassero i regni dei Medi e dei Persiani; il nome Phraortes-Fravarti, che accenna all'appartenenza alla comunità religiosa di Zarathuštra, conduce al secolo VII; nell'anno 713 abbiamo il nome Mazdaku; la concezione achemenidea di Ahura-Mazda come 'il più grande degli dèi' presuppone già uno sviluppo, come l'abbiamo nell'Avesta recente: non si errerà quindi a porre Zarathuštra in un'età anteriore al secolo VIII a. C. Nettamente astratto è il carattere della dottrina del Profeta: non solo viene abbandonato il mondo di forze naturali e di dèi che era proprio delle genti iraniche, ma è perfino evitata l'espressione 'dio'. Non ancora nome proprio, Ahura Mazda significa nelle gāthā solo 'savio Signore': è puro spirito, suprema sapienza: tanta accentuata vede il nostro A. l'impersonalità del dio zarathuštriano da negare (come il Lommel; vedi invece Pettazzoni in SMSR, VI, 1920, pp. 208 sgg.) che Varuṇa o Dyaus sieno stati i suoi prototipi. Notevoli sono le pagine in cui l'A. esamina la dottrina di Zarathuštra sui dati che offrono le gāthā: dottrina monoteistica finché Ahura Mazda domina nell'esistenza spirituale; solo nell'esistenza materiale i contrari si urtano. Come non è provato il rapporto tra Ahura Mazda e Varuṇa, così non lo è quello degli Ahura (le irradiazioni di Ahura Mazda nel mondo corporeo) con gli Āditya; l'A. insiste ripetutamente su questo, che le potenze che compaiono nel mondo di Zarathuštra sono pure astrazioni morali e non figure divinearie trasformate in senso astratto. Le concezioni cosmologiche di Zarathuštra hanno radice nella cerchia del pensiero ario e non c'è bisogno, per spiegarle, di rifarsi a influssi di Sumer o di Babilonia, di cui si è voluto, a torto secondo l'A., far dipendere l'Iran. Anche nel figurare la struttura psicologica degli esseri Zarathuštra operò con idee astratte, che s'adattano a tutto il suo sistema religioso.

Si fa sentire dopo la morte del Maestro il bisogno di conservare e di interpretare i sacri testi; ciò offre appiglio ai preti, da Zarathuštra respinti, di impadronirsi delle riforme di lui. Saēna, di Bust nell'Arachosia, radunò per primo discepoli; è verisimile che tale movimento abbia avuto luogo nel dominio di Vištāpa e dei suoi successori, che devono aver dominato nella Drangiana. Con questa cerchia può essere messo in relazione il *Yasna haptanhāti* (Yasna 35,3—41,6). Il nostro A., che s'occupa di questo testo nel Capitolo IV, ritiene che l'alterazione che subì la dottrina di

Zarathuštra nelle mani dei preti, non sia stata cosciente: molte cose apparvero diversamente da quelle che erano le vedute del Profeta, ma si scorge anche lo sforzo di tenersi nella cerchia dei pensieri lasciati da Zarathuštra: il dio è pensato come persona, è lodato come creatore, è umanizzato, ma i *daēva* rimangono ancora esclusi. Compaiono ora gli *spenta ameša*, il concetto di *fravaši* e una nuova forma di adorazione, estranea secondo l'A. alle *gāthā*: il culto del fuoco.

Parlando dei Magi nel Capitolo V dedicato alla 'Religione dei Medi', l'A. osserva che i Magi sono citati nell'Avesta solo una volta (Yasna 65,7), per il motivo che, mentre l'Avesta recente è sorto nell'Iran orientale, i Magi appartengono all'Ovest, poichè, se Zarathuštra può essere nato da una stirpe medica abitante nel Nord-Est o nell'Est dell'Iran, il punto di gravità dello sviluppo dei Medi si è spostato nel corso del tempo a Ovest. Non è verisimile che i Magi appartenessero a una classe di preti non iranica, assimilatasi ai nuovi signori della terra, ma su di essi possono aver fatto sentire il loro influsso strati della popolazione sottoposta ai Medi. Proprio i Magi sembrano essere stati uno dei più importanti elementi, mediante i quali influssi dell'Asia anteriore sono arrivati alla Media. Il territorio armeno e la Cappadocia furono le contrade nelle quali i Magi posero piede per tempo: là si svilupparono culti misti risultanti dalla fusione di divinità locali e déi iranici. Il Mitrismo posteriore è sorto da una tale fusione. I Medi erano seguaci della religione di Zarathuštra trasformata in un politeismo.

Nel Capitolo VI sono delineati i tratti caratteristici della religione al tempo degli Achemenidi, quali emergono dalle iscrizioni e più ancora dagli scrittori antichi (greci): le credenze religiose s'allontanano di molto dalla dottrina gāthica, ma non corrispondono ancora a quelle rappresentate dall'Avesta recente. Il Mazdai-smo è politeista e questa tendenza va aumentando, come conseguenza di quella disposizione dei Persiani, notata da Erodoto, ad appropriarsi usi e costumi stranieri. A proposito di Mithra l'A. ritiene che il rapporto di questo dio col sole sia seriore: al tempo degli Achemenidi, come per l'Avesta recente, si deve distinguere Mithra e il Sole. Per quanto il mondo spirituale iranico non fosse affatto chiuso ai Greci, e qualche traccia di quello sia ovvio ritrovare in questi, non è però pensabile che, p. es., il fuoco di Eraclito abbia relazione con l'*ātar*, o il *veūç* di Anassagora con Mazda, o che dottrine iraniche abbiano influito su Platone. Anche per ciò

che riguarda il Giudaismo si dovrà ritenere che, nonostante tutte le somiglianze, i concetti etici nell'Iran e presso i Giudei si sono svolti indipendentemente.

Molto interessante è il Capitolo VII dedicato agli Sciti e alla loro cultura. L'appartenenza etnica degli Sciti o Saci non è facile a determinarsi, perché sull'immenso territorio da essi occupato — dal centro dell'Asia alla marca di Brandeburgo, alla Slesia, alla Galizia orientale, all'Ungheria — devono essere avvenuti mescolamenti d'ogni sorte; linguisticamente essi erano senza dubbio Irani. L'A. cerca di ricostruire degli Sciti — dagli Scoloti ai Saci d'oriente — le linee della espansione territoriale, le forme di vita, il pantheon, l'arte. Presso gli Sciti si possono notare molteplici contatti con le idee religiose degli Achemenidi, anche a proposito di usi sacrificiali: un ramo dei Saci del Turkestān è espressamente chiamato 'preparatore del *haoma*' (*haumavarka*); gli Scoloti, come gli antichi Persiani, conoscono, tra altri sacrifici animali, quello del cavallo e del toro.

Nell'Avesta recente c'è il tentativo di mettere la rigida dottrina di Zarathuštra in accordo con le concezioni popolari di varia specie e provenienza: questa assimilazione è opera dei Magi. L'A. tratteggia (Capitolo VIII) la figura che Ahura Mazda ha ora assunto: egli è pienamente umanizzato, entra personalmente nel corso di questo mondo, diventa quindi egli stesso — non più lo *spenta manyu* — l'avversario dello Spirito cattivo (*anra manyu*). Delle correnti Zervanistiche sono conservate solo poche tracce nell'Avesta, perché tutti i passi zervanisti troppo significativi furono soppressi o diversamente interpretati in seguito alla vittoria dell'ortodossia dualistica. Ora il dualismo divide tutto il mondo in due schiere che dai due vertici sino ai minimi particolari si distaccano in modo compiuto e sistematico. L'A. esamina il mondo divino dell'Avesta recente, il tornare in voga del culto di Mithra, il dio della nobiltà iranica, le dottrine intorno alla immortalità e le idee escatologiche, la figura del Saošyant, la cosmologia, il culto, le condizioni sociali. È messa nel dovuto rilievo l'attenzione che le dottrine escatologiche iraniche hanno richiamato su di sé da parte degli altri popoli, l'influenza esercitata da esse su altre religioni e sistemi; così il Buddhismo mahāyānico sembra aver almeno utilizzato nozioni mazdaistiche nelle figure di Maitreya e di Kašyapa.

Nel penultimo capitolo viene studiata la fusione dei culti, alla quale ha contribuito moltissimo l'epoca dei Seleucidi e che si è

continuata sotto gli Arsacidi, e il diffondersi della religione di Mithra, prodotto appunto della mescolanza religiosa che si osserva dal tempo degli Achemenidi, e che risale, nei suoi principi, forse già ai Medi. Al nocciolo iranico di Mithra si sono aggiunti tratti provenienti dal territorio caldaico e frigio (idee astrologiche, leggende intorno alla nascita, ecc.); tutto il pensiero dei misteri è estraneo all'Iran.

Oggetto dell'ultimo capitolo è il Mazdaismo all'epoca dei Sasanidi, diventato religione ufficiale di stato, lo Zervanismo e la reazione dualistica, e il Manicheismo nei suoi rapporti col Mazdaismo.

V. Papesso.

E. DOUGLAS VAN BUREN, *The flowing vase and the god with streams*, Berlin 1933.

Questo bel libro della signora Van Buren non è soltanto un ottimo contributo allo studio della glittica paleomesopotamica e paleoorientale in genere, ma rappresenta un eccellente studio sull'iconografia sacra dei Babilonesi e Assiri. Non sarà quindi affatto fuori di posto se ne discorreremo in questa rivista dedicata alla storia delle religioni.

L'autrice vi esamina e studia un motivo religioso che ricorre molto spesso nell'arte dell'Asia occidentale antica: è il motivo del vaso dal quale sgorga e zampilla dell'acqua, e del dio circondato da uno o più corsi d'acqua, motivo già molto antico, come si vedrà, e che si è mantenuto e sviluppato per grande numero di secoli. Questi due motivi costituiscono veramente uno stesso motivo, poichè il primo non è, per così dire, che un simbolo abbreviato del secondo — dei quadri più completi nei quali appare anche il dio —, e l'espressione del pensiero religioso della bontà e munificenza divina che fa agli uomini dono dell'acqua fertilizzante, pp. 1-3.

La signora Van Buren parla nel primo capitolo del soggetto scelto ad argomento del suo lavoro e discute dei tipi o schemi di composizione artistica in cui ricorre il motivo. Nel secondo parla di alcuni motivi affini a quello prescelto, ma nel fondo assolutamente distinti da esso. A tale categoria di motivi appartiene, a titolo d'esempio, quello del fedele che presentatosi davanti al suo dio fa da un vaso una libazione.

Nel terzo capitolo l'Autrice cerca di stabilire quali sono le di-

vinità che gli artisti babilonesi e assiri raffigurano nella scena già descritta. Nelle pagine dedicate a questo esame, pp. 8-21, la signora Van Buren ha occasione di parlare a lungo di alcune tra le più importanti figure divine del pantheon paleomesopotamico, segnatamente di tutti gli dèi acquatici, dunque di Ea, della sua famiglia e di tutta la vasta cerchia degli dèi affini. L'Autrice vi dimostra ottima conoscenza della religione babilonese e assira. Essa crede di poter stabilire chi siano la dea, l'*'eroe'*, il pescatore e il gruppo di divinità femminili che spesso vediamo rappresentati con nelle mani il vaso cogli zampilli d'acqua. Nell'*'eroe'* essa non ravvisa più Gilgameš, come assume ancora la maggior parte degli studiosi, ma Tamūz, e in ciò segue l'opinione del Heidenreich, p. 14. Anche io sono convinto che la figura non rappresenta un dio: l'*'eroe'* non ha affatto l'aspetto di una divinità; è ammissibile che i Mesopotamici abbiano raffigurato un loro dio — e quale dio! — nudo, coi capelli sulle spalle, senza tiara, senza segno alcuno indicante che si tratta proprio di una figura divina?

I capitoli seguenti, dal quarto al quindicesimo, sono dedicati alla descrizione minuta, circostanziata ed esatta di tutte le opere d'arte — e si tratta nella stragrande maggioranza dei casi di sigilli cilindrici — nelle quali l'artista ha rappresentato la scena descritta. La signora Van Buren conosce ottimamente tutta la bibliografia dei cilindri esaminati, cita volentieri le spesso alquanto divergenti opinioni espresse da vari studiosi sull'interpretazione delle scene, rileva spesso l'impossibilità o inverosimiglianza dell'una o dell'altra delle interpretazioni date ed infine espone la propria opinione, sempre ben ponderata e quasi sempre accettabile.

La distribuzione delle singole opere d'arte nei capitoli è prettamente storica. Al periodo arcaico, cui è dedicato il quarto capitolo, segue un capitolo coll'esame del cosiddetto giudizio dell'uomo-uccello, argomento in cui c'imbattiamo spesso nella glittica paleoorientale. Il sesto capitolo tratta della scena nella quale un fedele reca un'offerta alla divinità. Nel settimo capitolo l'autrice esamina le opere d'arte appartenenti alla fine dell'epoca di Agade. Va rilevato che gli esseri nudi di un ben noto cilindro della Biblioteca Nazionale di Parigi sarebbero, secondo la Van Buren, i figli di Ea, p. 60. Viene poi il periodo di Gudea, che è trattato nell'ottavo capitolo. Qualche difficoltà potrebbe incontrare quanto l'Autrice espone a p. 71 sull'interpretazione della statua di Gudea: sono d'avviso che anche un grande principe o re possa secondo il concetto mesopotamico esser dispensatore dell'acqua di

vita, precisamente come un dio. Si tratta dunque proprio di una statua del famoso principe di Lagaš.

La Van Buren passa poi alla terza dinastia di Uru, alla quale è dedicato il nono capitolo. Nel seguente sono esaminate alcune opere d'arte non attribuibili con precisione a un periodo certo. Il successivo periodo è quello della prima dinastia di Babele (capitolo undicesimo). Nel seguente capitolo il discorso verte sulle opere di arte del secondo millennio. Vi si parla a lungo della nota stele di Untaš-Gal dell'Elam, di varie raffigurazioni dell'epoca dei Cassiti e segnatamente di quella curiosa serie di esseri divini — o forse sarebbe meglio dire demoniaci — che, ritratti di fronte, ornavano la parete esterna del tempio della dea Innini a Uruk. Nelle figure femminili la Van Buren vede le stesse divinità che adornano la nota vasca cultuale di Gudea, p. 100. Rileveremo ancora in questo capitolo l'interpretazione religiosa del rilievo assiro col dio della vegetazione, pubblicato qualche anno fa dall'Andrae, p. 104; la figura del dio sarebbe Tamūz, concepito però originariamente secondo il concetto degli Hurriti e raffigurato secondo il modo babilonese.

Nel tredicesimo capitolo scendiamo al primo millennio, a opere d'arte dunque per la maggior parte assire.

Ottimo è il penultimo capitolo: la Van Buren vi parla accuratamente di quei cilindri che si vogliono chiamare più o meno appropriatamente siro-cappadoci o siro-hittiti, include però anche i paleocappadoci. L'esame è importante specialmente per il fatto che essa cerca di sceverare nelle scene raffigurate gli elementi diversi, appartenenti a diverse civiltà, che per opera dell'artista vi sono confluiti. E da questo esame essa può arrivare a conclusioni importanti di storia delle religioni, e dimostrare come parallelamente alla mescolanza degli elementi artistici deve esser avvenuto eziandio un sincretismo di elementi religiosi di provenienza disperata.

L'ultimo capitolo tratta delle raffigurazioni del motivo nell'arte del Tell Halaf, messa recentemente in luce dal von Oppenheim.

La signora Van Buren ha scritto un ottimo libro, il quale oltre ai meriti già rilevati ha anche quello di contenere ventitré tavole con magnifiche riproduzioni di cilindri ed altri oggetti artistici.

Giuseppe Furlani.

G. MESSINA, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Romae, Apud Pont. Institutum Biblicum 1933, pp. 104.

I 'magi d'oriente' di Matt. 2. 1 sgg. non sono dei 'Caldei' (nonostante l'elemento astrologico della stella che li guida verso Betlemme), ma dei 'magi' persiani nel senso proprio della parola, ossia dei rappresentanti della religione di Zarathuštra. Questa è in fatti l'opinione prevalente degli scrittori cristiani sia sui Magi in genere, sia sui Magi di Betlemme in particolare. Il racconto di Matteo (a parte la sua storicità, che «va piuttosto desunta dall'evangelo stesso» p. 3), non è un riflesso di motivi novellistici (Klostermann), né del viaggio storico dell'arsacide Tiridate I a Roma nel 65 d. Cr. per ricevere da Nerone l'investitura del regno d'Armenia (su questo soggetto è ora da consultare l'articolo del Cumont, *L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia*, Rivista di Filologia 1933, 145-154), ma ha un fondamento storico nella dottrina avestica del *saušyant-*, il 'soccrittore' atteso alla fine dei tempi (il termine e il concetto sono già nelle Gāthā, applicati a Zarathuštra e ai suoi collaboratori, ma lo sviluppo della figura del *saušyant-* in senso escatologico compare solo nell'Avesta più recente e poi nel sistema escatologico dei trattati medio-persiani). La dottrina del *saušyant-* sarebbe stata conosciuta dai Cristiani verso il principio del II secolo — almeno — per mezzo degli *Oracoli di Istaspe* (di cui ci sono pervenuti pochi frammenti), uno scritto composto fra il 1^o sec. a. Cr. e il principio del 2^o d. Cr., che il Windisch in una recente monografia (*Die Orakel des Hystaspes*, Verhandel. Akad. d. Wetensch., Amsterdam 1929) ritiene di origine parsistico-ellenistica, mentre il Messina, p. 96 sgg., preferisce di considerarlo, con altri studiosi anteriori, come giudaico-persiano (meglio ancora che come cristiano-persiano). Di qui i Cristiani sarebbero stati portati ad attribuire a Zarathuštra una profezia sulla venuta del Messia (già E. Kuhn, *Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande*, Festschrift f. Roth), ottenendo con ciò anche la spiegazione della venuta dei Magi a Betlemme secondo il Vangelo. — L'argomentazione relativa alla cronologia di Zarathuštra (600 anni prima della spedizione di Serse [482 a. Cr.] secondo Xanto lydio, dunque 1082 ca. a. Cr.), onde i Magi dovevano, in base alla escatologia del millennio, aspettarsi la venuta del *saušyant-* verso il principio dell'era nostra, credo sia da accogliere con riserva. — Interessante la proposta identificazione del

Mons Victorialis dell'Apocrifo di Seth col monte detto nell'Avesta *Uṣidhā*, oggi *Kūh i khvāja* 'monte del signore', tuttora mèta di pellegrinaggi religiosi, di cui nell'Apocrifo stesso si avrebbe un riflesso e una proiezione.

R. Pettazzoni.

G. FURLANI, *Le Categorie e gli Ermeneutici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni*, Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Serie VI, Volume V, fasc. I, Roma 1933.

Da vent'anni Giuseppe Furlani dedica la sua indefessa attività nel campo delle letterature semitiche allo studio della filosofia presso i Siri, o per meglio dire della cultura filosofica presso i Siri, poichè una filosofia loro propria, originale, diversa da quella di altri popoli i Siri in realtà non hanno mai avuto. Le pubblicazioni del Furlani in questo campo ascendono oramai a quasi cinquanta e comprendono edizioni di testi filosofici siriaci, quasi tutti tratti da manoscritti del Museo Britannico, traduzioni di testi già editi da altri, analisi di scritti ancora inediti. L'edizione che il Furlani ci presenta ora dei primi due libri dell'*Organo* aristotelico è tratta da un unico manoscritto, conservato nelle collezioni orientali del Museo Britannico. L'importanza di tale edizione sta nel fatto che il codice della versione di Giorgio delle Nazioni, vescovo degli Arabi, vissuto nel settimo e nell'ottavo secolo, è una riproduzione in siriaco di un codice greco più antico, risalente a un tempo notevolmente anteriore a quello cui ci riconducono i più antichi manoscritti che ora si conoscano in greco dell'*Organo*. Per la critica del testo aristotelico la pubblicazione del Furlani è dunque di grande importanza. Tra breve uscirà l'edizione del primo libro dei *Primi Analitici*, la quale sarà seguita da quella del secondo libro. È superfluo osservare che questa edizione è destinata anche a gettar luce sulla storia della espansione della filosofia greca in Oriente.

R. Pettazzoni.

Gandhi, *Der Heilige und der Staatsmann in eigenen Aussprüchen.* Ausgewählt und eingeleitet von B. P. L. BEDI und Freda M. HOULSTON. Mit einem Geleitwort von Prof. D. Dr. RUDOLF OTTO. München, Ernst Reinhardt, 1933.

Il nome di Gandhi è noto a tutti, ma il gran pubblico conosce, attraverso i giornali, solo superficialmente la sua personalità. L'intimo pensiero che dirige i suoi atti, i fattori spirituali e morali che in lui operavano e che hanno radice nell'antichissima civiltà dell'India, la profonda religiosità, essenza di ogni sua manifestazione, sono al gran pubblico ignoti o mal noti. A far conoscere tutto ciò direttamente, con le parole stesse di Gandhi, sono offerti in questo libro breve e succoso pochi passi tolti da discorsi, lettere, scritti del *mahātma*: in tutti la religione è oggetto di insegnamento o è presa come base per la soluzione di problemi morali, economici, politici. R. Otto, che per studi suoi fece un viaggio nell'India nell'inverno 1927-28 e venne in relazione con Gandhi, accompagna con alcune pagine calorose e istruttive questo libretto; lo chiude con la relazione di una sua visita a Gandhi in Sabarmati l'assistente dell'Otto, Birger Forell. In una svelta introduzione B. P. L. Bedi e Freda M. Houlston accennano alle condizioni economiche e sociali dell'India e tracciano la vita del capo nazionalista.

Sympatia e a un tempo misura nei giudizi, mano felice nella scelta dei passi hanno avuto i compilatori di questo libretto, che al lettore comune renderà miglior servizio di grossi volumi. Lo studioso di storia delle religioni leggerà con interesse tra l'altro le pagine «Sopra la Bhagavadgītā».

V. Papesso.

ARNOLD VAN GENNEP, *Le folklore du Dauphiné (Isère)*: Étude descriptive et comparée de psychologie populaire. Avec huit cartes folkloriques et linguistiques. Tome I: 1) Du berceau à la tombe; 2) Cérémonies périodiques. Tome II: 2) Cérémonies périodiques (fin); 3) Magie, Médecine et Météorologie populaires; 4) Littérature populaire, Jeux et Chansons. Paris, J. P. Maisonneuve, 1932-33, pp. 794.

Il van Gennep ha esteso al Delfinato le ricerche già da lui condotte sul folklore della Savoia, ampliandone il campo e perfezionando il metodo, sì da offrirci un'opera di notevole valore e di grande utilità. Il I volume si divide in due parti: nella prima

l'Autore studia la vita tradizionale del Delfinato «dalla culla alla bara»; nella seconda descrive ed esamina le ceremonie periodiche, sia quelle ricorrenti a data fissa, sia quelle cicliche (cicli di quaresima e carnevale, di maggio, di Pasqua, di San Giovanni, etc.), sia infine quelle stagionali (fienagioni, messi, vendemmie), che il popolo non ricollega a nessun santo particolare.

Nello studio di tali ceremonie il primo Volume si ferma al mese di maggio: le ceremonie relative alla rimanente parte dell'anno formano oggetto del secondo Volume, in cui sono anche presi in esame vari altri aspetti della religiosità popolare di quella regione.

Tutta la materia qui trattata dal v. G. interessa lo studioso della storia delle religioni appunto per la vasta parte che nel folklore occupa la religiosità popolare. In tutte le ceremonie, da quelle relative al battesimo fino a quelle del fidanzamento, delle nozze, dei funerali, accanto alle forme prescritte e adottate dalla Chiesa c'è tutto un complesso di credenze, usanze, pratiche tradizionali che rispecchiano forme religiose più arcaiche o conservatesi ancora genuinamente, o assimilate e trasformate variamente in forme cristiane. Il Van Gennep non manca di metterle in rilievo, tracciando questo suo preciso quadro del folklore nel Delfinato, in cui all'esattezza delle notizie particolari corrisponde una larga informazione comparativa e un sentimento vivo dei problemi generali sotto cui i singoli fatti studiati rientrano. Così, riguardo al culto dei santi, egli osserva come occorra distinguere fra liturgia e folklore: ci sono, anche nel Delfinato, dei santi patroni a cui la Chiesa dedica complesse forme di culto, ma che son rimasti estranei allo spirito del popolo, mentre altri santi godono di grande popolarità e sono oggetto di forme di venerazione indipendenti dal culto ufficiale e talvolta persino osteggiate dall'autorità ecclesiastica.

Scopo dichiarato del libro è quello di ricercare nello studio particolareggiato del folklore di una data zona, una conferma alla ben nota teoria che il van Gennep ebbe a enunciare nel suo libro *Les rites de passage* (1909). Egli ha modo di applicare tale teoria, per il Delfinato, specialmente alla parte che riguarda il folklore dell'adolescenza e il fidanzamento. Però l'autore non piega i fatti alla forzata dimostrazione della sua tesi, anzi per talune forme di vita tradizionale diremmo che questa dimostrazione manca o non è ben visibile. Il valore del libro è essenzialmente nella ricchezza e precisione della documentazione raccolta. Sono così offerti allo

studioso della storia delle religioni e della religiosità popolare elementi nuovi e genuini per la migliore conoscenza di alcuni importanti problemi quali quelli delle ceremonie periodiche del culto dei santi, degli avanzi di alcuni riti agrari o di forme magiche, etc.

Il materiale presentato dal van Gennep è la risultante di una ricerca durata sei anni e condotta per mezzo di questionari, diffusi specialmente fra le maestre di paese, in 181 comuni del Delfinato, sotto la costante guida e sorveglianza dell'Autore. L'opera è completata con otto tavole folkloriche intese a dimostrare le zone di diffusione di alcune tra le più importanti forme di vita tradizionale. Questo lavoro ci fa sentire vivo il desiderio di analoghi studi e risultati per le regioni italiane, specie per quelle contermini alle zone prese in esame dal Van Gennep.

Paolo Toschi.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

PR. VANNUTELLI, *Quaestiones de Synopticis Evangeliiis*, Romae, Ferrari (Via dei Cestari 2), 1933, pp. 108.

Il Vannutelli, specialista in sinossiologia (cfr. *Gli Evangelii in Sinossi: Novo Studio sul problema sinottico*, 1931), porta qui nuovi argomenti a sostegno della sua tesi fondamentale, che le parti sinottiche dei tre primi Vangeli non possono avere un'origine (orale) indipendente, ma debbono essere derivate da un unico scritto fondamentale. Dopo avere trattato i problemi della tradizione orale dei vangeli e della dipendenza di Marco da Matteo, il V. ricorre alla sinossiologia comparata traendo nuovamente a riscontro i sinottici dell'Antico Testamento (cfr. *Libri Synoptici Veteris Testamenti seu Librorum Regum et Chronicorum loci paralleli*, I, 1931, II, 1934), e precisamente del Libro di Tobia; indi estende la comparazione anche ai *Fioretti* di S. Francesco, studiando alcuni passi sinottici dei *Fioretti* e del loro originale latino.

HELENA WILLMAN-GRABOWSKA, *Le chien dans l'Avesta et dans les Védas*, Rocznik Orientalistyczny, Tom VIII, Lwów 1931, pp. 30-67.

L'argomento trattato già da A. Hovelacque (*Le chien dans l'Avesta*, Revue de linguistique et de philologie comparée, 1875; cfr. *L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme*, Paris 1880) è ripreso più largamente dalla nota sanscritista di Cracovia. L'interesse è particolarmente concentrato su l'Avesta (cioè, di fatto, sul Vi-dēvdāt), servendo i Veda solo come termine di raffronto. Interessanti i riscontri che la nozione del 'cane a quattro occhi' (*čathručašmān*) trova nelle superstizioni finniche (Ostjaki) e slave e nel folklore germanico.

Egyptian Religion edited by Samuel A. B. Mercer (Publication of the Alma Egan Hyatt Foundation). Vol. I, 1933.

Per la liberalità della Sig.ra Alma Egan Hyatt è stata costituita a New York una Fondazione intitolata al suo nome (direttore il Dr. Harry M. Hyatt, membri diversi orientalisti di vari paesi, tra cui Ignazio Guidi per l'etiopico), il cui compito principale è la pubblicazione di periodici tecnici dedicati a campi speciali della ricerca scientifica. Il primo ad aver visto la luce è quello che qui si segnala, dedicato allo studio della religione egiziana e diretto dal Prof. Mercer dell'Università di Toronto. Seguiranno altri periodici, tra cui è già annunziato uno col titolo *Aethiopica*, che sarà diretto da Sylvain Grébaut dell'Université catholique di Parigi. — Ecco il sommario del Volume I di *Egyptian Religion*: G. Roeder, *Die Kosmogonie von Hermopolis*; M. Werbrouck, *À propos du dieu Bes*; B. Gunn, *On the supposed Mention of the Egyptian God Rē' in Exodus*; Ét. Drioton, *Le Roi défunt, Thot et la Crue du Nil*; L. Keimer, *Materialien zum altägyptischen Zwiebelkult*; G. van der Leeuw, *The σύμβολα in Firmicus Maternus*; Th. Dombart, *Der zweitürmige Tempel-Pylon altägyptischer Baukunst und seine religiöse Symbolik*; A. Piankoff, *Nefer-Toum et Mahes*; Fr. Lexa, *La légende gnostique sur Pistis Sophia et le mythe ancien égyptien sur l'oeil de Rē*.

JEAN POMMIER, *La jeunesse cléricale d'Ernest Renan: Saint Sulpice* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Fasc. 55), Paris, Les Belles Lettres, 1933, pp. 712.

Un anno della vita di Renan: primi mesi del seminario parigino, in cui, a traverso la formazione teologica e l'iniziazione ebraica, si svegliano la vocazione semitistica, la curiosità scientifica e i dubbi del giovane chierico. Non è troppo questo grosso volume, denso ma non pesante, per ricostruire quasi giorno per giorno questo anno che precede e getta luce su la crisi decisiva. L'indagine procede in base ad una quantità di documenti, per la maggior parte inediti. Alcuni sono integrati nel racconto; gli altri, saggi oratori, filosofici ed esegetici, scritti dal Renan nel corso di questo stesso anno, sono raccolti e annotati in un volume complementare (Ernest Renan, *Travaux de jeunesse 1843-1844*).

Il libro del Pommier è il 2º volume (il primo ad esser pubblicato) di un'opera dedicata alla giovinezza di Renan sino alla rottura (1838-1845). Esso è anche, come ha voluto l'A., un utile studio della storia delle scienze ecclesiastiche e dell'educazione clericale in Francia nel sec. XIX.

M. Simon.

Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae, Dissertatio inauguralis quam scripsit GUALTER RATHMANN Cizensis, Halis Saxonum, MCMXXXIII, pp. 153.

L'Autore si propone di studiare le concezioni dei Greci sulla sorte dei morti, sull'immortalità, sulle migrazioni delle anime e gli inizi di queste concezioni. Poichè testimonianze antiche asseriscono che Pitagora per primo abbia professato quest'ordine di dottrine, comincia nel Capitolo I coll'esaminare le testimonianze intorno a Pitagora. Alle testimonianze posteriori ad Aristotele, che attribuiscono a Pitagora l'affermazione dell'immortalità dell'anima e della metempsicosi, non c'è da credere, in quanto esse lo fanno inventore anche di moltissime altre cose. Onde non rimane che vedere che cosa si possa ricavare circa Pitagora e le dottrine Pitagoriche dagli scrittori fino ad Aristotele: Senofane, Eraclito, Empedocle, Ione, Erodoto, Democrito, Isocrate, Platone; dallo studio di questi autori si trae che Pitagora non ha trovato da sè le sue dottrine, ma le ha prese dagli Orfeotelesti. Nel Capitolo II l'A. ricerca «quid apud scriptores usque ad Aristotelem de immortalitate et migrationibus animarum et de Orpheotelestis ut auctoribus harum rationum inveniatur» e passa in rassegna Platone, Pindaro, Eschilo, Euripide, Aristofane, Senofane, Eraclito; il capitolo finisce con l'asserzione che Pitagora fu uno di coloro che accolsero e divulgarono le dottrine orfiche riguardanti l'immortalità e le migrazioni delle anime. — Il Capitolo III è dedicato ad Empedocle; l'A. vi trova conferma che Pitagora predicò dottrine orfiche.

Il lavoro è condotto con moltissima diligenza, con piena informazione e con buon senso. Numerosissime sono le note, che occupano metà e anche più di ciascuna pagina: in esse sono citati e discussi passi di scrittori antichi; da sole costituiscono un'utile raccolta di materiale.

V. Papesso.

SOMMARIO

DEL VOLUME IX (1933)

	Pag.
U. Cassuto, <i>I nomi Giacobbe e Israele</i>	I
K. Kerényi, <i>Altitalische Götterverbindungen</i>	17
A. Marmorstein, <i>The contest between Elijah and the Prophets of Baal</i>	29
U. Pestalozza, <i>Juno Caprotina</i>	38
R. Mondolfo, <i>L'infinità divina nelle teogonie greche presocratiche</i>	72
K. Kerényi, <i>Satire und Satura</i>	129
A. H. Krappe, <i>Bene Elohim</i>	157
U. Pestalozza, <i>Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Athena e di Artemide</i>	173
Margaret M. Ward, <i>The association of Augustus with Jupiter</i>	203
R. F. Merkel, <i>Aus einem Lesebuch der Käte</i>	225

RASSEGNE ED APPUNTI:

Observations on the religious condition in modern Persia (J. M. Unvala)	89
L'orazione a Nusku e a Šamaš nei riti sacrificali mesopotamici (L. Zoller)	94
Paralleli e Riscontri, 9: I suffumigi aromatici dai Babilonesi ai Bantu (R. Pettazzoni)	238

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

A. Loisy, <i>Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?</i> (R. Pettazzoni)	96
K. Th. Preuss, <i>Der religiöse Gehalt der Mythen</i> (R. Pettazzoni)	87
A. Bertholet, <i>Götterspaltung und Göttervereinigung</i> (L. Zoller)	98
P. W. Schmidt, <i>Der Ursprung der Gottesidee IV: Die Religionen der Urvölker Afrikas</i> (R. Pettazzoni)	99
V. Papesso, <i>Inni dell'Atharvaveda</i> (F. Belloni-Filippi)	101
J. W. Hauer, <i>Der Yoga als Heilweg</i> (V. Papesso)	103
G. Tucci, <i>Indo-Tibetica I-II</i> (V. Papesso)	107

W. Baumgartner, <i>Israelitische und altorientalische Weisheit</i> (I. Zoller)	110
G. Ricciotti, <i>Storia d'Israele I</i> (I. Zoller)	111
J. Guttmann, <i>Die Philosophie des Judentums</i> (I. Sonne)	112
M. Gaster, <i>Samaritan Eschatology</i> (G. Furlani)	115
Ch. Guignebert, <i>Jésus</i> (M. Simon)	117
G. Ricciotti, <i>L'Apocalisse di Paolo siriaca</i> (G. Furlani)	118
Testi Cristiani diretti da G. Manacorda (U. Fracassini)	120
C. Schmidt, <i>Neue Originalquellen des Manichäismus</i> (R. Pettazzoni)	124
G. van der Leeuw, <i>Phänomenologie der Religion</i> (R. Pettazzoni)	242
A. Loisy, <i>La religion d'Israel - La naissance du Christianisme</i> (M. Simon)	244
Fr. Altheim, <i>Römische Religionsgeschichte</i> (G. Rohde)	246
O. G. von Wesendonk, <i>Das Weltbild der Iranier</i> (V. Papesso)	253
E. Douglas van Buren, <i>The flowing vase and the god with streams</i> (G. Furlani)	258
G. Messina, <i>I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro</i> (R. Pettazzoni)	261
G. Furlani, <i>Le Categorie e gli Ermeneutici di Aristotele nella</i> <i>versione siriaca di Giorgio delle Nasioni</i> (R. Pettazzoni)	262
Gandhi, <i>Der Heilige und der Staatsmann in eigenen Aussprüchen</i> (V. Papesso)	263
Arnold van Gennep, <i>Le folklore du Dauphiné (Isère)</i> (P. Toschi)	263

NOTE BIBLIOGRAFICHE:

A. Anwander, P. E. Santangelo, D. Bassi, P. Bellezza, Fr. Pospíšil	126
Pr. Vannutelli, H. Willman-Grabowska, <i>Egyptian Religion</i> , J. Pommier, G. Rathmann	266