

ARCTOS

ACTA PHILOLOGICA FENNICA

VOL. I

1930

ARCTOS

ACTA HISTORICA
PHILOLOGICA PHILOSOPHICA
FENNICA

EDENDA CURAVERUNT

EDWIN LINKOMIES

UNO HOLMBERG-HARVA

J. E. SALOMAA

GUNNAR SUOLAHTI

VOL. I • 1930

HELSINKI

HELSINKI 1931
SUOMAL. KIRJALL. SEURAN KIRJAPAINON OY

SUMMARIUM PRIMI VOLUMINIS

Préface	1	
M. HAMMARSTRÖM: Die antiken Buchstabennamen	3	
J. HOLLO: La vie intuitive	195	
EDWIN LINKOMIES: Vergils vierte Ekloge	149	
J. E. SALOMAA: Entstehung und Quellen der Philosophie Ed. v. Hartmanns	69	
GUNNAR SUOLAHTI: L'étuve finnoise	41	
MISCELLANEA		
M. HAMMARSTRÖM: Das Kultlied der Arvalbrüder. — Kleine Bemerkungen zu altlateinischen Inschriften	241	
EDWIN LINKOMIES: Ein weitverbreitetes antikes Sprichwort. — Petronius Sat. 26, 10	104	
PERSONALIA		
A. H. Salenius †	252	
O. E. Tudeer †	247	
BIBLIOGRAPHISCHES VERZEICHNIS für die Jahre 1928—29		107

Cette nouvelle revue veut servir les humanités finlandaises dans les domaines qui n'ont pas encore d'organe finlandais publié dans les grandes langues européennes. C'est notamment dans l'histoire, la philosophie, la philologie classique et orientale, la linguistique comparée que le besoin s'est depuis longtemps fait sentir d'une revue d'érudition permettant aux représentants finlandais de ces disciplines de publier les résultats de leurs recherches dans une langue universellement répandue et de les porter ainsi sans retard à la connaissance de la science internationale. C'est pour combler cette lacune que les soussignés ont fondé *Arctos*, qui désire représenter l'érudition finlandaise dans le domaine des humanités, cependant à l'exclusion des disciplines qui possèdent déjà des organes de langue étrangère. Ainsi restent en dehors du cadre de notre revue toutes les recherches finno-ougriennes qui possèdent déjà des organes autorisés, ainsi que la philologie moderne, dont l'organe a également acquis la notoriété, enfin l'archéologie, pour laquelle vient d'être créée en Finlande une revue spéciale.

Arctos publiera, en langues allemande, anglaise et française, essentiellement des articles et des mélanges de savants finlandais. Le deuxième fascicule de chaque année contiendra une bibliographie des recherches publiées par des auteurs finlandais dans les domaines qui rentrent dans le cadre de la revue. Cette bibliographie donnera en traduction allemande les titres des articles parus en finnois ou en suédois. On entend en outre publier des résumés assez étendus, faits autant que possible par l'auteur lui-même, des recherches parues en finnois, lorsque celles-ci ont de l'intérêt pour la science internationale. La partie bibliographique donnera ainsi une idée du travail accompli par les savants finlandais dans le domaine des humanités dont s'occupe la revue. Le présent fascicule double donne la bibliographie des années 1928 et 1929.

Afin que les bibliographies puissent être aussi complètes que possible, la Rédaction prie les érudits finlandais de vouloir bien lui

adresser un exemplaire de leurs volumes et des tirages à part de leurs articles ou, dans le cas où cela ne serait pas possible, tout au moins les indications bibliographiques indispensables. La Rédaction accueillera également avec reconnaissance les compléments et les rectifications concernant la bibliographie qu'on voudra bien lui adresser et qui seront mis à profit dans la liste suivante.

Les comptes rendus ne font pas partie du programme de la revue.

E d w i n L i n k o m i e s	U n o H o l m b e r g - H a r v a
J. E. S a l o m a a	G u n n a r S u o l a h t i

DIE ANTIKEN BUCHSTABENNAMEN.

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Lauttheorien.

Von

M. HAMMARSTRÖM.

In meinen »Beiträgen zur Geschichte des etruskischen, lateinischen und griechischen Alphabets« [= Acta Societatis Scientiarum Fennicae 49: 2 (1920)] S. 15—34 habe ich den Nachweis zu führen versucht, dass die lateinischen Buchstabennamen eigentlich etruskisch sind. Einen Beweis lieferten mir vor allem die Namen der sog. semivocales im Lateinischen, für die es charakteristisch ist, dass sie bis ins 4. Jh. im ABC, ebenso wie die vocales, *per se proferuntur*, m. a. W. sonantisch sind, während in den Namen der mutae *bē, cē, dē* usw. ausserdem der Hilfsvokal *ē* nötig ist. Die Behandlung der semivocales als Sonanten bei der Namengebung ist höchst merkwürdig, da die bis Donat üblichen Namen *f, l, m, n, r, s, x* zu einer Zeit bestanden, wo die lateinische Sprache ebenso wie das Griechische sonst schon längst keine sonantischen Liquiden und Nasale mehr kannte. In der Sprache der Etrusker hingegen spielten silbenbildende *l, m, n, r* seit dem Ende des 5. Jh. v. Chr. eine hervortretende Rolle, wie aus den Inschriften deutlich zu ersehen ist. In ihnen sind Formen wie *aklχis, arcmsnei, presn^ϑe, prpris* sehr gewöhnlich. — Ferner kennen auch die alten Inschriften Südetruriens die von der Natur des folgenden Lautes abhängige Gebrauchsbeschränkung der Buchstaben C, K, Q. Besondere Beachtung verdient dabei der Umstand, dass die Namen der drei Zeichen im lateinischen ABC *CE, KA, QV* lauten. Das stimmt zur Abwesenheit des Buchstaben O im etruskischen Schriftgebrauch. — Das sind die Hauptbeweisstücke. Bestätigend treten hinzu ein paar Beispiele von etruskischer Verwen-

dung der Buchstaben für die in ihrem Namen enthaltene Silbe, also T für *te* usw., und eine Stelle bei dem spätlateinischen Grammatiker Agroecius (VII 118, 7 Keil), die, obgleich das dort Mitgeteilte sehr verworren ist, jedenfalls die lateinischen semivocales irgendwie mit den Etruskern in Zusammenhang bringt.

Meine Ableitung der lateinischen Buchstabennomenklatur aus Etrurien hat mehrfach Zustimmung gefunden. Von Ed. Hermann in Berl. philol. Wochenschr. 1920, 1069; R. S. Conway, Class. Review 36 (1922) 127; J. B. Hofmann, Indg. Jahrb. VII, IX, 9; A. Nehring, Glotta 13 (1924) 291; Ullman, Classical Philology 22 (1927) 372. Vgl. auch M. Leumann, Lat. Gramm. (München 1928) 44. Schon 1914 hatte F. Sommer in seinen »Kritischen Erläuterungen zur lateinischen Laut- und Formenlehre« S. 7 geäußert: »Es würde mich nicht einmal seltsam anmuten, wenn es sich eines Tages herausstellte, dass auch die römischen *N a m e n* (näml. der Buchstaben) von Haus aus etruskisch sind.« Sehr reserviert und beinahe ablehnend äussert sich dagegen G. Herbig über meine Theorie in »Reallexikon der Vorgeschichte« 1, 126 (Berlin 1924), aber irgendwelche Gegengründe führt er nicht an. Er sagt nur: »der Beweis für die etruskische Herkunft der sog. lateinischen Buchstabennamen — — — ist vorläufig noch nicht erbracht«. Es scheint aber, besonders weil Herbig a. a. O. von »den sogenannten lateinischen Buchstabennamen« spricht, als hätte er die von mir a. a. O. Seite 22 Anm. 1 angeführte Ansicht von I. A. Heikel (vgl. auch Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar Bd. 50 (1917—1918) Afd. C Nr. 4 S. 3) geteilt, wonach schon Platon und Aristoteles den lateinischen ähnliche, gekürzte Buchstabennamen gekannt hätten. Diese seien somit nicht nur etruskisch-lateinisch, sondern auch griechisch oder allgemein antik. Auch B. L. Ullman, Class. Phil. 22 (1927) 374 f. vertritt einen solchen Standpunkt. Ich bin früher auf diese Ansicht nicht näher eingegangen. Es hatte ja schon Wilh. Schulze in seiner berühmten Abhandlung über die lateinischen Buchstabennamen (Sitz.-Ber. der Berl. Akad. 1904, 778) hervorgehoben, dass die römische *E i n t e i l u n g* der Buchstaben in *vocales*, *semivocales* und *mutae* sich sichtlich an die griechische Einteilung in *φωνήεντα*, *ἡμίφωνα* und *ἄφωνα* anlehnt, dass die lateinische Buchstabennomenklatur selbst aber im Wesen der Sache eine von den Griechen unabhängige Neuschöpfung ist. In diesem Aufsatz ist es meine Absicht, das Verhältnis der lateinischen

Buchstabennamen zu den lautphysiologischen Studien der Griechen und die Möglichkeit ihrer Erklärung aus diesen heraus einer gründlichen Erörterung zu unterziehen. Als eine Vorbereitung zu dieser Untersuchung will ich zunächst den Nachweis zu liefern versuchen, dass die lateinischen Buchstabennamen wenigstens im Elementarunterricht von den alten Griechen nie verwendet worden sind.

1.

Schon eine Stelle wie die folgende aus den *Instituta artium* des Pseudo-Probus im 4. Jh. (IV 50, 37 ff. Keil), wo die griechischen und die lateinischen Buchstabennamen direkt in Gegensatz zueinander gestellt werden, sollte davon abraten, nach den lateinischen Buchstabennamen bei den Griechen zu fahnden: — — — *Graecarum litterarum vocabula in dimidia parte sunt disyllaba et in alia monosyllaba, id est ut XXX et VI sonos (hier = syllabas) contineant. At vero litterarum Latinarum nomina cum sint omnia monosyllaba, id est ut XX et unum sonum contineant, — — —*. Das setzt die gewöhnlichen griechischen Buchstabennamen voraus, wobei Iota als drei Silben gezählt worden ist, während Epsilon, Omikron, Ypsilon und Omega, wie es in vorbyzantinischer Zeit üblich war, nur mit einsilbigen Namen benannt worden waren. In dieser Weise macht die Summe der in den Namen enthaltenen Silben die Zahl 36 aus.

Von anderen Buchstabennamen als Alpha, Beta usw. gibt es bei den Griechen keine Spur. Eine Stelle wie Platons *Kratylos* 393 DE legt vielmehr ein sehr deutliches Zeugnis gegen das Vorkommen der kurzen lateinischen Buchstabennamen bei den damaligen Griechen ab. Es heisst dort im Munde des Sokrates: *Οὐδὲν ποικίλον, ἀλλ' ὡσπερ τῶν στοιχείων οἶσθα ὅτι ὀνόματα λέγομεν ἀλλ' οὐκ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα πλὴν τετάρων, τοῦ Ε καὶ τοῦ Υ καὶ τοῦ Ο καὶ τοῦ Ω· τοῖς δ' ἄλλοις φωνήεσι τε καὶ ἀφώνοις οἶσθα ὅτι περιτιθέντες ἄλλα γράμματα λέγομεν, ὀνόματα ποιοῦντες· ἀλλ' ἕως ἂν αὐτοῦ δηλουμένην τὴν δύναμιν ἐντιθῶμεν, ὀρθῶς ἔχει ἐκεῖνο τὸ ὄνομα καλεῖν ὃ αὐτὸ ἡμῖν δηλώσει. Οἶον τὸ »βῆτα«· ὀρθῶς ὅτι τοῦ ἦτα καὶ τοῦ ταῦ καὶ τοῦ ἄλφα προστεθέντων οὐδὲν ἐλόπησεν — — —*. Ein Scholiast zu Dionysius Thrax findet es paradox, dass nur bei zwei Buchstaben, *v* und *ω*, Name und Aussprache miteinander zusammenfallen (32, 1--5 Hilgard). Gerade dieser Umstand, dass die Namen der meisten Buchstaben

auch noch andere Laute als nur den durch den Buchstaben bezeichneten Laut enthalten, dient im Kratylos als Ausgangspunkt der folgenden glottogonischen Erörterungen. Aus ihnen hebe ich nur eine Stelle hervor: 426 DE, die in der Übersetzung von Apelt so lautet: »Der Laut ρ also war, wie gesagt, allem Anschein nach ein treffliches Werkzeug der Bewegung für den Namengeber, um möglichste Ähnlichkeit mit der Bewegungskraft zu erzielen; wenigstens benutzt er sie vielfach dazu. Zunächst ahmt er in den Worten ῥεῖν »strömen« und ῥοή »Strömung« unmittelbar durch diesen Buchstaben die Bewegung nach, ferner in τρόμος »Zittern«, dann in τραχύ »rauh«, dann in Zeitwörtern wie κρούειν »schlagen«, θραύειν »reiben«, ἐρείκειν »reissen«, θρόπτειν »brechen«, ῥυμβεῖν »drehen«: alles dies gibt er meist bildlich wieder durch das ρ.« Man sollte meinen: hier wenn je bot sich die Gelegenheit, den kurzen und mit dem Laute zusammenfallenden Namen, den die Römer kannten, zu verwenden, wenn er den Griechen wirklich schon zu Platons Zeiten bekannt war. Stattdessen aber lesen wir im Urtext im Anfang: τὸ δὲ οὖν ῥῶ, und am Schlusse des angeführten Stückes: πάντα ταῦτα τὸ πολὺ ἀπεικάζει διὰ τοῦ ῥῶ. In ähnlichem Zusammenhang werden dann im Folgenden die vollständigen Namensformen ἰῶτα, φεῖ, ψεῖ, σῖγμα, ζῆτα usw. verwendet.

Heikel sucht seine Hypothese von dem griechischen Ursprung der lateinischen Buchstabennamen durch eine Behauptung zu stützen, der ich heute ebensowenig wie 1920 (»Beiträge« 22 Anm. 1) beistimmen kann. Mit den unbeholfenen Alpha, Beta allein, meint er, hätten die griechischen Kinder auch nicht das Buchstabieren und Lesen lernen können. Nach Heikel ist also die römische Methode, die für ihn mit der modernen Lautiermethode zusammenfällt (Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar Bd. 50 (1917—1918) Afd. C Nr. 4 p. 3), unbedingt notwendig, um das Lesen und Schreiben lernen zu können. Ich ziehe die Folgerungen aus dieser Anschauung. Wenn die griechischen Kinder mit ihren Alpha, Beta usw. allein nicht das Buchstabieren lernen konnten, dann konnten es auch nicht die Semiten mit ihrem Aleph, Beth, Gimel usw., und wir stehen vor dem Ergebnis: die lateinischen Buchstabennamen sind eigentlich semitisch, sie waren schon von Anfang an da und sind mit dem Alphabete unauflöslich verknüpft, sie bilden eine für den Unterricht notwendige, obgleich nie erwähnte Parallelreihe von

Namen neben den überlieferten Namen. Auch bei den Slawen und Germanen muss man sie dann voraussetzen, so dass die uns bekannten slawischen Buchstabennamen *Ass*, *Buki*, *Wjedi*, *Glagolj* usw. und die Namen der Runen, die gleichfalls wirkliche Wörter sind, *fé*, *úr*, *þurs*, *óss*, *reið*, *kaun*, *hagall* usw., nur unnütze Paradenamen waren. Seltsam muss es bei einer solchen Theorie dünken, dass die wirklichen und beim Unterricht verwendeten kurzen Namen nur im lateinischen Alphabete durchbrechen, während z. B. im griechischen Alphabete die Namen Alpha, Beta usw. trotz ihrer vermeintlichen Untauglichkeit beim Unterricht so zäh bewahrt wurden, dass sie nach gefälliger Mitteilung des Herrn Professor N. Exarchopulos in Athen noch vor einer Zeit, die in Jahrzehnten gezählt wird, als Alpha, Wita, Ghamma usw. bei den Neugriechen im Elementarunterricht Anwendung fanden.

Wenn Heikel das *e* in den Namen der mutae BE, CE, DE usw. für den unwillkürlichen Ausdruck der Explosion dieser Laute hält, so muss ich die Berechtigung auch dieser Auffassung meines verehrten Lehrers bestreiten mit dem einfachen Hinweis auf die Länge des *e*-Lautes in BE, CE, DE usw. (siehe Schulze, Buchst. S. 770. 776 f.). Gerade die Länge dieses Stützvokals der mutae verbietet uns, die lateinischen Buchstabennamen mit der modernen Lautiermethode zusammenzubringen. Diesem Irrtum ist auch Erich Stolte, ein Schüler von Herbig, zum Opfer gefallen. Auf meine Frage, warum er in seiner Dissertation »Der faliskische Dialekt« (München 1926) S. 15 sage, dass meine Theorie von dem etruskischen Ursprung der lateinischen Buchstabennamen »auf sehr schwachen Füßen zu schreiten scheint«, antwortet er brieflich, dass er den Ursprung der lateinischen Buchstabennamen lediglich im Lautlichen *v e r m u t e* (gesperrt von Dr. Stolte), und fügt hinzu, dass er den Stützvokal z. B. in *QV* für »eine Art Schwa von bestimmtem Vokaltimbre« halte. Auf diese Weise meint er die von mir dem Namen *QV* beigemessene Beweiskraft, die ich aus dem Nichtvorhandensein des *O* im etruskischen Alphabete folgerte, vernichten zu können. Aber es gibt kein langes Schwa. Es freut mich hinzufügen zu können, dass Dr. Stolte in seinem Briefe die Möglichkeit, dass ich mit meiner Ansicht über die etruskischen Buchstabennamen Recht habe, nicht bestreiten will.

Es ist über allen Zweifel erhoben, dass auch im alten Griechenland die Namen Alpha, Beta usw. im Unterricht wirklich zur Verwendung gelangten. Das hat schon J. van Yzeren in den »Neuen Jahrbüchern für das klass. Alt.« 27 (1911) 90 gezeigt, und er schliesst daran folgende Reflexion an: »wie hätte die Überlieferung die Namen der Buchstaben, welche den Griechen vollkommen dunkel waren, so treu erhalten können, wenn sie nicht in den ersten Schuljahren dem Gedächtnis gewissenhaft eingeprägt worden wären?« Ein unzweideutiges direktes Zeugnis für die Verwendung im Unterricht liefern die Scholia Vaticana zu Dionysius Thrax (S. 184 Hilgard). Dort wird die Unflektierbarkeit der Buchstabennamen u. a. auf folgende Weise erklärt: ἡ διὰ τὸ ἀρτιμαθῆς τῶν παίδων οὐ κλίνονται, ἵνα μὴ πολλὰ γινόμενα δυσκατάληπτα αὐτοῖς γίνωνται. Dieselbe Erklärung kehrt wieder S. 191 Hilgard. Die Scholia Marciana zu Dionysius (S. 320 Hilgard) geben folgenden Grund an, weshalb Alpha der erste Buchstabe des Alphabets sei: πρῶτον μὲν τῶν παρὰ τοῖς Ἑλλήσι στοιχείων ἦν ἐξ ἐτυμολογίας τοῦ ἄλφ, Ἑβραίων πρῶτου στοιχείου, ὃ ἐρμηνεύεται μάθησις, ἐντελλόμενον τῷ εἰσαγομένῳ παιδίῳ »μάθε«. Auch hieraus geht hervor, dass die Namen Alpha, Beta usw. einen selbstverständlichen Bestandteil des Elementarunterrichts bildeten.

Zuallererst wurden die blossen Namen eingeprägt, was Quintilian als einsichtsvoller Pädagoge auch an dem Elementarunterricht der Römer rügt. Inst. orat. I 1, 24: *neque enim mihi illud saltem placet, quod fieri in plurimis video, ut litterarum nomina et contextum prius quam formas parvuli discant.* Bei dieser Gelegenheit, aber auch sonst, dienten die griechischen Buchstabennamen mnemotechnischen Zwecken, und dasselbe war der Fall mit den kirchenslawischen Buchstabennamen und den Namen der Runen. In dieser Beziehung waren sie den lateinischen Namen entschieden überlegen. (Vgl. S. Feist in Acta philologica scandinavica 4 (1929) 20.)

Dionysios von Halikarnassos gibt *Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων* c. 25 (am Schluss) wichtigen Aufschluss über die beim ersten Unterricht befolgte Methode: *πρῶτον μὲν τὰ ὀνόματα (τῶν γραμμάτων) ἐμανθάνομεν, ἔπειτα τοὺς τύπους καὶ τὰς δυνάμεις, εἶθ' οὕτω τὰς συλλαβὰς καὶ τὰ ἐν ταύταις πάθη· καὶ μετὰ τοῦτο ἤδη τὰς λέξεις καὶ τὰ συμβεβηκότα αὐτοῖς* —. Dieselbe Beschreibung lesen wir in seinem Demosthenes 52. Es wurden also die Buchstabenformen

(*τοὺς τύπους*) erst auf der zweiten Stufe des Lehrgangs den Schülern gezeigt, nachdem sie die blossen Namen auswendig gelernt hatten und so beherrschten, dass sie dieselben vorwärts und rückwärts und ausserdem paarweise vorwärts und rückwärts hersagen konnten. Vgl. Hieronymus *Ad Ierem.* XXV 26: *sicut apud nos Graecum alphabetum usque ad novissimam litteram per ordinem legitur, hoc est Alpha, Beta et cetera usque ad Ω : rursumque propter memoriam parvulorum solemus lectionis ordinem vertere et primis extrema miscere, ut dicamus Alpha Ω, Beta Psi, sic et — — —*. Über Reste von schriftlichen Übungen der zuletzt genannten Art siehe E. Ziebarth, *Aus der antiken Schule*, 2 Aufl. (H. Lietzmanns Kleine Texte Nr. 65) nr. 1 mit der Anmerkung. Dieses Paaren der Buchstaben hängt vielleicht zusammen mit der uralten Zweiteilung des semitischen Alphabets (Larfeld, *Griechische Epigraphik*, München 1914, S. 206) und mit der ursprünglichen Bustrophedonschreibung dieser beiden Hälften des Alphabets.

Erst nach den Namen lernten die Schüler auch die Formen der Buchstaben (*τοὺς τύπους* bei Dion. Hal.). Auf diese Stufe des Unterrichts folgten dann die Übungen im Buchstabieren von Silben, aber nicht unmittelbar, sondern dazwischen liegt nach Dionysius Hal. die Erlernung der *δυνάμεις* der Buchstaben. Es ist leicht zu zeigen, dass dies nicht auf eine Art von Lautiermethode im griechischen Unterricht hinzielt. Es wäre ja auch sonderbar gewesen, wenn in der Schule z. B. die Buchstaben *BTD* für sich artikuliert worden wären, obgleich es eine von allen Griechen ohne Unterschied anerkannte Lehre war, dass die *ἄφωνα*, zu denen *BTD* gehören, nicht für sich allein ausgesprochen werden können.

Die *δυνάμεις* sind nicht lautierete Namen der Buchstaben; sie sind aber dennoch ihre Lautwerte, aber in sehr abstrakter Weise. Richtiger als mit »Lautwert« wird man in diesem Falle *δύναμις* mit »Wesen« und »Beschaffenheit« übersetzen. Das geht schon aus der Schrift des Dionysius Hal. hervor. Welcher Art das, was über die *δυνάμεις* der Buchstaben gelehrt werden konnte, war, ersieht man aus Kap. 14. Nachdem der Verfasser dort zuerst von den verschiedenen Buchstabenklassen und von der Zahl der Buchstaben gesprochen hat, handelt er im übrigen Teile des Kapitels ausführlich davon, welche Vokale *βραχέα* und welche *μακρά*, welche Buchstaben *ἄπλᾱ* und *διπλᾱ*, welche *ψιλᾱ δασέα* und *μέσα* sind u. dgl. Wenn er dann

im folgenden Kapitel die Silbe zu behandeln anfängt, leitet er dieses Kapitel mit dem folgenden Übergang ein: *ἐκ δὲ τῶν γραμμάτων τοσοῦτων τε ὄντων καὶ δυνάμεις τοιαύτας ἐχόντων αἱ καλούμεναι γίνονται συλλαβαί*. Diese Verwendung des Wortes steht völlig in Übereinstimmung mit dem, was nach den Scholia Marciana zu Dionysius Thrax S. 317 Hilg. (aus Heliodor) unter der den Buchstaben zukommenden *δύναμις* zu verstehen ist: *δύναμις δὲ ἢ ἐξ αὐτῶν ἀποτελουμένη φωνή, οἷον ὅτι τὰ μὲν ἐστὶ μακρὰ τὰ δὲ βραχέα τὰ δὲ ψιλὰ τὰ δὲ δασέα, τὰ δὲ διπλᾶ τὰ δὲ ἀπλᾶ, τὰ δὲ μεταβολικὰ τὰ δὲ ἀμετάβολα, τὰ δὲ φωνήεντα τὰ δὲ σύμφωνα*. Im Grunde dasselbe, aber in kürzerer Fassung, steht in den Scholia Vaticana S. 197 Hilg. Im Commentarius Melampodis seu Diomedis S. 31 Hilg. wird sogar die *ἐκφώνησις* der Buchstaben bestimmt von ihrer *δύναμις* unterschieden. Ebenso in den Scholia Londinensia S. 483 Hilg. Dabei heisst es: *ἐκφώνησις δέ, ὡς ὅταν εἴπωμεν α ε ι*. Also, die *ἐκφώνησις* kann man nur durch Vokale exemplifizieren, die *ἐκφώνησις* der Konsonanten kommt nur in der zusammenhängenden Rede vor, an sich ist sie eine Abstraktion.

Die von Dionysius Hal. in Kap. 14 f. des *Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων* verfolgte Anordnung des Stoffes findet sich in ihren Grundzügen schon wieder bei Aristoteles in der Poetik c. 20 p. 1456 b 31—34, und deutlicher bei Dionysius Thrax im 2. Jh. vor Chr. Nach dem kurzen einleitenden Stücke über die Buchstaben stellt er im grösseren Teile des § 6 dar, welche Buchstaben *φωνήεντα* und *σύμφωνα*, welche *ψιλὰ*, *δασέα* und *μέσα*, welche *διπλᾶ*, welche *ἀμετάβολα* sind. Die folgenden Paragraphen 7—10 sind dann der Silbe gewidmet. Diese Anordnung entspricht, wie jedermann sieht, dem von Dionysius Hal. bezeugten Gang des Elementarunterrichtes im Lesen und Schreiben: *ὀνόματα — τύποι — δυνάμεις — συλλαβαί*.

Auch bei den römischen Grammatikern folgt gewöhnlich auf die Behandlung der Buchstaben die Behandlung der Silben. Dabei schliesst sich an das Stück über die Buchstaben nicht selten ein anderes Stück von beträchtlicher Länge an, das dem Stück über die *δυνάμεις* bei den griechischen Grammatikern entspricht. So bei Charisius, Dositheus und Diomedes (bei dem letztgenannten ausnahmsweise geschieden von *de syllaba* durch ein Stück *de grammatica*). Die angegebenen Abschnitte bei den römischen Grammatikern verbieten ebensowohl wie die entsprechenden Teile der griechischen

Grammatiker, bei der Behandlung der *δυνάμεις* der Buchstaben im griechischen Unterricht an irgendeine Art von Lautiermethode zu denken. Es lässt sich übrigens ein exakter Beweis in dieser Richtung führen.

Die römische Lehre, dass jedem Buchstaben dreierlei: *nomen*, *figura*, *potestas* zukommt, ist eigentlich griechisch, und zwar stoisch. Die entsprechenden Benennungen sind *ὄνομα*, *χαρακτήρ*, *δύναμις*. (Siehe auch K. Barwick, Remmius Palaemon und die römische ars grammatica, Philologus Suppl. 15 (1922) 102.) Wenn nun jemand meinen wollte, die *ὀνόματα* der griechischen Buchstaben seien die bekannten griechischen Buchstabennamen, die *δυνάμεις* dagegen seien mit den lateinischen Buchstabennamen identisch, so würde das zur Folge haben, dass bei den Römern *nomen* und *potestas* dasselbe sein müssten. Das ist aber keineswegs der Fall. Die römischen Grammatiker wissen ganz gut *potestas* von *nomen* zu unterscheiden. Hören wir beispielsweise, was Diomedes über diesen Gegenstand zu sagen hat. I 421, 19 ff. K.: *Et sunt omnes figurae litterarum numero XXIII. Sed harum potestates, quas elementa nominamus, plurimae intelliguntur. — — — littera autem figura est potestatis, a vero nomen est et potestatis et figurae. Igitur elementum (d.h. potestas) intelligitur, littera scribitur, a nominatur.* 421, 28 ff.: *Accidunt unicuique litterae tria, nomen figura potestas. Nomen est quo dicitur vel enuntiatur; figura, cum scripta aspicitur vel notatur; potestas, qua valet in ratione metrica, id est cum ad proprietatem suam a reliquis segregatur.* Was ich schon oben von der *δύναμις* behauptete, dass sie eine Abstraktion ist, wird also hier ganz offen von der *potestas* ausgesagt: *intelligitur*. Noch deutlicher sagt das Audax VII 325, 11 K. nach der gewöhnlichen Erwähnung von *nomen*, *figura*, *potestas*: *Potestas quae? Qua in ratione metrica valet (sc. littera), cum aut producta est aut correpta. Et nomen quidem voce proferimus, figuram oculis deprehendimus, potestatem mente cognoscimus.* *Nomen* und *potestas* können schon deshalb nicht dasselbe sein, weil jeder Buchstabe nur ein *nomen*, aber mehrere *potestates* haben kann. Am deutlichsten spricht das Priscian aus II 7, 6 K. verglichen mit II 9, 2. Entsprechend kann ein griechischer Buchstabe mehrere *δυνάμεις* haben, wie aus der Darstellung der *δυνάμεις* bei den Grammatikern hervorgeht und wie in den Scholien zu Dionysius Thrax S. 32 ff. u.a. Hilg. wörtlich dasteht.

Dies alles bezeugt nun einwandfrei, dass unter den *δυνάμεις* der griechischen Buchstaben nicht die lateinischen Buchstabennamen verstanden werden dürfen.

*

Betrachten wir die Schulübungen im Silbens Schreiben, die auf Papyri und Ostraka bewahrt sind, so zeigt es sich, dass sie in ihrer einfachsten Gestalt darin bestehen, dass der Schüler der Reihe nach sämtliche Konsonanten mit sämtlichen Vokalen verbindet, wie es Ziebarth a. A. nr. 4 zeigt. Also:

[βα βε βη βι βο βυ βω
 γα γε γη γι γο γυ γω]
 δα δε δη δι δο δυ δω
 ζα ζε ζη ζι ζο ζυ ζω
 θα θε θη θι θο θυ θω
 *κα κε κη κι κο κυ κω
 λα λε λη λι λο λυ λω

usw. bis

πα πε πη πι πο πυ πω

Ähnliche Übungen zeigt der Anfang von Nr. 3. Etwas fortgeschrittener ist schon der Schüler, der Silben mit denselben Konsonanten am Anfang und Ende und mit den sieben Vokalen in der Mitte baut (Ziebarth Nr. 5):

βαβ βεβ βηβ βιβ βοβ βυβ βωβ
 γαγ γεγ γηγ γιγ γογ γυγ γωγ
 δαδ δεδ δηδ διδ δοδ δυδ δωδ
 ζαζ ζεζ ζηζ ζιζ ζοζ ζυζ ζωζ

usw.

In Ziebarth Nr. 3 findet sich Durchübung aller Konsonanten in siebengliedrigen Gruppen mit durchgehends demselben Endkonsonanten:

βαν βεν βην βιν βον βυν βων
 γαν γεν γην γιν γον γυν γων
 δαν δεν δην διν δον δυν δων
 ζαν ζεν ζην ζιν ζον ζυν ζων

usw.

Ähnliche Silbenübungen auf anderen alten Monumenten erwähnt J. L. Ussing, *Erziehung und Jugendunterricht bei den Griechen und*

Römern (Neue Bearb., Berlin 1885) 108 mit Anm. 2. Dasselbe besagt das *συλλαβίζειν* z. B. bei Lucian, Gall. 23, Pseudol. 25. Auch W. A. Becker kommt bei seiner Schilderung des griechischen Elementarunterrichtes in »Charikles« (Berlin 1840) I 49 zu dem Ergebnis, »dass reine Buchstabirmethode herrschend war«. Der Angriff, den Ussing a. a. O. 107 Anm. 4 auf ihn richtet, ist unberechtigt. Beide sind derselben Ansicht. Ussing hat die angeführte Seite aus »Charikles« nicht zu Ende gelesen. Vor diesen Übungen musste der Schüler darüber belehrt werden, welche Buchstaben Vokale und welche Konsonanten waren. Das geschah nun in demjenigen Abschnitt des Unterrichtes, der sich mit den *δυνάμεις* der Buchstaben beschäftigte und der nach Dionysios von Halikarnassos den Silbenübungen vorherging. Selbstverständlich wurde nicht alles, was die grammatische und metrische Wissenschaft über die *δυνάμεις* der Buchstaben herausgebracht hatte, gleich auch den ABC-Schützen eingepaukt. Vor allem mussten diese Vokale und Konsonanten unterscheiden können. Ausserdem lernten sie wohl auch, welche Vokale *μακρά*, *βραχέα* oder beides waren, welche Konsonanten *διπλά* waren, welche *ψιλά* und *δασέα* einander entsprachen.

Wie nun die Silbenübungen und das Buchstabieren selbst getrieben wurden, lehren uns die interessanten von Athenaios bewahrten Auszüge aus dem Buchstabendrama des Kallias, eines Zeitgenossen des Platon. Sie sind von F. G. Welcker sehr ausführlich behandelt worden im Rhein. Museum 1 (1833) 137 ff. = Kleine Schriften I (Bonn 1844) 371—391. Es singt der Chor u. a. (p. 453 D bei Athenaios = 373 in Welckers Kl. Schr.):

<i>Βῆτα</i>	<i>ἄλφα</i>	<i>βα</i>
<i>βῆτα</i>	<i>εῖ</i>	<i>βε</i>
<i>βῆτα</i>	<i>ἦτα</i>	<i>βη</i>
<i>βῆτα</i>	<i>ἰῶτα</i>	<i>βι</i>
<i>βῆτα</i>	<i>οῦ</i>	<i>βο</i>
<i>βῆτα</i>	<i>ῶ</i>	<i>βυ</i>
<i>βῆτα</i>	<i>ῶ</i>	<i>βω</i>

Dann folgte antistrophisch nach Athenaios *γάμμα ἄλφα*, *γάμμα εῖ* usw., wobei, wie Welcker bemerkt, die Silben *γα*, *γε* usw. sicher nur der Kürze wegen von Athenaios weggelassen wurden. Heute, wo wir aus Ägypten die Übungen im Silbens Schreiben kennen, wird nie-

mand in Zweifel ziehen, dass in dieser Weise das ganze Alphabet mit seinen siebzehn Konsonanten im Drama des Kallias vom Chor durchgesungen wurde und dass dieser Chorgesang das Verfahren in den Kinderschulen wiedergibt. Man buchstabierte also einfach *βῆτα ἄλφα βα*. In dieser Weise lernte man die Silbe *βα* lesen und schreiben, und allmählich ging man zu verwickelteren Silben über. Bei dieser Methode waren die lateinischen Buchstabennamen gar nicht nötig. Man muss vielmehr behaupten: für sie war in einem derartigen Unterricht gar kein Platz. In Übereinstimmung damit findet sich denn auch keine Spur von ihnen in den recht umfangreichen Auszügen, die Athenaios aus dem Buchstabendrama des Kallias gibt, obgleich doch so etwas besonders die Aufmerksamkeit eines Exzerptors hätte auf sich ziehen müssen.

Ich glaube hiermit erwiesen zu haben, dass die Hypothese, bereits die Griechen hätten die lateinischen Buchstabennamen im Elementarunterricht verwendet, nicht haltbar, sondern irrig ist.

2.

Nachdem es sich also herausgestellt hat, dass die kurzen lateinischen Buchstabennamen dem Elementarunterricht der Griechen gänzlich fremd gewesen sind, kommen wir zu der Frage, ob die lautphysiologischen Lehren der griechischen Sprachwissenschaft genügen, um auf fremdem Boden eine Buchstabennomenklatur wie die lateinische ins Leben zu rufen. Wenn wir zu dieser Untersuchung schreiten, muss gleich im Anfang betont werden, dass die semivocales von den griechischen Sprachforschern sehr verschieden beurteilt wurden. Während einige mit Recht meinten, die semivocales könnten, wie die eigentlichen Vokale, für sich allein artikuliert werden, wurde von den Anhängern einer anderen und dank den Alexandrinern siegreichen Richtung den semivocales selbstlautende Kraft aberkannt. Die lateinischen Buchstabennamen können unmöglich ihren Ausgangspunkt in den lauttheoretischen Ansichten der letzteren Richtung haben. Das ist völlig ausgeschlossen. Um dies recht deutlich zu machen, gebe ich hier zuerst in ihren Hauptpunkten die Einteilung und die Definitionen des Dionysius Thrax wieder. Er teilt die Laute, d.h. die Buchstaben, in zwei Hauptgruppen: *φωνήεντα* Vokale und *σύμφωνα* Konsonanten. Von den letzteren

heisst es § 6 S. 631 Bekker 11 Uhlig: Σύμφωνα δὲ τὰ λοιπὰ ἑπτακαίδεκα· β γ δ ζ θ κ λ μ ν ξ π ρ σ τ φ χ ψ. Σύμφωνα δὲ λέγονται, ὅτι αὐτὰ μὲν καθ' ἑαυτὰ φωνὴν οὐκ ἔχει, συντασσόμενα δὲ μετὰ τῶν φωνηέντων φωνὴν ἀποτελεῖ. — Τούτων ἡμίφωνα μὲν ἔστιν ὀκτώ· ζ ξ ψ λ μ ν ρ σ. Ἡμίφωνα δὲ λέγεται, ὅτι παρ' ὅσον ἦπτον τῶν φωνηέντων εὐφωνα καθέστηκεν ἔν τε τοῖς μνημοῖς καὶ σιγμοῖς. Ἄφωνα δὲ ἔστιν ἐννέα· β γ δ κ π τ θ φ χ. Ἄφωνα δὲ λέγεται, ὅτι μᾶλλον τῶν ἄλλων ἔστιν ακόφωνα — — — —.

Auch die römischen Grammatiker teilen die Laute zunächst in *vocales* und *consonantes*. Bemerkenswert ist aber, dass noch Marius Victorinus, Dositheus und Donatus von den Konsonanten keine Definition geben. Es heisst unmittelbar: *Consonantium species est duplex. Sunt enim aliae semivocales, aliae mutae* (Mar. Vict. VI 5, 20; Dos. VII 381, 14; Don. IV 367, 10 noch kürzer). Der Grund ist leicht einzusehen. Damals wurden ja, wie Wilh. Schulze gezeigt hat, die *semivocales* im ABC noch lautiert, *hoc est ut ad vocabula sua nullius vocalium egeant societate*, um die Worte des Ps. Probus IV 49, 28 K. anzuführen. Sie gehörten zu den *litterae per se nominatae sive quae per se prolatae nomen suum ostendunt* (Schulze S. 772). Auf so beschaffene Laute war es unmöglich die griechische Definition der Konsonanten anzuwenden, wonach sie Laute waren, die für sich allein keinen Lautwert hatten: αὐτὰ μὲν καθ' ἑαυτὰ φωνὴν οὐκ ἔχει. Daher der Name *σύμφωνα*, wovon *consonantes* die lateinische Übersetzung ist. Die Einteilung der Laute in *vocales* und *consonantes* machte man den Griechen nach. Über die Definition der letzteren, die mit den bestehenden lateinischen Buchstabennamen unvereinbar war, ging man stillschweigend hinweg. Später, als die *semivocales* nicht mehr selbstlautend waren, sondern nunmehr *EF, EL, EM, EN* usw. hiessen, kannte man jene Scheu vor der Definition der *consonantes* nicht. Z. B. Servius in Don. IV 421, 8: *consonantes dicuntur, quia non naturaliter sonant, sed mixtae cum vocalibus proferuntur*. — [Sergii] expl. in Don. IV 519, 28: *consonantes vocantur, quia, ut sonare possint, indigent auxilio vocalium*. — Pompeius V 100, 26: *quod non sonant, sed consonant, id est quod solae positae non habent plenum sonum, sed cum vocalibus iunctae proferuntur*.

Da es also deutlich ist, dass die lateinischen Buchstabennamen schon vorhanden waren, als die römischen Grammatiker die Buch-

staben nach griechischem Muster in *vocales* und *consonantes* einteilten, tritt die schon an sich anzuerkennende Möglichkeit, dass die lateinischen Buchstabennamen auch vor der von den Grammatikern nach griechischem Vorbild bewerkstelligten Einteilung der Laute in *vocales*, *semivocales* und *mutae* bestanden haben, noch näher.

Die Definitionen dieser drei Lautgruppen lauten bis Donat (Schulze a. a. O. 772) nach altüberlieferter Art wie folgt:

v o c a l e s s u n t q u a e p e r s e p r o f e r u n t u r e t p e r s e s y l l a b a m f a c i u n t
s e m i v o c a l e s s u n t q u a e p e r s e q u i d e m p r o f e r u n t u r , s e d p e r s e
s y l l a b a m n o n f a c i u n t

m u t a e s u n t q u a e n e c p e r s e p r o f e r u n t u r n e c p e r s e s y l l a b a m f a c i u n t .

Wenn jemand meint, die lateinischen Buchstabennamen aus den lautphysiologischen Studien der Griechen heraus verstehen zu können, so muss ihm vorgehalten werden, dass die lateinischen Definitionen, vor allem die der *semivocales*, in dieser Form bei den Griechen nicht wiederkehren. Sie müssten aber eigentlich erst dort nachgewiesen werden können, wenn wir glauben sollen, dass die Lauttheorie, d. h. die Definitionen die Buchstabennamen hervorgerufen haben. Da nun die lateinischen Definitionen, von Einzelheiten in der Terminologie (*per se* und *proferuntur*) abgesehen, als System betrachtet bei den Griechen nicht nachweisbar sind, so ergibt sich der Schluss, dass die oben angeführten Definitionen den schon bestehenden Buchstabennamen angepasst, nicht umgekehrt die Buchstabennamen durch die Definitionen hervorgerufen worden sind.

Man kann gegen die Gültigkeit dieses Schlusses einwenden, dass unsere Kenntnis der griechischen Lauttheorien lückenhaft sei. Wir kennen die stoische Lautlehre nur mangelhaft, und gerade sie zieht in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit auf sich, weil die älteste römische Grammatik bekanntlich unter stoischem Einfluss steht. In seiner Arbeit »Remmius Palaemon und die römische *ars grammatica*» (Philologus, Suppl. XV (1922) 2. 90 ff. 101 f. 106 ff.) hat Karl Barwick gezeigt, dass die erste und für die Folgezeit grundlegende *ars grammatica* in der zweiten Hälfte des 2. Jh. vor Chr. auf stoisch-pergamenischer Grundlage geschaffen wurde. Dass sich im älteren Rom Einfluss der stoisch-pergamenischen Grammatik geltend macht, wusste man vorher, und antike Überlieferung hat es festgehalten, wenn sie das Studium der Grammatik in Rom durch

Krates von Mallos ein Jahr nach dem Tode des Ennius, also im J. 168 vor Chr. eingeführt sein lässt (Suetonius, de gramm. 2, 1). Barwick möchte allerdings die Wirkung der stoischen Lehren eher den Anregungen zuschreiben, die von Panaitios, dem Schüler des Krates und des Diogenes von Babylon, als geistigem Mittelpunkt des Kreises um Scipio ausgingen (S. 260). Die damals geschaffene Form wurde durch die Jahrhunderte im grossen und ganzen sehr zäh festgehalten, aber schon Varro und in noch höherem Masse Remmius Palaemon stehen unter dem Einfluss des Dionysius Thrax, dessen Autorität im Laufe der Zeit immer mehr zunahm (S. 109. 146).

Ich zweifle denn auch nicht, dass die römische Einteilung der Buchstaben in *vocales*, *semivocales* und *mutae* stoischen Ursprungs ist. Das bei ihrer Definition verwendete Wort *proferuntur* ist die wörtliche Wiedergabe des echt stoischen *προφέρονται*. Fragm. Stoic. Vet. III 213, 22: *διαφέρει δὲ καὶ τὸ λέγειν τοῦ προφέρεσθαι· προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα, ἃ δὴ καὶ λεπτὰ τυγχάνει. προφέρεσθαι* ist nur sinnlose Laute hervorbringen; das Sprechen in begrifflicher Rede mit Sinn und Inhalt heisst *λέγειν*. Ferner teilten die Stoiker die Laute in *φωνήεντα*, *ἡμίφωνα* und *ἄφωνα* (Fragm. St. Vet. II 31, 33 f.). Wie sie diese drei Gruppen, vor allem die *semivocales*, definiert haben, darüber geben die Fragmente leider keine Auskunft (vgl. bes. III 213). Ich glaube aber die stoische Lautlehre wiedergefunden zu haben in der Lautlehre der *τριχῆ νείμαντες*, die von Dionysius Hal. *περὶ συνθ. ὄνομ.* Kap. 14 Anf. nach der Lautlehre des Aristoxenos angeführt wird. Und dann noch, vermischt mit alexandrinischer Konsonantenlehre, bei Marius Victorinus VI 6 K. Diese Ansicht kann ich aber erst gegen Ende meiner ganzen Untersuchung näher begründen. Wenn an den angeführten Orten die Lautlehre der Stoiker bewahrt ist, kann diese nicht den Ausgangspunkt für die Schaffung der römischen Buchstabennamen gebildet haben. Denn sie wird der selbstlautenden Kraft der *semivocales* nicht viel besser gerecht als die alexandrinische Auffassung. —

Es gibt Forscher, die der Meinung sind, dass die alexandrinische Lautlehre im grossen und ganzen die stoische fortsetzt, und dass u. a. die alexandrinische Konsonantenlehre auch schon stoisch war (W. Kroll, Rhein. Museum 62 (1907) 97). Wenn dem so ist, erledigt sich ohne weiteres jeder Versuch, die lateinischen Buchstabennamen

aus der stoischen Grammatik zu erklären. Denn die griechische Lehre von den *σύνφωνα* ist mit den alten lateinischen Namen der semivocales ein für allemal unvereinbar. Wie sich unten zeigen wird, ist sie in der Tat voralexandrinisch. Sie wird schon in den platonischen Dialogen vorgetragen und geht wahrscheinlich auf Hippias von Elis zurück. Nur der Ausdruck *σύνφωνα* findet sich erst bei Dionysius Thrax. Aber, obgleich es für meine Zwecke vorteilhafter sein würde, die Konsonantenlehre auch den Stoikern zuzuschreiben, trage ich Bedenken gegen eine solche Lösung. Die Fragm. St. Vet. geben dafür keine Stütze ab. Es ist wahr, dass die stoisch orientierte ars grammatica der Römer semivocales und mutae unter der Benennung consonantes zusammenfasst. Es ist aber gleichzeitig mehr als nur eine leere Hypothese, dass erst Varro, mit dem der alexandrinische Einfluss auf die römische ars einsetzt, diese künstliche, mit den Namen und Definitionen der semivocales gar nicht harmonierende (oben S. 15 f.) Zweiteilung eingeführt hat. Eine solche Annahme stimmt nämlich zu einer in [Sergii] expl. in Donatum IV 520, 18 K. (= Gramm. Rom. Fragm. ed Funaioli I p. 269 Nr. 241) aufbewahrten Notiz, dass schon Varro die selbstlautenden Namen der semivocales abschaffen wollte: *Varro dicit consonantes ab e debere incipere, quae semivocales sunt, et in e debere desinere, quae mutae sunt.* Die Echtheit dieses Zitates wird von Wilh. Schulze, Buchstabennamen S. 781 mit Unrecht bestritten. Das Ergebnis, zu dem Schulze gekommen ist, dass nämlich die Namen *EF*, *EL*, *EM*, *EN* usw. erst im 4. Jh. die bloss lautierten Namen ersetzt haben, wird durch die Anerkennung der Echtheit des Varrozitates nicht gefährdet. Es steht ja nicht da, dass Varro die Namen mit Vorschlagsvokal eingeführt hat. Er war nur der Meinung, dass die semivocales im ABC mit einem vorhergehenden e gesprochen werden sollten. Man beachte das *debere* im lateinischen Text. Durchgesetzt hat sich diese Ansicht erst im 4. Jh., aber man versteht sehr gut, dass gerade Varro schon viel früher, obgleich anfangs erfolglos, die Reform durchzuführen versucht hat. Mit ihm fängt der Einfluss der Alexandriner auf die bis dahin von der stoisch-pergamenischen Richtung beherrschten römischen Grammatik an. Er wird dabei auch der alexandrinischen Zweiteilung der Laute in Vokale und Konsonanten in der römischen Grammatik Eingang verschafft haben. Vor ihm und Cicero begegnet der Name consonans nicht

(Thesaurus und Funaioli). Dabei merkte er, dass die griechische Lehre von den Konsonanten mit den lateinischen Namen der semi-vocales unausgleichbar war. Daher wollte er die Namen ändern. Seine Nachfolger aber haben die altüberlieferten Namen beibehalten, vermeiden es aber, auf eine Definition der Konsonanten einzugehen. Die Einteilung der Buchstaben in Vokale und Konsonanten blieb also lange Zeit eine rein äusserliche, eine Konzession an die alexandrinische Grammatik ohne eine bestimmte Begründung. So fest gewurzelt waren die Buchstabennamen in der einheimischen Tradition, dass sie während der ganzen eigentlichen Antike von den Modeströmungen der griechischen Grammatik unbeeinflusst blieben. Das zeugt dafür, dass sie auch ihre Entstehung nicht der griechischen Grammatik zu verdanken hatten. —

Man kommt auch auf einem anderen Wege zu dem Ergebnis, dass die Lautdefinitionen der römischen ars grammatica den schon bestehenden Buchstabennamen angepasst sein müssen. Die römische stoisch gefärbte ars entstand nämlich erst um die Mitte oder in der zweiten Hälfte des 2. Jh. vor Chr. (Barwick S. 1. 109 f. 230. 260). Die kurzen lateinischen Buchstabennamen sind aber nicht unbedeutend älter. Wie F. Marx (Stud. Luciliana S. 7) und Wilh. Schulze (Buchstabennamen S. 777) gesehen haben, hat schon Plautus in Truculentus 689 f. und Mercator 303—306 Witze auf sie gemacht. An der ersteren Stelle heisst es:

AST. *Perii, rabonem. quam esse dicam hanc beluam?*
quin tu arrabonem dicis? STRAT. *A facio lucri.*

Und an der anderen:

DE. *Hodie ire ocepi in ludum litterarium:*
Lysimache, ternas scio iam. LY. *Quid ternas?* DE. *A — m — o*
 LY. *Tu capite cano amas, senex nequissime?*
 DE. *Si canum seu istuc rutilum sive atrumst, amo.*

Noch etwas höher hinauf führen vielleicht die Beispiele von der Verwendung der Buchstaben für die in ihrem Namen enthaltene Silbe, worüber zu vergleichen: A. Ernout in *Mém. de la Soc. de Ling.* XIII 307—315. Aus dem 3. Jh. ist das Haingesetz aus Spoleto mit *cedre* = kl. *caedere* und *dinai* neben *deina* (kl. *divina*). Der Gebrauch ist auch etruskisch, aber nicht uralt (s. meine »Beiträge« S. 31—33). Dagegen glaube ich nicht mehr, dass die Gebrauchsbeschränkung der Gutturalzeichen, die in der Duenos-Inschrift und schon in hoch-

archaischen südetruskischen Inschriften zutage tritt, notwendig die Namen *CE*, *KA*, *QV* voraussetzt.

Aber schon die Feststellung, dass die kurzen lateinischen Buchstabennamen zu Plautus' Zeiten bestanden haben, ist von weittragender Bedeutung. Die Buchstabennamen lösen sich dadurch aus dem Zusammenhang mit der *ars grammatica*. Und es ist leicht einzusehen, wie unwahrscheinlich es ist, dass die lateinischen Buchstabennamen eine Anwendung der lautphysiologischen Spekulationen der Griechen auf die Praxis wären, lange bevor die grammatische Wissenschaft der Griechen als Ganzes in Rom Fuss fasste. In diesem Falle würde ihre Erfindung einen willkürlichen und freistehenden Akt darstellen. Es ist aber wirklich nicht anzunehmen, dass eine schwierige und umstrittene Einzelheit der griechischen Sprachwissenschaft früher als diese selbst das Interesse der Römer auf sich gezogen und sogar zur praktischen Anwendung bei ihnen geführt hätte. Für die Römer muss ebenso sehr wie für die Griechen die Einsicht in die zweifache Natur der *semivocales* nur einen theoretischen Wert gehabt haben. Man kann keinen Grund ausfindig machen, warum diese nur auf theoretischem Wege gefundene Erkenntnis die Römer mehr als die Griechen dazu bewogen hätte, die Buchstabennomenklatur abzuändern. Durch eine solche Neuerung geriet die Aussprache der *semivocales* im ABC mit ihrer wirklichen Verwendung in Sprache und Schrift in schreienden Widerspruch. Wie wenig angebracht die selbstlautenden *semivocales* im ABC den Römern eigentlich erschienen, ersieht man daraus, dass eine neue Reform sie nicht lange nach Donat durch die Namen *EF*, *EL*, *EM*, *EN* usw. ersetzt hat, die den Lauteigentümlichkeiten der lateinischen Sprache besser entsprachen. Den ersten Ansatz zu dieser Reform hatte schon Varro gemacht.—

Eben die Tatsache, dass schon Plautus bei seinen Zuschauern Bekanntschaft mit den kurzen Buchstabennamen voraussetzen kann, verbietet uns ebenfalls, in Ennius ihren Urheber zu suchen. Ennius soll laut Sueton (*De gramm.* 1, 2) zwei Bücher *de litteris syllabisque item de metris* verfasst haben. Sie wurden ihm übrigens, obgleich wohl mit Unrecht, in der Antike aberkannt. Das Werk wird eine Metrik mit einleitenden Betrachtungen über den metrischen Wert der Laute und Silben gewesen sein. Später hat Terentianus Maurus *de litteris, de syllabis, de metris libri III* geschrieben. Vgl. auch das Werk des Marius Victorinus (Keil Bd. VI). Es war

Sitte der Metriker, im Beginn ihrer Werke von dem Wesen und der Geschichte der Buchstaben, der Art und Beschaffenheit der Silben zu handeln, wie E. von Leutsch, *Philologus* 11 (1856) 741, vorsichtigerweise mit dem Zusatze »wenigstens seit Heliodor« (1. Jh.), festgestellt hat. Die Sitte war aber älter, sogar bedeutend älter als Ennius. Schon Platon (*Kratylos* 424 C) und Aristoteles (*Poetik* Kap. 20 p. 1456 b 33 f. und 37 f.) sprechen davon wie von einem feststehenden Gebrauche.

Die Vermutung scheint mir berechtigt, dass Ennius seinen erfolgreichen, aber erst etwa seit 110 vor Chr. durchgedrungenen (Ritschl, *Opuscula* IV 165 ff.) Reformvorschlag, Doppelkonsonanz nach griechischem Vorgang durch Doppelschreibung zu bezeichnen, in dem Kapitel *de litteris* oder *de syllabis* gemacht hat. Die Sache war nicht ohne Wichtigkeit für den Versbau und seine Regeln. Dagegen sieht man nicht ein, was für einen Anlass Ennius gehabt hätte, neue Buchstabennamen von der Art der lateinischen einzuführen, ein so kühner Neuerer er auch war. Für die Metrik hatten sie jedenfalls keinen Zweck. Im Gegenteil war es in den Anfangszeiten der lateinischen Poesie nach griechischem Vorbild geeignet, Verwirrung hervorzurufen, wenn die semivocales im ABC als Selbstlauter gesprochen wurden, im Metrum aber und sonst in der Sprache nie mit silbenbildender Kraft erschienen.

Im J. 204 kam Ennius nach Rom, im J. 184 starb Plautus. Wenn nun schon dieser damit rechnet, dass die neuen Buchstabennamen seinen Zuschauern geläufig waren, so müssen sie älter sein als Ennius' Wirken in Rom, da unter den Zuschauern sonst höchstens nur ein Bruchteil, vielleicht sogar niemand die neuen Namen in der Schule gelernt hatte. —

Livius Andronicus wird man auch nicht zum Erfinder der lateinischen Buchstabennamen machen, weil er kein wissenschaftlicher Geist war (vgl. auch Sueton, *De gramm.* 1, 1). Von ihm als Schulmeister erwartet man im Gegenteil, dass er an der Anschauung der Schule festgehalten hat. Und gerade in der Schule findet man bei den Griechen keine Spur von selbstlautenden semivocales. Die Lehre der Schule, das war die Lehre, welcher die Alexandriner zum Siege verholfen haben, wonach *ἡμίφωνα* und *ἄφωνα* ohne Unterschied für sich allein stumm sind (*καθ' ἑαυτὰ φωνὴν οὐκ ἔχει*, Dion. Thrax p. 631 B. = 11 Uhl.).

Livius Andronicus kam im J. 272 als Kriegsgefangener aus Tarent nach Rom. Es ist sicher nur ein bedeutungsloser Zufall, dass Aristoxenos, der nebst seinem Lehrer Aristoteles die Ansicht von der Aussprechbarkeit der *ἡμίφωνα* für sich allein vertritt, ebenfalls in Tarent geboren war. Seine Lehrtätigkeit übte er in Athen aus.

Wenn schliesslich die Tradition keine Ahnung von dem Vorkommen älterer Buchstabennamen in Rom und von einem so auffallenden Ereignis wie ihrem Austausch gegen die kurzen neuen Namen hat, obgleich die Tradition so entlegene Ereignisse wie die Ausmusterung des Buchstaben Zeta durch Appius Claudius im J. 312 vor Chr. und die Erfindung des G-Zeichens durch Carvilius Ruga im 3. Jh. festgehalten hat, so bedeutet das einfach, dass die kurzen lateinischen Buchstabennamen älter als das 3. Jh., höchst wahrscheinlich sogar nicht unwesentlich älter sind.

So verliert sich der Ursprung der lateinischen Buchstabennamen in altersgrauen Zeiten. Nur an einer einzigen Stelle in der ganzen Literatur scheint sich eine verworrene Kunde davon erhalten zu haben, und diese Stelle spricht gerade gegen griechischen und für etruskischen Ursprung derselben. Die Frage, warum *s* wie eine Liquida, d. h. wie *l*, *m*, *n*, *r*, behandelt wird (*quare s littera inter liquidas posita sit*), beantwortet der spätlateinische Grammatiker Agroecius in Gallien um 450 nach Chr. mit diesen Worten (VII 118, 11 K.): *apud Latium, unde latinitas orta est, maior populus et magis egregiis artibus pollens Tusci fuerunt, qui quidem natura linguae suae s litteram raro exprimunt*. Es lässt sich nicht leicht erraten, aus welcher Quelle er diese Notiz bezogen hat. Früher dachte ich an Messalla Corvinus' Schrift über den Buchstaben *s* (Quintilian I 7, 23 vgl. 35). Aber in erster Linie kommt Varro in Betracht, der über die Geschichte des Alphabets (*de antiquitate litterarum*) geschrieben hat. In den *libri ad Attium*, die mit der erwähnten Schrift wohl identisch waren (Schanz-Hosius, *Gesch. der röm. Litt.* I⁴ (1927) 572), hat er sich u. a. auch über die Namen der Buchstaben geäußert (Pompeius V 98, 23 ff. K.). So viel scheint gewiss, dass die bemerkenswerte Nachricht bei Agroecius nicht aus der Luft gegriffen ist; nur hat der gute Agroecius oder bereits ein älterer Gewährsman die ursprünglichen Aussagen offenbar schlecht verstanden und zu sehr gekürzt.

Dass Agroecius jedenfalls von kulturellem Einfluss der Etrusker auf die Römer im Zusammenhang mit den semivocales spricht, ist

von grosser Bedeutung, da man auch ohnehin die Namen der semivocales im lateinischen ABC mit ihrer Verwendung in silbenbildender Funktion in der etruskischen Sprache zusammenstellen muss. Seit ugf. 400 vor Chr. treten in den etruskischen Schriftdenkmälern silbenbildende semivocales (vor allem *l, m, n, r*) massenhaft auf. In den archaischen Inschriften fehlen dagegen solche Laute in auffälliger Weise, sei es dass ihr Auftreten seit ugf. 400 vor Chr. eine wirkliche Veränderung in der Aussprache widerspiegelt, sei es dass es sich nur um eine zu jener Zeit stattgefundene orthographische Reform handelt.

In meinen »Beiträgen« nahm ich ohne weiteres an, dass die Etrusker die kurzen Buchstabennamen mit selbstlautenden semivocales auf Grund der in ihrer Sprache herrschenden Lautverhältnisse ganz auf eigene Hand geschaffen hätten. Es kann aber die Frage gestellt werden, ob nicht die etruskischen Buchstabennamen von griechischen Lautstudien beeinflusst sind. Diese Möglichkeit wollen wir im Folgenden näher erwägen. Zu diesem Zwecke gilt es zunächst, die älteren griechischen Lauttheorien in Augenschein zu nehmen.

3.

Im Grunde genommen begegnet die von dem Aristarcheer Dionysius Thrax vertretene Anschauung von der Natur der Laute schon bei Platon, obgleich Platon den Terminus *σύμφωνα* »Konsonanten« noch nicht kennt. Eine lautphysiologische Einteilung gibt Sokrates aus unbekannter Quelle Kratylos 424 C wieder: Ἄρα οὖν καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ πρῶτον μὲν τὰ φωνήεντα διελέσθαι, ἔπειτα τῶν ἑτέρων κατὰ εἶδη τὰ τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα — οὕτωςι γὰρ που λέγουσιν οἱ δεινοὶ περὶ τούτων — καὶ τὰ ἀφφώνηεντα μὲν οὐ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα; Ähnlich Philebos 18 B. Es werden also wie von Dionysius Thrax die semivocales und die mutae als τὰ ἕτερα den vocales gegenübergestellt. Noch deutlicher wird es durch Sophistes 253 A, dass für Platon wie für Dionysius die semivocales nicht allein für sich aussprechbar sind. Lateinisch gesprochen: *per se proferrī n o n p o s s u n t*. Es heisst a. a. O. im Munde eines Fremdlings: τὰ δέ γε φωνήεντα διαφερόντως τῶν ἄλλων οἷον δεσμὸς διὰ πάντων κεχώρηκεν, ὥστε ἄνευ τινὸς αὐτῶν ἀδύνατον ἀρμόττειν καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον ἕτερον.

In diesem Punkte weicht von den angeführten Stellen die sonst etwas anders geartete Äusserung des Theaitetos in Theaitetos 203 B nicht ab: καὶ γὰρ δὴ, ᾧ Σώκρατες, τό τε σῖγμα τῶν ἀφώνων ἐστι, φόφος τις μόνον, οἷον συριπτούσης τῆς γλώττης· τοῦ δ' αὖ βῆτα οὔτε φωνῆ οὔτε φόφος, οὐδὲ τῶν πλείστων στοιχείων. Ὡστε πάνν εἶ ἔχει τὸ λέγεσθαι αὐτὰ ἄλογα, ᾧν γε τὰ ἐναργέστατα αὐτὰ τὰ ἐπτὰ φωνὴν μόνον ἔχει, λόγον δὲ οὐδ' ὄντινοῦν.

Was Platon über die Einteilung der Laute in φωνήεντα, ἄφωνα und ἄφθογγα vorträgt, war nicht seine eigene Erfindung. Es war schon zu seiner Zeit eine allgemein bekannte Lehre. Kratylos 424 C wird ganz deutlich ausgesagt: οὕτωςι γὰρ πον λέγουσιν οἱ δεινοὶ περὶ τούτων. Wer waren nun diese οἱ δεινοί? Sicher ist, dass die platonische Einteilung nicht auf Demokrit zurückgeht, der eine Schrift περὶ εὐφώνων καὶ δυσφώνων γραμμάτων (Diels Frgm. 18 b) verfasst hat. Demokrit ist aber der Urheber der bei Dionysius Thrax mit der Lehre von den φωνήεντα, ἡμίφωνα und ἄφωνα verquickten Lehre von den εὐφωνα und κακόφωνα. Tatsächlich begegnet in den Scholien zu Dionysius Thrax (S. 336 und 502 Hilgard) neben κακόφωνα die Bezeichnung δύσφωνα. Im Zusammenhang damit wird gegen die Benennung ἄφωνα polemisiert, besonders S. 502 Hilgard (vgl. auch S. 42. 201. 336): Ὅτι γὰρ οὐκ ἐστέρηνται φωνῆς παντελῶς, δῆλον ἄφ' οὗ συμπλεκόμενα τοῖς φωνήεσι φωνὴν ἀποτελοῦσι. Auch die römische Grammatik hat Reste dieser Polemik bewahrt. Velius Longus VII 46, 11 f. K.: *quidam vero omnes litteras vocales esse dixerunt arbitrantes nullam magis minusve necessariam esse, et quia omnes litterae voces explanant.* Sogar noch bei Priscian II 9, 23 f. K. lesen wir: *et sunt qui non bene hoc nomen eas (mutas) accepisse, cum hae quoque pars sint vocis.* Man wird kaum irgehen, wenn man annimmt, dass schon Demokrit die auch bei Platon begegnende Lehre von den Lautarten vorgefunden hat und die Einteilung in φωνήεντα und ἄφωνα bekämpfte, indem er an ihrer statt seine εὐφωνα und δύσφωνα setzte. Wenn Epikur auch eine Lautlehre vorgetragen hat, hat er sich wahrscheinlich, wie auch sonst in seinen Ansichten über die Sprache, so auch hierin dem Demokrit angeschlossen. Siehe Scholia in Dionys. Thrac. 482, 13 ff. Hilg.; R. Philippson in Philol. Wochenschrift 1929, 923 ff.

Ebensowenig dürfte von Platon mit οἱ δεινοί Herakleitos gemeint sein. Es ist überhaupt fraglich, ob Herakleitos eine eigene

Lautlehre aufgestellt hat. Ferner hätte sich wohl Platon, falls er Herakleitos meinte, anders ausgedrückt, da der eine Teilnehmer an dem Gespräch, Kratylos, ein Schüler des Herakleitos war. Da nun keine Andeutung in dieser Richtung an der betreffenden Stelle vorliegt, schliesse ich daraus, dass es nicht Herakleitos ist, dessen Lehre vorgetragen wird.

Aus unten zu ersehenden Gründen kommen auch die Pythagoreer nicht als Quelle Platons in Betracht. Die von Platon geteilten Ansichten über die Natur der Laute gehen also auf einen der vielen Sophisten, die sich mit Sprachphilosophie beschäftigten, zurück, am wahrscheinlichsten auf Hippias von Elis, den grossen Sprachforscher, zu dem Sokrates in dem grösseren nach Hippias benannten Dialoge sagt (285 CD): *Ἀλλὰ δῆτα ἐκεῖνα, ἃ σὺ ἀκριβέστατα ἐπίστασαι ἀνθρώπων διαρεῖν, περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν*; vgl. Hippias minor 368 D. Bei Xenophon, Memor. IV 4, 7, sagt Sokrates zu Hippias: *Πότερον, ἔφη καὶ περὶ ὧν ἐπίστασαι, οἷον περὶ γραμμάτων ἐάν τις ἔρηται σε, πόσα καὶ ποῖα Σωκράτους ἐστίν, ἄλλα μὲν πρότερον, ἄλλα δὲ νῦν πειρᾶ λέγειν*. Also auch hier wird Lauttheorie als Spezialität des Hippias erwähnt.

Zwischen Platons Lautlehre und der des Aristoteles in der Poetik ist der Unterschied einfach enorm, und die Behauptung Vahlens (Beiträge zu Aristoteles Poetik, III, Sitzungsberichte der Akad. der Wiss. zu Wien 56 (1867) 225), dass er einen wesentlichen Unterschied nicht erkennen könne, erklärt sich daraus, dass die beiden miteinander ringenden Richtungen der griechischen Lauttheorie noch nicht entdeckt waren. Auch bei Aristoteles in der Poetik cap. 20 p. 1456 b 26—30 haben wir eine Dreiteilung der Laute. Sie sieht aber ganz anders aus als bei Platon: *ἔστιν δὲ φωνῆεν μὲν ἄνευ προσβολῆς ἔχον φωνὴν ἀκουστήν, ἡμίφωνον δὲ τὸ μετὰ προσβολῆς ἔχον φωνὴν ἀκουστήν, οἷον τὸ Σ καὶ τὸ Ρ, ἄφωνον δὲ τὸ μετὰ προσβολῆς καθ' αὐτὸ μὲν οὐδεμίαν ἔχον φωνήν, μετὰ δὲ τῶν ἐχόντων τινὰ φωνήν γινόμενον ἀκουστόν, οἷον τὸ Γ καὶ τὸ Δ*. Hier finden wir zum erstenmal die Benennung *ἡμίφωνα*. Sie wird aber älter und nicht für diese Stelle erfunden sein. Denn man sieht nicht ein, wie Aristoteles von seinem Standpunkt aus dazu gekommen wäre, die zweite Gruppe von Lauten *ἡμίφωνα* zu nennen, da er ihnen ja klar und deutlich *φωνὴν ἀκουστήν*, ganz wie den *φωνήεντα*, zuschreibt. Er hat also eine ältere Terminologie übernommen, die nicht

mehr ganz zu seinen Definitionen passte. Auf die Frage, wer Aristoteles' Vorgänger gewesen sein mag, komme ich weiter unten zurück. Hier möchte ich nur noch auf die Worte aufmerksam machen, mit denen er seine Darstellung der Laute, die der Sprache zugrunde liegen, beschliesst: *περὶ ὧν καθ' ἕκαστον ἐν τοῖς μετρικοῖς προσήκει θεωρεῖν*; ähnlich nach dem darauffolgenden kurzen Abschnitte über die Silbe: *ἀλλὰ καὶ τούτων θεωρεῖσαι τὰς διαφορὰς τῆς μετρικῆς ἐστίν*. Dies scheint anzudeuten, dass Aristoteles keine umwälzenden Anschauungen über das Wesen der Laute vorgetragen haben will, sondern die Lautlehre nur mehr im Vorübergehen berührt.

Die *ἡμίφωνα* des Aristoteles unterscheiden sich sehr wesentlich von den *μέσα* (Philebos 18 B) des Platon, die *ἄφωνα* (aber nicht *ἄφθογγα*) sind und die nicht für sich ausgesprochen werden können. Denn die *ἡμίφωνα* des Aristoteles haben, was sehr bemerkenswert ist, *φωνήν ἀκουστήν*, ganz wie die echten Vokale, die *φωνήεντα*. Sie unterscheiden sich von den letzteren nur dadurch, dass sie *μετὰ προσβολῆς*, d. h. mit Hilfe der Lippen und der Zunge gebildet werden (über die *προσβολαί* siehe de part. anim. 2, 16 p. 660 a 2). Dass Aristoteles hist. anim. 4, 9 p. 535 a 30 alle Laute, die mit Hilfe der Zunge und der Lippen gebildet werden, für *ἄφωνα* erklärt, ist einer der vielen Widersprüche, an denen seine Schriften so reich sind. Wenn man an der angeführten Stelle aus der Poetik noch zweifeln könnte, ob die *ἡμίφωνα*, von ihrer Bildungsweise abgesehen, wie Vokale fungieren können, so wird dieser Zweifel durch die ein paar Zeilen nachher gegebene Definition der Silbe behoben: *συλλαβὴ δὲ ἐστὶν φωνὴ ἄσημος συνθετὴ ἐξ ἀφώνου καὶ φωνῆν ἔχοντος · καὶ γὰρ τὸ ΓΡ ἄνευ τοῦ Α συλλαβὴ καὶ μετὰ τοῦ Α, οἷον τὸ ΓΡΑ*.

Also, die semivocales können nach der aristotelischen Ansicht nicht nur, wie im lateinischen ABC, für sich artikuliert werden, sondern sie können sogar Silbenträger sein, ganz wie in der etruskischen Schrift ungefähr seit 400 v. Chr. Diese Lehre streitet so sehr gegen alles, was sonst in der griechischen Grammatik Theorie und Praxis ist, dass mehrere Herausgeber und Übersetzer (Graefenhan, Christ, Susemihl, Gudeman) den letzten Satz als verdorben ansehen und in verschiedener Weise emendieren. Es spricht sehr ernstlich gegen diese Emendationsversuche, dass es nicht genügt, ein *οὐ* in die erstere Hälfte des Satzes einzufügen, sondern dass dann auch das folgende *καὶ* zu *ἀλλὰ* geändert werden muss. Gudeman

(Aristoteles über die Dichtkunst (Leipzig 1921) 40 f.) ändert den kurzen Text sogar an drei Stellen und übersetzt: »Die Silbe ist ein zusammengesetzter, belangloser Laut, gebildet aus einer Muta <oder Liquida> und einem Vokal, denn G + R ohne A bildet keine Silbe, wohl aber mit A, wie in GRA.« Es darf aber nicht bezweifelt werden, dass die Stelle richtig überliefert ist, denn sie harmoniert aufs beste mit der ganzen Darstellung der Lautlehre in der Poetik. Es wird ja kurz vorher ausdrücklich gesagt, dass auch die *ἡμίφωνα* ebenso gut *φωνὴν ἀκουστήν* haben wie die echten Vokale, von denen sie sich nur durch ihre Bildungsweise unterscheiden. Z. B. Vahlen, Bywater, Gomperz und Rostagni halten deshalb mit Recht an der Überlieferung fest.

Es gab eine Zeit, als es Mode war, c. 20 der aristotelischen Poetik für eine stoische Interpolation aus dem 3. Jh. v. Chr. zu erklären. So schon Fr. Ritter 1839 und noch A. Gercke in Pauly-Wissowa, Realenz. 2 (1896) 1053 und Sandys, History of Classical Scholarship I² 98 (siehe dagegen Gudeman Pauly-Wissowa 7 (1912) 1786). Beweisen lässt sich die Echtheit mit allergrösster Sicherheit, ich möchte fast sagen Exaktheit, durch Heranziehung einer Stelle am Schlusse der Metaphysik, N 6 p. 1093 a. Dort polemisiert Aristoteles gegen die Träumereien der Pythagoreer, die das Vorhandensein von drei Doppelbuchstaben *Ξ Ψ Ζ* mit der Zahl der drei Hauptsymphonien Quarte, Quinte und Oktave zusammenstellten: »dass es aber solcher Buchstaben unzählige geben könnte, kümmert sie nicht. Es könnte ja auch *Γ* und *Ρ* durch einen Buchstaben bezeichnet werden.« Genau derselben Buchstaben *ΓΡ* bedient sich der Verfasser von Kapitel 20 der Poetik, um seine Silbenlehre zu beleuchten. Daraus geht hervor, dass wir hier mit derselben Person wie in der Metaphysik, d. h. mit Aristoteles zu tun haben. —

In einem wichtigen Punkte stimmt die Lauttheorie des Aristoteles mit der Ansicht seines Schülers Aristoxenos überein: diese Gelehrten betrachten beide die semivocales als für sich aussprechbar. Im übrigen weichen sie in ihren lauttheoretischen Ansichten beträchtlich voneinander ab. Die Lautlehre des grossen Musikforschers hat uns Dionysius von Halikarnassos bewahrt *Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων* Kap. 14 Anf.: *Τῶν δὴ στοιχείων τε καὶ γραμμάτων οὐ μίᾳ πάντων φύσις, διαφορὰ δὲ αὐτῶν πρώτη μὲν, ὡς Ἄριστόξενος ὁ μουσικὸς ἀποφαίνεται, καθ' ἣν τὰ μὲν φωνὰς ἀποτελεῖ, τὰ δὲ ψόφους· φωνὰς*

μὲν τὰ λεγόμενα φωνήεντα, ψόφους δὲ τὰ λοιπὰ πάντα. Δευτέρα δὲ καθ' ἣν τῶν μὴ φωνηέντων ἃ μὲν καθ' ἑαυτὰ ψόφους ὁποίους δὴ τινὰς ἀποτελεῖν πέφυκε, ῥοῖζον ἢ σιγμὸν ἢ μυγμὸν ἢ τοιούτων τινῶν ἄλλων ἤχων δηλωτικούς. ἃ δ' ἐστὶν ἀπάσης ἄμοιρα φωνῆς καὶ ψόφου καὶ οὐχ οἷά τε ἠχεῖσθαι καθ' ἑαυτὰ· διὸ δὴ ταῦτα μὲν ἄφωνα τινὲς ἐκάλεσαν, θάτερα δὲ ἡμίφωνα. — Οἱ δὲ τριχῆ νείμαντες τὰς πρώτας τε καὶ στοιχειώδεις τῆς φωνῆς δυνάμεις φωνήεντα μὲν ἐκάλεσαν, ὅσα καὶ καθ' ἑαυτὰ φωνεῖται καὶ μεθ' ἑτέρων καὶ ἔστιν αὐτοτελῆ· ἡμίφωνα δ' ὅσα μετὰ μὲν φωνηέντων αὐτὰ ἑαυτῶν κρεῖττον ἐκφέρεται, καθ' ἑαυτὰ δὲ χειρόν καὶ οὐκ αὐτοτελῶς· ἄφωνα δ' ὅσα οὔτε τὰς τελείας οὔτε τὰς ἡμιτελεῖς φωνὰς ἔχει καθ' ἑαυτὰ, μεθ' ἑτέρων δ' ἐκφωνεῖται.

So viel musste ausgeschrieben werden, um klar ersichtlich zu machen, dass das Zitat aus Aristoxenos sich bis zu dem mit *οἱ δὲ τριχῆ νείμαντες* beginnenden Abschnitt erstreckt. Auch Aristoxenos kennt also ausser der Benennung *φωνήεντα* die Benennungen *ἡμίφωνα* und *ἄφωνα*, führt aber die beiden letzteren nur nebenbei als von Einigen (*τινές*) gebrauchte Ausdrücke an.

Auch der Ausdruck *ψόφος* ist nicht erst von Aristoxenos in die Lautlehre eingeführt worden. Er begegnet schon im Munde des Theaitetos in dem nach ihm benannten platonischen Dialoge 203 B. Die Stelle wurde schon oben S. 24 ob. ausgeschrieben. Sie zeigt auch sonst eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit der Lehre des Aristoxenos: nach Theaitetos haben nur die Vokale *φωνή*, die Laute der zweiten Gruppe, d. h. Sigma usw., haben nur *ψόφος*, die der dritten (Beta usw.) haben weder *φωνή* noch *ψόφος*. Dagegen verlautet in Theaitetos ebensowenig wie sonst bei Platon etwas von der Aussprechbarkeit der semivocales allein für sich, die bei Aristoxenos mit zu ihrer Definition gehört. Ist nun die selbstlautende Kraft der semivocales erst eine Entdeckung des Aristoteles, die Aristoxenos für richtig hielt, aber mit ganz anders beschaffenen älteren Anschauungen über die Natur der Laute verband? Oder ist auch diese Erkenntnis schon voraristotelisch?

Für die letztere Annahme, d. h. für eine gemeinsame Quelle, spricht der grosse Unterschied in allem Übrigen zwischen der Lautlehre des Aristoteles und der des Aristoxenos. Dieser scheint tatsächlich in seiner Lauttheorie von dem Haupte des Peripatos gänzlich unabhängig zu sein. Z. B. auf die nicht verächtliche Lehre des Aristoteles von der Engenbildung, von der *προσβολή*, nimmt er in

seinen Definitionen keine Rücksicht. Bei Aristoteles haben alle Laute *φωνή*, die *ἄφωνα* aber nur in Verbindung mit anderen Lauten; bei Aristoxenos haben es nur die Vokale, die *φωνήεντα*. Den übrigen Lauten kommt nach altem Muster nur *ψόφος* zu, ein Begriff, der in der Lautlehre der Poetik überhaupt nicht vorkommt. Und wenn Aristoteles De anima II 8 (gegen Schluss) darauf zu sprechen kommt, sagt er: *σημαντικὸς γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή*. [In dieser Frage (wie in der Abgrenzung der *ἄφωνα*, oben S. 26) trägt er De anim. hist. 4, 9 p. 535 a 27 f. eine ganz andere Ansicht vor: *φωνή καὶ ψόφος ἕτερόν ἐστι*.]

Wenn es also nicht der Wahrscheinlichkeit entbehrt, dass Aristoteles und Aristoxenos unabhängig voneinander auf Grund einer gemeinsamen Quelle die Lehre von der selbstlautenden Kraft der semivocales verkündigen, so entsteht die Frage, woher diese tiefe Einsicht in das Wesen der Laute stammt.

Eins dünkt mir sicher. Sie stammt nicht von den Schullehrern, wie Heikel (Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar 50 (1917/18) C, 4, S. 3) zu meinen scheint. Im Elementarunterricht wurden selbstverständlich seit der Erfindung des griechischen Alphabets die Vokale von den übrigen Buchstaben unterschieden. Die Beobachtung, dass die letzteren sich in zwei Gruppen verteilen liessen, war aber meiner Meinung nach keine aus den Kinderschulen übernommene Kenntnis, sondern eine für jene Zeit grosse wissenschaftliche Entdeckung, ein Glied in der regen Beschäftigung mit dem Studium der Sprache, die das 5. vorchr. Jh., das Zeitalter der Sophisten, kennzeichnet. Vieles in der Grammatik, was uns jetzt selbstverständlich erscheint und Gemeingut geworden ist, hat damals, um entdeckt zu werden, erhebliches Nachdenken und Beobachtungsgabe erfordert. Vgl. H. Diels, Die Anfänge der Philologie bei den Griechen, Neue Jahrbücher f. d. kl. Altertum 25 (1910) 10 f. über die Rolle der Musiker; im allg. A. Gercke in Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswiss. II³ 373 (290 der 2. Aufl.); vgl. auch oben S. 21 über Livius Andronicus.

Auf der Suche nach dem Vorgänger des Aristoteles und Aristoxenos in der Beurteilung der semivocales führt nichts auf Demokrit mit seiner Lehre von den *εὔφωνα* und *δύσφωνα*. Die Lehre des Hippias von Elis habe ich bei Platon vermutet, besonders Kratylos 424 C mit Philebos 18 B und Sophistes 253 A, während Theaitetos

203 B, wie gesagt, in der Terminologie eine auffällige Übereinstimmung mit Aristoxenos zeigt. Ob Herakleitos und andere Sophisten als Hippias neben ihren sprachphilosophischen Forschungen auch Lauttheorie getrieben haben, bleibt unsicher, obgleich das Beispiel des Archinos, der seinen orthographischen Reformvorschlag im J. 403/2 mit lauttheoretischen Erwägungen, die in einer besonderen Schrift niedergelegt waren, zu stützen wusste¹, lehrt, dass die Laute schon damals kein ungewöhnlicher Gegenstand der Forschung mehr waren. Ernstlich kommen für uns jedoch als Vorläufer des Aristoteles und Aristoxenos in der Auffassung der semivocales nur die Pythagoreer in Betracht. Gerade ihnen liegt es schon an sich nahe die Entdeckung der selbstlautenden Kraft dieser Laute zuzutrauen wegen ihrer tiefeschürfenden Forschungen über Musik und Singen, die auch das Sprechen mitumfassten.² Vgl. in Fragm. 1 aus der Harmonik des Archytas (Diels² S. 259 f.) ἡ λέγοντες ἢ αἰείδοντες und τῷ αὐτῷ φθεγγαμένῳ, »derselbe Sprecher« in der Übersetzung von Diels. Derselbe Pythagoreer wollte, wie schon der Sophist Euenos im 5. Jh., dass die Grammatik, wozu an erster Stelle die Lautlehre gehörte, in innigem Zusammenhang mit der Musik betrieben werden sollte. Das sagt uns Quintilian I 10, 17: *Archytas atque Euenus* (für *Euenus* wird auch, aber allem Anschein nach falsch, *Aristoxenus* überliefert) *etiam subiectam grammaticen musicae putaverunt*. Das ist gerade, was man von den Pythagoreern erwartet. Noch bestimmter geht aus Aristoteles *Metaphysik* N 6 p. 1093 a (= Diels³⁻⁴ 45, B, 27, Mitte) hervor, dass die pythagoreische Schule wirklich den Buchstabenlauten ihre Aufmerksamkeit zugewandt hat: ἐπεὶ καὶ τὸ Ξ Ψ Ζ συμφωνίας φασὶν (die Pythagoreer) εἶναι καὶ, ὅτι ἐκεῖναι τρεῖς (in der Harmonik; vgl. oben S. 27), καὶ ταῦτα τρία. Ob aber die Worte ἐπὶ μὲν φωνήεντα einige Zeilen früher auf die Rechnung des Aristoteles als von ihm gewähltes Beispiel kommen oder ob sie von den Gegnern übernommen worden sind, ist nicht leicht zu entscheiden. Jedenfalls setzt

¹ H. Usener, *Rhein. Museum* 25 (1870) 591. — Kroll ebd. 62 (1907) 95 überschätzt den Archinos gewaltig.

² Kroll a. a. O.: »Es scheint auch, als sei die Lehre von der Klangwirkung der Buchstaben besonders in der Musik ausgebildet worden; darauf weist die Behandlung bei Aristides Quintilianus I 20. II 11.

schon die vorige Stelle das ionische Alphabet voraus. Daraus möchte ich aber keinen Schluss auf das Alter der pythagoreischen Lautstudien ziehen. Pythagoras selbst war ja übrigens aus Samos gebürtig.

Die Bedeutung der angeführten Stelle aus der Metaphysik liegt nicht nur darin, dass sie die Beschäftigung der pythagoreischen Schule mit den Eigentümlichkeiten der Sprachlaute beweist. Sie zeigt ausserdem, dass die lauttheoretischen Ansichten der Pythagoreer dem Aristoteles bekannt waren. Anderes ist ja auch gar nicht zu erwarten, da er mit ihren von ihm ausführlich behandelten und auch bekämpften philosophischen Lehren gut vertraut ist. Nichts hindert also die Hypothese, dass Aristoteles in seiner eigenartigen Ansicht von der silbenbildenden Kraft der *ἡμίφωνα* von den akustischen Untersuchungen der Pythagoreer beeinflusst ist. Darum braucht noch nicht auch die Benennung *ἡμίφωνα* pythagoreisch zu sein. Sie wird es vielmehr nicht sein, wie sich weiter unten noch klarer herausstellen wird. Die Frage: aristotelisch oder voraristotelisch ist aber dadurch nicht entschieden. Der Ausdruck kann aus einer uns unbekanntem Quelle stammen. Jedenfalls passt er schlecht zu der Lehre von dem silbenbildenden Rho in der Poetik.

Wenn also die Annahme berechtigt erscheint, dass die Lehre von der Aussprechbarkeit der semivocales allein für sich ohne die Stütze eines gewöhnlichen Vokals bei Aristoteles pythagoreischen Ursprungs ist, so wird man noch eher geneigt sein, dieselbe Hypothese betreffs Aristoxenos gelten zu lassen. Wie viel dieser den Pythagoreern auf verschiedenen Gebieten der Wissenschaft, vor allem aber als Musikforscher verdankt, braucht hier nicht des näheren dargelegt zu werden. Im allg. siehe Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie II Sp. 1057. Die Vermutung, dass er, ähnlich wie sein Meister Aristoteles, in der Lautlehre von den Pythagoreern gelernt habe, hat alle innere Wahrscheinlichkeit für sich. Aber nicht genug damit. Schon oben hatte ich Gelegenheit hervorzuheben, dass die in Platons Theiatetos 203 B verkündigte Ansicht von der Natur der Laute in auffälliger Weise mit der des Aristoxenos übereinstimmt, während sie von den gewöhnlich in Platons Dialogen geäußerten Meinungen nicht ganz unwesentlich abweicht. Die Tatsachen lassen sich kurz folgenderweise darstellen. Kratylos 393 DE und 424 C, Philebos 18 B vertritt Sokrates, Sophistes 253 A ein

Fremdling eine Meinung, in der ich die Lehre des Hippias von Elis vermutet habe: nur die *φωνήεντα* können für sich ausgesprochen werden; alle anderen Laute brauchen, um hörbar zu werden, die Stütze eines Vokals; diese *ἄφωνα* zerfallen in zwei Gruppen: solche, die zwar nicht *φωνή*, aber doch einen *φθόγγος* haben (die semivocales), und solche, die weder *φωνή* noch *φθόγγος* haben (die lateinischen mutae). In Theaitetos 203 B wird über die Aussprechbarkeit der verschiedenen Laute für sich nichts deutlich ausgesagt. Nur die sieben Vokale haben *φωνή*. Sowohl die semivocales wie die mutae sind *ἄφωνα*; die ersteren haben jedoch einen *ψόφος*, die letzteren haben weder *φωνή* noch *ψόφος*. Aristoxenos teilt die Laute in 1) *φωνήεντα* — 2) *ἃ μὲν καθ' ἑαυτὰ ψόφους ὁποίους δὴ τινὰς ἀποτελεῖν πέφυκε* — 3) *ἃ δ' ἐστὶν ἀπάσης ἁμοιῶρα φωνῆς καὶ ψόφου καὶ οὐχ οἷά τε ἠχῆσθαι καθ' ἑαυτά*. Der Widerspruch gegenüber der einleitenden Einteilung der Laute in zwei Gruppen, die Dionysios von Halikarnass dem Aristoxenos zuschreibt: *τὰ μὲν φωνὰς ἀποτελεῖ, τὰ δὲ ψόφους*, kommt entweder auf die Rechnung der berichtigten Flüchtigkeit des Exzerptors, oder er ist wohl eher durch die Annahme zu lösen, dass nach Aristoxenos auch die mutae *ψόφος* haben, aber nicht *καθ' ἑαυτά*. Wie dem auch sei, die Lehre des Aristoxenos steht jedenfalls den in Platons Theaitet verkündigten Ansichten so nahe, dass ein Zusammenhang nicht von der Hand zu weisen ist. Und dieser Zusammenhang tritt in ein etwas helleres Licht, wenn man bedenkt, dass die von der eigensten Ansicht Platons abweichende Lehre von dem *ψόφος* dem jungen Theaitetos in den Mund gelegt wird. Sein Lehrer, der auch bei dem von Platon geschilderten Gespräch mit Sokrates anwesend ist, war Theodoros. Und der war ein Pythagoreer (Diels³⁻⁴ Nr. 31). Ich sehe hierin eine Bestätigung meiner Vermutung, dass die Ansicht von der selbstlautenden Kraft der semivocales bei Aristoxenos und Aristoteles pythagoreischen Ursprungs ist. Es verdient noch hinzugefügt zu werden, dass der Gegensatz *ψόφος—φωνή* d. i. »Schall-Ton« echt pythagoreisch ist. Archytas Fragm. 1 Diels. Wenn ich Recht habe, hat also Aristoxenos die pythagoreische Lautlehre getreu bewahrt, während Aristoteles davon nur die Ansicht von der silbenbildenden Eigenschaft der semivocales aufgenommen hat.

4.

Jetzt komme ich endlich wieder auf die etruskischen Buchstabennamen zurück. In der nach meiner Hypothese von den Etruskern erfundenen, von den Römern übernommenen Buchstabennomenklatur werden die semivocales ohne Stützvokal für sich ausgesprochen. Das hängt wohl sicher damit zusammen, dass die semivocales, nachweislich wenigstens *l*, *m*, *n*, *r*, auch in der etruskischen Sprache als Silbenträger verwendet werden, wie die Inschriften ganz einwandfrei lehren. Dabei muss die Tatsache beachtet werden, dass silbenbildende *l*, *m*, *n*, *r* schon um 400 vor Chr. in den etruskischen Schriftdenkmälern auftreten (siehe meine »Beiträge« S. 16). Diese Neuerung bedeutete einen gewaltigen Bruch mit griechischen Schreibgewohnheiten, wonach jede Silbe einen Vokal im engeren Sinne enthalten musste. Dieser Standpunkt aus der Praxis wird in den lautphysiologischen Betrachtungen der Griechen meistens, vor allem von Platon und den Alexandrinern, festgehalten. Nur bei Aristoteles und Aristoxenos — wie sich die Stoiker zu dieser Frage verhielten, ist etwas problematisch — finden wir die kühne Ansicht ausgesprochen, dass auch den semivocales silbenbildende bzw. selbstlautende Kraft zukomme. Wenn nun diese griechische Einsicht in die Natur der Laute die etruskische Schriftreform und die damit in Zusammenhang zu stellenden etruskischen Buchstabennamen veranlasst hat, so muss nach dem oben Gesagten die griechische Lehre von den selbstlautenden semivocales wenigstens rund ein halbes Jahrhundert älter sein als Aristoteles. Sie muss m. a. W. bereits um 400 vor Chr. vorhanden sein. Das stimmt zu dem oben gewonnenen Ergebnis, dass Aristoxenos pythagoreische Lehren von den Buchstaben vorträgt und dass Aristoteles von ihnen beeinflusst ist.

Und es kommt eine wichtige Sache hinzu. Gerade wenn die Lehre von den selbstlautenden semivocales eigentlich pythagoreisch ist, versteht man, dass sie auf die Etrusker wirken konnte. Denn in Italien blühte ja die pythagoreische Schule, und mit Grossgriechenland haben die Etrusker früh kulturelle Beziehungen gepflegt. Vgl. E. Ciaceri, *Influssi della civiltà della Magna Grecia sull' Etruria nel secolo VI A.C.*, *Atti del Primo Congresso Internazionale Etrusco 1928* (Firenze 1929) S. 101. Speziell ein Eindringen pythagoreisch-orphischer Vorstellungen auf dem religiösen Gebiete in Etrurien mit dem 4. Jh. vor Chr. nimmt F. Weege an in seinem Buche über

Etruskische Malerei S. 24 ff. Die Ansicht Weeges ist von gewisser Seite einer heftigen Kritik unterzogen worden, sie würde aber zu meinem Ergebnis, dass die etruskischen Buchstabennamen und die etruskische Verwendung der semivocales als Silbenträger möglichenfalls durch die lautphysiologischen Lehren der Pythagoreer gegen 400 vor Chr. veranlasst worden sind, gut stimmen. Ähnliche Gedanken wie Weege haben schon vor ihm Furtwängler, Antike Gemmen III 203. 254 f., und Thulin, Die etruskische Disziplin, III 59 f. [= Göteborgs Högskolas Årsskrift 15 (1909)] ausgesprochen.

Es scheint mir kein zu kühner Gedanke zu sein, dass griechische (pythagoreische) Lautforschung erforderlich war, um den Etruskern zu einer ihrer Sprache angemessenen Orthographie und Buchstabennomenklatur zu verhelfen, wenn man bedenkt, wie zäh die griechisch-römische Regel, die keine »vokallose« Silbe duldet, noch in unseren Tagen nachwirkt, so dass im Deutschen z. B. *Leben*, im Französischen *poudre* mit einem überflüssigen *e* in der zweiten Silbe geschrieben wird. Da im Etruskischen silbenbildende *l, m, n, r* sich erst seit ugf. 400 vor Chr. belegen lassen, ist damit chronologisch die Möglichkeit vorhanden, dass die griechischen lautphysiologischen Spekulationen des 5. Jh. für diese Schreibweise die Bahn gebrochen haben. Für die Annahme eines solchen Einflusses spricht vielleicht auch, dass von den semivocales bisher nur *l, m, n, r* in den etruskischen Schriftdenkmälern als Silbenträger nachweisbar sind, während es sichere Beispiele von silbenbildendem *s* nicht gibt, obgleich *s* in der lateinischen Buchstabennomenklatur wie die übrigen semivocales lautiert wird. Entscheidend ist aber dieser Umstand keineswegs. Denn auch *f* steht unter den semivocales ohne Vorbild in der griechischen Grammatik, obgleich dieser Laut ebensowenig wie *s* in silbenbildender Funktion bei den Etruskern sicher nachweisbar ist.

Man kann sich die Sache so denken, dass die Etrusker, als sie die Buchstabennomenklatur zugunsten der selbstlautenden Buchstaben *l, m, n, r* veränderten, dabei bemerkten, dass auch *s* und *f* sich in derselben Weise für sich allein aussprechen liessen. Dass dann bei den Römern *x* wie die semivocales lautiert wurde, ist nicht überraschend, da dieser Buchstabe den als Selbstlauter behandelten Laut *s* enthielt. Um diese Anordnung zu begreifen, braucht man nicht mit griechischem Einfluss zu rechnen.

So bleibt doch der pythagoreische Einfluss auf die etruskischen

Buchstabennamen hypothetisch. Die Etrusker können sie ganz gut auf eigene Faust erfunden haben. Dass die semivocales sowohl im etruskischen ABC als auch in den lauttheoretischen Spekulationen einiger Griechen als silbenbildende Laute auftreten, können zwei voneinander unabhängige Erscheinungen sein, deren Ähnlichkeit sich einfach daraus erklärt, dass beiden dieselben phonetischen Tatsachen zugrunde liegen. Bemerkenswert ist nur, dass sie in betreff ihrer Entstehung chronologisch nicht weit auseinanderzuliegen scheinen.

5.

Als besonders schwierig erwies sich oben das Unternehmen, die lateinischen Buchstabennamen mit Hilfe der grammatischen Doktrinen der Stoiker zu erklären. Dabei blieb die stoische Lautlehre selbst hypothetisch, obgleich ich, um mir nicht die Sache zu einfach zu machen, mit der Möglichkeit rechnete, dass die stoische Schule im Anschluss an Aristoteles die Aussprechbarkeit der semivocales allein für sich gelehrt habe. Wenn sie es aber nicht getan hat, dann wird es noch hoffnungsloser, als es sich schon erwies, die lateinischen Buchstabennamen ohne Hilfe der Etrusker zu erklären.

Jetzt bitte ich den Leser, noch einmal die Lauttheorie durchzulesen, von der Dionysius der Halikarnassier nach der aristoxenischen spricht und die oben S. 28 zusammen mit dieser vollständig angeführt wurde. Schon auf Grund der Reihenfolge bei Dionysios erdreiste ich mich, die Lehre, die er an zweiter Stelle mit den einleitenden Worten *οἱ δὲ τριχῆ νείμαντες* gibt, nacharistoxenisch zu nennen. Die Einteilung in die drei Gruppen *φωνήεντα, ἡμίφωνα, ἄφωνα* ist aristotelisch. Sie ist auch die stoische (Fragm. Stoic. vet. II 31, 33 f.; oben S. 17). Während aber Aristoteles den *ἡμίφωνα* mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt, silbenbildende und selbstlautende Kraft zuschreibt, herrscht in der Lehre der *τριχῆ νείμαντες* bei Dionysius Hal. bei der Definition dieser Laute eine seltsame Unbestimmtheit: *ἡμίφωνα δ' ὅσα μετὰ μὲν φωνηέντων αὐτὰ ἑαυτῶν κρεῖττον ἐκφέρεται, καθ' ἑαυτὰ δὲ χεῖρον καὶ οὐκ αὐτοτελεῶς*. Also, die *ἡμίφωνα* können auch für sich ausgesprochen werden, aber schlechter als sonst und nicht vollständig. Sie werden dann noch *ἡμιτελεῖς φωνάς* genannt. Dass sie nicht mit den *φωνήεντα* gleichwertig sind, geht auch daraus hervor, dass nur die letzteren *στοι-*

χειώδεις τῆς φωνῆς δυνάμεις sind. Wer sind nun die Verkündiger dieser hinkenden Lehre von den semivocales? Aristoteles, Aristoxenos und die Pythagoreer scheiden ohne weiteres aus. Es ist auch nicht die platonische Lehre, die ich oben auf Hippias von Elis zurückführte; denn für Platon sind die semivocales für sich allein bestimmt unaussprechbar. Dasselbe gilt von der alexandrinischen Grammatik, die übrigens wie Aristoxenos in z w e i Hauptgruppen teilt, aber von ganz anderer Art als bei ihm: *φωνήεντα* und *σύμφωνα*. Auch Demokrit teilte wahrscheinlich in zwei Gruppen, er kann aber unabhängig davon nicht der Urheber der bei Dionysius Hal. erwähnten Dreiteilung sein, weil er in ersten Linie die Laute nach dem Gesichtspunkt *εὐφωνα* — *δύσφωνα* betrachtete. Ich weiss wirklich nicht zu sagen, wer die Urheber der wunderlichen Halbheit sind, die wir bei Dionysius Hal. kennen lernen, wenn es nicht die Stoiker sind.

Die Stoiker teilten die Laute in *φωνήεντα*, *ἡμίφωνα* und *ἄφωνα*. Das von Dionysius Hal. gebrauchte Wort *ἐκφέρεται* sieht dem echt stoischen *προφέρονται* (oben S. 17) sehr ähnlich. Als philosophisches Wort kommt *ἀποτελής* in anderem Zusammenhang bei den Stoikern vor (Fragm. Bd. IV). Kroll meint allerdings in seinen »Randbemerkungen« zu dieser Stelle des Dionysius Hal. (Rhein. Museum 62 (1907) 97), dass die Ansichten gerade nicht stoisch seien. Seine Beweise sind aber nicht stichhaltig. So führt er als Argument gegen den stoischen Ursprung dieser Lehre u. a. den Umstand an, dass Dionysius Hal. keine *σύμφωνα* erwähnt. Das spricht aber im Gegenteil für eine stoische Quelle des Dionys. Denn *σύμφωνα* kommen in den Fragm. Stoicorum Veterum überhaupt nicht vor. Die *σύμφωνα* sind ein Kennzeichen der alexandrinischen Grammatik und haben ihre Wurzel in den bei Platon verkündigten lautphysiologischen Ansichten. Dass die römische ars grammatica mit den consonantes operiert, bezeugt nicht, dass auch die Stoiker es getan haben. Vielmehr haben wir darin eine Wirkung des alexandrinischen Einflusses auf die römische ars, der mit Varro einsetzt, zu sehen (oben S. 18). Erst seit Varro und Cicero ist consonans belegt (s. Funaioli, Gramm. Rom. Fragm. I, Reg.). Wenn Kroll weiter meint, dass *φωνήεν*, *ἡμίφωνον* und *ἄφωνον* nicht stoisch sei, so ist das ein Irrtum. Das Gegenteil wird durch Fragm. St. Vet. II 31, 33 f. sowie durch die römische ars bewiesen.

Eine ganz auffällige Ähnlichkeit vor allem in der unbestimmten

Auffassung der semivocales zeigt unsere Stelle mit der zweiten Behandlung der Laute bei dem lateinischen Grammatiker Marius Victorinus (4. Jh.). Nach der in der römischen Grammatik landläufigen Darstellung der Laute (VI 5 Keil) behandelt Marius Victorinus S. 6 f. dasselbe Thema noch einmal ganz von neuem. Die Quelle ist laut H. Keil, Quaest. gramm. I (Hall. Progr. für das Sommersemester 1871) p. VIII (vgl. C. Thiemann, Fleckeisens Jahrb. 107 (1873) 429 und Schanz, Gesch. d. röm. Litt. VIII 4, 1 (1914) S. 153) unbekannt. Ich meinesteils finde darin in der Hauptsache die von Dionysius Hal. aufbewahrte Lehre wieder, nur vermengt mit der gewöhnlichen Konsonantenlehre der alexandrinischen und römischen Grammatiker. Es heisst nämlich nach der Darstellung der Vokale: *residuae autem litterae omnes consonantes sunt XVII — — — hae dividuntur in partes duas*. Für die Richtigkeit der Vermutung, dass die Konsonantenlehre erst nachträglich (ob von Marius Victorinus oder von einem anderen, lasse ich unentschieden) dem übrigen aufgepfropft worden ist, spricht der seltsame Widerspruch der eben angeführten Stelle mit der Haupteinteilung der Laute, die kurz vorher gegeben worden ist: *ex his (= litteris) aliae sunt vocales, ut supra diximus, aliae consonantes, aliae mutae*. Das ist ja eine Dreiteilung, aber welche! Ist *consonantes* an dieser Stelle ein Fehler statt *semiconsonantes* (vgl. Apuleius, De mundo 20; Terentianus Maurus v. 1054. 1057; Isidorus, Origines I 4, 4)? Oder hat Marius Victorinus seine Vorlage so gründlich verdorben? Die Hauptsache ist jedoch, dass in seiner zweiten Darstellung der allgemeinen Lautverhältnisse die Laute eigentlich in drei Gruppen zerfallen. Das steht auch in völliger Übereinstimmung mit den Definitionen dieser drei Gruppen, die so selbständig erscheinen, dass zwischen den semivocales und den mutae eine engere Zusammenhörigkeit als zwischen den semivocales und vocales nicht besteht:

v o c a l e s s u n t q u a e p l e n a m v o c e m p r o f e r u n t — — —

s e m i v o c a l e s s u n t q u a e p a r t e m q u a n d a m v o c i s i n c i p i u n t, s e d i m p l e r e n o n p o s s u n t — — —

m u t a e s u n t q u a e n u l l i u s v o c i s s o n u m s e p a r a t i m f a c i u n t.

Man sieht: die vocales haben *τελείας φωνάς*, die semivocales *ἡμιτελεῖς φωνάς* wie bei Dionysius Hal.; *incipiunt, sed implere non possunt* das ist das *χειρόν καὶ οὐκ ἀποτελεῶς* des Dionys. In der Hauptsache liegt beiderseits dieselbe Anschauung vor, dieselbe

Unsicherheit in der Auffassung der semivocales, die ich für die Stoiker in Anspruch nehme. So deutlich wie in der Lautlehre II des Marius Victorinus liegt diese stoische Ansicht sonst nirgends bei den Römern vor, aber Spuren derselben finden sich bisweilen bei den römischen Grammatikern verwebt mit ihren gewöhnlichen Definitionen (über diese siehe oben S. 16). So sagt Terentianus Maurus von den semivocales, sie seien *voce semiplenas* (v. 222). Diomedes gibt von ihnen folgende Definition I 423, 7 f. K.: *etenim per se enuntiantur, sed per se nec syllabam nec plenam vocem faciunt.* — Maximus Victorinus VI 195, 11 f. K.: *Semivocales quae sunt? Quae quidem habent partem vocalitatis, cum per se proferuntur, sed per se syllabam facere non possunt.* — [Sergii] in Donatum IV 520, 13 ff. K.: *vel certe ideo dictae sunt semivocales, quia plenum sonum non habent, sed dimidium, et, ut plenius sonent, paulisper a vocalibus adiuvantur.* — Priscianus II 9, 18 f. K.: *Semivocales autem sunt appellatae, quae plenam vocem non habent.* Das wird letzten Endes alles aus derselben Quelle geschöpft sein, aus der Dionysius Hal. die *ἡμιτελεῖς φωναί* geholt hat, d. h. aus der stoischen Grammatik. Alexandrinisch ist es gar nicht. Nach Dionysius Thrax p. 631 Bekker 11 f. Uhlig, sind die *ἡμίφωνα* ebensogut wie die *ἄφωνα* Konsonanten und besitzen nicht mehr Laut als diese. Dort heissen sie *ἡμίφωνα*, weil sie im Verhältnis zu den *φωνήεντα* weniger *εὔφωνα*, im Verhältnis zu den *ἄφωνα* weniger *κακόφωνα* sind.

Dass es sich bei Marius Victorinus II um die stoische Lautlehre handelt, wird durch die diesen Abschnitt eröffnenden Worte bestätigt: *Littera est humanae vocis pars.* Dies ist die stoische Ansicht in konzentrierter Form, wie ein Vergleich mit dem direkt als stoisch bezeugten Abschnitt De voce bei Diomedes I 420, 9 ff. K. lehrt: *Vox est ut Stoicis videtur — — —. Articulata est rationalis hominum loquellis explanata. Eadem et litteralis vel scriptilis, quia litteris comprehendi potest.* Vgl. auch Barwick a. a. O. S. 94. In ähnlicher Weise drückt sich Ps.-Probus aus IV 48, 33 K.: *Littera est elementum vocis articulatae;* die *vox articulata* wird schon 47, 5 f. definiert: *qua homines locuntur et litteris comprehendi potest.* Ähnliches auch bei Cledonius V 26, 26 und 31 f. K. Bei Diomedes I 421, 15 K. heisst es: *Littera est pars minima vocis articulatae.*

Es wird sich, denke ich, dem Leser schon längst ein Einwand aufgedrängt haben: wird nicht die Annahme, dass der zweite Ab-

schnitt über die Laute bei Marius Victorinus auf der stoischen Lehre fusst, ohne weiteres schon dadurch widerlegt, dass nach der herrschenden und auch oben anerkannten Meinung die gewöhnliche Lautlehre der römischen Grammatiker (die auch bei Marius Victorinus als Lautlehre I vorliegt) stoischen Ursprungs ist. Jetzt stehen wir vor einem bedeutsamen Schlusse: die traditionelle Lautlehre der römischen ars grammatica ist nicht die reine stoische Lehre, sondern sie ist nach den schon bestehenden lateinischen Buchstabennamen zurechtgelegte stoische Einteilung und Definition. M. a. W., die lateinischen Buchstabennamen waren schon vor der Schaffung der römischen ars grammatica auf stoischer Grundlage vorhanden. Die Buchstabennamen haben, wie nach der ganzen obigen Untersuchung zu erwarten ist, die Definitionen der Laute beeinflusst, nicht umgekehrt die Definitionen die Buchstabennamen hervorgerufen. Rein, oder sagen wir lieber reiner, hat sich die stoische Lautlehre bei Dionysius Hal. und Marius Victorinus Abschnitt II erhalten.

Die traditionelle Lautlehre der römischen ars setzt sich also aus drei Elementen zusammen: gegeben waren die Buchstabennamen, die aus Etrurien stammten und wahrscheinlich im 4. vorchr. Jh. in Rom Fuss gefasst hatten, als der etruskische Einfluss stark (vgl. z. B. Liv. IX 36, 3), der griechische schwach (vgl. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 2. Aufl. 1912 S. 306 f.) war. Als die stoisch-pergamenische Grammatik im 2. Jh. vor Chr. in Rom Eingang fand, wurden die stoischen Definitionen der Laute den einheimischen Buchstabennamen angepasst. Die Einteilung der Laute nach stoischem Muster in *vocales*, *semivocales* und *mutae* war ohne Schwierigkeit durchzuführen. Erst später verband sich hiermit die alexandrinische Zweiteilung in *vocales* und *consonantes*. Diese Veränderung hat allem Anschein nach Varro durchgeführt, mit dem der alexandrinische Einfluss auf die römische Grammatik einsetzt (Barwick S. 109). Varro wollte noch weiter gehen und die selbstlautenden Namen der *semivocales*, die vom alexandrinischen Standpunkt aus noch mehr als vom stoischen ein Unding waren, durch die Namen EF, EL, EM, EN usw. ersetzen. Aber bis ins 4. Jh. hat es gedauert, bevor die letzteren die altüberlieferten Namen verdrängten.

NACHTRAG. Erst kurz nachdem ich mein Manuskript bei der Redaktion eingereicht hatte, empfieng ich durch die Liebenswürdigkeit

des Verfassers die wichtige Schrift von Ed. Hermann »Herkunft und Alter der deutschen Buchstabennamen« aus den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 1929, 215—232. Der Verf. tritt mit teilweise neuen Gründen bestimmt für die etruskische Herkunft der lateinischen Buchstabennamen ein. Mein Aufsatz packt das Problem von einer anderen Seite an. In der Hauptsache gelangen wir zu demselben Ergebnis. Eine bemerkenswerte Meinungsverschiedenheit besteht darin, dass Hermann, wenn ich ihn richtig verstanden habe, die etruskisch-lateinischen Buchstabennamen für eben so alt hält wie das etruskische Alphabet, während ich der Annahme einer im Verlauf seiner Entwicklung ugf. um 400 v. Chr. stattgefundenen Reform in der Benennung der Buchstaben zuneige.

Besonders hat es mich gefreut zu sehen, dass auch Hermann das von mir S. 18 behandelte Fragment von Varro mit Marx, Goetz u. a. gegen Schulze für echt hält. Hoffentlich ist es mir gelungen, die von Sergius bewahrte Äusserung Varros in ihren richtigen Zusammenhang einzustellen.

L'ÉTUVE FINNOISE

par

GUNNAR SUOLAHTI.

1.

L'étuve est la sœur jumelle de la salle.¹ L'une et l'autre proviennent de la chambre souterraine, voire de l'étuve souterraine, qui servait de logement d'hiver dans la Russie du sud-ouest vers 912 et que décrit le voyageur arabe Ibn-Dasta. C'était une cave à toit conique creusée dans le sol, et on la chauffait à l'aide de pierres chaudes. «Lorsque les pierres sont très chaudes», raconte Ibn-Dasta, «ils versent de l'eau sur elles et il s'en dégage de la vapeur qui chauffe la chambre à tel point qu'ils enlèvent leurs vêtements. C'est dans ce logement qu'ils vivent jusqu'au printemps». Il ne dit rien du bain, mais cet abri souterrain aurait aussi bien pu être une étuve qu'une salle.²

En Suède³ et en Finlande aussi, durant des siècles, le logement fut ou l'étuve ou la salle. Herkepaeus⁴ raconte qu'à Hauho, en 1756,

¹ La salle est, actuellement encore en Finlande, la pièce où logent et travaillent les paysans, avec leurs domestiques. Elle avait, pour le chauffage, un poêle sans cheminée, tout comme l'étuve.

² D. A. Khvolson, Извѣстія о Хозарахъ, Буртасахъ, Болгарахъ, Мадьярахъ, Славянахъ и Руссахъ Ибнъ-Даста (Notices sur les Khasars, les Bourtasses, les Bolgars, les Magyars, les Slaves et les Russes chez Ibn-Dasta). St. Pétersbourg, 1869, p. 32—33. (Ibn-Dasta N. 8).

³ G. O. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne (Värend et Viridians), II, Stockholm, 1868, p. 171 et suiv.

⁴ Kalm et Herkepaeus, Historisk och oekonomisk beskrifning öfwer Hauho Sokn uti Tavastland (Description historique et économique de la commune de Hauho dans le Tavastland), Abo, 1756, p. 67.

l'étuve n'était séparée de la maison que dans bien peu de fermes, car habituellement on se baignait dans la salle qui était du reste construite à la manière d'une étuve. Selon Wetterhoff¹, c'était encore l'usage au début du XIXe siècle dans la région de Asikkala. Et c'était dans leur salle que les frères de Jukola (dans le roman *Les Sept Frères*, par Aleksis Kivi, traduit en français) prenaient leur bain en cette fatale nuit de Noël où leur cabane fut réduite en cendres. Mais même lorsque l'étuve et la salle étaient distinctes, on les aurait reconnues comme sœurs. En effet, dans l'une et l'autre, il y avait un fourneau presque identique, et souvent la salle était munie, près du toit, d'une estrade où l'on dormait. Il arrivait aussi que la salle fût toute embuée, lorsqu'on y faisait bouillir l'eau pour le bétail, et il y régnait la même chaleur que dans l'étuve. Rien d'étonnant donc à ce qu'on n'y portât que peu de vêtements. Kiechel², qui visita en 1586 les étuves enfumées de la Suède centrale, raconte que les fermières, les enfants et les servantes qui n'étaient pas aux travaux en plein air, y restaient en chemise. Il en était de même en Finlande au XVIIIe siècle. Le capitaine suédois Ugglä³ s'étonnait, au temps de la guerre de Gustave III, du manque de pudeur des habitants des salles du Savo; la nuit, ils dormaient entièrement nus, selon l'usage qui avait été général dans toute l'Europe au moyen-âge. Et pendant les longues siestes dans la chaleur moite de la salle, on paressait, comme dans un semi-engourdissement. Dans toute l'existence hivernale de la salle, on trouvait l'atmosphère nonchalante de l'étuve.

Le passage brusque entre le chaud et le froid appartenait aussi aux traditions des habitants de la salle. Sur l'estrade, près du toit, la température pouvait atteindre une trentaine de degrés, tandis que sur le plancher elle était voisine du point de congélation. L'on aimait à s'asseoir près de la fenêtre ouverte, quand dehors le froid crépitait et qu'à l'intérieur il régnait la même chaleur que dans une étuve; en sortant, on ne prenait sur soi que quelque harde.

¹ Finska hushållningssällskapets handlingar (Publications de la Société économique de Finlande), II, Abo, 1807, p. 293.

² En resa genom Sverige år 1586 (Un voyage en Suède en 1586), Stockholm, 1897, p. 29.

³ Svenska litteratursällskapets i Finland förhandlingar och uppsatser (Comptes rendus et mémoires de la Société de littérature suédoise de Finlande), 17, Helsingfors, 1904, p. 368—369.

On a'eut donc qu'à préciser un brin les coutumes de la salle pour parvenir à celles de l'étuve. On ne manquait certes pas de motifs pour se laver ni pour se battre avec les verges: selon le témoignage unanime des témoins, tout était fort sale et noirci dans ces vieilles salles enfumées. La volaille, les porcs, les veaux, voire les chevaux y logeaient avec les gens, et la vermine y pullulait. »Comme les hommes et les bêtes vivent ensemble», raconte Kiechel¹ au sujet de ses expériences en Suède, »on peut deviner combien l'air y est délicieux, car les odeurs ne se dissipent que si l'on ouvre la porte. Le visiteur s'y rassasie de puanteur plus qu'il ne le fait d'un excellent repas». Pour comble, les goretts lui avaient léché le visage pendant la nuit! En Finlande, la saleté était peut-être encore plus grande, car en 1555 l'air vicié des salles enfumées de la région de Viipuri avait attiré l'attention particulière du souverain². Même au XVIIIe siècle, nos conditions de logement n'étaient guère meilleures. Une puanteur insupportable, hommes et bêtes pêle-mêle, soit sur les bancs, soit sur le plancher, un fourmillement de cafards, des grillons et des cafards morts dans les baquets à lait et dans les soubières, — telle est l'image générale des salles du Häme³. En outre, on rentrait des écobuages et des travaux de battage dans la grange, couverts de sueur, de suie et de saleté, avec un pressant besoin de nettoyage. C'est avec raison que Sirelius a relevé que l'agriculture à écobuage a provoqué le besoin d'une étuve.⁴

Il est d'autre part certain que les démangeaisons et les eczèmes causés par la saleté et par la vermine ont rendu indispensable ce besoin d'une étuve. Dans les pays en bordure de l'Europe centrale et orientale, on avait l'habitude antique de guérir les maladies de la peau à l'aide d'une forte chaleur. C'est ainsi qu'en Hongrie et en Styrie, on plaçait le malade dans un four à pain chauffé et qu'on l'y laissait aussi longtemps qu'il le supportait. Puis on le lavait avec

¹ Op. cit. p. 6.

² Arwidsson, *Handlingar* (Documents), IX, Stockholm, 1857, p. 186.

³ Kortt afhandling om några hos allmogen och menige man i Finland inrotade missbruk (Court exposé sur certains abus enracinés dans le peuple et les paysans de Finlande), § 7, Ms. de la Bibl. de l'Univ. de Helsingfors.

⁴ U. T. Sirelius, *Suomen kansanomaista kulttuuria* (La culture populaire de la Finlande), II, Helsinki, 1921, p. 171.

de l'eau d'écorce ou avec de l'huile à brûler et on le mettait au lit. Donc, de la chaleur et un dégrassage énergique, dans un four à pain, qui, dans les conditions primitives, servit aussi d'étuve, comme on le sait. Le procédé était pour le moins aussi rigoureux que dans l'étuve la plus énergique. En outre, au moyen-âge, on croyait généralement que les rameaux de bouleau, soit jonchant le plancher, soit noués en faisceaux, étaient un excellent moyen de lutte contre la vermine. Au XVIIe siècle encore, le prêtre Praetorius raconte que les Lithuaniens recouraient à l'étuve expressément pour se débarrasser de la vermine. On pourrait donc comprendre que les habitants des salles crasseuses eussent recherché l'étuve pour y chasser leur vermine, comme on délivre le bétail tourmenté par les moustiques.¹ Il est licite de considérer que le but primitif de l'étuve fut de supprimer les tourments et les maux qui s'étaient abattus sur le corps humain.

2.

Mille ans après J.-C., l'étuve était déjà d'un usage général en Russie, et si bien enracinée dans la vie populaire qu'on la mentionnait même dans les légendes héroïques et religieuses. C'est dans une étuve qu'en 945 la princesse Olga de Kiev tua les nobles de la fière tribu des Drevliens, pour venger la mort de son mari. Feignant l'amitié, elle les invita chez elle, fit chauffer l'étuve avant de les recevoir et y mit le feu. Une vieille légende raconte que lorsque l'apôtre André se rendit de Sinope à Rome, il parvint dans les parages de Novgorod et y rencontra un peuple qui connaissait l'étuve. »Je vis», aurait-il raconté, »des étuves construites en poutres et qu'on chauffait énormément, puis on se mettait entièrement nus, on versait de l'eau d'écorce sur sa tête, on prenait un paquet de rameaux frais et on s'en frappait continuellement le corps, jusqu'au moment où on sortait en rampant et tout essoufflés. Ensuite on s'aspergeait d'eau fraîche, et on reprenait haleine. — Ils agissent ainsi chaque jour, sans y être obligés par personne. Ils s'y soumettent d'eux-mêmes, seulement pour se laver, et nullement pour se tourmenter». En Russie, l'étuve avait ainsi une tradition ancienne et populaire.²

¹ O. v. Hovorka et A. Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin*, I, Stuttgart, 1908, p. 70—71.

² *Nestorskrönikan* (Chronique de Nestor), trad. suédoise de A. Norrback, Stockholm, 1919, p. 38.

A partir de cette époque, l'Europe orientale semble avoir été la terre promise des étuves, et pendant des siècles on s'y baigna selon un rite immuable. Dans son voyage en Russie en 1634—1635, Olearius trouva des étuves de l'Esthonie et de l'Ingrie jusqu'à Astrakhan. «Ils supportent une chaleur violente», dit-il, «reposent en sueur sur des bancs, font entrer la chaleur dans leurs corps en se battant avec des rameaux, et se frottent avec ceux-ci (ce que je ne pus supporter). Et lorsqu'ils sont rouges de chaleur et épuisés, et qu'ils ne peuvent plus rester dans l'étuve, ils sortent tout nus, les femmes comme les hommes, s'aspergent avec de l'eau froide, et même en hiver se roulent dans la neige et s'en frottent la peau, comme si c'était du savon, puis ils regagnent l'étuve chaude». Les habitudes de l'étuve étaient donc très rudes dans ces régions, et elles exigeaient un grand endurcissement. Plus on allait vers le nord, plus elles étaient sévères. Olearius loue tout particulièrement l'endurance des Finnois.

Cet endurcissement se combinait avec la plus grande impudeur entre les sexes. C'est du reste courant partout où tous les gens habitaient et dormaient dans les mêmes grandes cabanes. Et même dans les bains des villes régnait alors un état presque paradisiaque. A Astrakhan, il existait à la vérité des sections distinctes pour les hommes et pour les femmes, mais elles étaient reliées par une porte qu'on franchissait sans se gêner; les femmes venaient retrouver leur mari, parfois en cachant leur sexe avec un paquet de rameaux, parfois sans aucun voile. Et devant les bains de Moscou, on apercevait des hommes et des femmes en train de prendre l'air en costume d'Adam et d'échanger des obscénités avec les passants.¹

On doit cependant admettre que dans l'Europe du nord et du centre l'étuve a aussi une origine très ancienne. En Scandinavie, depuis des temps immémoriaux, le dernier jour de la semaine, le samedi, utilisé toujours et partout comme jour de lavage, s'appelait «jour de bain» (laugardagr). En lui-même, ce terme n'indique rien au sujet du genre du bain. Mais Tacite déclare expressément que les vieux Germains préparaient des bains chauds, ce qu'il déclare du reste être une coutume dans les pays au climat froid. Et si l'on peut admettre sans autre une vieille étymologie du haut allemand, le

¹ Adami Olearii colligirte und viel vermehrte Reise-Beschreibungen, Hamburg, 1696, p. 105 et suiv.

mot »stufa» ou »stupa», qui prit plus tard le sens de chambre d'habitation et qui passa avec cette acception dans les langues des peuples slaves et finnois, aurait désigné à l'origine précisément l'étuve. C'est ainsi que l'étuve de l'Europe septentrionale et centrale pourrait rivaliser en ancienneté avec celle de l'Europe orientale, voire même l'emporter sur elle. Quoi qu'il en soit, par son essence même, l'étuve est un produit du rude climat du nord.¹

Si même l'Europe centrale a formé le territoire ancien de l'étuve, celle-ci n'y atteignit sa floraison proprement dite que dans la seconde moitié du moyen-âge. C'est peut-être une conséquence du développement des relations avec l'Orient, vers les pays slaves. L'introduction dans l'Allemagne du nord et de l'est d'un nouveau terme d'origine slave (turniza) pour désigner l'étuve, semble bien s'y rapporter. Mais d'autre part, la florissante culture de l'étuve porte l'empreinte de l'époque des croisades, de la chevalerie et de l'opulente vie citadine. Il existait alors de grandes étuves dans maintes villes de l'Europe centrale; on mentionne surtout celles de Francfort.² C'est le samedi qui était le jour du bain; dès l'aurore, des hérauts parcouraient les rues en annonçant l'heure de l'ouverture des étuves; l'impudeur y était grande aussi, toutefois pas comparable à celle qui sévissait en Russie. Les gens se rendaient à l'étuve fort légèrement vêtus, les étuvistes femmes s'affairaient en chemise et il semble bien avoir existé des bains communs pour les deux sexes. Il en était de même à Paris aussi, au début de l'usage des étuves. Les crieurs de 26 étuves différentes vantaient en vers les mérites de leurs étuves; les femmes se baignaient de bonne heure le matin, les hommes tard dans la soirée.³

Quant aux coutumes, on retrouve partout les mêmes traits. Deux miniatures du XVe siècle montrent comment des étuvistes femmes lavent la tête du roi Wenceslas de Bohême et lui frottent les bras, tandis que le roi se voile avec un faisceau de verges.⁴ Le nouvelliste bavarois Seifried Helbling décrit en détail au XIIIe siècle comment

¹ Moritz Heyne, *Das deutsche Wohnungswesen*, Leipzig, 1899, p. 45.

² G. L. Kriegk, *Deutsches Bürgerthum im Mittelalter*, II, Frankfurt, 1871, p. 11 et suiv.

³ Alfred Franklin, *La vie privée au temps des premiers Capétiens*, II, Paris, 1911, p. 201 et suiv.

⁴ Alwin Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger*, Leipzig, 1889, p. 227.

un domestique le déshabille pour le bain et lui donne un paquet de branches, comment il trouve dans l'étuve d'autres baigneurs, comment l'étuviste lui présente un seau d'eau tiède et le masse comme s'il avait été un coureur.¹ Puis on jette deux baquets d'eau sur le fourneau chaud; l'étuve devient obscure, car on bouche les ouvertures, afin qu'on transpire mieux. Enfin, on rince les baigneurs avec de l'eau de lessive, on les frotte avec le faisceau de bain, on nettoie la barbe et les cheveux, puis au moment où l'on franchit la porte pour sortir, on vous verse de l'eau froide sur la nuque. On employait aussi des casquettes de bain en paille, le plancher était lavé et les bancs nettoyés. Donc, alors déjà, une culture de l'étuve fort élevée.

3.

Mais cela ne cadrerait pas avec les conceptions ascétiques de l'Eglise catholique. Par contre, l'étuve répondait certainement aux exigences médicales de l'époque. En effet, selon les conceptions médicales représentées par les grands maîtres de l'antiquité, Hippocrate et Gallien, et générales au moyen-âge, les maladies provenaient de perturbations d'équilibre dans les humeurs du corps; en d'autres termes, de troubles dans l'assimilation qui corrompaient les humeurs, y provoquant de la chaleur ou du froid, de l'humidité ou de la sécheresse. La médecine se proposait donc de rétablir l'équilibre rompu. La règle était qu'on combattait l'excès de chaleur des humeurs par le froid, et vice-versa; l'excès de sécheresse par l'humidité, et vice-versa. Cette méthode simpliste conduisit à des procédés dont le but était d'expurger les humeurs corrompues, afin que la nature pût plus rapidement les remplacer par des humeurs nouvelles et saines. Pour rendre le traitement plus efficace, les méthodes étaient radicales et violentes. A côté de l'eau et de l'air chaud ou froid, on recourait, comme à des panacées universelles, à la transpiration, à la saignée et au ventousage, — chaque fois en quantité considérable et coup sur coup.² Et l'on trouvait tout cela dans les étuves du moyen-âge: lorsque les barbiers avaient acquis une étuve, celle-ci devenait aussi un lieu où l'on rasait, taillait les cheveux, coupait les ongles, arra-

¹ Hovorka et Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin* I, p. 47—48.

² Troels-Lund, *Sundhedsbegreber i Norden i det 16 Aarhundrede* (Conceptions hygiéniques dans le Nord), København, 1900, p. 126 et suiv.

chait les dents, posait des ventouses et donnait la saignée. Les médecins parlant latin ne reconnaissaient pas ces gens comme des confrères; et le grand public les méprisait aussi, puisqu'on rangeait leur métier parmi les professions viles et que les gens respectables refusaient d'avoir des relations avec eux.¹ Mais ils étaient tout de même des guérisseurs, et les étuves, des hôpitaux populaires. Et comme on croyait que les phases de la lune et la position des étoiles exerçaient une grosse influence sur les humeurs du corps humain, on prenait bien garde de ne pas aller à l'étuve pendant une phase défavorable de la lune ou sous une constellation hostile, ni de se faire poser des ventouses ou couper les cheveux. Les almanachs des XVI^e et XVII^e siècles indiquent à part les jours propres à aller à l'étuve. Dans la préface de son Livre de Prières, l'évêque finnois Agricola en tient aussi compte, et il conseille par exemple de se rappeler le proverbe latin suivant, sous le signe du Bélier:

Non minuas Cephalicam. — Non radas barbam. — Non tangas venam pro auribus. — Sed in balnea tutius intres.²

Mais à la fin du moyen-âge, ces méthodes n'étaient cependant plus les seuls moyens employés. D'autres remèdes étaient venus leur faire concurrence: l'eau-de-vie, avec son nom typique, le merveilleux thériaque, et une foule d'épices et de simples. Il semble bien que, durant les derniers siècles du moyen-âge, on se soit spécialement habitué à confectionner des baumes de tout genre, des poudres et des onguents, différents pour chaque maladie, avec tous les produits qu'on trouvait dans la nature, qu'ils fussent du règne animal, végétal ou minéral. Il se peut que ce soit une influence des Arabes, selon la doctrine desquels les maladies provenaient de substances étrangères nuisibles introduites dans le corps et pour chacune desquelles il fallait trouver l'antidote approprié. C'est alors qu'on commence à trouver de grands dépôts de remèdes, les pharmacies, qui vinrent en vogue tout à la fin du moyen-âge et au début de l'ère moderne, et qui firent une vive concurrence à l'étuve.

Entre les mains de la gaie humanité de la Renaissance, les remèdes les plus à la mode ne tardèrent pas d'autre part à se transformer en moyens de jouissance. Les épices médicinales du midi servirent à

¹ Fr. von Hellwald, Kulturgeschichte, III, Leipzig, 1897, p. 613.

² Agricola, Rucousciria (Livre de prières), 1544, préface.

assaisonner le manger et le boire pour chatouiller le gosier; l'eau-de-vie donna l'ivresse; même les pharmacies devinrent des magasins de divertissement et d'amusement. Dans l'Europe occidentale et centrale, la rivale de la pharmacie, l'étuve, ne put pas non plus échapper à ce même sort. L'existence capitaliste, avec ses loisirs, son luxe, ses passions irréfrenées, facilita cette évolution. On commença à séjourner des heures dans les étuves, on y mangea, on y but de la bière, on joua aux cartes et on y dormit même. Le roi Jean de Danemark avait l'habitude, au cours de ses voyages, d'entrer dans les étuves des villes pour y vider un tonneau de bière avec sa suite; Christian IV y allait jouer aux échecs. Bien souvent, ces fêtes bruyantes dans les étuves se terminaient par des rixes, des disputes et des chutes. Et les personnes éveillées de la Renaissance commençaient déjà à y regarder l'autre sexe avec d'autres yeux que naguère. L'indifférence paradisiaque avait disparu de leurs regards. Dans les bains à la mode, les femmes se montraient avec des couronnes sur la tête et des bijoux autour du cou; on avait construit des tribunes pour les spectateurs oisifs.¹ C'est ainsi que les étuves devinrent des lieux de rendez-vous très en vogue, puis des repaires de vice et enfin des propagateurs de maladies contagieuses; elles étaient mûres pour la disparition dans les villes de l'Europe occidentale et centrale. On les persécuta à l'aide d'interdictions et de règlements, et les pharmacies les remplacèrent comme lieux de rendez-vous et de divertissement. A la fin du XVIIe siècle, elles avaient disparu.

En province aussi, elles s'étaient souvent transformées en cabarets malfamés. Le danger d'incendie leur causait aussi du tort. Mais le coup le plus sensible leur fut toutefois porté lorsqu'on en supprima, pour ainsi dire, la base: lorsque, dans les demeures des paysans, les fourneaux en pierre sans cheminée, furent remplacés par des poêles en briques ou en catelles.² L'évolution fut la même dans les pays scandinaves. Au Danemark, l'étuve semble avoir disparu au XVIIe siècle déjà, mais dans les maisons paysannes de la Suède, elle était encore en usage au XVIIIe siècle. L'habitude de l'étuve pour célébrer la veille de Noël est restée jusqu'à la seconde moitié du XIXe

¹ Gleichen-Russwurm, *Die gotische Welt*, Stuttgart, 1919, p. 287 et suiv.

² Heyne, *Das deutsche Wohnungswesen*, p. 298.

siècle en Suède dans certaines provinces éloignées, comme le Jämtland et le Värmland.¹

Les étuves ne subsistèrent que dans les conditions simples du nord et de l'est, où les coutumes libres de la Renaissance ne prirent pas pied. Elles y conservèrent aussi leur caractère rigoureux. Acerbi, que sa curiosité poussa à essayer d'une étuve paysanne au cours de son voyage en Finlande vers 1795, se retira précipitamment à cause de la chaleur étouffante; il chercha son thermomètre et constata une température de 75 degrés centigrade, ce qui le frappa d'un étonnement bien compréhensible. Hommes et femmes y restaient ensemble, selon la coutume traditionnelle, une demi-heure, voire une heure. De temps en temps, quelqu'un sortait reprendre haleine, même par le froid le plus violent. Il arriva parfois à Acerbi, lorsqu'il entra dans une ferme, tout grelottant de froid malgré sa pelisse, de voir des hommes nus sortir de l'étuve pour dételer le cheval, apporter du foin ou atteler de nouveau. La différence entre les 70 degrés de l'étuve et les 30 degrés de froid en plein air était donc de 100 degrés, soit supérieure à celle que l'homme peut supporter selon les expériences faites par le savant français Tillet.²

Les médecins et les économistes du XVIIIe siècle secouaient la tête en parlant de cette manie de l'étuve. Utilisée avec prudence et modération, l'étuve était admissible, selon eux, mais elle ne pouvait nullement être considérée comme une panacée. Dans son livre de médecine, qui fut beaucoup lu, Jean Haartman³ recommande encore l'étuve «aux malades maigres, secs et souffrant de la gravelle», car elle amollissait leurs membres; par contre, elle était dangereuse pour ceux qui étaient sujets à des inflammations et à des fièvres ou qui souffraient de maux de tête, d'asthme ou de quelque blessure. L'abus de l'étuve avait exercé une influence des plus pernicieuses sur la santé du peuple. C'est à ces abus, affirmaient d'autres médecins, que le peuple est redevable des maladies des yeux, des crampes, des abcès,

¹ Nils Keyland, *Julbröd, julbockar och Staffansång* (Le pain de Noël, le bonhomme Noël et le chant de la Saint-Etienne), Stockholm, 1919, p. 88.

² Acerbi, *Voyage au Cap Nord*, II, Paris, 1804, p. 73.

³ J. Haartman, *Tydlig underrättelse om de mäst gångbara sjukdomars kännande och motande* (Elucidation sur la connaissance et la guérison des maladies les plus courantes), Abo, 1765, p. 116.

du rétrécissement et du plissement de la peau, des rides, maux qui étaient propres en Finlande à tous les gens âgés. On attribuait aussi à l'étuve la mortalité infantile qui était fort élevée. On prétendait, sur la base d'évaluations, qu'en Finlande la mortalité parmi les enfants de moins de dix ans était deux fois plus grande que partout ailleurs dans le Royaume de Suède. Au point de vue de l'hygiène, l'étuve n'avait pas non plus une grande valeur: en effet, en sortant de l'étuve, les gens remettaient leurs vêtements sales, et même avant de se sécher, sur leur peau humide. Pour les esprits éclairés du XVIIIe siècle, l'usage de l'étuve n'était qu'un reste de la grossièreté du moyen-âge, contre laquelle il convenait de protéger les faibles au nom de la simple humanité. D'autant plus que l'étuve provoquait une mortalité infantile telle qu'elle compromettait l'accroissement de la population et de la main d'œuvre, condition indispensable de tout progrès, et qui ne pouvait être compensée par l'endurcissement du peuple à l'aide de l'étuve. Rien d'étonnant, dans ces conditions, qu'on ait songé à envoyer les gouverneurs et les pasteurs en guerre contre les étuves. Ainsi, l'œuvre commencée par la Renaissance libertine dans les grands pays civilisés fut achevée dans la lointaine Finlande par les esprits affinés de l'âge des lumières.¹

Mais le peuple illettré ignora presque entièrement ces tendances. Il éprouvait une vive méfiance envers les médecins et les pharmacies, dont le nombre n'était du reste pas bien grand. Il continuait à considérer l'étuve comme un hôpital; c'est là qu'on saignait, qu'on ventousait et qu'on coupait les cheveux. En Finlande orientale, on lavait même les cheveux à l'eau de lessive, comme aux temps de Seifried Helbling. De même que son vieux rival l'eau-de-vie, l'étuve était aussi un moyen de jouissance. Les bains étaient des plaisirs et des récréations de premier ordre, comme des oasis dans la grisaille de la vie quotidienne au sein des solitudes. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, on raconte que, durant le calme engourdissement hivernal, les besognes pendant les longues soirées dans les fermes du Haut-Satakunta se concentraient en majeure partie sur la prépara-

¹ Gadd, *Försök til en beskrifning öfver Satakunda häraders norra del* (Essai descriptif sur le nord des circonscriptions du Satakunta), Stockholm, 1751, p. 100. — *Tidningar utgifne af et sällskap i Åbo* (Journaux publiés par une société à Abo), 1776, n:o 10. — *Kortt afhandling om några — — missbruk*, § 5.

tion du bain dans l'étuve. Mais c'est pourtant en été que les bains étaient le plus importants. Selon Rudenschöld, on s'étuvait en Finlande vers 1730 en hiver chaque samedi, mais en été chaque jour; Gadd dit que dans le Satakunta, aux abords de 1750, on prenait un bain en hiver tous les deux jours, en été chaque jour. On indique parfois la raison de cette pratique assidue de l'étuve. C'est ainsi que les paysans assurèrent à Acerbi qu'ils ne pourraient résister aux travaux pénibles s'ils ne prenaient pas de bain. Selon leurs dires, l'étuve renouvelait leurs forces plus rapidement que le sommeil ou le repos. L'étuve ne débarrassait donc pas seulement le corps des maux qui s'y étaient installés, elle avait en même temps une force étrange, réparatrice. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que le peuple ait considéré l'étuve comme une sorte de sanctuaire. «Ce peuple entêté», dit un économiste de la fin du XVIIIe siècle en décrivant l'attitude des Finnois envers l'étuve, «relie le bain à la théologie même et considère l'étuve comme une espèce de sanctuaire».¹

4.

L'étuve créait une atmosphère de fête solennelle, et dès les temps les plus reculés elle fut en connexion avec les fêtes ou plus exactement avec la veille des jours fériés. Au moyen-âge déjà, c'est dans la vapeur du bain et au claquement des faisceaux qu'on accueillait les dimanches et les grandes fêtes de l'année. Dans l'Allemagne du moyen-âge, on cite spécialement les bains de la fête du printemps (Maibäder), qui avaient une action particulière et salutaire, et les bains de la Saint-Jean qu'on finit par interdire comme une survivance magique. En Suède et en Finlande aussi, de toute antiquité, l'étuve a fait partie du programme des fêtes de la Pentecôte et de la Saint-Jean, et aussi de celles de la Toussaint et même de Noël. On devait prendre le bain au crépuscule, avant le repas du soir.²

Dans toutes les grandes occasions, le bain constituait une des cérémonies, au même titre sûrement que le banquet et la beuverie. En Allemagne, au début de l'ère moderne, on prescrivit dans une loi

¹ Tidningar utgifne af et sällskap i Åbo, 1776, n:o 6. — Kortt afhandling, § 5.

² Kriegk, Deutsches Bürgerthum, p. 10. — Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne, II, p. 414 et suiv.

qu'il fallait chauffer l'étuve pour tous ceux qui voulaient aller communier.¹ La veille des noces, le bain des fiançailles appartenait également aux cérémonies nuptiales. Dans les étuves de l'Allemagne, on préparait alors un bain auquel on invitait la famille et les amis, et on donnait aux domestiques de l'argent pour aller se baigner ou encore on offrait un bain gratuit à tous ceux qui le désiraient.² En Suède aussi, le bain des fiançailles ne manquait pas non plus d'éclat. Olaus Magnus raconte comment la fiancée et ses amies s'y divertissaient en se régaland de vin ou de bière aromatisés avec de la cannelle, du sucre et des biscuits.³ Elles sortaient de l'étuve, la tête ornée de couronnes, mangeaient et dormaient ensemble, «cum eadem sponsa, quasi superis jam virginitatem suam dedicatura». Les cérémonies en connexion avec l'étuve nuptiale en Carélie et aussi dans la Finlande orientale comprenaient aussi le sacrifice de la tresse, symbole de la virginité, et les pleurs de regret sur la vie de jeune fille.⁴ Dans l'étuve, la fiancée sacrifiait donc symboliquement son être antérieur, pour recevoir son nouvel état.

L'étuve appartenait, tout comme aux noces, à la naissance et à la mort. C'est sûrement l'étuve qui est désignée par la «chambre de pierre» dans laquelle les vieilles chansons scandinaves racontent que les femmes allaient faire leurs couches. Ces chambres étaient probablement des cabanes en moellons à moitié creusées dans la terre, comme on en rencontre encore en Suède.⁵ En Finlande aussi, depuis les temps les plus anciens, l'étuve fut considérée comme indispensable pour les femmes en couches. On le constate entre autres dans le 50e chant de Kalevala qui raconte la naissance du Christ et dans lequel l'imagination populaire a transformé la crèche du Sauveur en étuve. Lorsque Marjatta, en proie aux douleurs de l'enfantement, demande à la femme de Ruotus une étuve où accoucher, cette dame fière et

¹ Heyne, *Das deutsche Wohnungswesen*, p. 298.

² Kriegk, *Deutsches Bürgerthum*, II, p. 227—228.

³ Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, Romae, 1555, p. 528.

⁴ Hämäläinen, *Mordvalaisten, tšeremissien ja votjakkien kosintaja häätavoista* (Sur les coutumes de fiançailles et de mariage des Mordviens, des Tchérémisses et des Votiaques), Helsinki, 1918, p. 227.

⁵ Troels-Lund, *Dagligt Liv i Norden* (La vie quotidienne dans le Nord), København et Kristiania, s.d., VIII, p. 15 et sqq.

dure l'envoie dans l'écurie où l'haleine du cheval lui tiendra lieu de la vapeur de l'étuve. La pauvre implore le cheval, et le miracle se produit:

Et l'haleine du bon cheval
Remplâça la vapeur du bain,
L'eau lancée sur les pierres chaudes.

C'est ainsi que Marjatta fut secourue.

C'est donc dans l'étuve que les enfants voyaient pour la première fois la lumière du jour, sous l'aspect d'une pâle lueur entrant par l'ouverture de la lucarne. Et ils devaient aussitôt s'habituer à fond aux coutumes de l'étuve. Après les avoir battus avec les verges de bain, on leur versait de l'eau froide sur la nuque, tout comme aux adultes. Mais même à l'occasion d'une naissance, l'étuve avait ses visiteurs et ses fêtes. Le pasteur doyen Melartopaeus¹ raconte en 1787 qu'en Carélie une troupe effrontée et hardie de vieilles femmes se réunissait autour de la future mère pour lui enseigner comment l'accouchement pouvait être facilité à l'aide de procédés magiques, de sels magiques, ou en se ceignant de fils, en nouant des tilles, avec de la peau de serpent, etc. Dès que la délivrance est arrivée, survient une nouvelle bande pour féliciter l'accouchée et pour lui apprendre comment elle doit se protéger elle-même et aussi son enfant contre les forces mauvaises qui les menacent de toutes parts. »Pauvre enfant», disaient-elles, »tu n'es pas encore béni, le pasteur ne t'a pas encore donné la main pour te faire franchir le seuil de l'église; l'enfant n'est pas encore baptisé, ce qui n'est pas bien; puis ces sages visiteuses commencent à raconter ce qui est arrivé à telle et telle accouchée, quelle crise a eue celle-ci, et quelle peine soudaine cette autre; et comment elle serait déjà la proie de la mort si on n'avait pas recouru pour elle à ceci ou à cela, et elles se mettent à étaler toute la sagesse de l'étuve». L'accouchée de son côté leur offre à toutes de l'eau-de-vie, car elle craint, si elle ne le fait, que l'une d'elles ne lui jette le mauvais œil. Aussitôt après la naissance, en Finlande occidentale tout comme dans le territoire germanique, on célébrait une grande fête, à laquelle participaient toutes les commères accourues. En Allemagne, au moyen-âge déjà, cette fête prit un grand développe-

¹ Ad. Neovius, *Ur Finlands historia* (Récits de l'histoire de la Finlande), Borgå, 1890—1895, p. 882—883.

ment. En Scandinavie aussi, dès la fin du moyen-âge, on offrait aux parentes et aux amies invitées, ainsi qu'aux nombreuses commères, un plantureux repas bien arrosé.

Il semble même qu'une offrande ait fait partie de ces cérémonies de naissance dans l'étuve. Dans tout le monde, on crut jadis que l'eau du premier bain du nouveau-né avait une grande importance pour toute sa vie. C'est pourquoi on y plaçait des objets de toute sorte, afin que l'enfant acquît les qualités qu'on désirait. En Hongrie, par exemple, on mettait dans le bain de la fillette une aiguille, afin qu'elle apprît bien à coudre, ou du lait, pour qu'elle eût la peau blanche.¹ Pour un garçon, on choisissait des outils, afin qu'il devînt un bon travailleur. Un usage général était aussi de glisser de l'argent dans l'eau ou d'y placer une monnaie, tout comme dans les sources, pour solliciter le bonheur. Dans le Savo et en Carélie, on jetait l'eau sur le fourneau de plusieurs directions différentes et sur différents points du fourneau.² Pour que la fillette eût une taille élancée, il fallait, en la lavant, jeter l'eau d'abord sur le devant du corps, tandis que pour un garçon qu'on souhaitait vigoureux et robuste, on devait commencer par les épaules. Lorsque l'enfant était lavé, l'eau du bain devait soit être lancée contre le haut du mur, pour assurer à l'enfant une haute position, soit être versée dans un endroit écarté et sûr, afin que personne ne pût la souiller. On disait que si cette eau était souillée, la morale de la jeune fille s'en ressentait fâcheusement. Sa virginité était dans une connexion mystérieuse avec l'eau de ce premier bain.³

L'importance de l'étuve n'était pas moindre en cas de décès. Un bain dans l'étuve, avec accompagnement de formules et de rites, était la dernière ressource contre le danger. Il n'était naturellement pas question alors de banqueter, comme lors des bains de fiançailles ou de naissance; mais par contre il y avait un allégorique «repas de vapeur». Dans ses descriptions des anciennes coutumes populaires de la Finlande orientale, Häyhä raconte comment la vieille fermière

¹ v. Hovorka et Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin*, II, p. 638.

² Hämäläinen, *Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrialaisten kansojen taikuudessa* (La substance du corps humain dans la magie des peuples finno-ougriens), Helsinki, 1920, p. 90 et sqq.

³ Kirjallinen Kuukaus-lehti, (*Revue mensuelle littéraire*), Helsinki, 1871, p. 214.

de Niemelä mangea de la vapeur sur son lit de mort dans l'étuve. Sa petite-fille lui mit un quignon de pain dans la main, fit le tour de l'étuve en portant un baquet d'eau, jeta de l'eau sur le poêle par dessus le seuil de l'étuve, puis demanda: »Grand'mère, que manges-tu?», et celle-ci répondit, en grignotant son pain: »Je mange de la vapeur». Mais lorsque les cérémonies dans l'étuve ne donnaient aucun résultat, même pas après qu'on eut tout exprès fait venir un rebouteur pour jeter l'eau sur le poêle, on considérait que la maladie était mortelle et on appelait le pasteur pour donner la communion au mourant.¹

Mais si l'étuve ne pouvait plus assister le mourant, elle était pourtant nécessaire au défunt. Au moyen-âge, en Allemagne et en Scandinavie en tout cas, il était d'usage de prescrire dans son testament qu'on préparât des bains gratuits pour les pauvres de la région: c'étaient les »bains pour l'âme». Il y avait aussi à cette occasion un repas arrosé de bière, qu'on prenait parfois dans l'étuve; le jour de ce bain pour l'âme était d'ordinaire l'anniversaire de la mort. Mais parfois il y en avait plusieurs durant l'année, voire dans certains cas tous les quinze jours. A Munich, en 1827 encore, de nombreuses corporations organisaient en période de jeûne des bains pour l'âme de tous leurs membres défunts.² En Finlande aussi, ces »bains pour l'âme» étaient jadis courants. Ils se rattachaient à la fête des morts ou à la Toussaint, mais on n'invitait pas au bain, de la part du mort, les indigents de l'endroit: le bain était réservé aux mânes des défunts. Sous cette forme, la coutume est certainement plus primitive que celle qui se développa au moyen-âge dans les pays catholiques. C'est manifestement sous l'influence de l'Eglise catholique que les pauvres remplacèrent les défunts dans ces bains commémoratifs; et tout permet d'admettre que l'Eglise aussi prescrivit d'offrir un bain gratuit aux pauvres lors des fiançailles, au lieu du bain qu'on avait l'habitude de préparer pour les mânes des défunts, à cette occasion importante dans la vie humaine, pour se les rendre propices. Les coutumes traditionnelles des bains de fiançailles en Finlande le laissent entrevoir: en Finlande occidentale, c'était encore la coutume, il y a une génération, que les amies de la fiancée, pendant que celle-ci prenait

¹ J. Häyhä, *Kuvaelmia Itä-Suomalaisten vanhoista tavoista* (Descriptions des anciennes coutumes des Finnois orientaux), II, Helsinki, 1893, p. 7—8.

² Kriegk, *Deutsches Bürgerthum*, II, p. 22 et sqq.

son bain, se déguisassent en revêtant des costumes étranges, en partie confectionnés exprès; puis elles allaient devant l'étuve, avec des cloches, des grelots et des ustensiles métalliques bruyants, pour attendre la fiancée. L'une d'entre elles demandait à entrer et offrait une coupe de bière.¹ Or, des recherches ont établi que ces troupes masquées, qui apparaissent dans certaines fêtes annuelles, sont des symboles représentant des esprits, probablement ceux des défunts. Ainsi, comme le bain pour les âmes, le bain des fiançailles était en connexion avec la visite des défunts et l'offrande de la bière.

Les bains pour les âmes en Finlande sont décrits par Erik Castrén en 1754 dans sa thèse sur les conditions de la région de Kajaani. On les préparait aux abords de la Toussaint, lorsqu'on célébrait la fête de la croissance, de la fertilité et des morts. Dans le crépuscule de la veille de la fête, les paysans sortaient à la rencontre de leurs hôtes invisibles, les défunts, et les menaient dans l'étuve où le bain attendait et où l'on avait préparé un banquet pour eux. Le maître du logis les servait, puis il les reconduisait dehors au crépuscule du lendemain, la journée des morts.² En Scandinavie par contre, on avait la coutume, à Noël, fête dont les cérémonies rappellent sur tant de points celles de la Toussaint, de chauffer un bain pour les défunts la veille de la fête, avant le repas.³ Pendant la nuit de Noël, qui était tout particulièrement celle des défunts, on pouvait aussi voir l'avenir. Les jeunes filles qui désiraient connaître l'avenir, devaient s'enfermer toutes seules dans l'étuve, avec trois coupes d'eau-de-vie, de bière et d'eau. Elles voyaient alors apparaître celui qui serait leur mari: il prenait l'une des coupes, selon qu'il était riche, aisé ou pauvre. Ainsi, dans l'étuve, à l'endroit même où la fiancée avait coutume d'offrir sa virginité aux défunts, la fille pouvait voir, par l'entremise des défunts, son futur époux.

Le bain dans l'étuve appartenait donc aux cérémonies des fêtes de famille, comme à celles des principales fêtes annuelles, la Toussaint et Noël. Il n'était aucunement une accoutumance commune, mais bien une partie essentielle du programme, en connexion avec

¹ Länsi-Suomi (Finlande occidentale), II, p. 47.

² Kaarle Krohn, Suomalaisten runojen uskonto (Le religion des poésies finnoises), Helsinki, 1914, p. 53.

³ Martin P:n Nilsson, Årets folkliga fester (Les fêtes populaires de l'année), Stockholm, 1915, p. 237—38.

l'offrande et directement avec le banquet de fête. Ces bains de fête sont connus dans la majeure partie du vaste territoire géographique où on utilisait des étuves. En Finlande comme ailleurs. Mais il faut probablement en rechercher l'origine hors de la Finlande, chez les peuples germaniques ou slaves.

5.

Les bains de fête peuvent certainement être expliqués à l'aide de l'instinct. L'instinct naturel demandait qu'on se débarrassât de la saleté quotidienne en l'honneur de la fête. Le lavage, aux yeux des hommes primitifs, avait en outre un effet symbolique. L'eau n'enlevait pas seulement la saleté, mais aussi tous les maux qui avaient fondu sur le corps humain, que ce fût une maladie, un défaut naturel ou un délit. Les cures de tout genre au moyen de l'eau reposent au fond sur cette croyance¹, que l'église chrétienne a elle aussi adoptée, en faisant du baptême de l'enfant un moyen de chasser le démon et en prescrivant que les moines, qui devaient pour le reste négliger les soins de leur corps, devaient pourtant se laver en l'honneur des principales fêtes religieuses, Noël et Pâques. Mais le feu aussi était considéré comme possédant une vertu particulière de purifier. M. Holmberg-Harva a en effet émis l'hypothèse que l'étuve finlandaise serait née du désir de réunir les deux forces purificatrices les plus puissantes, le feu et l'eau.²

Il faut y ajouter l'action vivifiante et tonique du bain dans l'étuve. Et l'efficacité de cette rénovation était certainement la plus active aux abords des grandes fêtes, lorsque quelque phase de l'année ou de la vie cédait la place à une nouvelle, et lorsque tout ce que l'on faisait avait une teinte symbolique et prophétique. Dans ces moments de transition, il semble bien que l'instant le plus important et le plus décisif ait été celui du bain de fête. On le remarque le mieux à Noël, au moment où les longs travaux de l'automne et les besognes de décembre prennent fin soudain à l'occasion du bain de la fête de Noël et où commencent les douze journées des fêtes de Noël. Il en est de même pour la Toussaint, date où prenait fin l'année économique et

¹ Hugo Magnus, *Die Volksmedizin, ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Beziehungen zur Kultur*, Breslau, 1905, p. 104.

² Aika, 1917, p. 12.

où commençait la nouvelle. Le bain des fiançailles, avec le sacrifice de la tresse, marquait un changement encore plus important, puisqu'il effaçait symboliquement la période de la virginité et intronisait une ère nouvelle; c'est le cas aussi pour le baptême qui, très probablement, avait lieu jadis immédiatement après la naissance et qui, tout en éloignant le mal, transmettait à l'enfant une nature nouvelle indiquée par le nom. Il est enfin probable que le bain du samedi impliquait en quelque manière le dépouillement de l'existence quotidienne et la réception de l'existence festive. En un mot, dans le bain de fête, l'homme dépouillait son être précédent et renaissait.

Il semble même que, aux yeux du peuple, la veille de la fête avec le bain et le banquet ait constitué le sommet des festivités. C'est à cette soirée et en quelque mesure aussi à la nuit suivante que se rattachaient presque toutes les croyances et coutumes des fêtes annuelles, tandis que les jours mêmes des fêtes étaient fort incolores ou portaient une empreinte tardive, chrétienne.

Selon la conception antique du peuple, ces moments de transition étaient tout particulièrement dangereux, parce qu'alors l'homme se trouvait plus exposé que d'habitude à l'influence du monde des esprits. La nuit qui précédait la fête était le temps où les esprits circulaient. Et il n'était pas prudent de les déranger, car ils pouvaient se fâcher, voire emporter ceux qui les tracassaient.¹ C'est pourquoi l'usage général semble avoir été, chez les peuples germaniques comme chez les finno-ougriens, de faire les offrandes aux esprits soit à la tombée de la nuit, soit au point du jour.² D'après la vieille conception des Germains, le démon des eaux se montrait dans le monde des humains dès la tombée du crépuscule; pendant la nuit, on entendait seulement ses lamentations dans l'eau. On retrouve un écho de cette croyance dans la tradition de Halikko, qui dit qu'il est dangereux d'aller prendre le bain de fête dans l'étuve après neuf heures du soir, parce qu'on entend alors de petits enfants pleurer sous le plancher.³ Dans le sud du Häme, on croyait que les esprits tracassaient les gens qui se baignaient après le coucher du soleil; ils jetaient l'eau sur les

¹ A. Th. Bööök, *Vanhankansan tapoja ja taikoja* (Coutumes et superstitions des anciens), Hämeenlinna, 1912, p. 16.

² Uno Holmberg-Harva, *Die Wassergottheiten*, Helsinki, 1913, p. 192.

³ Niilo Kallio, *Halikon hakoniskat* (Les portefaix de Halikko), II, Porvoo, 1922, p. 91.

pierres si fort qu'il fallait se sauver de l'étuve, ils faisaient bouillir l'eau sur l'estrade et frappaient sur le seau au point que l'eau rejaillissait jusqu'au plafond. Cette circonstance explique aussi la coutume de la Toussaint, selon laquelle les paysans allaient recevoir les esprits des défunts au crépuscule, pour les reconduire le lendemain à la même heure. Le moment du bain de fête était donc en même temps celui de l'arrivée des esprits et aussi celui de l'offrande. Ce qui montre à quel point cette croyance était profondément ancrée dans la conscience populaire, c'est que le médecin suédois Benedictus Olavi conseilla en 1578 dans son livre de médecine de s'abstenir de tout travail et de tout jeu au lever et au coucher du soleil.¹

Dans ces conditions, il est certain que le bain de fête rénovateur a appartenu aux cérémonies symboliques destinées à empêcher les esprits de nuire et à les inciter à accorder du succès aux habitants de la maison, et de la prospérité aux troupeaux et aux champs. Quand les esprits se mouvaient, il fallait éviter tout bruit. C'est pourquoi, tandis qu'on était dans l'étuve à la Toussaint et au Carnaval, il fallait se baigner en grand silence, et une atmosphère grave et solennelle régnait pour le reste dans l'étuve. Les vieillards bénissaient la vapeur et en sortant ils enseignaient les prières aux enfants. Si quelqu'un commettait un acte indécent dans l'étuve, on croyait que le génie de l'étuve lui enverrait un trachome ou un abcès.² C'est avec cette acception que le bain a dû faire partie des cérémonies de toutes les fêtes annuelles et pas seulement de la Toussaint et de Noël. C'est ce qu'indiquent déjà les bains efficaces de la fête du printemps dans l'Allemagne du moyen-âge et les bains de la Saint-Jean qui furent interdits comme une survivance magique. En effet, Pâques, Pentecôte et Saint-Jean étaient, tout comme la Toussaint et Noël, des moments où les esprits aimaient à circuler. L'étuve représentait en outre d'une manière symbolique l'humidité et la chaleur créatrices de vie que l'on cherchait à provoquer à l'aide des cérémonies des fêtes annuelles, des libations de bière et d'autres offrandes. Le malt qu'on

¹ Benedictus Olavi, *Een nyttigh Läkerebook* (Un utile livre de médecine), Stockholm, 1578, fol. CVI.

² Cf. Ilmari Manninen, *Die dämonistischen Krankheiten*, p. 130. — Häyhä, *op. cit.*, III, p. 61—62. — Helmi Helminen, *Syysjuhlat* (Les fêtes de l'automne), Porvoo, 1929, p. 49. — S. Pälvi, *Vanhaa ja katoavaa* (Ce qui s'en va), Helsinki, 1921, p. 132 sqq.

faisait germer et amollir sur l'estrade de l'étuve était comme le symbole de la croissance ardemment désirée; et ce malt donnait la bière qu'on utilisait pour les offrandes dans les étuves et dans les banquets.

6.

Ce caractère d'offrande se manifestait dans le jet de l'eau sur les pierres du fourneau. Et pas seulement parce que, de cette manière, on présentait aux esprits l'offrande de la chaleur humide. Les nuages de vapeur d'eau exerçaient sur l'imagination vulgaire, engourdie, une action étrange, réconfortante, sympathique. C'étaient eux qui, de la façon la plus décisive, faisaient passer l'homme d'un état à l'autre et qui, tout comme l'absorption de boissons enivrantes, le transportaient d'un seul coup de la monotonie de la vie quotidienne dans un état de béatitude nouveau, état dans lequel on croyait que l'être humain pouvait plus facilement entrer en relations avec le monde des esprits. Et de fait, chez certains peuples primitifs, comme les Indiens de l'Amérique du centre et du nord, on utilise les bains sudorifiques ou d'étuve comme un moyen propre, au même degré que les boissons alcooliques, à établir le contact avec les esprits. Il n'est donc pas étrange que chez les Finnois aussi les esprits aient manifesté leur puissance dans la vapeur de l'étuve.

Dans certains bains importants, par exemple lorsqu'on étuvait des malades, on s'adressait expressément aux esprits, par des prières et des incantations, tandis qu'on provoquait la vapeur chaude. Car le peuple peuplait d'esprits l'étuve; on parlait des démons de l'étuve et de la terre, on s'adressait même à la vapeur comme si elle eût été un être vivant. Mais les solennels bains d'offrande auxquels participaient tous les gens de la maison, les parents et les domestiques, à l'occasion des fêtes de famille ou des défunts, font cependant douter que les offrandes dans l'étuve aient été adressées uniquement aux esprits des défunts ou des ancêtres, et qu'à l'origine les démons de l'étuve aient été les esprits des défunts. Quoi qu'il en soit, leur influence, qui se manifestait dans la vapeur, pouvait apporter, selon la croyance populaire, soit le bonheur, soit la ruine, dépendant de l'humeur des esprits et du fait qu'ils agissaient ou non d'une manière vivifiante dans la vapeur. Si les choses vont mal, la vapeur ou le démon de l'étuve peut provoquer une maladie des yeux ou quelque

autre fléau.¹ Le mot finnois »löylynlyömä» (littéralement: frappé par la vapeur), qui signifie »un peu toqué», montre clairement les conséquences produites par un démon mal luné.

Dans certains cas délicats, l'action de lancer l'eau sur les pierres du poêle était presque comme un recours au jugement de Dieu, et l'on s'y préparait à l'avance. C'est ainsi que le fourneau devait être chauffé avec du bois châblis et qu'il fallait puiser l'eau dans une source ou une rivière coulant vers le nord. En jetant l'eau sur le poêle, on priait les esprits de donner à la vapeur une efficacité salutaire. Durant l'époque chrétienne, Dieu ou la Vierge Marie ont fini par remplacer les démons de l'étuve dans ces conjurations. C'est ainsi qu'on disait à Liminka en 1678:

Vierge Marie, ô bonne mère,
O pure femme irréprochable,
Fais naître une vapeur de miel,
Une bonne vapeur d'étuve.²

En Carélie, il y a une génération encore, les malades demandaient non seulement que Dieu vînt dans la vapeur pour leur rendre la santé, pour supprimer la vapeur excessive et pour dissiper la mauvaise chaleur, mais encore:

Toute l'eau que je vais jeter
Sur les pierres chaudes du poêle,
Qu'elle se change en miel bien doux,
Coule comme de l'hydromel!
Qu'un fleuve de miel se répande,
Qu'un étang d'hydromel pénètre
A travers les pierres du poêle,
A travers l'étuve de mousse.³

Dans le Kalevala aussi, la vapeur est munie de l'épithète »mielleuse, de miel». Comme le miel fut jadis un remède populaire très

¹ Manninen, Die dämonistischen Krankheiten, p. 130 et sqq. — Häyhä, Kuvaelmia, II, p. 7.

² Hämeen kansan vanhat loitsut (Les vieilles formules magiques du peuple du Häme), Jyväskylä, 1915—1916, III, p. 86—87. — Rafael Hertzberg, Bidrag till Finlands kulturhistoria på 1600-talet. Vidskepelse (Contribution à la connaissance de l'histoire culturelle de la Finlande au XVIIe siècle. Superstitions), Helsingfors, 1889, p. 65.

³ Häyhä, Kuvaelmia, II, p. 7.

apprécié qu'on utilisait aussi dans les offrandes, il est licite de supposer que l'eau jetée sur le poêle pour baigner un malade était primitivement conçue comme correspondant à l'hydromel, peut-être même à la bière aussi, qui était sans exception la boisson des offrandes dans l'étuve. Un trait constant dans les sacrifices des peuples vivant à l'état naturel est que les offrandes d'aliments et de boissons ont été remplacées ultérieurement par des corrélatifs de moindre valeur qu'on imposait aux esprits comme vrais. On possède même des renseignements sur des offrandes de boisson qu'on jetait sur le poêle de l'étuve. C'est ainsi qu'on avait l'habitude en Russie de se servir de bière pour produire de la vapeur et même de s'humecter soi-même avec de la bière, et, lorsqu'une étuve neuve était chauffée pour la première fois, on getait du sel sur le four.¹ En Carélie russe, lorsqu'on étuvait un enfant atteint de la variole, on produisait de la vapeur avec de l'eau-de-vie, de la lie de bière ou de l'eau de pétrissoire, et l'étuveur disait: Voici pour vous, chers hôtes, de la boisson et des cadeaux, rendez à l'enfant la santé et la paix.² Ainsi, dans le roman de Kivi (*Les Sept Frères*), lorsque Juhani veut qu'on jette sur le poêle, en guise d'eau, deux pots de bière, il ne fait que rappeler inconsciemment une tradition antique.

On ne peut s'empêcher de comparer cette offrande de vapeur aux libations de boisson qu'on avait coutume d'offrir la veille des fêtes au génie de la maison. Dans les régions suédoises de la Finlande, on répandait de la bière, la veille de Noël, pour les génies du logis, dans les coins de la salle ou à la place d'honneur au bout de la table. On ne sache pas qu'on en ait jeté sur l'âtre, dans ces régions. Mais chez les Votiaques, on faisait des libations de bière et de sang sur le foyer qui devenait ainsi en quelque sorte l'autel des esprits. On a conservé en Finlande des survivances de ce culte du foyer. Jadis, en effet, la croyance générale était que celui-ci devenait génie de la maison qui avait allumé la première flamme sur le foyer, ou encore celui qui était mort le premier dans la maison. On croyait aussi qu'il y avait dans les maisons des génies du feu qui logeaient dans trois foyers dont on ne savait pas sur lequel on avait fait du feu pour la première fois. On raconte qu'on y plaçait, sur chacun, une monnaie

¹ Dmitrij Zelenin, *Russische Volkskunde*, Berlin et Leipzig, 1927, p. 254—256.

² Manninen, *Die dämonistischen Krankheiten*, p. 142—143.

de trois pays et qu'on y prélevait comme matière magique une quantité de cendre correspondant au poids de la monnaie.¹ En relation avec la fête de la Toussaint ou des morts s'est conservée une ancienne tradition qui souligne l'importance de l'âtre. Le matin de la Toussaint, dans le Savo, une bande de jeune gens, de vieillards et de femmes parcourait les villages en réclamant de la nourriture et en menaçant de briser les foyers si on la leur refusait. En 1623, les habitants de Kokemäki accusèrent leur pasteur d'avoir brisé les foyers des fermes il y avait 25 ans de cela, alors qu'il était écolier, probablement parce qu'il n'avait pas reçu l'aumône due aux écoliers. Il est fort possible que ces bandes errantes et ces pauvres mendiants aient représenté, selon la manière connue par les fêtes du moyen-âge, des défunts qui, offensés par le refus de l'offrande, menaçaient de briser les autels où on les honorait.²

Mais dans les communautés primitives, il n'y a guère eu de différence entre la libation de boisson dans la salle et celle de vapeur dans l'étuve. Dans les deux cas, on la faisait sur le carré de pierres qui servait à la fois d'âtre et de poêle. Ces carrés de pierre étaient jadis largement répandus sur notre globe et consacrés comme des autels pour les ancêtres. C'est le cas, par exemple, des autels consacrés du monde antique, au pied desquels se trouvait jadis la tombe des ancêtres et sur lesquels on faisait des libations avant le repas de fête aussi bien lors des mariages et des enterrements que lors de la commémoration anniversaire des défunts. Le foyer était alors à la fois l'autel des ancêtres et le signe de leur tombe. C'est donc là qu'habitaient les esprits des ancêtres. Plus tard, lorsque l'étuve devint un bâtiment séparé du logement et inutilisé durant les jours ouvrables, tout en restant naturellement au début au bord de l'eau, il fut naturel que les croyances et les rites du culte des ancêtres s'y rattachassent plutôt qu'à la salle d'usage quotidien. C'est ainsi qu'en Finlande aussi l'étuve devint le temple de la croyance finnoise aux esprits et le siège de la médecine magique.

¹ Gabriel Nikander, *Fruktbarhetsriter under årshögtiderna hos svenskarna i Finland. Folkloristiska och etnografiska studier, I* (Les rites de fertilité pendant les fêtes annuelles chez les Suédois de Finlande), Helsingfors, 1916, p. 220 et suiv. — Krohn, *Suomalaisten runojen uskonto*, p. 86 et sqq.

² Collection Reinholm. Toussaint. Musée National à Helsinki. — *Kokemäen käräjain pöytäkirja 25 p. syysk. 1623*. Archives de Finlande.

7.

A côté de la vapeur, la fustigation avec un faisceau de ramilles eut aussi un caractère magique. Surtout lorsqu'on étuvait un malade. On cherchait les éléments du faisceau dans neuf différentes circonscriptions cadastrales, on renforçait leur efficacité en les plongeant dans les sources rituelles avec récitation de formules, etc. On utilisait ces faisceaux dans toutes sortes de maladies et de défauts, aussi bien physiques que spirituels, et dès le plus jeune âge. Au XVIII^e siècle, on sait qu'on a battu avec des faisceaux des enfants pleurnichards, sur l'estrade de l'étuve, jusqu'à ce qu'ils eussent perdu connaissance; et pendant plusieurs jours, ils n'avaient plus la force de crier.¹ Si les pleurnicheries recommençaient, on renouvelait le traitement. On battait aussi des enfants plus âgés, moitié par jeu dans la suite, pour les rendre appliqués et casaniers. Les pères étuvaient leurs fils en récitant pour eux-mêmes les paroles suivantes: marmots, marmittes, casseroles, râteaux, fourches, outils à foin, mange l'épeautre, mange la balle et la paille de ton propre champ, mais ne file pas au village! Enfin, il était général qu'on étuvât la chance au mariage pour les gens qui étaient sur le point de rester célibataires. On baignait même les filets pour y attirer de bonnes pêches et les alambics afin que l'eau-de-vie eût bonne saveur. La fustigation avec le faisceau a donc été à la fois un moyen magique et un instrument pour le bain dans l'étuve.²

C'est à ce titre qu'elle se rattachait aux aspersiones d'eau, aux flagellations et aux fouettages qu'on rencontre dans les offrandes des peuples primitifs et dans les cérémonies des fêtes de famille et annuelles. Le but de tous ces actes était de favoriser la croissance, la fertilité, la santé et le bonheur. Un usage courant était de frapper les bêtes du sacrifice avec des rameaux humides. On recourait aussi à des aspersiones de ce genre pour provoquer des pluies en temps de sécheresse. Cette coutume a été notée en Allemagne déjà aux abords de l'an 1.000: une fille nue était conduite sur la berge de fleuve où d'autres jeunes filles la frappaient avec des rameaux humides.³ C'était donc à moitié un bain dans l'étuve, mais sans chaleur ni vapeur, car

¹ Finska hushållningsällskapets handlingar, II, p. 318.

² Kirjallinen kuukauslehti, 1871, p. 214.

³ Nilsson, Årets folkliga fester, p. 103.

il s'agissait d'obtenir de l'humidité, et pas de la chaleur, pour les cultures. On sait que les sortilèges destinés à obtenir la pluie, auxquels cette coutume-ci se rattache aussi, ont été très communs en Europe orientale, la patrie pauvre en pluie de l'étuve.

On considérait qu'il suffisait même de battre avec un rameau sec ou une verge pour encourager la croissance, la santé et le bonheur. Naturellement, cela n'était possible qu'à des époques importantes où cette fustigation avait une valeur symbolique. C'est ainsi qu'on traitait le bétail au printemps pour la première fois lorsqu'on le lâchait dans les pâturages, et en Suède on choisissait ce moment pour donner aux chèvres leur nom.¹ En Finlande orientale, comme en Russie, on connaît les flagellations du dimanche des Rameaux, exécutées par des garçons, des vieillards et des femmes (donc les mêmes personnes que dans les cortèges de la Toussaint). Avec des rameaux, ils tapaient sur le dos de la fermière en chantant:

Je bats, je bats avec les verges,
 Je frappe avec les brins de saule
 Pour rendre frais, pour rendre sain
 Durant toute l'année suivante:
 A la fermière chance en vaches,
 A son mari chance en taureaux,
 Pour leur jeune bru chance en chèvres,
 Pour leur fille chance en mari, etc.

Au début, ces fustigations magiques avaient eu un caractère beaucoup plus rude. On frappait souvent jusqu'au sang. Les coups devaient extirper le mal, tout en guérissant et rendant heureux. Tel était entre autres le but de l'usage des verges du mardi gras, et aussi de celui de battre les enfants, connu au moyen-âge, lors des grandes fêtes annuelles, la veille de Noël et le matin du Vendredi Saint. Ce fut en tout cas la coutume en Allemagne, en Scandinavie et même en Finlande. C'est ainsi que dans les instructions du calendrier de l'évêque Brask, de Linköping, au début du XVIe siècle, on prescrivait que la veille de Noël il fallait lire à haute voix la loi du domaine

¹ J. V. Broberg, *Bidrag från vår folkmedicins vidskepelse till kännedom om våra äldsta tider* (Contributions des superstitions de notre médecine populaire pour la connaissance de notre antiquité), Stockholm, 1878, p. 27.

et que les petits domestiques »devaient perdre la peau de leur dos» en récompense de leurs fautes.¹ Les verges ont même fait partie aussi des cérémonies des fêtes de famille: pour les enfants, avant de les mener au baptême, et pour les fiancées avant leur départ de la maison paternelle. La fustigation a ainsi été utilisée aux mêmes fins que le bain dans l'étuve: pour extirper le mal et pour apporter le bonheur, lorsqu'on quittait un état pour entrer dans un autre. En langue finnoise, les mots qui signifient »rossée», »bastonnade», sont empruntés à la terminologie de l'étuve.

Il se peut que l'aspersion avec de l'eau glacée se soit rattachée dès l'antiquité à la fustigation avec le faisceau de ramilles. Chez les peuples de l'Europe centrale et orientale, vers la fin du moyen-âge et au début des temps modernes, cet usage fit généralement partie des châtiments infligés. A la fin du XVIe siècle, le sévère évêque Angermannus matait les membres rétifs et récalcitrants de ses paroisses avec tant et tant de seaux d'eau froide. L'aspersion d'eau froide s'est maintenue, en tant que cérémonie festive, dans la fête dite du Jourdan chez les Russes. Olaus Magnus raconte comment, à une date fixée, au début de janvier, on punissait avec des aspersion d'eau glacée les gens qui, à Noël, s'étaient montrés impertinents envers leurs maîtres ou leurs seigneurs, qui avaient proféré des jurons ou provoqué des rixes. Dès que le jugement était prononcé, on emmenait les condamnés en procession, accompagnés par les témoins, les accusateurs et les juges, au son des trompettes et au roulement des tambours, jusqu'à une ouverture dans la glace où on les aspergeait.² La date de cette cérémonie, au début de janvier, concorde certainement avec la fête du Jourdan, le 6 janvier, qui fut célébrée durant les premiers siècles de l'ère chrétienne en souvenir de l'incarnation du Christ, puis de son baptême. Chez les Votiaques, à cette fête du baptême du Christ correspondait une fête payenne de l'eau, marquant la fin de la période consacrée au génie de l'eau et signifiant symboliquement l'expulsion de ce génie. Les cérémonies de cette dernière fête comprenaient une procession de jeunes gens qui

¹ Erik Arnell, *Bidrag till biskop Hans Brasks lefnadsteckning* (Contribution à la biographie de l'évêque Hans Brask). Stockholm, 1904, p. 93. Troels-Lund, *Dagligt Liv i Norden*, VIII, p. 85.

² Olaus Magnus, *De gentibus septentrionalibus*, p. 527.

se rendaient d'étuve en étuve, et des prédictions sur l'avenir.¹ Les aspersion d'eau froide périodiques avaient donc lieu aux mêmes dates importantes que les fustigations périodiques avec les faisceaux et les cérémonies de l'étuve.

Ces coutumes sont très probablement apparentées aux traitements auxquels on soumettait les débutants, par exemple à l'occasion d'un premier voyage en ville ou à la foire, ou encore aux rites lors de la réception des élèves dans les écoles latines ou à l'université. D'une part les purifications allégoriques, de l'autre les coups, le frottement des corps du haut en bas, puis les aspersion d'eau froide ou les lavages à la neige sont en tout cas particuliers aux cérémonies de réception dans les écoles et les universités. Leur but était d'arracher les dernières bribes de l'existence antérieure inculte et vile et de préparer le novice à une vie nouvelle et meilleure. C'était à la fois une épreuve d'endurance et de virilité. On trouve le même caractère aussi dans les rudes étuvées du passé, qui étaient le moyen par lequel un peuple robuste et endurci veillait à ce que la race restât viable dans les confins arides et lugubres du Nord.

¹ Holmberg, *Die Wassergottheiten*, p. 91—92.

ENTSTEHUNG UND QUELLEN DER PHILOSOPHIE

Ed. v. HARTMANN'S

von

J. E. SALOMAA.

In seiner Schrift »Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer« spricht Hartmann von zwei verschiedenen Denkercharakteren. Einige machen sich ein für allemal eine bestimmte Auffassung zu eigen, an der sie unentwegt festhalten und die sie bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgen. Dies sind die grossen Systematiker, welche die ganze Erkenntnis zu einem geschlossenen und konsequenten System gestalten. Andere dagegen setzen ihre Kraft lediglich für die Auffindung einer philosophischen Anschauung und letzter Prinzipien ein, ohne jemals ihr Ziel zu erreichen. Niemals sind sie mit ihren Ergebnissen zufrieden. Vielmehr spornen diese sie zu immer neuen Untersuchungen an. Sobald sie das letzte Prinzip gefunden zu haben glauben, erscheint es ihnen als unhaltbar oder höchstens als eine Stufe auf dem Wege zum letzten Prinzip. Diese Denker bringen anstelle des Systems, das auch sie gestalten möchten, nur eine Reihe von Versuchen und Fragmenten hervor, da ihnen die notwendige Gemütsruhe und das Selbstvertrauen fehlen, die für das Aufstellen eines einheitlichen Systems unentbehrlich sind. Hartmann selber gibt den Systematikern den unbedingten Vortritt. Indem er auch die Bedeutung der Ergebnisse des anderen Denkertyps einräumt, hält er doch die systematische Erkenntnis für nützlicher in der Philosophie. Nur dann, wenn alle Schlüsse und Folgerungen einer Anschauung entwickelt werden, nur dann, so meint Hartmann, kann dieser Standpunkt überwunden

werden, und kann man von dort aus weiter zu Höherem aufsteigen. »Deshalb ist vielmehr jene Beschränktheit, die zum Systematisieren gehört, ein göttliches Geschenk, und ihr Fehlen ein wahrhafter Mangel zu nennen, da die nicht systematisch durchgeführten Standpunkte der Welt erst dadurch nützlich werden, dass einer sich ihrer bemächtigt und sie ausarbeitet.«¹

Hartmann selber gehört seinem ganzen Wesen nach zu den systematischen Denkern. Er möchte in seiner Philosophie eine möglichst erschöpfende, objektive und systematische Erklärung der Welt und alles Seienden gewinnen. Sein Ziel ist, für das Seiende ein Prinzip aufzufinden, aus dem heraus alle seine Aspekte abzuleiten und somit zu verstehen sind. Auf dem Prinzip des »Unbewussten« möchte er sein ganzes Weltbild aufbauen. Der Sinn seines gesamten Philosophierens ist, dieses Weltbild von dem einmal angenommenen Standpunkt aus immer weiter zu vertiefen und zu entwickeln. Er zieht aus seinen Begriffen alle möglichen Schlüsse, anerkennt von diesen diejenigen, welche in sein architektonisch aufgebautes System passen, und verwirft solche, die sich nicht in dasselbe einfügen lassen. Die von ihm erstrebte Objektivität zwingt ihn, auch alle fremden Theorien und Anschauungen möglichst hoch einzuschätzen. Ungeprüft verwirft er nichts an ihnen, sondern nimmt vielmehr gern diejenigen ihrer Bestandteile in sein System auf, die er seiner Meinung nach für diesen Zweck benutzen kann: genügend modifiziert verschmelzen auf diese Weise auch die fremdesten Bestandteile als »aufgehobene Momente« mit seinem allumfassenden System.²

Über diese Art, sein System zu bauen, ist sich Hartmann durchaus klar. Dem Philosophen des »Unbewussten« fließt alles in das Bewusstsein über. Wie ein Baumeister, der sein Baumaterial und seine Entwürfe kennt, sein Haus, so baut er seine Philosophie auf. Nach eigenem Ermessen sucht er sein Baumaterial aus, ohne sich darum zu kümmern, wer es vermittelt hat, und entwirft für seine Philosophie einen Plan gemäss den von ihm anerkannten Vorbildern. Hartmanns Philosophieren und Systemaufbau ist so stark bewusst gewesen, dass er späterhin genau darüber Rechenschaft geben kann. Er glaubt angeben zu können, von welchem Denker

¹ In der erwähnten Schrift, 1869, S. 5 f.

² Siehe z. B. System der Philosophie im Grundriss, Bd. I, S. 59.

er einen jeden seiner Gedanken übernommen hat, mit ebenso grosser Sicherheit, wie wenn er von irgendeinem seit langer Zeit historisch gewordenen Denker redete. Bewusst möchte er die verschiedensten Richtungen der Geschichte der Philosophie mit seinem System vereinigen, sie darein aufnehmen und selbst die grössten Gegensätze ausgleichen. Hierfür hat er seine eigene Methode, die er die »höhere Synthese« nennt.

Trotzdem sich Hartmann selber von den Anfangszeiten seines Denkens an seiner Methode der »höheren Synthese« bewusst gewesen ist, ist dieser allgemeinste Zug seiner Philosophie in der Literatur meist übergangen worden. Dass sich die »höhere Synthese« wie ein roter Faden durch Hartmanns sämtliche Werke hinzieht und seiner Philosophie ein eigenes Gepräge gibt, hat man bisher nicht zur Genüge beachtet. Er geht von der Voraussetzung aus, dass in allen philosophischen Systemen und auch in allen speziellen Lehren immer Bestandteile der Wahrheit enthalten sind, wenngleich ihre Wahrheit oft einseitig ist, was darauf zurückzuführen ist, dass sie meist einen Teil für das Ganze halten. »Immer ging«, sagt er¹, »mein Bestreben dahin, die relative Wahrheit der geschichtlich gegebenen Systeme zu begreifen und zum aufgehobenen Moment im eigenen Systeme zu machen, immer dahin, die vorgefundenen Gegensätze als berechtigte, aber einseitige Momente der ganzen Wahrheit in einer höheren spekulativen Synthese zusammenzufassen«. Erst dadurch, dass zwei entgegengesetzte und von ihren Einseitigkeiten befreite Systeme zu einer »höheren Synthese« vereinigt werden, kann man der philosophischen Gesamtwahrheit näherkommen. Deshalb ist Hartmann der Meinung, schon die Vorsicht des Philosophen fordere, einen einseitigen Standpunkt zu meiden.² Schon zur philosophischen Fähigkeit gehört, wie er meint, synthetische, Gegensätze vereinigende Kraft.³

Im Folgenden möchte ich zunächst, vornehmlich in Anlehnung an Hartmanns eigene Andeutungen, zu zeigen versuchen, wie sich

¹ Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart, 1890, S. 66 f. Vgl. auch Philosophie des Unbewussten, 10. Aufl., Bd. III, S. 16, 334, 455; Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, 1877, S. 126.

² Neukantianismus, S. 252.

³ Ebenda, S. 3.

seine philosophischen Gedanken bei der Anwendung seiner Methode der »höheren Synthese« herausgebildet haben, um dann klarzustellen, welche Denker am stärksten auf die Entstehung und Entwicklung seiner Philosophie eingewirkt haben, oder wo er die »überwundenen Standpunkte« gefunden hat, auf die sich seine Philosophie gründet.

Schon in der Auffassung des Wesens und der Aufgabe der Philosophie strebt Hartmann auf die »höhere Synthese« hin. Er bemüht sich, die Kluft zwischen einer philosophischen und einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung zu überbrücken.¹ Gleichzeitig aber fällt ihm sein Begriff der Philosophie als einseitig auf, da er keine historische Auffassungsweise enthält. Dabei ergibt sich ihm als Ziel die Vereinigung einer philosophischen Weltanschauung, die bereits einen naturwissenschaftlichen Standpunkt enthält, mit einer historischen². Ebenso möchte er zwischen einer Weltanschauung der Naturwissenschaften und der Theologie, zwischen einer mechanistischen und einer theistischen Weltanschauung vermitteln.³

Hinsichtlich der philosophischen Methode unterscheidet Hartmann als formal entgegengesetzte Standpunkte den Dogmatismus und den Skeptizismus. Der Dogmatismus glaubt an apodiktische Erkenntnis, der Skeptizismus zweifelt an jeglicher Erkenntnis. Seine vermittelnde Anschauung, die Synthese dieser beiden, bezeichnet er als Kritizismus, der sich mit wahrscheinlicher, relativer Erkenntnis begnügt.⁴ In rein methodologischer Hinsicht unterscheidet er als Gegensätze den Dogmatismus und den empirischen Positivismus. Jener strebt mit Hilfe abstrakter Konstruktionen, Inspiration, Offenbarung und Deduktion, nach Erkenntnis, dieser dagegen ist der Standpunkt der reinen Erfahrung. Hartmann vereinigt beide Methoden unter dem Namen der Induktion. Darunter versteht er eine Methode, die nach Art des Positivismus von der Erfahrung ausgeht,

¹ Philosophie d. Unbew., Bd. I, S. XIII f., 300, 393 f., 450; Bd. II, S. 17; Bd. III, S. 17; Neukantianismus, S. 64; Philosophische Fragen der Gegenwart, 1885, S. 51; System der Philosophie im Grundriss, Bd. II, S. 37.

² Der Zusammenhang meiner Schriften, Magazin f. d. Literatur des In- u. Ausl. 1884, S. 418; Wundt's Weltanschauung, Die Gegenwart 1901 Nr. 28; Schelling's pos. Phil., S. 61.

³ Phil. Fragen, S. 19.

⁴ Neukantianismus, S. 29, 54, 56, 80.

sich gleichzeitig aber, um vorwärtszukommen, logischer Gedankenarbeit bedient, ohne sich jemals mit der blossen Erfahrung zufriedenzugeben. Die Induktion möchte er so weit fassen, dass sie auch bereits Deduktion und Spekulation in sich begreift.¹ Hartmanns Induktion schliesst gleichzeitig den Gegensatz von Analyse und Synthese in sich ein. Einseitig benutzt führen beide zu Widersinnigkeiten. Denn sie gehören zusammen wie Ein- und Ausatmen, obgleich in der philosophischen Kritik die Analyse, beim positiven Systemaufbau die Synthese vorherrscht.²

In der Erkenntnistheorie bilden nach Hartmann der naive Realismus und der subjektive oder transzendente Idealismus den Hauptgegensatz. Der naive Realismus hält die empirische Wirklichkeit ohne weiteres mit dem Ding an sich für identisch; der subjektive Idealismus dagegen leugnet, dass sie in irgendeiner Beziehung zum transzendenten Sein steht. Hartmanns Synthese, der transzendente oder kritische Realismus, vereinigt den in beiden verborgenen Wahrheitsbestandteil, indem sie die empirische Wirklichkeit für einen subjektiv-idealen Widerschein der transzendenten Realität hält.³ Von den übrigen Vermittlungsversuchen Hartmanns auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie sei noch seine Auffassung von der Kausalität erwähnt, auf die er, wie er zugibt, durch Vereinigung der entgegengesetzten Auffassungen Hegels und Schopenhauers gekommen ist.⁴

In der Geschichte der Metaphysik beobachtet Hartmann zwei entgegengesetzte Richtungen, die einander bekämpfen: die eine nimmt als metaphysischen Grund der ganzen Welt nur eine subjekt- und substanzlose Tätigkeit an, die andere dagegen leitet die Welt von einer ewig unveränderlichen Substanz her. Zwischen diesen beiden extremen Auffassungen hat Hartmann eine Synthese finden wollen.⁵

¹ Übersicht der wichtigsten philosophischen Standpunkte, Die Gegenwart 1883, Nr. 32; Phil. d. Unbew., Bd. 1, S. 10 ff.; Bd. III, S. 210; Phil. Monatshefte, Bd. 21, S. 110; Phil. Fragen, S. 60.

² Neukantianismus, S. 47 f.; System d. Phil. im Grundriss, Bd. I, S. 177.

³ Kategorienlehre, 1896, S. 337 ff., 374 f.

⁴ Ebenda, S. 322.

⁵ Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, B. 108, S. 212 f.

Darin vertritt der Wille die erstere, die Idee die letztere Anschauungsweise.

Hartmanns Philosophie möchte gleichzeitig auch die anderen in der Metaphysik von ihm beobachteten Gegensätze ausgleichen. Sie vermittelt zwischen Schopenhauer und Hegel, zwischen dem Panthelismus und dem Panlogismus, indem sie den Panpneumatismus bildet, wie er bisweilen selber seine Anschauung nennt.¹ Auch den Widerspruch zwischen Materialismus und Spiritualismus möchte er ausgleichen, indem er beide für einseitig erklärt. Der Materialismus ist nicht imstande, die Entstehung des Geistes zu erklären, ebensowenig wie der Spiritualismus fähig ist, die Entstehung der Materie zu erklären. Eine vollständige und von Einseitigkeiten freie Erklärung der Existenz beider, sowohl der Materie als auch des Geistes, kann nur die Philosophie des Unbewussten geben, deren Prinzip, das »Unbewusste«, schon in sich Bestandteile beider enthält.² In dieser Beziehung zwischen Materie und Geist möchte Hartmann auch zwischen dem Parallelismus und dem Standpunkt des gesunden Menschenverstandes vermitteln. Seine Identitätsphilosophie hat mit ersterem gemeinsam, dass sie den Parallelismus von Geist und Materie zugibt, und mit letzterem, dass sie einräumt, dass zwischen den körperlichen und den bewussten geistigen Tätigkeiten desselben Individuums ein Kausalzusammenhang besteht.³

Als einseitige metaphysische Anschauungsweisen stellt Hartmann auch die supranaturalistische Teleologie und die mechanistische Weltanschauung dar. Erstere nimmt einen persönlichen Gott an, der nach Belieben jeden Augenblick die Naturgesetze wirkungslos machen kann — eine Annahme, die mit der Naturforschung in Widerspruch steht. Letztere dagegen führt zu Einseitigkeit und Inkonsequenz, indem sie alle Zweckmässigkeit von dem naturwissenschaftlichen Gesetz der Kausalität ableitet. Zur Wahrheit kann nach Hartmann nur die Vereinigung beider Anschauungen, der Teleologie und der Kausalität, führen, so dass Teleologie und

¹ Neukantianismus, S. 33 f., 265 f.; Phil. d. Unbew., Bd. III, S. XXIX; Kritische Wanderungen, S. 61; Phil. Fragen, S. 27; System d. Phil. im Grundriss, Bd. IV, S. 79.

² Phil. d. Unbew., Bd. III, S. XXVIII; Neukantianismus, S. 28 f.; Schelling's pos. Phil., S. 61 f.

³ Kategorienlehre, S. 412.

Kausalität nur zwei verschiedene Standpunkte sind, von denen aus der Weltprozess betrachtet werden kann. Seinen Standpunkt bezeichnet er als die logische Notwendigkeit oder bisweilen auch als den logischen Pandeterminismus.¹ In der Beziehung des Absoluten zum Weltprozess sucht Hartmann die Synthese zwischen dessen Transzendenz und Immanenz. Auf diese Weise versucht er den transzendenten Theismus mit dem immanenten Pantheismus zu vereinigen.²

In der Teleologie unterscheidet Hartmann zwei entgegengesetzte Anschauungen, jenachdem der Endzweck der Welt nach der Art Bahnsens als positiv unlogisch oder nach der Art Hegels als positiv logisch angesehen wird. Auch hier sucht er nach einem Mittelweg, indem er den Endzweck der Welt als negativ logisch, d. h. als Logizität der Form, aber Negativität des Inhalts (als Negation des Unlogischen) darstellt.³

Weiterhin versucht Hartmanns Metaphysik zwischen abstraktem Monismus und Pluralismus einen Ausgleich zu schaffen. Jener erklärt die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen als blossen Irrtum, indem er die Einheit aller dieser betont; dieser dagegen leugnet die Einheit des Seienden, indem er nur den Einzelercheinungen wirkliche Bedeutung beilegt. Seinen vermittelnden Standpunkt nennt Hartmann konkreten Monismus, der zwar nach Art des abstrakten Monismus die Einheitlichkeit des Seienden betone, gleichzeitig aber auch den Einzelercheinungen und dem phänomenalen Pluralismus relative Bedeutung einräume.⁴ Mit Rücksicht auf die Individuen entsprechen den genannten Gegensätzen der absolute Illusionismus und die Monadologie. Ersterer leugnet die Wirklichkeit der Individuen, letztere erklärt diese als das einzig Wirklichseiende. Hartmanns Synthese ist der objektive realistische Phänomenalismus,

¹ Phil. d. Unbew., Bd. III, S. 455, 460, 470 f., 480; Neukantianismus, S. 64, 31 5 f.; Kategorienlehre, S. 319, 444 f., 462, 474; System d. Phil. im Grundriss, Bd. II, S. 65.

² Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879, S. 817 f.; Ein neuer Schopenhauerianer, Die Gegenwart 1883, Nr. 14, S. 216 f.

³ Neukantianismus, S. 37 f.

⁴ Phil. d. Unbew., Bd. I, S. V; Bd. II, S. 256; Bd. III, S. 126, 328; Neukantianismus, S. 36; Schelling's pos. Phil., S. 61; Die Gegenwart 1883, Nr. 14, S. 216; Die Religion des Geistes, 1882, S. 262; Phänomenologie, S. 775 f.; Phil. Fragen, S. 27.

nach dem das Individuum objektive Wirklichkeit hat, die sich allerdings vollkommen auf die Substanz gründet.¹

Mit Rücksicht auf die Existenz der metaphysischen Wirklichkeit vermittelt Hartmann zwischen Idealismus und Realismus, indem er seinen eigenen Standpunkt als Idealrealismus oder als Realidealismus bezeichnet.²

In der Axiologie hält Hartmann den quietistischen Pessimismus und den Optimismus für Grundgegensätze. Ersterer kommt sowohl in eudämonologischer, als auch in teleologischer Hinsicht zu einem negativen, letzterer zu einem positiven Ergebnis. Ersterer meint, dass die in der Welt herrschende Unlust, das Leiden, die Lust, das Glück, überwältigt, und leugnet alle Endziele der Weltentwicklung. Letzterer kommt in jeder Hinsicht zu einem entgegengesetzten Resultat. Jetzt fasst Hartmanns pessimistischer Evolutionismus diese beiden Anschauungsweisen dadurch zusammen, dass er in eudämonologischer Hinsicht Pessimismus ist, indem er zugibt, dass die Welt mehr Leiden als Glück bringt, in teleologischer Hinsicht dagegen Optimismus, indem er an die Zweckmässigkeit der Weltentwicklung glaubt.³

In der Ethik bilden der praktische Indifferentismus und die individual-eudämonistische oder egoistische Pseudomoral die Grundgegensätze. Letztere führt in allen ihren Formen und auf allen ihren Stufen *ad absurdum*, zur Verneinung der Moral. Indem sie von dem Prinzip ausgeht, dem Ich wirkliche Glückseligkeit verschaffen zu wollen, mündet sie schliesslich bei der Erfüllung dieser Aufgabe in vollständige Unmöglichkeit aus, gelangt sie zur Moral der Resignation und Selbstverleugnung. Der Grund für das Misslingen dieser Moral ist die Hervorhebung des Ichs gegenüber der übrigen Welt. Sie betont das Ich neben dem Absoluten, indem sie schliesslich daraus das Absolute macht.⁴ Der Gegensatz der übertriebenen Hervorhebung des Ichs und der darauf fussenden Ethik ist das vollkom-

¹ Neukantianismus, S. 36; Die Gegenwart 1883, Nr. 32.

² Neukantianismus, S. 28 f., 126 f., 134 f.

³ Neukantianismus, S. 256, 326; Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 375 f., 396 ff., 402 f., 410 f.; Phil. Monatshefte, Bd. 21, S. 104; Zur »Philosophie des Unbewussten«, Magazin f. d. Lit. d. In- u. Ausl. 1869, Nr. 9; Schelling's pos. Phil., S. 62; Die Religion des Geistes, S. 258 f.

⁴ Phänomenologie, S. 46 ff.

mene Aufgaben des Ichs. Dies ist die Grundlage der verschiedenen Formen der heteronomen Pseudomoral. Dabei richtet sich das Individuum in seiner Tätigkeit lediglich nach einer äusseren Autorität: es verschmilzt ganz und gar mit dem Gesamtgeist. Dieser Standpunkt macht die Moral ebenso unmöglich wie der vorhergehende. Das Verhalten des Individuums wird mechanisch, und das Ergebnis kann ein äusserlich einwandfreies Betragen sein, wenn auch nicht eine innerlich wahre moralische Gesinnung.¹ Hartmanns höhere Synthese ist der Standpunkt der sittlichen Autonomie, bei dem der Mensch feste sittliche Grundsätze anerkennt, seine eigene Tätigkeit als mit der allgemeinen Weltentwicklung in Harmonie stehend und diese fördernd bestimmt.²

In der Darstellung seiner Ethik führt Hartmann eine Reihe anderer Gegensätze vor, die er miteinander vereinigen möchte. So umfasst die Ethik der »sittlichen Autonomie« sowohl die Verstandes- als auch die Gefühlsmoral.³ Sie gleicht den Widerspruch zwischen Fatalismus und Indeterminismus zum psychologischen Determinismus aus.⁴ Ebenso verbindet er das evolutionistische Moralprinzip mit dem sozial-eudämonistischen zu dem teleologischen Moralprinzip.⁵ Sein absolutes Moralprinzip strebt nach Umfassung aller relativen Moralprinzipien.⁶

Auch auf anderen Gebieten tritt Hartmanns Streben nach der höheren Synthese hervor. In der Religionsphilosophie bemüht er sich um die Vereinigung der indischen mit der christlichen Weltanschauung⁷, in der Ästhetik um die Verbindung der Formal- mit der Inhaltsästhetik.⁸ Ja sogar in der Politik bestimmt die höhere

¹ Ebenda, S. 54 ff., S. 60.

² Ebenda, S. 92 ff.; Unterhalb und oberhalb von gut und böse, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 101, S. 71.

³ Phänomenologie, S. 160 ff., 318 ff.; Neukantianismus, S. 171; Phil. d. Unbew., Bd. I, S. VI f., X.

⁴ Phänomenologie, S. 483 ff.

⁵ Ebenda, S. 713 ff.

⁶ Ebenda, S. 663 f, 772 ff., 838 ff.; Unterhalb und oberhalb von gut und böse, Zeitschr. f. Phil. und phil. Kritik, Bd. 101, S. 69 ff.

⁷ Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, 1881, S. XIII f., 625 ff.; Kritische Wanderungen, S. 70; Phil. Fragen, S. 334 f.

⁸ Die deutsche Ästhetik seit Kant, 1886, S. 360 ff.; Ein Rückblick auf meine fünfundzwanzigjährige Schriftstellerlaufbahn, Preuss. Jahrbücher, Bd. 126, S. 421.

Synthese seine Auffassung. Er möchte weder konservativ noch liberal sein, sondern gleichzeitig beides und in gleich hohem Masse. Jeder der beiden Standpunkte ist für die historische Entwicklung gleicherweise notwendig, und aus diesem Grunde darf die Philosophie nicht einseitig nur eine von beiden anerkennen, sondern sie hat beide als berechtigt anzusehen, sobald sie von ihren einseitigen und unberechtigten Zügen gereinigt sind.¹

Mit dem oben Dargestellten habe ich mich darauf beschränkt, Hartmanns »höhere Synthese« nur mit Rücksicht auf einige Grundfragen verschiedener Gebiete der Philosophie zu charakterisieren. Es wäre nicht schwer, sie auch mit Rücksicht auf viele Einzelfragen dieser Disziplinen als herrschend nachzuweisen², so dass man Hartmanns Philosophie mit gutem Grunde als die Philosophie der »höheren Synthese« ansehen kann. Ebenso habe ich oben die Gegensätze, zwischen denen Hartmann nach einer Synthese sucht, immer nur seiner eigenen Darstellung entnommen, ohne den Versuch einer Kritik, inwieweit sie wirkliche Gegensätze sind, und in welchem Masse er die verschiedenen Standpunkte objektiv darstellt, ohne ihnen Gewalt anzutun. Diese Fragen würden eine eigene Untersuchung erforderlich machen.³

Dagegen sei hier auf einige grundsätzliche, Hartmanns Methode der »höheren Synthese« betreffende Gesichtspunkte hingewiesen. Diese Methode enthält zweifellos die unleugbare Wahrheit, dass keine Philosophie imstande ist, die ganze Wahrheit zu umfassen, sondern nur eine einseitige Wahrheit über das Seiende. Aber das Erkennen dieses Wahrheitsbestandteils setzt bereits das Kennen der Wahrheit selber voraus, so dass die Anwendung der Methode zur Auffindung neuer Wahrheiten auf grosse Schwierigkeiten stösst.

¹ Kritische Wanderungen, S. 23 ff.

² Auch in so persönlichen Angelegenheiten wie beim Stil kann dies bei Hartmann beobachtet werden. Siehe Zur Orientierung in der Philosophie der letzten hundert Jahre, Die Gegenwart 1875 Nr. 21, S. 328; Schelling und die Gegenwart, Unsere Zeit 1875, S. 428. — Vgl. auch hinsichtlich anderer Fragen Phil. d. Unbew., Bd. III, S. 211 f., 238, 265, 267 f., 292, 294 u. a.

³ Diese Aufgabe, wie auch eine Kritik der Philosophie Hartmanns im allgemeinen, habe ich zu lösen gesucht in meiner 1918 auf Finnisch erschienenen Untersuchung »Schopenhauer und Ed. v. Hartmann. Eine kritisch-vergleichende Untersuchung«.

Ausserdem führt ihre schematische Anwendung leicht zu willkürlicher Interpretation früherer Philosophien und zum Übersehen ihrer lebenskräftigen Bestandteile. Vielfach könnte Hartmanns Methode der »höheren Synthese« mit dem Verfahren eines Mannes verglichen werden, der eine bestimmte Anzahl von Zweigen aus einem Baume herausschlägt, an deren Stelle Zweige eines anderen Baumes einsetzt und nun glaubt, auf diese Weise einen vollkommeneren und schöneren Baum zu erhalten. Er bemerkt überhaupt nicht, dass jene Zweige, vom Baume losgelöst, sterben, und dass aus diesem künstlich zusammengesetzten Baum niemals mehr ein lebendiger werden kann. Ebenso können in der Philosophie nicht die verschiedenen Lehren auseinandergenommen und willkürlich wieder zusammengefügt werden, ohne dass sie ihre Frische und Lebensfähigkeit einbüßten. Denn auch die Philosophie ist lebendige geistige Kraft, getragen von einer lebendigen Persönlichkeit. Hartmanns Versuch, zwei entgegengesetzte Lehren ineinander überzuführen, ist dasselbe wie zwei Stecklinge in dasselbe Loch zu pflanzen. Nur in ihrer eigenen Umgebung, in ihrer eigenen Ganzheit und ihrem gegenseitigen Zusammenhang sind die philosophischen Lehren lebensfähig; sie sterben, wenn man sie mit entgegengesetzten Lehren mechanisch zu verknüpfen sucht. Diese Einzigartigkeit und Feinnervigkeit der philosophischen Lehren beachtet Hartmann nicht. Er hält sie für tote Teilchen, die man nach Belieben zusammenfügen kann.

Hierauf ist es auch zurückzuführen, dass Hartmann mit seiner Philosophie der »höheren Synthese« nicht allseitige Anerkennung gefunden hat, wie er selber hoffte. Gerade das Gegenteil trat ein. Er selber vergleicht seinen Standpunkt mit der »vorteilhaften Lage« eines vor einem Parlament auftretenden Ministers, den wegen der nämlichen Massregel sowohl die Rechte als auch die Linke angreift, und der sich schon durch den Hinweis auf den sich gegenseitig aufhebenden Einspruch der entgegengesetzten Seiten des Hauses rechtfertigen kann. Auf dieselbe Weise glaubt Hartmann immer dort einen Verteidiger für seine Philosophie zu gewinnen, wo ihm ein Gegner ersteht.¹ Wenn dies aber auch der Fall wäre, bedeutet es noch keinen Sieg seiner Philosophie, ebensowenig wie die Massregel des erwähnten Minis-

¹ Neukantianismus, S. 41 f.

ters angenommen wird. Danach bekämpfen die entgegengesetzten Parteien einander und gemeinsam den Minister, wenn sie sich überhaupt noch seiner Gegenwart erinnern. Jedenfalls kann jener Minister sicher sein, dass seine Massregel verurteilt wird, so dialektisch vorteilhaft seine Lage auch ist. Ebenso wenig hilft die reine Dialektik in der Philosophie. Eine Lehre, die von niemandem voll und ganz angenommen werden kann, der gegenüber sowohl die Anhänger als auch die Gegner nur halbwegs billigend Stellung nehmen, büsst leicht ihre Bedeutung ein. Sie bleibt nichts als Dialektik, so geschickt sie auch aufgebaut sein mag. Als Dialektik kann sie dann bewundert werden, nur nicht als Philosophie. Wo Anhänger und Gegner nach Art der positiven und negativen Elektrizität einander neutralisieren, ist das Ergebnis gleich Null.

Die Methode der »höheren Synthese« gibt zugleich Hartmanns Philosophie ein eigentümliches Gepräge der Vollendung und der Endgültigkeit. Seine Philosophie erscheint in allen ihren Teilen so vielseitig und vollkommen, dass vom Standpunkt seiner Philosophie aus nichts mehr hinzuzufügen und nichts mehr zu ändern ist. Allerdings möchte er selber seinerseits keine Endgültigkeit für seine Philosophie in Anspruch nehmen; im Gegenteil, er möchte sie als einen lebendigen Ring im Entwicklungsgang der Philosophie ansehen, als einen Ring, von dem er hofft, dass er möglichst bald in einen anderen überginge, der seinerseits in seiner die höhere Wahrheit vertretenden Synthese seine Philosophie als überwundenen Standpunkt enthielte.¹

Hier wird Hartmanns Methode der »höheren Synthese« die Spitze abgebrochen. Wo wären, da seine Philosophie bereits alle Gegensätze umspannen will, noch weitere Gegensätze für seine Gedanken aufzutreiben? Allerdings spricht er in seiner Philosophie nur von den bisherigen Gegensätzen und erwartet für die Zukunft neue. Aber die Entwicklung schreitet, besonders in der Philosophie, nur langsam vorwärts. Sicher wird es Jahrhunderte, vielleicht sogar Jahrtausende dauern, bevor man so weit ist, dass man Hartmanns Gedanken der »höheren Synthese« Gegensätze gegenüberstellen und sie als »überwundenen Standpunkt« mit einer höheren Synthese verschmelzen kann. Als solche taugt seine Methode wenigstens nicht als Vorbild für andere.

¹ Kritische Wanderungen, S. 66 f.; Phil. Fragen, S. 22, 24.

Wie bereits oben bemerkt, beleuchtet dieses Verfahren der »höheren Synthese« Hartmanns Verhältnis zu anderen Philosophen. Es zeigt, wie Hartmann von seinen Vorgängern durchaus abhängig ist, da er bei diesen immer seine Antithesen suchen muss, aus denen er selber die Synthese bildet. Ohne das Sprungbrett, das ihm seine Vorgänger zur Verfügung stellen, gelangt er auch nicht einen Schritt vorwärts. Trotzdem trägt jeder seiner Schritte wenigstens im begrenzten Sinne immerhin das Gepräge der Ursprünglichkeit.

Hartmann selber gesteht den von ihm behandelten Denkern im allgemeinen sehr wenig Originalität zu. Es ist seine Art, die Quellen ihrer Lehren bei früheren Philosophen zu suchen, und auf diese Weise gelangt er oft zu weit auseinanderliegenden Quellen. Daneben möchte er alle persönlichen und kulturellen Bedingtheiten der philosophischen Gedanken ganz übergehen. »Ich wünschte, wir besäßen von keinem unserer grossen Denker, Dichter und Künstler etwas anderes als seine Werke, namenlos wie der Nibelungen Not und ohne einen Fingerzeig auf den Urheber, damit alles Gerede über die Personen wegfiere.«¹ Auf diese Weise werden die Lehren der Philosophen unter der Behandlung Hartmanns zu Zusammenstellungen aus bewussten oder unbewussten Entlehnungen, und das Eigene an ihnen bleibt nur die Anordnung dieser Entlehnungen zu einem widerspruchsvollen oder widerspruchslosen System. Dieser seiner Behandlungsweise treu, bedient er sich, sobald er von der Stellung seiner eigenen Philosophie in der Geschichte der Philosophie redet, desselben Verfahrens. Er gibt zu, von seinen Vorgängern kraftvolle Anregungen entgegengenommen zu haben, und sieht auch seine Bedeutung einzig und allein darin, dass er von ihnen alles Wesentliche und allen Wahrheitsgehalt übernommen und ein System gebildet hat, das die ganze vorhergehende Philosophie enthält und somit den höchsten Gipfel der bisherigen Philosophie darstellt.²

Oben ist nur im allgemeinen von der Abhängigkeit der Philosophie Hartmanns von den Lehren anderer Denker die Rede gewesen, einer Abhängigkeit, in die ihn seine Methode der »höheren Synthese« bringt. Jetzt ist noch zu fragen, von welchen Denkern er die »überwundenen Standpunkte« erworben hat, auf die er seine Lehre auf-

¹ Preuss. Jahrbücher, Bd. 126, S. 415 f.

² Neukantianismus, S. 103.

baut. Eine allgemein bekannte Tatsache ist, dass Hartmann starke Anregungen von Schopenhauer erhalten hat. Wie tiefgehend dieser Einfluss gewesen ist, ist im einzelnen noch nicht festgestellt. Hartmanns eigene Aussprüche darüber sind zu verschiedenen Zeiten stark voneinander abweichend gewesen. Soviel kann jedoch schon auf Grund des Vorhergehenden über sein Verhältnis zu Schopenhauer geschlossen werden, dass dieses nicht einfach als die Beziehung eines Schülers zu seinem Lehrer hingestellt werden kann. Hartmanns ganzes Wesen und besonders sein Bemühen um die »höhere Synthese« gestattet ihm nicht, zu irgendeinem Philosophen, am allerwenigstens zu einem seiner eigenen Art so fremden wie Schopenhauer, in eine so nahe Beziehung zu treten.

In die Frage, wie viel Anregungen er von der Philosophie Schopenhauers und anderer Denker empfangen hat, können wir nur dann Klarheit zu bringen hoffen, wenn wir Hartmanns philosophische Entwicklung zu der Entstehungszeit seiner Philosophie verfolgen und gleichzeitig auch auf deren spätere Geschicke hinweisen. Allerdings muss man sich hier zur Zeit, da Hartmanns erste philosophische Versuche und sein umfangreicher Briefwechsel noch unveröffentlicht sind¹, auf Grund der zur Verfügung stehenden Quellen nur mit einigen Umrissen begnügen.

Der künftige Philosoph trat bei Hartmann schon sehr früh hervor. Schon als zehnjähriger Elementarschüler dachte er über Fragen nach, die den Altersgenossen gewöhnlich sehr fernliegen. Seine Gedanken beschäftigten sich vorwiegend mit religiösen Dingen. Damals nahm er in der Hauptsache noch den Standpunkt des Theismus ein², wenn er auch in jener Zeit schon seine Kritik diesem gegenüber nicht unterdrücken konnte. Ihm fiel in der herrschenden Kirchenlehre manches auf, womit er sich nicht einverstanden erklären konnte, wie die Kindertaufe, das Ausgeschlossen sein totgeborener Kinder von der Seligkeit u. a. Er hielt die Abendmahlslehre der Reformierten für richtiger als die der Protestanten. Von Jahr zu Jahr wurde diese Kritik immer bewusster, so dass er

¹ Die ersten ungedruckten philosophischen Versuche Hartmanns ersetzen in gewissem Masse die von Alma v. Hartmann darüber veröffentlichten Referate in der Schrift: Aus der Jugendzeit eines Philosophen, Deutsche Rundschau 1912, S. 362—81.

² A. v. Hartmann, a. a. O., S. 365.

bald einen Widerwillen gegen die ganze Lehre der Kirche bekam, während er mit seinem Freidenkertum bei seinen Kameraden Verwunderung, ja sogar Entsetzen erregte.¹

Neben religiösen Fragen erweckten das Interesse des jungen Hartmann auch alle anderen Dinge, die mehr oder weniger mit der Philosophie in Berührung standen. *So hat ihm die Mathematik keinerlei Schwierigkeiten bereitet, und je weiter er in der Schule in diesem Fach kam, um so grösser wurde sein Interesse daran. Wie er meint, war dies darauf zurückzuführen, dass sein Lehrer die philosophische Seite dieser Wissenschaft seinen Schülern lebendig zu machen verstand. Ebenso zeigte er im Aufsatz seine grosse logische Begabung. Seine Aufsätze waren sehr mittelmässig, wenn sie deskriptive oder historische Themen hatten. Wenn er aber über Stoffe schreiben durfte, die Denkfähigkeit und logische Entwicklung desselben Grundgedanken erforderten, gehörten seine Aufsätze zu den besten.²

Schon aus der Schulzeit stammen auch die ersten philosophischen Versuche Hartmanns. Sie behandeln in kurzen, fragmentarischen Aufsätzen hauptsächlich Fragen, welche die Theologie betreffen, wie die Unsterblichkeit, das Problem der Willensfreiheit, die Prädestinationslehre, Beweise für die Existenz Gottes, die Bestimmung des Menschen usw. Neben diesen Fragen behandelt er jedoch schon damals auch rein logische und psychologische Themen, wie das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, das Wesen des Urteils, den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung. Gleicherweise behandelt er auch ästhetische Fragen, u. a. das Wesen der Kunst. In diesen Schriften, die Hartmann als Vierzehn- bis Sechzehnjähriger geschrieben hat, leugnet er die Willensfreiheit, zweifelt er an der Unsterblichkeit usw. Über das Wesen Gottes sagt er: »Gott muss vor allen Dingen Denkkraft besitzen, den höchsten Inbegriff aller Denkkraft und aller Weisheit, da alles in der Natur so überschwenglich weise eingerichtet ist.«³

Als Sechzehnjähriger, im Jahre 1858, schloss Hartmann die Schule ab und wandte sich der militärischen Laufbahn zu. Trotzdem aber gab er seine künstlerischen und philosophischen Interessen nicht auf. Noch aus demselben Jahre stammt seine erste zusammen-

¹ Gesammelte Studien und Aufsätze, 1888, S. 18 f.

² Ebenda, S. 17.

³ A. v. Hartmann, a. a. O., S. 364.

hängende philosophische Studie, »Betrachtungen über den Geist«, die er schon während seiner Schuljahre angefangen hatte.¹ In diesem Aufsatz liegen ihm sein zukünftiger Standpunkt und der Begriff des Unbewussten noch so fern, dass er unserem Geist das »Begehungsvermögen« durchaus abspricht. Damals unterscheidet er nur zwei Geistesvermögen, die Empfindung und das Denken, von denen die Empfindung ursprünglicher ist; denn ohne Empfindung gibt es auch kein Denken. Die Empfindungen sind das Ergebnis einer inneren und einer äusseren Ursache, des Empfindungsvermögens und der äusseren Verhältnisse. Ebenso ist das Denken das Resultat der äusseren Verhältnisse und des Denkvermögens. Das Begehungsvermögen ist nur das unmittelbare Ergebnis der Empfindung, genauer der Unlustempfindung, so dass wir »des störenden und unbegründeten Begriffs des Begehungsvermögens nicht bedürfen«.²

Hartmann beschränkt sich in seinem Aufsatz nicht allein auf die psychologische Seite unserer geistigen Fähigkeiten, sondern er erhebt sich von dieser — indem er schon damals seinem spekulativen Wesen Ausdruck gibt — zur Ergründung tieferer Fragen des Seienden. Er charakterisiert das Wesen des absoluten Seins, wie es vor allem Werden war. Es befand sich in einem absoluten Ruhezustand, wo es nicht vom Nichtseienden unterschieden werden kann. Es war frei von allen Empfindungen, Gedanken und überhaupt vom Bewusstsein. Dass das Absolute aus seinem Ruhezustand in eine Stufe des Werdens, in die Erscheinungswelt, übergegangen ist, ist nicht auf sein inneres Wesen oder auf einen Zufall zurückzuführen, sondern von einem »ordnenden Verstande«, von Gott, bewirkt worden, der die Welt aus Liebe geschaffen hat, um ihr dadurch das grösstmögliche Glück zu verleihen.³ Somit ist Hartmann in seiner Axiologie noch durchaus Optimist. Die Welt ist des Glücks wegen geschaffen. Allerdings führt er aus, dass das Glück immer im Werden und nicht im Sein begriffen sei. Das Wesen des Glücks sieht er in der Lustempfindung. Des Menschen grösstes Glück liegt in seiner Erkenntnis.⁴

¹ Ges Studien u. Aufs., S. 30. Siehe auch Drews, Ed. v. Hartmanns philosophisches System im Grundriss, S. 14.

² A. v. Hartmann, a. a. O., S. 368 f.

³ A. v. Hartmann, a. a. O., S. 367. — Vgl. auch Ges. Studien Aufs. S. 31.

⁴ A. v. Hartmann, a. a. O., S. 370.

In einer Hinsicht jedoch steht Hartmann schon in diesem Aufsatz auf dem Standpunkt seiner späteren Philosophie. Die Philosophie hat nicht nach unbedingter Gewissheit zu streben, da sie diese zu erreichen niemals imstande ist. Stattdessen hat sie sich mit wahrscheinlicher Erkenntnis zu begnügen. Auch die Mathematik ist nur sicher unter der Voraussetzung, dass unsere Art zu denken die einzig mögliche ist. Nur eins wissen wir unbedingt, dass es nämlich eine geistige Bewegung gibt, dass wir denken und empfinden.¹

Aus dem Jahre 1859 stammt auch Hartmanns folgende grössere Schrift, »Die Geistestätigkeit des Empfindens«. Hierin hat er bereits seine im vorhergehenden Aufsatz dargestellte Auffassung von den Geistesvermögen aufgegeben. Er leitet die Willensseite unseres Geistes nicht mehr von den Empfindungen ab, sondern hält sie für ebenso ursprünglich wie das Denken. Jetzt sind bei ihm nur Wille und Verstand ursprüngliche Geistesvermögen; Empfindungen und Gefühle sind nur die Funktionen ersterer. Noch in einer anderen Hinsicht nimmt er in dieser Schrift einen Standpunkt seiner späteren Philosophie ein. Er leitet alle qualitativen Unterschiede der Erscheinungen vom Quantitativen ab und sieht es als ein Verdienst der Naturwissenschaften an, dass sie durch Vertiefung in das objektive Wesen der Dinge fähig sind, diese von den qualitativen Eigenschaften zu befreien.² — Aus demselben Jahre stammen noch andere philosophische Versuche, die jedoch fragmentarisch geblieben sind. Hierzu gehören der Versuch einer Studie über das Denken im Aristotelischen Sinne und eine ästhetische Untersuchung über das Paradoxale des durch das Tragische verursachten Genusses.³

Hartmann hat zu jener Zeit, ebensowenig wie auch späterhin, keinen eigentlichen Lieblingsphilosophen gehabt. Er las alles, was ihm unter die Augen kam. Allerdings war sein Verhältnis zu Hegel damals schon näher als zu jedem anderen Philosophen. Dies ging auf den Einfluss des Privatgelehrten Dr. Ludwig Hoffmann zurück, der ihn oft besuchte. Dr. Hoffmann, der Hegelianer war, hatte schon seit Hartmanns Kindheit grossen Einfluss auf ihn ausgeübt. Doch besonders in den Jahren 1860—62 hat er den in der Entwick-

¹ Ebenda, S. 367 f.

² Ebenda, S. 371 f.

³ Ges. Studien u. Aufs., S. 31.

lung begriffenen Philosophen angeregt, sich zur Hauptsache in Hegel und daneben auch in Schelling zu vertiefen.¹ Dennoch blieb die Beziehung zu Hegel anfangs nur äusserlicher Art; denn Hegel mit seiner rationalistischen Denknatur und seiner dialektischen Methode konnte den damals noch praktisch und realistisch gerichteten Artillerieoffizier nicht begeistern.

Während seines Aufenthalts auf der Kriegsschule und noch mehr, als er 1861 seinen Abschied genommen, hatte Hartmann eine Zeit des Suchens durchzumachen, nicht allein des Suchens nach einer Weltanschauung, sondern auch nach einer Lebensaufgabe. Ein Knieleiden, das er sich zugezogen hatte, machte ihn für immer dienstuntauglich, so dass er sich nach einer neuen Laufbahn umsehen musste. Zunächst versuchte er sich als Maler, dann als Komponist, aber er gewahrte, dass er weder für das eine noch für das andere Gebiet hinreichend begabt war.² Schon war er ganz verzweifelt; in jeder Hinsicht schien er in seinem Leben Schiffbruch zu erleiden. »Mit einem nachgerade hoffnungslosen Leiden behaftet, vom Schicksal betrogen (wie ich damals wähnte) um die Anstrengungen der sechs besten Jahre meiner Jugend, abgeschnitten von der praktischen Wirksamkeit, der ich mein Leben aus freiem Entschlusse bestimmt, verlustig gegangen des beseligenden Glaubens an die eigene künstlerische Gestaltungskraft, — so war ich bankerott an allem, was sonst den Sterblichen als gross und begehrenswert erscheint; — bankerott an allem, nur an einem nicht: dem Gedanken.«³ Dann fand er die Rettung in der Philosophie. Jetzt endlich fasste er den Entschluss, sich die Philosophie zur Lebensaufgabe zu machen, die schon seit frühester Jugend sein Interesse erregt hatte.

Kaum ist die Annahme allzu gewagt, dass für Hartmann bei der Wahl seiner Lebensaufgabe und bei der Rettung vom vollkommenen Schiffbruch das in jene Zeit fallende Bekanntwerden mit Schopenhauer von Nutzen gewesen ist. Denn Schopenhauer, mit dem der oben erwähnte L. Hoffmann ihn 1863⁴ bekannt machte, war von entscheidender Bedeutung für Hartmanns philosophische Entwicklung. Diese Bekanntschaft fiel für Hartmann in die geeignetste Zeit.

¹ Ebenda, S. 37; W. v. Schnehen, Biographisches Jahrbuch, S. 74.

² Ges. Studien u. Aufs., S. 28 f.

³ Ebenda, S. 29 f.

⁴ Ebenda, S. 32.

Vielleicht glaubte auch sein Freund Hoffmann, dass die einzige Rettung Hartmanns bei diesem Pessimisten läge, und wies deshalb auf ihn hin. Jedenfalls fand Hartmann in Schopenhauer einen Denker, der ihm gerade in jenem Augenblick viel Passendes zu sagen hatte und der es in anziehender und hinreissender Form mitzuteilen wusste, ein Umstand, auf den Hartmann, der sich auf verschiedenen künstlerischen Gebieten versucht hatte, sicherlich damals grosses Gewicht legte. Viele Jahre später schrieb er¹, sicherlich auf Grund eigener persönlicher Erfahrung, über den Zauber des Stils Schopenhauers: »Wegen dieser stets den Nagel auf den Kopf treffenden Intuition hat er etwas Bezauberndes für jeden Leser, der von der abstrakten Begriffsdiagnostik eines Kant, Fichte, Hegel oder Herbart zu seiner Lektüre kommt; seine natürliche und glänzende Schreibweise reisst während des Lesens so sehr hin, dass man erst nach demselben zur Kritik gelangt und manch einer von seinem Zauber umstrickt bleibt, dem die hinlängliche Selbständigkeit des Denkens zu nachträglicher Kritik fehlt.« Die Stärke des Einflusses Schopenhauers zeigt sich weiter auch darin, dass Hartmann viel später von einer »unwillkürlichen und ungebührlichen Reminiscenz aus dem Schopenhauerianismus in die 'Philosophie des Unbewussten'« reden konnte.²

Schopenhauer war imstande, Hartmanns Denken die passende Richtung und einen geeigneten Inhalt mitzuteilen. Die Jahre 1863—68, die Entstehungsjahre der »Philosophie des Unbewussten«³, standen auch hauptsächlich unter dem Einfluss Schopenhauers. Allerdings stellt er sich auch damals nicht blind auf den Standpunkt Schopenhauers, sondern bewahrt während der ganzen Zeit sein kritisches Verhalten, das von Jahr zu Jahr — nachdem er auch andere Philosophen kennengelernt hat — nur stärker wird, so dass er nach der Beendigung der »Philosophie des Unbewussten« sich schon als durchaus selbständiger und zielbewusster Philosoph fühlt.

Die Bekanntschaft mit Schopenhauer bewirkte gewiss auch, dass Hartmann wieder versuchte, seine philosophischen Gedanken nieder-

¹ Die Gegenwart 1875 Nr. 21, S. 326.

² Phil. d. Unbew., Bd. III, S. 326.

³ Mit der Niederschrift dieses Werkes begann Hartmann allerdings erst im Jahre 1864, was jedoch nicht hindert, schon das vorhergehende Jahr zu seiner Entstehungszeit zu rechnen, das in Hartmanns Entwicklung von durchaus epochemachender Bedeutung gewesen zu sein scheint.

zuschreiben. Wenigstens berührt die nach vierjähriger Zwischenzeit im Jahre 1863 entstandene Schrift »Über den Wert der Vernunft und Erkenntnis für das menschliche Handeln und Glück« schon in mancher Hinsicht Schopenhauers Gedankenwelt.¹ Hartmann stellt darin — wie schon in seiner Schrift vom Jahre 1859 — Wille und Erkenntnisvermögen einander gegenüber, sieht aber wie Schopenhauer den ersteren als das Primäre an. Gleicherweise erklärt er wie Schopenhauer, dass das Erkenntnisvermögen nur durch Vermittlung von Motiven auf den Willen wirken kann. Dennoch steht Hartmann auch in dieser Schrift nicht in allem auf dem Standpunkt Schopenhauers. So auch anerkennt er nicht dessen Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters.²

Aus dem Jahre 1864 stammen die Untersuchungen »Über den Begriff Unendlich und Null« und »Über die einfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«.³ Auch in diesen Schriften nähert sich Hartmann immer mehr seiner späteren Weltanschauung. In ersterer erklärt er den Begriff des »Unendlichen« nach der Auffassung Aristoteles' auf die Art, dass das Unendliche niemals wirklich ist, sondern nur möglich⁴, wie auch Schopenhauer die Sache auffasst. Die letztere Schrift wiederum ist, wie schon aus dem Namen hervorgeht, eine kritische Behandlung von Schopenhauers Schrift »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.«

Schopenhauer lenkte die Aufmerksamkeit Hartmanns besonders auf die Wertfrage oder, um Hartmanns eigenen Terminus zu gebrauchen, das axiologische Problem, indem er auch darin dessen Gedanken in neue Bahnen führte. Es ist klar, dass die Behandlung dieser Frage bei Schopenhauer den tiefsten Eindruck auf Hartmann machte, der selbst durch viele Leiden hindurchgegangen war. Aber auch hier lässt er sich nicht blind von Schopenhauer leiten, und obgleich er Schopenhauers Anschauung im wesentlichen anerkennt, möchte doch sein Selbständigkeitsbestreben sie wenigstens in eine

¹ A. v. Hartmann, a. a. O., S. 375. — Drews, a. a. O., S. 15, dagegen setzt diesen Aufsatz vor dem Bekanntwerden mit Schopenhauer an.

² Ebenda, S. 375. — Aus dem Jahre 1863 stammen noch die Aufsätze »Über das Gewissen«, »Bemerkungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft«.

³ Ebenda, S. 381.

⁴ Ges. Studien u. Aufs., S. 32; Drews, a. a. O., S. 15. — Vgl. Kategorienlehre, S. 274 ff.; Neukantianismus, S. 337 ff.

eigene Form kleiden. In seinen 1865 entstandenen »Aphorismen«, in denen er diese Frage behandelt, hat er bereits für seine Auffassung die Form gefunden, die sie dann später in seiner Philosophie bewahrte. Er möchte darin die beiden axiologischen Grundauffassungen, den Optimismus und Pessimismus, miteinander vereinigen. Der Optimismus fragt: ist diese Welt von allen möglichen Welten die beste? und der Pessimismus: was ist besser, Existenz oder Nichtexistenz der Welt? Der Optimismus ist also der Superlativ, der Pessimismus der Komparativ. Letzterer vergleicht zwei bekannte Grössen, den Wert dieser Welt mit der absoluten Nichtexistenz und ist somit ein logischerer Standpunkt als ersterer, der eine bekannte Grösse mit unendlich vielen unbekanntem Grössen vergleicht. Deshalb ist nach Hartmann die Vereinigung dieser beiden Auffassungen dadurch möglich, dass beide recht haben. Die Welt kann die beste aller möglichen Welten sein, aber trotzdem schlechter als eine nicht-existierende. Diese Form ist nur zur Milderung der Härte des Pessimismus gefunden, dem Hartmann damals anhing. Schon damals stellt er als Endziel der Welt die Negativität hin und behauptet, dass der Weltprozess auf das Nichtsein gerichtet sei, das mit Hilfe einer allgemeinen Weltverneinung und nicht einer individuellen, wie Schopenhauer annimmt, erreicht werde.¹

Ebenso offensichtlich und bedeutungsvoll, wie Schopenhauers Einfluss in diesen kleineren Schriften zu beobachten ist, tritt er auch in der »Philosophie des Unbewussten« hervor. Dies ist schon daran zu erkennen, dass Hartmann nach dem Erscheinen dieses Werkes im allgemeinen als Schopenhauerianer angesehen wurde, und man war der Meinung, dass er die wichtigsten Anregungen zum grössten Teil seiner Hauptgedanken von Schopenhauer empfangen habe.² Die Anhänger Schopenhauers begrüßten ihn anfangs als den begabtesten Schüler ihres Meisters. Auch Hartmanns eigene Aussprüche waren oft dazu angetan, diese Auffassung zu stützen. Er nennt seine Philosophie einen Weiterentwicklungsversuch der Philosophie Schopenhauers.³

¹ A. v. Hartmann, a. a. O., S. 379 f.

² Z. B. Ulrici, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 64, S. 115; v. Reichlin-Meldegg, dieselbe Zs., Bd. 55, S. 157; R. Haym, Gesammelte Aufsätze, Berlin 1903, S. 589.

³ Neukantianismus, S. 18, 159, 173 f.

Dass Hartmann zu den Schopenhauerianern gerechnet wurde, hat ihn vielleicht veranlasst, gleich nach dem Erscheinen der »Philosophie des Unbewussten« in mehreren kleineren Schriften das Verhältnis zu seinen Vorgängern genauer zu bestimmen, als es in diesem Buch geschehen war. Damals hat er für sich selber von Anfang an ebensogut den Namen eines Hegelianers wie auch den eines Schopenhauerianers in Anspruch nehmen wollen. Auf den ersten Blick erscheint diese Forderung Hartmanns befremdend; denn seine Beziehung zu Hegel tritt in der »Philosophie des Unbewussten« so schwach hervor, dass nur wenige sie überhaupt bemerkt haben. Hartmann selber ist gezwungen zuzugeben, dass die Auffassung Hegels in vielen Einzelfragen dem Standpunkt der »Philosophie des Unbewussten« ganz entgegengesetzt ist.¹ Später hat er erklärt, dies sei darauf zurückzuführen, dass die »Philosophie des Unbewussten« in der Hauptsache nur diejenigen Gebiete der Philosophie berühre, auf denen seine Verwandtschaft mit Hegel gering sei, während sie dagegen in der später von ihm behandelten Ästhetik, Ethik, Religions- und Geschichtsphilosophie² klarer zutage trete, in Disziplinen, denen Hartmann schon von Anfang an in Hegels Philosophie volle Anerkennung zollte.³

Es ist nicht irgendwie eine Laune oder Willkür Hartmanns, dass er sich selber ebensogut als Hegelianer wie als Schopenhauerianer bezeichnet wissen will. Vielmehr ist dies auf die Methode seiner »höheren Synthese« zurückzuführen, die er schon in seinen »Aphorismen« angewandt hatte und die er in seiner »Philosophie des Unbewussten«, wie in allen seinen späteren Werken, durchaus bewusst und konsequent befolgt. Seine Losung ist auch hierbei nicht »entweder — oder«, sondern »sowohl — als auch«. Hegel und Schopenhauer sind nach Hartmann polare Gegensätze und »überwundene Standpunkte«, nur Sprungbretter zu seinem auf höherer Basis ruhenden System.⁴ Es fragt sich nur, wieviel er aus jedem von beiden entnommen hat.

Nach Hartmann machen sich Schopenhauer und Hegel beide einen einseitigen und mangelhaften Gedanken zum Prinzip: Schopen-

¹ Gesammelte philosophische Abhandlungen, 1872, S. 26.

² Kritische Wanderungen, S. 58, 73; Phil. d. Unbew., Bd. I, S. XI.

³ Über die dialektische Methode, 1868, S. 119 f.

⁴ Schelling's pos. Philos., S. 40, 60; Phil. Fragen, S. 5; Die Gegenwart 1875, S. 326 f.

hauer den Willen und Hegel die Idee, die Vernunft. Weder aus dem einen noch aus dem anderen allein kann das Wesen der Welt abgeleitet werden; dazu sind sie zu unvollkommen. Schopenhauers Prinzip, der blinde Wille, ist zu arm und inhaltslos, um darauf ein widerspruchsloses philosophisches System aufbauen zu können.¹ Hegels Prinzip ist gewiss seinem Inhalt nach der Reichtum selber; aber ihm fehlt die Kraft, ohne die der Weltprozess keinen Anfang nehmen und sich entwickeln kann, so dass sich auch auf dieses allein die Weltentwicklung nicht gründen lässt.² So weist das eine System auf das andere hin und findet dort seine natürliche Ergänzung. Hartmann zitiert auch Hegels Ausspruch: »Wo mehrere Philosophien zugleich auftreten, sind es unterschiedene Seiten, die eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt«, und bemerkt, dass Schopenhauers Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« beinahe gleichzeitig mit Hegels »Encyclopädie« erschienen sei.³ Hartmann möchte in seiner Philosophie die Verschmelzungsarbeit verrichten, auf die das Wesen dieser beiden Philosophien seiner Meinung nach hinweist.⁴ Er möchte mitten zwischen Schopenhauer und Hegel stehen, indem er in seinem Begriff des »Unbewussten« das Prinzip beider, den Willen und die Idee oder Vorstellung, als gleich ursprüngliche Elemente anerkennt.⁵ Als dritten Faktor für die Entstehung seines eigenen Prinzips sieht er Schelling an, der in seiner »positiven Philosophie« bereits den Willen und die Idee zu einem »Unbewussten« vereinigt, und von Schelling hat er auch, wie er zugibt, das Wort für diesen Begriff übernommen.⁶

Die Durchführung einer Synthese ist in den abstraktesten, begrifflichsten Teilen der Philosophie verhältnismässig am leichtesten. Je abstrakter die Begriffe sind, um so lebloser und schematischer werden sie, so dass man sie leicht beliebigen Mustern nachbilden kann. Dies ist am deutlichsten am allgemeinsten Prinzip der Philosophie zu erkennen, dem man beinahe jede beliebige Definition erteilen

¹ Schelling's, pos. Philos., S. 4 ff.; Phil. Fragen, S. 50 .

² Ebenda, S. 7 ff.

³ Ebenda, S. 3.

⁴ Ebenda, S. 3, 40, 60; Die Gegenwart 1875, Nr. 21, S. 326 f.; Phil. Fragen, S. 51.

⁵ Neukantianismus, S. 34; Schelling's pos. Phil., S. 60 f.

⁶ Die Gegenwart 1875, Nr. 21, S. 327.

kann, und in dieser Hinsicht gelingt natürlich Hartmanns Vermittlertätigkeit am besten. Aber auch hierin neigt sich die Waage unbedingt auf Schopenhauers Seite. Von Schopenhauer ist in den Begriff von Hartmanns »Unbewusstem« offensichtlich ein schwerwiegenderer Teil übergegangen als von Hegel. Für Hartmann war es bedeutend leichter, von Schopenhauers unbewusstem blindem Willen als von Hegels bewusster Idee zu seinem »Unbewussten« zu kommen. Schopenhauers Philosophie enthält auch bereits beide Elemente des Unbewussten, den Willen und die Vorstellung¹, Hegels Philosophie dagegen nur letztere. Ausserdem weist Schopenhauers »Wille« schon wesentlich dieselben Eigenschaften auf wie Hartmanns »Unbewusstes«², während Hegels Idee diesem unendlich fern steht. Endlich sind im »Unbewussten« selber Wille und Vorstellung nicht ganz gleichwertig, sondern das Hauptgewicht neigt sich doch dem Willen zu. Der Wille verfügt über alle Initiative; er bringt den Weltprozess ins Rollen.³

Je näher man in der »Philosophie des Unbewussten« von dem Prinzip her der Wahrnehmung und der Erfahrungswelt kommt, um so offensichtlicher weicht sie von dem Geiste der »höheren Synthese« Hegels und Schopenhauers ab, indem sie sich einer der beiden von ihr vermittelten Philosophien oder irgendeiner anderen Quelle nähert.

Hartmann selber gibt zu, dass die »Philosophie des Unbewussten« sich fast Punkt für Punkt mit Schopenhauers Philosophie berührt.⁴ Diese Berührung ist so nahe, dass in der »Philosophie des Unbewussten« beinahe überall der Einfluss Schopenhauers zu spüren ist. Hartmanns Abhängigkeit von Schopenhauer tritt schon hervor in der Art, wie er in dieser und in den nächstfolgenden Schriften Wesen und Methode der Philosophie auffasst. Ebenso wie Schopenhauer leitet er die Philosophie von dem »metaphysischen Bedürfnis« ab.⁵

¹ Vgl. Neukantianismus, S. 137, 146 f., 159, 294, 330; Phil. d. Unbew., Bd. I, S. 24 ff., 435 f.; Bd. III, S. 299, 326.

² Vgl. Schopenhauers Sämtliche Werke, hrsg. v. Grisebach, Bd. II, S. 286 ff., 378, 402 ff.; III, S. 229; V, S. 176 ff., 189 f.

³ Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 200, 346, 396; Kategorienlehre, S. 283 f., 295, 432, 437 f., 446, 448; Neukantianismus, S. 154, 169; vgl. auch Plümacher, Der Kampf ums Unbewusste, Berlin 1890, S. 33.

⁴ Phil. d. Unbew., Bd. III, S. 10.

⁵ Ges. phil. Abhandlungen, S. 11.

Auch stammt von Schopenhauer sein Gefallen an den Naturwissenschaften und seine Neigung, Belege für seine Philosophie aus diesen zu entnehmen. Hartmann erklärt selber, dass auf die naturphilosophische Seite der »Philosophie des Unbewussten« von allen Werken Schopenhauers dessen »Wille in der Natur« am stärksten eingewirkt habe.¹ Bei Schopenhauer fand er auch seine auf Induktion und Wahrnehmung gegründete Methode und auch Hinweise auf seine Wahrscheinlichkeitslehre.²

Die erkenntnistheoretischen Fragen treten in der »Philosophie des Unbewussten« noch sehr wenig hervor. Bei diesen bemüht sich Hartmanns Gedanke, von Anfang an Spuren zu verfolgen, die Schopenhauer fremd sind, indem er schliesslich, wie er selber behauptet³, bei einer Schopenhauer durchaus entgegengesetzten Auffassung anlangt.

Um so mehr Anregungen hat Hartmann durch Schopenhauers Metaphysik empfangen. Sein Ausgangspunkt in der Metaphysik ist ebenso wie der Schopenhauers anthropomorphisch.⁴ Nach der Art Schopenhauers geht er vom Subjekt, der inneren Erfahrung, aus, indem er fest auf die Gleichartigkeit unseres eigenen Wesens und der Welt vertraut. Die in uns selber beobachteten Prinzipien erklärt auch Hartmann auf dem Wege der Analogie als Weltprinzipien. Sein Standpunkt unterscheidet sich von demjenigen Schopenhauers nur darin, dass er neben Schopenhauers Prinzip, den Willen, auch die Vorstellung bringt, oder richtiger darin, dass er Schopenhauers Prinzip, den Willen, in zwei verschiedene Prinzipien teilt, in Wille und Vorstellung, Form und Inhalt. Er gibt zu⁵, den Begriff des Willens als solchen von Schopenhauer übernommen zu haben, indem er sogar nach Art Schopenhauers dem Willen allein im Selbstbewusstsein die Priorität einräumt.⁶ Ebenso wie bei Schopenhauer der Wille als Ding an sich unbedingt frei ist, so ist er es auch bei

¹ Phil. d. Unbew., Bd. I, S. IX.

² Ebenda, Bd. II, S. 423.

³ Phil. Fragen, S. 26.

⁴ Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 412 f.; Neukantianismus, S. 154 f., 331; Kategorienlehre, S. 128, 130.

⁵ Phil. d. Unbew., Bd. I, S. 60, 216, 445; Bd. II, S. 118 f., 346, 428; Bd. III, S. 326; Neukantianismus, S. 132 f., 200, 290.

⁶ Neukantianismus, S. 136, 294.

Hartmann im Zustand der Potenz.¹ Auch bei Hartmann hat der Wille weder Ziel noch Motive; das Wollen ist bei ihm wie bei Schopenhauer blindes Streben.² Auch viele andere seiner metaphysischen Begriffe hat Hartmann durch Nachbildung von Schopenhauer übernommen. Das gilt z. B. von seinem Begriff der dynamischen Materie³, seiner Teleologie⁴ und seinem principium individuationis.⁵ Ausserdem spricht er wie Schopenhauer von den Objektivationsstufen der Ideen.⁶

In der Axiologie tritt Hartmanns Abhängigkeit von Schopenhauer am deutlichsten hervor, trotzdem er auch dem Optimismus Zugeständnisse machen möchte. Abgesehen von diesen Zugeständnissen bleibt Hartmanns Lehre im Grunde ebenso pessimistisch wie die Lehre Schopenhauers; ja, in ihrer vorsätzlichen Kälte nimmt sie eine noch trostlosere Form an als Schopenhauers Pessimismus, der oft durch Humor gemildert wird. In seiner eingehenden Entwicklung des Pessimismus stützt sich Hartmann oft auch auf Schopenhauersche Wendungen. Er selber gibt zu, dass sein zweifacher, deduktiver und induktiver, Beweis zugunsten des Pessimismus in naher Beziehung zu Schopenhauers Beweis steht: ersterer ist eine Berichtigung des deduktiven Beweises Schopenhauers, letzterer die Ergänzung des induktiven Beweises Schopenhauers.⁷ Nach Art Schopenhauers leitet er alles Leiden und alles Böse vom Willen ab.⁸ Obgleich er Schopenhauers Lehre von der Negativität des Genusses ablehnt, kommt er doch in seiner »Philosophie des Unbewussten« dieser Lehre noch sehr nahe.⁹ Hartmann nimmt ebenso wie Schopenhauer an, dass mit zunehmender Intelligenz das Leiden in der Welt

¹ Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 428 f., 437 f.; Neukantianismus, S. 154, 169; Kategorienlehre, S. 358 f.

² Neukantianismus, S. 133 f., 157.

³ Vgl. Hartmann: Phil. d. Unbew., Bd. I, S. 462; Bd. II, S. 32; Neukantianismus, S. 236; Kategorienlehre, S. 349, 509 f. und Schopenhauer: Sämtl. Werke, Bd. I, S. 40, 53; Bd. II, S. 62 ff.

⁴ Siehe z. B. Schopenhauer, Sämtl. Werke, Bd. II, S. 387.

⁵ Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 162, 258; Neukantianismus, S. 128.

⁶ Phil. d. Unbew., Bd. I, S. 462; Bd. II, S. 225; Bd. III, S. 319; Neukantianismus, S. 350 f.

⁷ Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 52 f.

⁸ Ebenda, Bd. II, S. 364.

⁹ Ebenda, Bd. II, S. 303, 338, 350.

wächst.¹ Seine Lehre vom Weltziel, Nirvana, steht der Auffassung Schopenhauers sehr nahe.² Endlich möchte auch Hartmann wie Schopenhauer ästhetischer Optimist sein.³

Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie u. a. Gebiete der Philosophie treten in der »Philosophie des Unbewussten« nur gelegentlich hervor, so dass daraufhin noch nichts Sicheres über Hartmanns philosophischen Standpunkt auf diesen Gebieten geschlossen werden kann. Allerdings ist schon in seinen fragmentarischen Äusserungen, besonders auf dem Gebiet der Ethik, Schopenhauers Einfluss zu erkennen. Bei der Behandlung dieser Fragen weist er auch oft auf Schopenhauer hin. Ebenso wie dieser und gleichzeitig auch mit einem Hinweis auf Schelling hebt er die grosse Bedeutung der monistischen Philosophie für die Ethik hervor. Nur der Monismus kann seiner Meinung nach einer von individueller Willkür freien Ethik in ausreichendem Masse Unterstützung verbürgen.⁴ Schopenhauers Schilderung von der Grösse des Egoismus heisst er gut⁵, und auch dessen Moralprinzip, dem Mitleid, legt er grosse Bedeutung bei.⁶

Auf diese Weise tritt uns der starke Einfluss Schopenhauers in der »Philosophie des Unbewussten« überall entgegen. Hartmanns Auffassung über die meisten Grundfragen der Philosophie hat ihren hauptsächlichsten Inhalt von Schopenhauer übernommen. Diesen Einfluss Schopenhauers zu verbergen, ist Hartmanns bisweilen sehr strenge Kritik der Schopenhauerschen Philosophie und sein Streben nach der »höheren Synthese« und nach Selbständigkeit nicht imstande.

Nach dem Erscheinen der »Philosophie des Unbewussten« entfremdete sich jedoch Hartmann Schopenhauer immer mehr. Mit der Zeit kamen seine eigene Art zu denken und sein eigenes Wesen immer mehr zu ihrem Recht. In der »Philosophie des Unbewussten« stehen auch Hartmanns Stil und Darstellungsweise stark unter dem Einfluss Schopenhauers. Er strebt darin nach Schopenhauers schlagender, bilder- und anschauungsreicher Darstellungsweise, die

¹ Ebenda, Bd. II, S. 302 f.

² Ebenda, Bd. II, S. 365; Neukantianismus, S. 38, 161.

³ Neukantianismus, S. 108.

⁴ Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 196, 372 f.

⁵ Ebenda, Bd. I, S. 352; Bd. II, S. 337.

⁶ Ebenda, Bd. I, S. 181 ff.

keine lebhaften Farbenwechsel und Überraschungen scheut, nur um das Interesse des Lesers wachzuhalten. Alles dies widersteht dem geraden und schweren Wesen Hartmanns, und in seinen späteren Werken streift er es immermehr ab, bis er seinen eigenen natürlichen Stil findet.

Während sich Hartmann Schopenhauer entfremdet, nähert er sich immer mehr Hegel, dessen Einfluss in der »Philosophie des Unbewussten«, wie bereits bemerkt worden ist, nur schwach hervortritt. Hegels Einfluss auf Hartmann ist jedoch ganz anderer Art als der Schopenhauers. Schopenhauers Einfluss zeigt sich mehr im Inhalt der Philosophie Hartmanns, Hegels Einfluss dagegen in deren Form. Hegels Einwirkung auf die allgemeine Denkweise Hartmanns ist von Anfang an zu bemerken. Obgleich er in seiner »Philosophie des Unbewussten« sich noch bemüht, Schopenhauers Stil nachzuahmen, vermag er auch dabei nicht seine allgemeine logische und rationalistische Denkweise zu verbergen, die mehr mit Hegels als mit Schopenhauers Art zu denken verwandt ist, mit Hegels, den Hartmann als das »grossartigste Denker-genie für abstracte Spekulationen, welches die Erde erzeugt hat«, bezeichnete.¹ Am klarsten tritt diese Verwandtschaft in Hartmanns Methode der »höheren Synthese« hervor.

Diese hat sich offensichtlich unter dem Einfluss der dialektischen Methode Hegels entwickelt. Hartmann selber gibt zu, dass der Leitstern seines Denkens von Anfang an die auf die »höhere Synthese« hinweisenden Auffassungen Hegels gewesen sind: auch Hegel räumt ein, dass alle philosophischen Systeme Wahrheitsbestandteile enthalten, und fordert die Zusammenführung relativer und einseitiger Wahrheiten zu höheren spekulativen Synthesen.² Durch These und Antithese zur Synthese führt die dialektische Methode Hegels, die offenbar dasselbe enthält wie Hartmanns Weg zweier Gegensätze zur höheren Synthese. Allerdings hat Hartmann die dialektische Methode sehr streng kritisiert, indem er darin die grösste Schwäche des philosophischen Systems Hegels erblickte. Doch ist hier in Betracht zu ziehen, dass Hartmann einen schroffen Unterschied zwischen der heuristischen und der beweisenden oder darstellenden

¹ Die Gegenwart 1875, S. 328.

² Phil. d. Unbew., Bd. I, S. X.

Methode machen möchte. Die heuristische Methode des Philosophen kann sein, was sie will, mystische Eingebung, synthetische Funktion (höhere Synthese), Traum usw. Es ist einerlei, auf welche Weise der Philosoph die Wahrheit findet, wenn er nur nachträglich fähig ist, sie zu beweisen.¹ Die strenge Kritik, die Hartmann an der dialektischen Methode Hegels übt, richtet sich hauptsächlich darauf, dass diese Methode nicht zu einer beweisenden Methode taugt, als welche sie nach Hartmann bei Hegel auftritt, während dagegen Hegels heuristische Methode Induktion ist.² Bei Hartmann liegen die Dinge umgekehrt: bei ihm ist die dialektische Methode (die höhere Synthese) heuristisch und die beweisende Induktion. Allerdings entspricht Hartmanns Methode der höheren Synthese nicht durchaus der dialektischen Methode Hegels, wenngleich sie offenbar von dieser ausgeht, und aus diesem Grunde möchte er selber sie als näher verwandt mit Aristoteles' »Dialektik des Widerspruchslosen« ansehen.³

Im Laufe der Jahre gewinnt Hegels Philosophie allmählich immer grössere Bedeutung auch für den Inhalt der Philosophie Hartmanns. Dies geht aus allen seinen grösseren Werken, die auf die »Philosophie des Unbewussten« folgen, hervor. Allerdings zollt Hartmann schon in seiner ersten philosophischen Veröffentlichung, »Über die dialektische Methode«, Hegels Philosophie des Geistes volle Anerkennung und gibt zu, dass die Hauptbedeutung der Philosophie Hegels auf den verschiedenen Gebieten seiner Philosophie des Geistes zu suchen sei, in seiner Rechts-, Religions- und Geschichtsphilosophie.⁴ Ebenso ist, soweit er in seiner »Philosophie des Unbewussten« die Ästhetik und Geschichtsphilosophie berührt, in seinen Auffassungen Hegels Einfluss zu bemerken. Hartmanns Abhängigkeit von Hegel kommt auf diesen Gebieten noch deutlicher zum Vorschein, wenn er sie später einer gründlichen Behandlung unterzieht. Er selber gibt zu, dass seine Verwandtschaft mit Hegel auf diesen Gebieten der Philosophie, besonders in der Ästhetik⁵, eine sehr nahe sei. Auf diese Weise

¹ Neukantianismus, S. 49; Kritische Wanderungen, S. 44 f.; System d. Phil. im Grundriss I, S. 60 f.

² Kritische Wanderungen, S. 44 f.

³ Kritische Wanderungen, S. 59; System d. Phil. im Grundriss I, S. 59.

⁴ Über die dialektische Methode, S. 119 f.

⁵ Kritische Wanderungen, S. 73.

wird Hartmanns Forderung¹, lieber als Hegelianer denn als Schopenhauerianer bezeichnet zu werden, immer mehr verständlich. Irgendeine wesentliche Veränderung der Auffassung in Grundfragen der Philosophie hat dies nicht zu bedeuten. Eher bedeutet es nur, dass Hartmanns eigene Denkweise, die bei Hegel mehr Wiederhall findet als bei Schopenhauer, in ihre Rechte eintritt.²

Noch in den letzten Jahren seiner literarischen Tätigkeit ist bei Hartmann eine abermalige Verschiebung der Sympathiefestzustellen. Zu jener Zeit tritt sein dritter Vorgänger bezüglich des Unbewussten, Schelling, immer deutlicher hervor. Anfangs ist Hartmann der Meinung, dass sich die Übereinstimmung zwischen Schellings »positiver Philosophie« und der »Philosophie des Unbewussten« nur auf den Gipfel der Metaphysik, auf die Prinzipien, beschränke, während er dagegen den ganzen Geist der Philosophie Schellings als seiner eigenen Philosophie fremd erachtet.³ Auf Grund des Einflusses, den Schelling auf Hartmanns Begriff des Unbewussten und auch auf einige andere Begriffe seiner Metaphysik gehabt hatte, haben einige Kritiker ihn jedoch schon von Anfang an in der Hauptsache zu den Fortführern der Philosophie Schellings gezählt.⁴ Das war eine Überschätzung des Einflusses Schellings. Erst später, bei näherem Studium Schellings, wuchs in Hartmann die Überzeugung, dass Schellings Philosophie der Philosophie der Gegenwart und zugleich seiner eigenen am nächsten stehe.⁵ Dies trat in Hartmanns gründlicher, im Jahre 1897 erschienenen Schelling-Untersuchung deutlich hervor. Er glaubte, dass die allgemeine Zeitströmung auf Schellings Philosophie hinführte. Aus diesem Grunde regte er kurz vor seinem Tode einen jungen Philosophen, Oscar Ewald, an, diese Zeitströmung zu

¹ Z. B. Gesammelte philosophische Abhandlungen, S. 56; Kritische Wanderungen, S. 74; Phil. d. Unbew., Bd. I, S. XI, XIII; Phil. Fragen, S. 2 f.

² Vgl. Kategorienlehre, S. XV; System d. Phil. im Grundriss II, S. V; Anthropomorphisch, Preuss. Jahrbücher, Bd. 109, S. 127.

³ Phil. d. Unbew., Bd. I, S. VIII.

⁴ Z. B. Lasson, E. v. Hartmann u. seine neuesten Schriften, Deutsche Rundschau, Bd. 8, S. 402.

⁵ Hartmann nannte sich damals selber den Vertreter des linken Flügels des Neuschellingianismus: Ein Neuschellingianer, Preuss. Jahrbücher Bd. 78, S. 369; vgl. auch Phil. Fragen, S. 6 f. und A. v. Hartmann, Die Gegenwart 1893, S. 362.

verfolgen und sich für die Erneuerung der Weltanschauung Schellings einzusetzen.¹

Ausser von Schopenhauer, Hegel und Schelling hat Hartmann auch Anregungen von verschiedenen anderen Philosophen erhalten. Er selber erwähnt, dass neben diesen dreien besonders Kant, Spinoza, Leibniz, Platon und Plotinos, nicht zu reden von einigen anderen unbedeutenderen Namen, auf seine Philosophie von Einfluss gewesen sind.² Doch ist deren Einfluss gering gewesen und nur an einzelnen Stellen seiner Philosophie festzustellen, so dass darauf wohl nicht weiter eingegangen zu werden braucht. Tiefer dagegen ist die Spur, welche die Naturwissenschaften in Hartmanns Philosophie hinterlassen haben. Auf den Gebieten verschiedener Naturwissenschaften hat er sich eine bewundernswerte Belesenheit angeeignet; einige dieser, wie Biologie und Physik, hat er mit der Sicherheit eines Fachmanns beherrscht, und selber hat er an der Untersuchung von Problemen dieser Wissenschaften teilgenommen. Dasselbe wäre auch über einige Geisteswissenschaften zu sagen. Auch in solchen Wissenschaften wie der Exegetik des Neuen Testaments oder der Religionsgeschichte bringt er eigene Gesichtspunkte vor. Gleichzeitig hatte er sich in Fragen des wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lebens vertieft und sich gut in die Künste eingearbeitet. In der Vielseitigkeit seiner Interessen erinnert er an Wundt und Spencer.

In der Philosophie Hartmanns begegnen wir keiner besonderen Entwicklung. Nach wenigen Jahren des Gärens wandte er sich schon in seiner Jugend der philosophischen Lehre zu, an der er in den Hauptzügen bis zu seinem Tode festgehalten hat. Seine ganze spätere philosophische Arbeit gilt der allseitigen Entwicklung der in der »Philosophie des Unbewussten«, in seiner »Programmschrift«³, hervorgetretenen Weltanschauung und der Anwendung der darin dargestellten Gedanken auf diejenigen Gebiete der Philosophie, die jene noch nicht behandelt. Die in dieser Programmschrift entwickelte Weltanschauung erfährt in seinen späteren Werken keine wesent-

¹ O. Ewald, Gespräche mit E. v. Hartmann, Deutsche Revue 1906, Sept., S. 318.

² Siehe z. B. Phil. d. Unbew., Bd. I, S. V f., XI ff., 13 ff.

³ Ebenda, Bd. I, S. XVI, XXII.

lichen Veränderungen; wenigstens möchte er selber nicht zugeben, dass sie sich verändert habe.¹ Gewiss nimmt sie oft eine andere, Hartmanns Wesen besser entsprechende Ausdrucksform an, stellenweise auch eine andersartige Begründung, aber die Prinzipien selber und die Hauptüberzeugungen bleiben dieselben.

Wenn ich im Obigen versucht habe, die Quellen von Hartmanns Philosophie zu untersuchen und nachzuweisen, wie er überall die Methode der »höheren Synthese« verfolgt, habe ich hiermit seine Philosophie nicht — wie seine Methode zu zeigen scheint — als rein enzyklopädistisch oder eklektisch darstellen wollen, so dass sie keine selbständige Einheitlichkeit hätte. Obgleich wir bei der Philosophie Hartmanns nicht in demselben Sinne wie bei vielen anderen Philosophen von einer Einheitlichkeit reden können — die Gegensätze sind oft allzu deutlich zu unterscheiden —, so hat Hartmann doch verstanden, ihr in anderen Beziehungen Einheitlichkeit zu verleihen. Schon in formaler Hinsicht ist sein System durchaus einheitlich. Architektonisch ist es höchst harmonisch. Denn Hartmann ist, wie schon viele bemerkt haben, ein architektonischer Künstler, der seine Werke mit bewunderungswürdigem Geschick zu disponieren und sein System in eine symmetrische Form zu bringen versteht. Ausserdem wird die Einheitlichkeit von Hartmanns System durch seine eigentümliche Denkweise unterstützt.

Bei Hartmanns Denkweise ist die formal logische, begriffliche Seite am auffälligsten und weitesten entwickelt. Sehr geschickt versteht er seine Begriffe einzuteilen und miteinander zu verbinden, wie auch alle Schlüsse aus ihnen zu ziehen. Und je abstrakter, an Erfahrung ärmer die Begriffe sind, zu denen er aufsteigt, um so besser fühlt er sich bei ihnen zu Hause. Er scheut dann nicht die schwindelnden Höhen des Gedankens oder die klaffenden Tiefen des Seins; überall bewegt er sich mit gleicher Leichtigkeit. Erst dort, wo den meisten der Atem versagt, in den dünnen Luftschichten des reinen Begriffs, erreicht Hartmann seinen raschesten Flug und seine kühnste Haltung. Straffe Logik und Begrifflichkeit sind auch die stärksten Seiten von Hartmanns Philosophie.

Intellektualismus und Logik hatten ihre tiefen Wurzeln in Hartmanns Charakter. Dies geht schon aus seinen ersten philosophischen

¹ System d. Phil. im Grundriss, Bd. II, S. V; Kategorienlehre, S. XV.

Versuchen während der Schul- und Offizierszeit hervor. Diese schon in der Jugend auftretende Neigung zu formal logischem Denken und nahezu mathematischer Phantasietätigkeit bekam durch seine Artillerieoffizierserziehung weitere Nahrung, und sein ganzes späteres Leben war dazu angetan, sie geradezu bis zur Einseitigkeit zu entwickeln. Hartmann war nämlich gezwungen, den grössten Teil des Tages liegend auf dem Bett zu verbringen, und in dieser Lage schrieb er den grössten Teil seiner Werke. Sein Leben und das von ihm erreichte hohe Alter waren nur durch Befolgung der strengsten Selbstbeobachtung und Regulierung ermöglicht. Es ist klar, dass ein derartiges in Abgeschlossenheit von der übrigen Welt verbrachtes Leben nicht ohne Einfluss auf sein Denken geblieben ist. Es entwickelte eine immer stärker werdende Neigung zu monologischem, konstruierendem und formal logischem Denken. Die von Hartmann behandelten Probleme verloren immer mehr ihren Wirklichkeitsboden und nahmen den Charakter verwickelter algebraischer Formeln und Rechenexempel an.¹

Doch wie in Hartmanns Philosophie überall eine gewisse Zwiespältigkeit zu erkennen ist, so auch in seiner Art zu denken. Mit dem Logischen verbindet sich ein kühnes spekulatives Element. Hartmann begnügt sich nicht allein mit den Ergebnissen des logischen Denkens, sondern er vereinigt mit diesen die Errungenschaften einer metaphysischen Phantasie. Er hatte einen mächtigen Trieb, das Absolute, das welttragende Sein, zu erkennen. Auf dem von den Spezialwissenschaften gegebenen breiten Boden möchte er sein hohes metaphysisches Gebäude aufführen. Dabei musste er das sichere, logische Verfahren der Erfahrungswissenschaften aufgeben und seine Zuflucht zu hochfliegenden, überweltlichen Spekulationen nehmen. Sein Denken erhielt dabei ein wunderbares, allem Logischen fremdes, mystisches Gepräge. Obgleich sein Denken auch dann noch formal seine eigentümliche Ruhe und Kälte bewahrte, merkt man doch, dass er sich erst dann in seinem eigentlichen Element bewegte. In dieser Hinsicht war Hartmann verwandt mit den grossen deutschen Vertretern des spekulativen Zeitalters,

¹ Vgl. A. Döring, Zum Gedächtnis E. v. Hartmanns, Das freie Wort, Bd. VI, S. 262; F. Jünemann, Für E. v. Hartmann, Die Zukunft, Bd. 76, S. 387.

mit Hegel und Schelling. Ist doch Hartmanns Denken hier oft mit Gnostizismus und Mythologie verglichen worden.¹

Spekulation und Metaphysik standen im allgemeinen zu Hartmanns Zeiten in schlechtem Ruf. Deshalb auch zeigt Hartmanns hochfliegende Spekulation bedeutende geistige Kühnheit und Grosszügigkeit. Denn das Verweilen bei Anschauungen und Lehren, die gegen den Geschmack eines ganzen Zeitalters verstossen, ist immer das Zeichen vorbildlichen Mutes. Ohne nach rechts und links zu sehen, unbezwungen schritt Hartmann seinen Weg vorwärts, indem er wunderbar ruhig seine Metaphysik aufbaute. Die erbitterten Angriffe seiner Gegner haben ihn nicht davon abgeschreckt. Unentwegt verharrte er auf seinem Standpunkt, glaubte an die Notwendigkeit und Möglichkeit der Metaphysik und gestand allein dieser letzten Endes wirkliche Bedeutung zu.

Es fällt nicht in den Rahmen dieses Aufsatzes, Hartmanns persönlichen Denkertyp und das besondere Plus, das er der Philosophie zugeführt hat, im Einzelnen näher zu untersuchen. Zweifellos kennt die Geschichte der Philosophie Denker, deren Originalität als tiefer und reicher als die Hartmanns anzusehen ist. Jedoch kann man seiner Philosophie die Originalität nicht absprechen, die er selber folgendermassen definiert: »Der oben geltend gemachte Anspruch auf historische Kontinuität schliesst einen Anspruch auf Originalität im Sinne eines abrupt Neuen aus; das etwa vorzufindende Neue kann sich nur auf Fortbildung, Umbildung, Ergänzung und Vertiefung des bereits Vorhandenen erstrecken. Alle echte Originalität in der Wissenschaft bekundet sich lediglich durch anderweitige Gruppierung und Systematisierung bereits bekannter Elemente, durch Aufdecken bisher übersehener Beziehungen und Zusammenhänge, durch organisches Ausreifen vorhandener Gedankenkeime und allen-

¹ Vaihinger: Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn 1876, S. 203; Biedermann, Hartmanns Religionsphilosophie, Protestantische Kirchenzeitung 1882, S. 1191; Haym, Ges. Aufsätze, S. 466, 503, 583; Lasson, E. v. Hartmann u. s. neuesten Schriften, Deutsche Rundschau, Bd. 8, S. 417; P. Barth, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer, Leipzig 1890, S. 64; J. Rehmke, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 74, S. 271; Fouillée, L'évolutionisme des Idées-Forces, Paris 1890, S. 73 f. Vgl. auch Plümacher, Der Kampf ums Unbew., Bad Sachsa i. Harz 1890, S. 34 ff.

falls durch Ansetzen neuer Keime an ausgewachsenen Zweigen, wobei Missgriffe und Irrtümer unvermeidlich sind. Ich werde sehr zufrieden sein, wenn meine Arbeit ein Neues in diesem Sinne, d. h. sowohl im Grossen und Ganzen, als auch in manchen einzelnen Punkten, eine Förderung der Wissenschaft über das von meinen Vorgängern Erreichte aufweist.»¹

Und schliesslich: den Wert einer Philosophie entscheidet noch nicht die Frage, wieviel Einflüsse von anderen oder wieviel Verwandtschaft mit anderen Philosophien man in ihr nachweisen kann, sondern vor allen Dingen der eigene Wahrheitsgehalt oder die Fähigkeit, diejenigen Erscheinungen zu erklären, die Gegenstand der philosophischen Forschung sind. Denn wichtiger als die Frage nach der Ursprünglichkeit einer Philosophie ist die Frage nach ihrer Wahrheit. Doch greift die Lösung dieser Frage mit Rücksicht auf die Philosophie Hartmanns über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

¹ Die Philosophie des Schönen, S. XIII.

Miscellanea.

1.

Ein weitverbreitetes antikes Sprichwort.

In seinem berühmten Trostbrief an Cicero aus Anlass des Todes der Tullia gebraucht Servius Sulpicius eine Wendung, die dem aufmerksamen Leser beim ersten Blick ihren sprichwortartigen Charakter enthüllt (Cicero epist. ad familiares 4, 5, 5): *Denique noli te oblivisci Ciceronem esse et eum, qui aliis consueris praecipere et dare consilium, neque imitare malos medicos, qui in alienis morbis profitentur tenere se medicinae scientiam, ipsi se curare non possunt.* Zwar führen die Kommentare an dieser Stelle keine Parallelen an, und Otto hat diese Wendung nicht in seine bekannte Sammlung römischer Sprichwörter und sprichwörtlicher Redensarten aufgenommen, aber dem Leser kommen ungesucht einige sprichwörtliche Wendungen aus den Evangelien in den Sinn. Wird doch bei Lukas 4, 23 der Satz: *ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν* eigens als »Sprichwort« (*παραβολή*) angegeben. Nahe verwandt sind diesen als stehende Redensart ausgesprochenen Worten die Worte, die die Hohenpriester und Schriftgelehrten am Kreuz sagen: Mark. 15, 31 *ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτόν οὐ δύναται σῶσαι.* Vgl. Matth. 27, 42. Luk. 23, 35. Die Theologen, von denen diese Evangelienstellen erklärt worden sind, haben denn auch längst die oben angeführte Stelle aus dem Briefe des Servius Sulpicius als Parallele herangezogen. Ausserdem heben z. B. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, II, S. 172, und Klostermann, Das Lukasevangelium², S. 64, hervor, dass zu diesen Bibelstellen auch andere griechisch-römische Parallelen vorhanden sind, und machen einige solche namhaft.

In der Tat handelt es sich hier um ein Sprichwort, das schon mehrere hundert Jahre vor Ciceros Zeit in der griechischen Welt in Gebrauch gewesen ist. Die älteste mir bekannte Buchung findet sich bei Aischylos Prometheus V. 472—5:

*αἰκῆς πεπονθῶς πῆμ' ἀποσφαλῆς φρενῶν
πλανᾶ, κακὸς δ' ἰατροὺς ὥς τις ἔς νόσον
πεσῶν ἀθυμεῖς καὶ σεαυτόν οὐκ ἔχεις
εὐρεῖν, ὁποίοις φαρμάκοις ἰάσιμος.*

Dann begegnet dasselbe Sprichwort leicht variiert bei Euripides fragm. 1071 (Nauck²) *ἄλλων ἰατρὸς αὐτὸς ἔλκεσιν βρούων* (vgl. Plutarchos adversus Coloten 8). Die Redensart, wie sie bei Aischylos und Euripides auftritt, trägt ein dermassen volkstümliches Gepräge, dass es schwer fällt anzunehmen, es handle sich um eine auf literarischem Wege entstandene Wendung. Offenbar hat somit Aischylos das Gleichnis nicht selbst geschaffen, sondern zu dichterischem Zweck ein aus dem Volksmund geschöpftes Sprichwort angewandt. Euripides hat es, nach der Gestalt zu schliessen, in dem es bei ihm erscheint, ebenfalls nicht auf literarischem Wege von Aischylos übernommen, sondern das Sprichwort scheint bei ihm als im Volksmund entwickelte Variante aufzutreten. Bei Aischylos figuriert als Person des Gleichnisses ein Krankenarzt, bei Euripides dagegen ein Wundarzt.

Ob die Wendung Servius Sulpicius als literarische Entlehnung oder auf mündlichem Wege aus der volkstümlichen Praxis zugeflossen ist, ist schwer auszumachen. Indessen dürfte die letztere Alternative wahrscheinlicher sein. Allerdings steht die bei Servius Sulpicius auftretende Form der bei Aischylos so nahe, dass man an eine Aischylosreminiszenz denken könnte. Aber der von Sulpicius gebrauchte Plural *malos medicos* scheint doch darauf zu deuten, dass er sagen will: »jene wohlbekanntten schlechten Ärzte«, und dass er also ausdrücklich auf eine bekannte Wendung anspielt. Ein anderer Umstand, der dafür spricht, dass Sulpicius die Redensart aus der volkstümlichen Praxis kannte, ist der, dass sich das in Rede stehende Sprichwort im folgenden Jahrhundert bereits bis nach Palästina verbreitet hatte und dort allgemein gebraucht erscheint, wie aus den oben angeführten Evangelienstellen ersichtlich wird. Auf demselben Wege wie in die Evangelien ist es auch in die rabbinische Literatur gelangt, aus der Klosterman a. a. O. einen Parallelbeleg mitteilt.

Später spielt auf dasselbe Sprichwort Galenos an, wenn er sagt Bd. 17, 2, S. 152 Kühn: *ἐχρήην οὖν αὐτὸν ἑαυτοῦ πρώτον ἰᾶσθαι τὸ σύμπτωμα καὶ οὕτως ἐπιχειρεῖν ἑτέρους θεραπεύειν*. Wiewohl verändert kommt die Wendung auch vor bei Lukianos Apologia 7 *τὸ δ' ὅλον ἐκείνω τῷ φαρμακοπώλῃ ἔοικας, ὃς ἀποκηρύττων βηχὸς φάρμακον καὶ αὐτὴν καταπαύσειν [τοὺς πάσχοντας] ὑπισχνούμενος αὐτὸς μεταξὺ σπώμενος ὑπὸ βηχὸς ἐφαίνετο*. In dieser Variante tritt uns eine Veränderung entgegen, die gerade bei mündlicher Fortpflanzung leicht stattfindet: der Arzt ist zum Arzneimittelhändler geworden.

Wie beliebt die betreffende Redensart im Volksmund gewesen ist, geht daraus hervor, dass sie sich auch auf einen Wahrsager bezogen findet: Fabulae Aesopicae 286 Halm *ὦ οὔτος, ὃ τὰλλότρια πράγματα προειδέναί ἐπαγγελλόμενος, τὰ σαυτοῦ οὐ προεμαντεύου*. Dasselbst 312 ist an die Stelle des Wahrsagers der weissagende Rabe getreten: *καὶ πῶς οὔτος ἡμῖν δύναται τὰ μέλλοντα μαντεύεσθαι, ὃς οὐδὲ τὴν ἰδίαν πήρωσιν προείδετο, ἵνα φυλάξηται*. Verwandt ist auch die Anekdote Apuleius 2,

13 f. von einem Wahrsager, der sich einem ratsuchenden Kaufmann dadurch als Schwindler enthüllt, dass er in seiner Gegenwart erzählt, wie er selbst auf einer Seereise Schiffbruch gelitten hat. Vgl. noch die Fabel Babrios 2.

2.

Petronius Sat. 26, 10.

Ganz am Anfang der *Cena Trimalchionis* findet sich eine Stelle, die von den Herausgebern im allgemeinen als korrumpiert angesehen wird und der bisher keine befriedigende Behandlung zuteil geworden ist. Sie ist nur im Codex Traguriensis überliefert, der sie in folgender Gestalt bietet: *amicimur ergo diligenter obliti omnium malorum, et Gitona libentissime servile officium tuentem usque hoc iubemus in balneo sequi*. Der Satz enthält zwei Ausdrücke, die nicht in den Zusammenhang zu passen schienen. Erstens *usque hoc*, das als gleichbedeutend mit *usque huc* aufgefasst worden ist und das in diesem Sinn nur als Bestimmung zu *tuentem* am Platze zu sein schien, in welchem Falle es jedoch vor *tuentem* stehen sollte. Zweitens *in balneo*, wo die Ablativform nicht zu *sequi* zu stimmen scheint. Wenn man aber auch die Wörter *usque hoc* vor *tuentem* rückte, wäre es doch noch schwer anzunehmen, dass *hoc* hier dasselbe wie *huc* bedeutete, denn Petronius gebraucht dieses vulgäre *hoc* statt *huc* nie in der Erzählung des Encolpius. Daher hat denn auch Buecheler vermutet, dass *hoc* entstellt (»mutilatum») sei. Heraeus hinwieder betrachtet die Wörter *usque hoc* als eine in den Text gedrungene Bemerkung eines Handschriften-Korrektors und will sie streichen. Aber auch diese Emendation genügt noch nicht, dem Satz eine einwandfreie Gestalt zu geben. Auch *in balneo* ist dabei noch zu bessern, denn in der Erzählung des Encolpius antwortet *in* mit dem Ablativ nie auf die Frage wohin. Ein solcher Gebrauch des Ablativs kommt nur an den Stellen des Petronius vor, wo absichtlich vulgäre Sprache zum Ausdruck der Redeweise einer bestimmten Person angewandt wird. So hat denn Buecheler den Ablativ *balneo* in den Akkusativ Plural *balnea* umgeändert, während Heraeus der Akkusativ Singular *balneum* mehr zugesagt hat, eine Form, die er in den Text einsetzt.

Nun ist es jedoch methodisch bedenklich, den Ablativ *balneo* in den Akkusativ zu ändern, denn *in balneo* ist eine *lectio difficilior*, und es ist nicht leicht, sich vorzustellen, weshalb der Abschreiber statt des deutlichen Akkusativs den Ablativ eingesetzt hätte. Unter diesen Umständen muss der überlieferte Text m. E. von einem ganz anderen Ausgangspunkt behandelt werden, als bisher geschehen ist.

Meiner Ansicht nach ist schon daraus, dass neben *sequi* der Ablativ auftritt, der Schluss zu ziehen, dass *sequi* hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung gebraucht ist und dass es sich mithin nicht um das Folgen ins Bad handelt. Da der Satz ausserdem das Wort *hoc* enthält, das bei der gewöhnlichen Bedeutung von *sequi* aus dem Satzzusammen-

hang herausfiele, zwingt uns auch dies, für *sequi* nach einer Bedeutung zu suchen, bei der *hoc* mit diesem Verbum verbunden werden könnte. Dies ist meiner Ansicht nach auch sehr leicht möglich. Der Satz wird in der Gestalt, wie ihn die Handschrift überliefert, mit einem Schlage völlig klar, wenn man konstatiert, dass *hoc* sich auf *officium* bezieht und das Objekt zu *sequi* ist. Alsdann bedeutet *hoc sequi* dasselbe wie das im ersten Teil des Satzes stehende *servile officium tueri*. Das Verbum *sequi* ist mithin in der Bedeutung 'erfüllen, ausführen', also synonym mit *exsequi* gebraucht. Dass *sequi* diesen Sinn haben kann, lässt sich durch zwei Stellen aus Sallustius belegen: Hist. fragm. V 9 Mauerbrecher *ceteri negotia sequebantur familiaria legatorum aut tribunorum* und III 95 *cuncti omnium ordinum <munia> extrema sequi*, wo die Ergänzung *munia* durch das Lemma des Nonius, der die Stelle anführt, völlig gesichert ist. In der fraglichen Petroniusstelle ist der Ausdruck *hoc (officium) sequi* gestützt gewesen durch die Wendung *officium sequi*, die in der Bedeutung 'seine Pflicht erfüllen' bei Cicero De divinatione 1, 27 vorkommt: *sibique eas aves, quibus auctoribus officium et fidem secutus esset, bene consuluisse*.

Der Satz des Petronius ist also zu übersetzen: »und wir befehlen Giton, der den Sklavendienst sehr gern auf sich nahm, ihn auch weiterhin im Bade auszuüben«. Das Wort *usque* ist unter diesen Umständen in dem Satz als selbständiges Adverb mit der Bedeutung 'fortgesetzt, weiterhin' gebraucht. Diese Bedeutung ist dem Worte ja auch nicht fremd. (Vgl. Thielmann, Archiv für lat. Lexikographie 5 [1888], S. 439 unten.) In der fraglichen Petroniusstelle ist *usque* in diesem Sinn um so mehr am Platz, da es sich als selbständiges Adverb auch sonst oft gerade an Wendungen anschliesst, die einen Befehl ausdrücken (Thielmann a. a. O., S. 442). Am nächsten vergleichbar sind mit unserer Stelle folgende Belege, in denen auf dieselbe Weise zu der mit *usque* verbundenen Zukunft die Vergangenheit den Gegensatz bildet (Thielmann a. a. O., S. 442): Ovidius ars am. 1, 454 *quae dedit, usque dabit*, fast. 5, 230 *Iuppiter hoc, ut adhuc, nesciat usque precor*, und CIL X 4993 *amissum luxit, lugebit et usque sepultum*. Für die Bedeutung von *usque* kann auch auf de pasch. comp. 23 = Ps.-Cypr. III 268, 22 *usque numerare* 'in ununterbrochener Reihenfolge zählen' verwiesen werden.

Zu der Wortfolge in der Petroniusstelle ist zu bemerken, dass *hoc* darum vor *iubemus* von dem Verbum *sequi* getrennt gestellt ist, weil es auf den ersten Teil des Satzes hinweist, weshalb es möglichst weit vorn stehen muss. (So gebraucht findet sich *hoc* häufig bei Petronius. Vgl. Segebade et Lommatzsch, Lexicon Petronianum, S. 96 f.) Das Wort *usque* ist ebenfalls als Verbindungsglied zwischen dem vorangehenden und dem nachfolgenden Teile des Satzes nach vorn gestellt worden, und zwar geht es dem *hoc* voraus, weil es sich auf *hoc . . . sequi* und nicht auf *iubemus* bezieht. Wenn es aber an das Ende des Satzes vor *sequi* gestellt worden wäre, hätte sich überdies eine schlechtere Klausel ergeben als *in balneo sequi* (⌊ ∪ ∪ — für ⌊ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪).

BIBLIOGRAPHISCHES VERZEICHNIS FÜR DIE JAHRE 1928—29.

In diesem Verzeichnis werden die in das Gebiet der Zeitschrift gehörenden, in den Jahren 1928 und 1929 in Finnland oder von finnischen Verfassern im Ausland veröffentlichten Schriften aufgeführt, soweit sie bis April 1930 zur Kenntnis der Redaktion gekommen sind. Das Verzeichnis macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit, es wird aber erforderlichenfalls im nächsten Jahrgang der Zeitschrift ergänzt werden. Die Redaktion hat die Absicht, der zweiten Nummer jedes Jahrgangs eine Literaturübersicht des vorhergehenden Jahres beizugeben. Um das Verzeichnis möglichst vollständig zu gestalten, bittet die Redaktion, die auf den von der Zeitschrift vertretenen Gebieten arbeitenden finnischen Verfasser der Redaktion gefälligst ein Exemplar ihrer Schriften einzusenden oder, falls dies nicht möglich ist, wenigstens die nötigen bibliographischen Notizen mitzuteilen. Die Redaktion ist auch dankbar für eventuelle Ergänzungen und Berichtungen, um sie für das folgende Verzeichnis verwerten zu können. — Für die Ausarbeitung der historischen Bibliographie, welche den Hauptteil des Verzeichnisses ausmacht, steht die Redaktion in Dankbarkeitsschuld zu Herrn Bibliothekar Dr. Aarno Malin.

I. Geschichte.

A. Geschichte Finnlands.

	S.
1. Archäologie und Vorgeschichte	111
2. Mittelalter	112
3. 1527—1809	114
4. 1809—1917	116
5. 1917—.....	117
6. Geschichtsforschung	118
7. Universitäten und Schulen. Die gelehrte Bildung	119
8. Kirche. Religiöse Bewegungen	121
9. Literatur und Kunst. Allgemeines Kultur- leben	122
10. Ökonomie	125
11. Genealogie	126
12. Biographie	127
13. Topographie	131

B. Allgemeine (nichtfinnische) Geschichte.

1. Archäologie	136
2. Alte Geschichte. Mittelalter	136
3. Neue Zeit	137

II. Philologie und Sprachwissenschaft.

1. Allgemeine Sprachwissenschaft	139
2. Klassische Philologie	139
3. Orientalische Philologie	141
4. Slavische Philologie	141
5. Verschiedenes	142

III. Philosophie.

1. Geschichte der Philosophie	142
2. Allgemeine systematische Untersuchungen	143
3. Logik und Erkenntnistheorie	143
4. Ethik	143
5. Kulturphilosophie	143
6. Naturphilosophie	143
7. Psychologie	144
8. Soziologie	144
9. Ästhetik	144
10. Pädagogik	145
11. Verschiedenes	146

*

A b k ü r z u n g e n :

A	= A j a t u s. Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja. [Der Gedanke. Jahrbuch des Philosophischen Vereins.] Porvoo.
AASF	= A n n a l e s A c a d e m i a e S c i e n t i a r u m F e n n i c a e. Helsinki.
AUA	= A n n a l e s U n i v e r s i t a t i s A b o e n s i s. Turku.
FM	= F i n s k t m u s e u m. [Finnisches Museum, hrg. von der Finnischen Altertumsgesellschaft.] Helsinki.
FT	= F i n s k t i d s k r i f t f ö r v i t t e r h e t, v e t e n s k a p, k o n s t o c h p o l i t i k. [Finnische Zeitschrift für Literatur, Wissenschaft, Kunst und Politik, hrg. von R. F. v. Willebrand.] Helsinki.
HA	= H i s t o r i a l l i n e n a i k a k a u s k i r j a. [Historische Zeitschrift, hrg. von K. R. Brotherus.] Helsinki.

- HAitta = *Historian aitta*, toim. Historian ystävään liitto. [Historisches Magazin, hrg. von dem Bund der Geschichtsfreunde.] Helsinki.
- HArk = *Historiallinen Arkisto*. [Historisches Archiv, hrg. von der Finnischen historischen Gesellschaft.] Helsinki.
- HLS = *Historiska och litteraturhistoriska studier*. [Historische und literaturhistorische Studien, hrg. von der Schwedischen Literaturgesellschaft in Finnland.] Helsinki.
- HT = *Historisk Tidskrift för Finland*. [Historische Zeitschrift für Finnland, red. von Eric Anthoni.] Helsinki.
- HTutk = *Historiallisia tutkimuksia*, julk. Suomen historiallinen seura. [Historische Untersuchungen, hrg. von der Finnischen historischen Gesellschaft.] Helsinki.
- HYKJ = *Helsingin Yliopiston kirjaston julkaisuja*. [Veröffentlichungen der Universitätsbibliothek zu Helsinki.] Helsinki.
- KA = *Kansantaloudellinen aikakauskirja*. [Nationalökonomische Zeitschrift, hrg. von A. E. Tudeer.] Helsinki.
- KJK = *Kasvatus ja Koulu*. [Erziehung und Schule, hrg. von K. Oksala.] Jyväskylä.
- KYA = *Suomen Kasvatusopillisen Yhdistyksen Aikakauskirja—Tidskrift utgiven av Pedagogiska Föreningen i Finland* [Zeitschrift des Pädagogischen Vereins in Finnland, hrg. von Ralf Saxén.] Helsinki.
- NA = *Nya Argus* [Neuer Argus (Zeitschrift für Literatur und Politik.)] Helsinki.
- PSH = *Piirteitä Suomenlinnan historiasta*. Julk. Samfundet Ehrensvärd Seura. [Aus der Geschichte der Festung Sveaborg—Suomenlinna, hrg. von der Gesellschaft Samfundet Ehrensvärd Seura.] Helsinki.
- SE = *Suomen entisyyttä*. [Aus der Vergangenheit Finnlands.] Toim. [hrg. von] Gunnar Suolahti ja Kaarlo Blomstedt. Porvoo, Söderström.
- SHRad = *Suomen historia radiossa*, toim. Historian ystävään liitto. — [Geschichte Finnlands im Rundfunk, hrg. von dem Bund der Geschichtsfreunde.] Helsinki 1929.
- SKHT = *Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia*. [Abhandlungen, hrg. von der Finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte.] Helsinki.
- SM = *Suomen museo*. [Finnisches Museum, hrg. von der Finnischen Altertumsgesellschaft.] Helsinki.

- SKST = Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimittuksia. [Veröffentlichungen der Finnischen Literaturgesellschaft.] Helsinki.
- SSLF = Skrifter utg. av Svenska litteratursällskapet i Finland. [Schriften, hrg. von der Schwedischen Literaturgesellschaft in Finnland.] Helsinki.
- SSV = Suomen sukututkimusseuran vuosikirja. [Jahrbuch der Finnischen Genealogischen Gesellschaft.] Helsinki.
- TA = Teologinen aikakauskirja. [Theologische Zeitschrift, hrg. von Jaakko Gummerus.] Tampere.
- THYJ = Turun historiallisen yhdistyksen julkaisuja. [Veröffentlichungen der Historischen Gesellschaft in Turku.] Turku.
- TPP = Tidskrift för psykologisk och pedagogisk forskning. [Zeitschrift für psychologische und pädagogische Forschung, hrg. von Karl Bruhn.] Oulunkylä.
- VA = Valvoja-Aika. [V.-A. (Kulturell-wissenschaftliche Zeitschrift), hrg. von Edwin Linkomies.] Helsinki.
- Vir = Virittäjä. [V. (Zeitschrift für finnische Sprach- und Literaturforschung), hrg. von E. A. Saarimaa.] Helsinki.
- VSM = Varsinais-Suomen maakuntakirja. Julk. Varsinais-Suomen maakuntaliitto. [Landschaftsbuch, hrg. von dem Bund der Landschaft Varsinais-Suomi.] Turku.

*

I. Geschichte.

A. Geschichte Finnlands.

1. Archäologie und Vorgeschichte.

Ailio, Julius, Hattelmalan rautakautinen kätkölyttö. [Der Verwahrfund von Hattelmala. Mit deutschem Referat.] — SM XXXV (1928) S. 51—54.

Cleve, Nils, Pakanuudenaikainen kalmisto Köyliön Vanhassakartanossa. [Ein Friedhof aus der heidnischen Zeit bei dem Gute Vanhakartano in Köyliö.] — Satakunta VIII (1929) S. 1—17.

Europaeus, Aarne, Uusia eläinpääaseita Kansallismuseossa. [Neue Tierkopfwaffen im Nationalmuseum. Mit deutschem Referat.] — SM XXXV (1928) S. 36—43.

Hackman, Alfred, Suomen rengasmiekat. [Finnische Ringschwerter. Mit deutschem Referat.] — SM XXXV (1928) S. 44—50.

Hammarström, Artur, Ur de finska stammarnas liv under »Östersjöperioden». [Aus dem Leben der finnischen Stämme während der »Ostseeperiode«.] — FT 107 (1929) S. 217—232.

Kampman, Matti, Kansallismuseon esihistorialliset punnukset. [Die vorgeschichtlichen Gewichte im Finnischen Nationalmuseum. Mit deutschem Referat.] — SM XXXV (1928) S. 55—60.

Karimo, Aarno, Kumpujen yöstä. I. Muinaiskansaa. [Aus der Nacht der Gräber. I. Die vorgeschichtliche Bevölkerung.] Porvoo, Söderström, 1929. 308 S.

Klemetti, Heikki, Samporetken laiva. [Das Schiff der mythischen Sampofahrt.] — Kalevalaseuran vuosikirja 9 (1929) S. 91—109.

Manninen, I., Suomensukuiset kansat. [Die mit den Finnen verwandten Völker.] Porvoo, Söderström, 1929. 416 S. (Sivistys ja tie, 70.)—Dasselbe auf estnisch.

Mikkola, J. J., Oikea Suomen suku. [Der eigentliche finnische Stamm.] — HA 1929 S. 81—85.

Nordman, C. A., Redegjorelse för viktigere funn i Finnland. [Berichte über die wichtigeren Funde in Finnland.] — Bergens Museums Årbok, Hist.-antikv. Rekke, 1928, S. 15—32.

Pälsi, Sakari, Puvustoaineksia Maskun Humikkalan kalmistosta. [Kleidungsstücke aus dem Gräberfeld von Humikkala im Kirchspiel Masku. Mit deutschem Referat.] — SM XXXV (1928) S. 70—79.

Tallgren, A. M., Hämeen asuttaminen pakanuuden ajalla. [Die Kolonisierung der Landschaft Häme in der heidnischen Zeit.] — Kalevalaseuran vuosikirja 9 (1929) S. 142—158.

Tallgren, A. M., Kiinteän asutuksen alku Aurajoen laaksossa. [Der Beginn der festen Ansiedlung im Tal des Auruflusses.] — THYJ III (1929) S. 5—27.

Tallgren, A. M., Suomalaisten siirtyminen Suomeen. [Die Übersiedlung der Finnen nach Finnland.] — SHRad (1929) S. 25—34.

Tegengren, Jacob, Gravfältet på Lågpeltkangas i Vörå. [Das Grabfeld auf dem Lågpeltkangas in Vörå.] — Arkiv för svenska Österbotten III: 1 (1929) S. 3—21.

Toivonen, Y. H., Suomen suvun esihistoria. [Vorgeschichte des finnischen Stammes.] — SHRad (1929) S. 7—17.

2. Mittelalter.

Finlands medeltidsurkunder. Utgivna av Finlands statsarkiv genom Reinh. Hausen. [Mittelalterliche Urkunden Finnlands, herausgegeben vom Finnischen Staatsarchiv durch Reinh. Hausen.] V. 1481—1495. Helsinki 1928. 598 S. 4:o.

Donner, G. A., Finland och Europa för 700 år sedan. [Finnland und Europa vor 700 Jahren.] — FT 107 (1929) S. 47—61.

Gummerus, Jaakko, Keskiajan kirkollinen elämä ja silloiset Suomen piispat. [Das kirchliche Leben im Mittelalter und die damaligen Bischöfe Finnlands.] — SHRad (1929) S. 56—65.

Hornborg, Eirik, Det svenska väldets grundläggning i Finland. [Die Gründung der schwedischen Herrschaft in Finnland.] — Svensk Tidskrift 1928 S. 544—555.

Hornborg, Eirik, Finlands hävder. I. Huru Finland blev till. [Die Geschichte Finnlands. I. Wie Finnland entstand.] Helsinki. Schildt 1929. 532 S.

Jaakkola, Jalmari, Kuningas Maunu Eerikinpojan unionipolitiikasta ynnä sen aikuisista pohjoismais-saksalais-balttilais-venäläisistä suhteista vuoteen 1348 ja Itämaan synnystä. [Über die Unionspolitik des Königs Magnus Eriksson und über damalige nordisch-deutsch-baltisch-russische Verhältnisse bis zum Jahre 1348 und über die Entstehung des Ostlandes (Finnlands). Mit deutschem Referat.] Helsinki 1928. 461 S. — HTutk. X; Autoreferat in HA 1928 S. 257—282.

Kallio, V. J., Lisiä Varsinais-Suomesta Reinh. Hausenin keskiajan julkaisuihin. [Beiträge aus Varsinais-Suomi zu den Publikationen Reinh. Hausens über das finnische Mittelalter.] — VSM III (1929) S. 162—164.

Malin, Aarno, Eräs piirre Turun tuomiokirkon keskiaikaisten erikoisjuhlien aikajärjestelyssä. [Ein Zug in der Zeitfolge der mittelalterlichen Sonderfeste des Domes zu Turku.] — THYJ III (1929) S. 67—76.

Malin, Aarno, Lisiä keskiaikamme historiaan. [Beiträge zur Gesch. des finnischen Mittelalters. Mit deutschem Referat.] 80 S. — HArk XXXVI: 1. 1928.

Mikkola, J. J., Karjalaisista Nowgorodin sotilaina. [Karelrier als Soldaten Nowgorods. Mit deutschem Referat.] 8 S. — HArk XXXVI: 3. 1928.

Mikkola, J. J., Venäläisistä kronikoista pohjoismaiden keskiajan historian lähteissä. [Über russische Chroniken in den Quellen zur Geschichte des nordischen Mittelalters.] — HA 1928 S. 181—189.

Nordman, C. A., Laurencius Arnbernis gåva. [Die Gabe des L. A.] — FM XXXV (1928) S. 65—73.

Osmonsalo, Erkki K., Hämeen keskiaikainen tuomarilaitos. [Das mittelalterliche Richterwesen in der Landschaft Häme.] — Hämeenmaa I (1928) S. 79—94.

Rinne, Juhani, Sananen Suomen vaakunasta. [Über das Wappen Finnlands.] — VSM II (1928) Ss. 11—19.

Rinne, Juhani, Pyhän Olavin luostari Turussa. [Das Sankt Olofskloster in Turku. Mit deutschem Referat.] — SM XXXV (1928) S. 89—92.

Rinne, Juhani, Turun tuomiokirkko. [Der Dom zu Turku.] Helsinki, Otava, 1929. 120 S. 4:o. — Dasselbe auf schwedisch.

Rinne, Juhani, Turun tuomiokirkon alttarit. [Die Altäre des Domes zu Turku.] — THYJ III (1929) S. 28—65.

von Törne, P. O., Vad ha Sverige och Finland betytt för varandra. [Was Schweden und Finnland füreinander bedeutet haben.] — Svensk Tidskrift 1929 S. 263—277.

Voionmaa, Väinö, Keskiajan rahataloudesta Suomessa. [Über die mittelalterliche Geldwirtschaft in Finnland.] — KA 1929 S. 302—319.

Voionmaa, Väinö, Keskiajan yhteiskunta. [Die Gesellschaft des Mittelalters.] — SHRad (1929) S. 45—55.

Voionmaa, Väinö, Muinaishämäläisiä kyliä. [Alttavastländische Dörfer.] — Hämeenmaa I (1928) S. 11—37.

Voionmaa, Väinö, Suomen valloitus. [Die Eroberung Finnlands.] — SHRad (1929) Ss. 35—44.

Voionmaa, Väinö, Suomen vanhimpien kaupunkien synty. [Die Entstehung der ältesten Städte Finnlands.] — HAitta I (1929) S. 5—31.

3. 1527—1809.

(S. auch Abt. A 10, 12, 13.)

von Bonsdorff, Carl, Svenska kungabesök i Helsingfors och på Sveaborg. [Besuche schwedischer Könige in Helsinki und in Sveaborg.] — FT 104 (1928) S. 337—360. Auch: PSH I (1929) S. 73—99.

Cederberg, A. R., Muutamia piirteitä vapaudenajan historiasta. [Aus der Geschichte der Freiheitszeit.] — SHRad (1929) S. 135—145.

Danielson-Kalmari, J. R., Piirteitä vapauden ajalta. I. [Aus der Freiheitszeit.] Helsinki 1929. 406 S. (Suomen valtioelämää 18:nnella ja 19:nnellä vuosisadalla.)

Finne, Jalmari, Kustaa Vaasan verotusjärjestelmä Hämeen läänin pohjoisosassa. [Das Besteuerungssystem Gustav Vasas im nördlichen Teil des Läns Häme.] — Kaikuja Hämeestä IX (1929) S. 67—76.

Forsman, Sven, Angreppen på Augustin Ehrensvärds försvarsanstalter i Finland. [Die Angriffe gegen die Verteidigungsanstalten A. Ehrensvärds in Finnland.] — PSH I (1929) S. 22—44.

Hannula, J. O., Napuen taistelu. Helsinki. [Die Schlacht von Napue.] Otava. 130 S. 1929. — Sotakorkeakoulun upseerikerhon julkaisuja 5.

Hannula, J. O., Suuri Pohjan-sota ja Suomen puolustus. [Der grosse nordische Krieg und die Verteidigung Finnlands.] — SHRad (1929) S. 128—134.

Hartman, K. J., Åländska kongressen och dess förhistoria. IV. Den gottorp-hessiska dragkampen. [Der Kongress auf Aland und seine Vorgeschichte. IV. Der gottorpisch-hessische Wettstreit.] 139 S. Turku 1928. (Acta Academiae Aboensis.)

Ignatius, Hannes, Suomen puolustuskysymys v. 1808 ja ensimmäiset strategiset liikkeet. [Die Verteidigungsfrage Finnlands im J. 1808 und die ersten strategischen Bewegungen.] — HAitta I (1929) S. 33—49.

Juvelius, Einar W., Eräitä yleisiä huomioita vv:n 1808—09 sodasta. [Einige allgemeine Wahrnehmungen über den finnischen Krieg 1808—09.] — SHRad (1929) S. 189—196.

Juvelius, Einar W., Muutaman rehellisen suomalaisen kirje v:lta 1745. [Brief eines rechtschaffenen Finnen von 1745.] — HA 1929 S. 290—293.

Juvelius, Einar W. Suomen kansan aikakirjat. [Die Annalen des finnischen Volkes]. II: 1521—1617. III: 1617—1680. Helsinki, Otava, 1928—29. 688 + 666 S.

Juvelius, Einar W., Viapori — Suomenlinnan esihistoriaa. [Zur Vorgeschichte von Sveaborg.] — PSH I (1929) S. 10—21.

Korhonen, Arvi, Piirteitä suomalaisesta varuskuntaelämästä. [Züge aus dem finnischen Garnisonleben.] — Jääkäri-invaliidi, Helsinki 1929.

Lesch, Bruno, Källskrifter till »finska deputationens» historia. III. [Quellen zur Geschichte der »finnischen Deputation». III.] — HT 1928 S. 187—190.

Lesch, Bruno, Stedingk och sprenngportianerna. Plock ur svenske ministerns depescher från Petersburg 1790—1808. [Stedingk und die Anhänger Sprengtportens. Auslese aus den Depeschen des schwedischen Gesandten in Petersburg 1790—1808.] — HT 1929 S. 107—133.

Lindh, Erik, Kongliga Björneborgs regemente. Anteckningar om Satakunda knektars del i Sverge—Finlands krigshistoria. [Das kgl. Regiment von Björneborg. Aufzeichnungen über den Anteil der Soldaten aus der Landschaft Satakunta an der Kriegsgeschichte von Schweden—Finnland.] Helsinki 1928. XII + 344 S. — SSLF CCIV.

Melander, K. R., Entisaikain oikeudenkäynti Suomessa. Kihlakunnanoikeus. [Das alte Gerichtswesen in Finnland. Das Häradsgericht.] — Lakimies 1929 S. 193—219.

Rein, G., Tarina seitsemästäkymmenestä Demminin sankarista. Lähdetutkimus. [Geschichte von den siebenzig Helden von Demmin. Quellenuntersuchung. Mit deutschem Referat.] — HArk XXXVII: 1 (1929). 73 S.

Rein, G., Muutamia tietoja Anjalan miehistä J. A. Jägerhornista ja K. H. Klickistä. [Nachrichten über die Anjalämänner J. A. Jägerhorn und K. H. Klick. Mit deutschem Referat.] — HArk XXXVII (1929), Tiet. ilm. S. 1—10.

Rosén, Ragnar, Piirteitä Ruotsi—Suomen sisäisestä historiasta 1500-luvulla. [Aus der inneren Geschichte von Schweden—Finnland im 16. Jahrhundert.] — SHRad (1929) S. 91—99.

Schybergson, C. M., Från Tilsit till Sveaborgs kapitulation. [Von Tilsit bis zur Kapitulation von Sveaborg.] Turku 1929. 375 S. — Acta Academiae Aboensis. Humaniora. VI: 3.

Tandefelt, Heikki, Suomenlahdelta Välimerelle. Eräs harjoituspujehdus 1700-luvulla. [Vom Finnischen Meerbusen zum Mittelmeer. Eine Übungsfahrt mit Segelschiffen im 18. Jahrhundert.] — PSH I (1929) S. 156—163.

Tawaststjerna, Werner, Pohjoismaiden sota 1590—1595 ja Täysinän rauha. [Der nordische Krieg 1590—1595 und der Friede zu Täysinä.] Helsinki 1929, XI + 536 + 20 s. + 8 karttaa. — HTutk. XI.

Tuominen, Uno, Viinan käyttö ja sen vastustaminen vapaudenajalla. [Der Branntweingenuss und seine Bekämpfung in der Freiheitszeit.] Porvoo, Söderström, 1928. 92 S. — SE I.

Yrjö-Koskinen, Y. S., Nuijasota. [Der sog. Keulenkrieg.] 3. Aufl. Helsinki, Otava, 1929. 657 S. (Mit einem Nachtrag von A. R. Cederberg, siehe Abt. A 6.)

4. 1809—1917.

(S. auch Abt. A 10, 12, 13.)

Ahrenberg, Jarl, Lantdagsplaner under Alexander I:s regering. [Reichstagspläne unter der Regierung Alexanders I.] — HLS IV (1928) S. 143—201

von Bonsdorff, L. G., Den ryska pacificeringen i Finland 1808—09. [Die russische Pazifizierung in Finnland 1808—09.] Diss. Helsinki, Söderström, 1929. 448 S.

Danielson-Kalmari, J. R., Aleksanteri I:n aika. VI. Kustaa Mauri Armfelt Suomen asiain johdossa. V. [Die Zeit Alexanders I. VI. G. M. Armfelt in der Leitung der Angelegenheiten Finnlands. V.] Porvoo, Söderström, 1928. 647 S. (Suomen valtioelämää 18:nnellä ja 19:nnellä vuosisadalla.)

Danielson-Kalmari, J. R., Aleksanteri I ja Porvoon valtiopäivät. [Alexander I. und der Reichstag in Porvoo.] — HAitta I (1829) S. 51—69.

Danielson-Kalmari, J. R., Tien varrelta kansalliseen ja valtiolliseen itsenäisyyteen. I—II. [Auf dem Wege zur nationalen und politischen Selbständigkeit. I—II.] Porvoo, Söderström, 1928. 289, 241 S.

Gummerus, Herman, Aktivismens förhistoria. En relation av Konni Zilliacus. [Die Vorgeschichte der finnischen Selbständigkeitsbewegung. Ein Bericht von Konni Zilliacus.] — FT 106 (1929) S. 157—179.

Johnsson, Gunnar, Yleiskatsaus lääkintälaitoksen kehitykseen Kuopion ja Mikkelin läänien alueilla. [Übersicht über die Entwicklung des Medizinalwesens im Gebiet der Läne Kuopio und Mikkel.] — Duodecim 1929 S. 212—252.

Meinander, K. K., Suomalaisia sotalippuja v:n 1809 jälkeen. [Finnische Kriegsfahnen nach 1809. Mit deutschem Referat.] — SM XXXV (1928) S. 93—99.

Reuter, J. N., »Kagalen». Ett bidrag till Finlands historia 1899—1905. I. [»Die Kagalen». Ein Beitrag zur Geschichte Finnlands 1899—1905. I.] Helsinki 1928. 393 S. — SSLF CXCIX.

Söderhjelm, J. O., Démilitarisation et neutralisation des îles d'Åland en 1856 et 1921. Diss. Helsinki 1928. XVII + 380 S.

Turja, H. A., Aleksanteri II:n muistopatsaan synty. [Entstehung des Denkmals Alexanders II. Mit deutschem Referat.] 62 S. — HArk XXXVI: 4. 1928.

Törngren, Adolf, Med ryska samhällsbyggare och statsmän åren 1904—1905. [Mit russischen Staatsmännern in den Jahren 1904—1905.] Helsinki, Söderström, 1929. 300 S.

5. 1917—.

Itkonen, O. V., Maanpakolaisen muistelmia. [Erinnerungen eines Landflüchtigen.] Porvoo, Söderström, 1928. 176 S.

Itkonen, O. V., Sankareita, sotavankeja, seikkailijoita. [Helden des Freiheitskriegs.] Porvoo, Söderström, 1929. 146 S.

Jalava, Lauri, [Turun] Komppaniamme vapaussodassa. [Eine Kompagnie aus Turku im Freiheitskriege.] Turku 1928. 192 S.

Kvevlaxbygdens insats i Finlands frihetskamp. [Die Teilnahme der Kvevlaxgegend am Freiheitskrieg Finnlands.] Hrg. vom Schutzkorps zu Kvevlax. Vaasa 1929. 121 S.

Kärsimysten teiltä. Kymmenenvuotismuistoja. [Von den Leidenspfaden. Zehnjährige Erinnerungen der Rotgardisten.] Hämeenlinna, Hämeen Kansa, 1928. 272 S.

Linder, Ernst, & Törngren, G. M., Suomen vapaussota. Sitä käsittelevien molempien suurteosten vertaileva tarkastus. [Der Freiheitskrieg Finnlands. Vergleichende Prüfung der beiden davon handelnden Hauptwerke.] — HA (1928) S. 283—302.

Polemische Äusserungen in HA 1929 von *G. Mannerheim* S. 56—59, *H. Ignatius* S. 90—97, 309—311, *E. Linder* S. 212—220, 311, 314.

Lääkärien muistelmia vapaussodasta. Suomen lääkintäupseeriliiton julkaisemia. [Erinnerungen der Ärzte an den Freiheitskrieg, herausgegeben vom Sanitätsoffizierbunde Finnlands.] Helsinki, Söderström, 1928. 250 S. 4:o.

Marjanen, V. J., Turun Rintamapataljoona (n.k. Uudenkaupungin suojeluskunta) vapaussodassa. [Das sog. Schutzkorps von Uusikaupunki im Freiheitskriege.] Turku 1928. 334 S.

Mexmontan, N., Ur frihetskrigets förhistoria. [Über die Vorbereitungen zum Freiheitskriege.] Helsinki 1929. 207 S.

Ora, Yrjö, Viipurin suojeluskunta. [Das Schutzkorps von Viipuri.] 1917—1927. Viipuri 1928. 256 S.

Polin, Julius, Kymintehtaitten suojeluskunnan osuus Suomen vapaussodassa. [Der Anteil des Schutzkorps der Kymmenewerke am Freiheitskrieg Finnlands.] Kouvola 1928. 428 S. 4:o. (Dasselbe auf schwedisch.)

Schauman, Georg, Den tyska interventionen i Finland 1918. [Die deutsche Intervention in Finnland 1918.] — Svensk Tidskrift 1929 S. 109—124, 294—295.

Schauman, Georg, L'intervention allemande de 1918 en Finlande. — Revue d'Histoire de la Guerre mondiale. 1929.

Schauman, Georg, Ostseepolitik.—Deutsch-nordisches Jahrbuch 1929.

Stenroth, O., Suomen ja Ison-Britannian välinen noottien vaihto kesällä 1918. [Der Notenwechsel zwischen Finnland und Grossbritannien im Sommer 1918.] — Juhlajulkaisu A. Renqvistille. Helsinki, Otava, 1928 S. 154—160.

Suomen luokkasota. Historiaa ja muistelmia. [Der Klassenkrieg Finnlands. Geschichte und Erinnerungen.] Toim. [Redig. von] A. Halonen. Superior, Wis. U. S. A. 1928. 528 S.

Suomen työväen vallankumous. Arviota ja itsekritiikkiä. [Die Revolution der Arbeiter Finnlands. Bewertung und Selbstkritik. (Seitens der Roten).] Leningrad, Kirja, 1928. 216 S.

Tamminen, Juuse, Ikalisten rintamalla. [An der Front von Ikalinen.] Pori 1929. 162 S.

Tampereen valloituksen 10-vuotismuisto. [Zum 10-jährigen Gedächtnis der Eroberung der Stadt Tampere.] Toim. Tampereen suojeluskunta. Tampere 1928. 135 S.

Tynni, K., Kymmenen kohtalokasta vuotta Inkerin kansallisten taistelujen varrelta. [Zehn verhängnisvolle Jahre aus dem nationalen Kampf der Landschaft Inkeri]. Helsinki, 1929.

Valkoinen kirja. Lotta Svärd yhdistyksen keskusjohtokunnan julkaisema. [Das weisse Buch. Hrg. von der Zentralleitung des »Lotta Svärd«-Vereins.] Helsinki 1928. 527 S.

Wegelius, K. A., Rautaa ja routaa. III. Peräpohjolan aktivistien toiminta. [Eis und Frost. III. Vorbereitungen zum Freiheitskriege in Nordfinnland.] Porvoo, Söderström, 1929. 499 S.

6. Geschichtsforschung. (Methode, Kritik usw.)

Blomstedt, Kaarlo, Arkivväsendet i Finland. [Das Archivwesen in Finnland.] — Meddelanden från Svenska Riksarkivet 1927 (1928) S. 226—232.

Cederberg, A. R., Katsaus vuosina 1877—1928 ilmestyneeseen Nuijasotaa koskevaan tieteelliseen kirjallisuuteen. [Die 1877—1928 erschienene Literatur über den sog. Keulenkrieg (1596—97).] — Helsinki 1929, 26 S. Nachtrag in der 3. Aufl. von *Yrjö Koskinen*, Nuijasota. Helsinki, Otava, 1929.

Cederberg, A. R., La littérature historique finlandaise. Comptendu 1922—1928. — Bulletin d'information des sciences historiques en Europe Orientale. II (Varsovie 1929) S. 5—23.

Jaakkola, Jalmari, Eräitä varhaisemman keskiaikamme kysymyksiä. [Einige Fragen des früheren finnischen Mittelalters.] — HA 1929 S. 220—237.

Juvelius, Einar W., Paikallishistoriallisesta tutkimuksesta. [Über die topohistorische Forschung.] VSM I (1928) S. 13—24.

Koskenniemi, V. A., Historiallisuuden vaatimuksista historiallisaiheisessa runoudessa ynnä eräs esimerkki. [Von den Forderungen der Geschichtlichkeit in Dichtungen mit historischem Stoff nebst einem Beispiel.] — Turun ylioppilas I (1929).

Suolahti, Gunnar, Kun Historiallinen Aikakauskirja alkoi. [Die Anfänge der Historischen Zeitschrift.] — HA 1928 S. 1—6.

Suomen ja Skandinavian historian professorinviran täyttäminen. Asiantuntijain [professorien C. von Bonsdorffin, K. R. Melanderin ja M. Ruuthin] lausunnot ynnä Tiedekunnan jäsenten [professorien A. M. Tallgrenin, J. J. Mikkolan ja Y. Wichmannin] lausunnot. [Die Besetzung der Professur der finnischen und skandinavischen Geschichte. Gutachten der Sachverständigen [der Professoren C. von Bonsdorff, K. R. Melander und M. Ruuth] sowie der Mitglieder der Fakultät [der Professoren A. M. Tallgren, J. J. Mikkola und Y. Wichmann].] — HA 1929 Ss. 100—163.

Öhqvist, Johannes, Deutsche Finnlandbibliographie. Helsinki, Akateeminen kirjakauppa, 1929. 60 S.

7. Universitäten und Schulen. Die gelehrte Bildung.

Cajander, K. A., Uudenkaupungin vanhin koulu. [Die älteste Schule in Uusikaupunki.] Uusikaupunki 1929. 88 S.

Carpelan, Tor, Helsingfors Universitets Studentmatrikel 1828—1852. I. [Die Studentenmatrikel der Universität Helsinki 1828—1852. I.] Helsinki 1928. 96 S. — SSLF CCIIL.

Elfving, Fredr., Drag ur naturhistoriens öden vid Helsingfors universitet. [Züge aus den Geschicken der Naturgeschichte an der Universität zu Helsinki.] — FT 106 (1929) S. 342—362.

Greis, Arvo, Ylioppilastunnelmia vuosilta 1917 ja 1918. [Stimmungen im Studentenleben 1917—1918.] — Kaikuja Hämeestä IX (1929) S. 153—170.

Grotenfelt, A., Turun yliopiston perustaminen ja samanaikaiset sivistysolot Suomessa. [Die Gründung der Universität Turku und die damaligen kulturellen Verhältnisse in Finnland.] — SHRad (1929) S. 108—119.

Helsingin suomalaisen jatko-opisto. [Die finnische Fortbildungsanstalt für Mädchen zu Helsinki.] 1881—1929. Helsinki, Otava, 1929. 508 S.

Helsingin Yliopiston alkua ajoilta. Julkaissut Helsingin Yliopisto Helsinkiin siirtymisensä satavuotismuistoksi. [Aus den ersten Zeiten der Universität Helsinki. Herausg. von der Universität H. zur Säkularfeier ihrer Verlegung nach Helsinki.] Porvoo, Söderström, 1928. 310 S. — Dasselbe auf schwedisch.

Inhalt: C. von Bonsdorff, Muutto Turusta Helsinkiin [Die Übersiedlung von Turku nach Helsinki]; A. Jörgensen, Nikolai I ja Yliopiston kirjasto [Nikolaus I. und die Universitätsbibliothek]; K. Jäntere, Kysymys venäjänkielen asemasta 1809—1828 [Die Frage von der Stellung der russischen Sprache 1809—1828]; Tieteet Helsingin Yliopiston alkuaikoina [Die Wissenschaften in den ersten Zeiten der Universität H.]; J. E. Salomaa, Filosofia; M. Ruuth, Teologia; A. F. Puukko, Pyhät kielet [Die heiligen

Sprachen]; *E. Linkomies*, Latina; *E. Rein*, Kreikan kieli [Die griechische Sprache]; *R. A. Wrede*, Lakitiede [Rechtswissenschaft]; *Y. Kajava*, Piirteitä anatomisen tieteen reformikaudesta [Züge aus der Reformperiode der anatomischen Wissenschaft]; *F. Elfving*, Luonnonhistoria [Naturgeschichte]; *A. Anttila*, Yliopiston ensimmäinen suomen kielen lehtori K. N. Keckman [Der erste Lektor der finnischen Sprache an der Universität K. N. Keckman]; *Y. Wichmann*, Silmäys suomen ja sen sukukielten edustukseen vuosisadan kuluessa [Blick auf die Vertretung der finnischen und finnisch-ugrischen Sprachen im Laufe eines Jahrhunderts.]

Jäntere, Kaarlo, Lisiä Turun suomalaisen yliopistoseuran syntyhistoriaan. [Zur Entstehungsgeschichte der finnischen Universitäts-gesellschaft von Turku.] — VSM I (1928) S. 76—83.

Jäntere, Kaarlo, Porin triviaalikoulun rehtori Juhana Kraftman realismin uranuurtajana. [Der Rektor der Trivialschule in Pori J. Kraftman als Bahnbrecher des Realismus.] — Satakunta VIII (1929) S. 45—59.

Kajava, Yrjö, Katsaus Suomalaisen Tiedeakatemia 20-vuotiseen toimintaan. [Ein Blick auf die 20-jährige Tätigkeit der Academia scientiarum Fennica.] — Suomal. Tiedeakatemia esitelmät ja pöytäkirjat 1928 S. 35—65.

Kallio, V. J., Ylioppilaan opiskeluharrastuksia Turussa v:n 1800 tienoilla. [Bestrebungen eines Studierenden in Turku um 1800.] — VSM I (1928) Ss. 90—93.

Liakka, Niilo, Porthanin ajan sivistysoloista. [Von den kulturellen Verhältnissen zur Zeit Porthans.] — SHRad (1929) S. 170—180.

Lindström, Irja, Eräitä piirteitä uusien kielten oppikirjallisuuden kehityksestä Suomessa. I. [Einige Züge aus der Entwicklung der neu-sprachlichen Lehrbuchliteratur in Finnland. I.] — KYA 1929 S. 201—213.

Malin, Arno, Turun akatemian kirjaston tilit vuosilta 1722—1739. [Die Rechnungsbelege der Akademie zu Turku aus den Jahren 1722—1739.] — HYKJ XI (1929) S. 1—VIII + 1—107.

Mikkola, J. J., Pohjoismaalaisista ja eritoten suomalaisista opiskelijoista Braunsbergin paavillisessa seminaarissa ja Olmützin kollegiossa. [Über skandinavische und insbesondere finnische Studierende an dem päpstlichen Seminar zu Braunsberg und an dem Kolleg zu Olmütz.] — HArk XXXVI (1928) Tiet. ilm. S. 1—7.

P o r i n l y s e o. [Das Gymnasium zu Pori] 1879—1929. Hrg. von K. Sandelin. Pori, Satakunnan Kirjateollisuus Oy., 1929. 496 S.

Puntila, L. A., Härmäläis-Osakunnasta ja sen toiminnasta vv. 1868—1928. [Über die Tavastländische Landsmannschaft und ihre Tätigkeit in den Jahren 1868—1928.] — Kaikuja Hämeestä IX (1929) Ss. 179—272.

Ruuth, Martti, Muuan G. Z. Yrjö-Koskisen laatima kansanvalistus-

oljelma v:lta 1856. [Ein Volksbildungsprogramm von G. Z. Yrjö-Koskinen 1856.] — HArk XXXVI (1928) Tiet. ilm. Ss. 7—10.

Saarenheimo, Mikko, Satakuntalainen osakunta. [Die Studentenkorporation der Landschaft Satakunta an der Universität Helsinki.] 1904—1929. Rauma 1929. 308 S. — Satakunta VII.

Sarva, Gunnar, Maamme kouluissa 1700-, 1800- ja 1900-luvuilla käytetyistä historian oppikirjoista. [Über die in den Schulen unseres Landes im 18.—20. Jahrhundert benutzten Lehrbücher der Geschichte.] — HA 1928 Ss. 190—209.

Sarva, Gunnar, Oppikoulujemme kansanvaltaistuminen. [Die Demokratisierung unserer höheren Schulen.] — HAitta I (1929) S. 71—92.

Schauman, Georg, Disputationslitteratur i statistisk belysning. [Disputationslitteratur in statistischer Beleuchtung.] — NA 1928 S. 159—160.

Soini, Wilho, Hämäläisenä ylioppilaana 1870-luvulla. [Als tavastländischer Student um 1870.] — Kaikuja Hämeestä IX (1929) S. 55—66.

Suolahti, G., Suomalaisen kansallistunteen vaiheita. [Entwicklung des finnischen Nationalgefühls.] — HA 1928 S. 1—6.

Turun klassillinen lyseo. [Das Gymnasium zu Turku.] 1879—1929. Turku 1929. VI + 700 S.

8. Kirche. Religiöse Bewegungen.

(S. auch Abt. A 2, 12, 13.)

Airas, Kaarlo, Juho Lustig eli Puustijärvi yhdyssiteenä n. s. Viklundin herätysliikkeen ja Savon herännäisyyden välillä. [Lustig oder Puustijärvi als Bindeglied zwischen der sog. pietistischen Bewegung Viklunds und dem Pietismus in der Landschaft Savo.] — TA 1929 S. 104—119.

Durchman, Osmo, Domkyrkans i Viborg räkenskaper 1655—1704. [Die Kameralien des Domes zu Viipuri in den Jahren 1655—1704.] — SSV XII 1928 (1929) S. 103—275; auch als Separatdruck.

Finnberg, Julius, Turun tuomiokirkon vuosisataiset vaiheet. [Schicksale des Domes zu Turku im Laufe der Jahrhunderte.] Helsinki, Otava, 1929. 168 S.

Gummerus, Jaakko, Finland och Örebro möte. [Finnland und die Reichssynode in Örebro.] — TA 1929 S. 239—252.

Hallio, K., Suomalaisen virsikirjan uudistus. Historiallinen katsaus. [Die Reform des finnischen geistl. Gesangbuches. Historische Übersicht.] Helsinki 1928. 149 S. — SKHT XXIII.

Korhonen, Arvi, Lisiä v:n 1642 raamatun historiaan. [Beiträge zur Geschichte der finnischen Bibel von 1642.] — HArk XXXVII (1929) Tiet. ilm. S. 11—17.

Korhonen, Arvi, Turun Tuomiokirkko vv. 1700—1827. [Der Dom zu Turku von 1700 bis 1827.] — THYJ III (1929) Ss. 77—352.

Krook, Tor, Något till belysning av 1700-talets väckelserörelser i Österbottens svenska församlingar. [Zur Beleuchtung der pietistischen Bewegungen des 18. Jahrhunderts in schwedischen Gemeinden der Landschaft Pohjanmaa.] — TA 1929 S. 23—40, 85—93.

Krook, Tor, 1700-talets väckelserörelser i Österbottens svenska församlingar. [Religiöse Bewegungen in schwedischen Gemeinden Österbottens.] Jakobstad, Människovännen, 1928. 166 S.

L u t h e r i n k a t e k i s m u k s e n v u o s i s a t a i s m u i s t o. [Zum Gedächtnis von Luthers Katechismus.] 1529—1929. Kirj. [hrg. von] J. Gummerus, A. F. Peltonen, J. W. Wallinheimo. Helsinki, Otava, 1929. 96 S.

Päiviö, Juho, Varsinais-Suomen hengellisestä elämästä. [Über das geistliche Leben in der Landschaft Varsinais-Suomi.] — VSM I (1928) S. 31—34.

Rinne, Juhani, Turun tuomiokirkko. Rakennushistoriallinen opas. [Der Dom zu Turku. Baugeschichtlicher Führer.] Turku 1929. 32 S.

Ruuth, Martti, Anteckningar vid vistelsen i Stockholm 1846 av M. Roslin. [Aufenthalt einiger Finnen in Stockholm 1846.] — Kyrkohistorisk årskrift 1929 S. 309—333.

Ruuth, Martti, Suomen pyhäkoulun historia. [Geschichte der Sonntagsschule in Finnland.] Helsinki, Pyhäkouluyhdistys, 1928. 207 S.

Ruuth, Martti, Åbo Tidningar Porthanin aikaisen valistususkonnollisuuden kuvastimena. [Die Aufklärungsreligiosität zur Zeit Porthans in der Zeitung Åbo Tidningar.] — HA 1929 S. 256—289.

Silander, Alpo, Heränneiden äänenkannattajain esikoiset. [Die Erstlinge der pietistischen Zeitungsorgane.] — VA 1928 S. 172—180.

Silander, Alpo, Herännäisyyden vainovuosilta. [Aus den Fehdejahren des Pietismus.] — VA 1929 S. 328—337.

Soveri, A. J., Suomen uskonnollisten suuntien syntyhistoriaa. I. Ruikoilevaiset. II. Heränneet. [Entstehungsgeschichte der religiösen Richtungen in Finnland. I. Die »Betenden«. II. Die Pietisten.] Jyväskylä, Gummerus, 1929. 42 + 62 S.

Takala, Lauri, Suomen evankelisen liikkeen historia. [Geschichte der evangelischen Bewegung in Finnland.] I. Esihistoria. [Vorgeschichte.] Diss. Helsinki 1929. XXIV + 447 S. — SKHT XXVI. Auch: TA 1929 Ss. 318—322.

Wallinheimo, J. V., Lutherin Vähä katechismus Suomessa. [Der Kleine Katechismus Luthers in Finnland.] — TA 1929 S. 145—168, 269—285.

9. Literatur. Kunst. Allgemeines Kulturleben.

(S. auch Abt. A 12.)

B e l l m a n S u o m e s s a y n n ä m u i t a t u t k i e l m i a. Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja. I. [Bellman in Finnland und

andere Studien. Jahrbuch des Vereins der Literaturforscher. I.] Helsinki 1929. 207 S. Mit französischem Referat.

Inhalt: *V. Tarkiainen*, Kirjallisuudentutkimuksen metodeista. [Über die Methoden der Literaturforschung.] — *Eino Salokas*, Bellmanin runous Suomessa. [Die Dichtung des schwedischen Dichters Bellman in Finnland.] — *I. Havu*, Juhani Aho ja Kalle Kajander. [Die finnischen Schriftsteller J. A. und K. K.] — *Aarne Anttila*, Jokunen lisätieto Samuli Bergh-Kalliosta. [Einige neue Nachrichten über den finnischen Dichter Samuli Bergh-Kallio.] — *Eino Cederberg*, Momus.

Björkenheim, Magnus, Äldre fransk litteratur på herrgårdar i Finland. [Ältere französische Literatur auf Herrenhöfen in Finnland.] Helsinki, Söderström, 1929. 192 S.

Brummer, O. J., Elämää vastaperustetussa hämäläisessä kaupungissa viime vuosisadan keskivaiheilla. [Leben in einer neugegründeten Stadt der Landschaft Häme um die Mitte des 19. Jahrhunderts.] — *Kaikuja Hämeestä IX (1929) S. 19—32.*

Böök, A. Th., Sivistyneistön seurustelu- ja huvittelutapoja Hämeessä viime vuosisadan keskivaiheilla. [Umgangs- und Unterhaltungssitten der gebildeten Klassen in der Landschaft Häme um die Mitte des vorigen Jahrhunderts.] — *Kaikuja Hämeestä IX (1929) S. 11—18.*

Fieandt, Einar, August Strindberg ja suomalaisuus. [Strindberg und der finnische Nationalismus.] — *Suomalainen Suomi 1929 Ss. 33—53.*

Halme, Kaarle, Arkadia. Teatterimuistelmia. [Arkadia. Theatererinnerungen.] Helsinki, Otava. 280 S.

Havu, I., Ensimmäinen suomalainen tietosanakirja. [Das erste finnische Konversationslexikon.] — *Juhlajulkaisu Alvar Renqvistille.* Helsinki, Otava, 1928 S. 134—148.

Helminen, Helmi, Syysjuhlat. [Die Herbstfeste.] Porvoo, Söderström, 1929. 84 S. — SE III.

Hofrén, Manne, Österbottningar i Norrland. [Österbottische Kunsthandwerker in Norrland (Schweden).] — *Budkavlen 1929, II, S. 34—43.*

Hultin, Arvid, Svenskt skillingtryck i Helsingfors Universitetsbibliotek före 1850. [Schillingsdruck in schwedischer Sprache in der Universitätsbibliothek zu Helsinki vor dem Jahre 1850.] — *HYKJ XI 1929 S. 108—125.*

Hultin, Arvid, Luettelo Helsingin Yliopiston kirjaston arkkikirjallisuudesta. I. Hengelliset arkkivirret. [Verzeichnis der Schillingsdrucke in der Universitätsbibliothek zu Helsinki. I. Die geistlichen Lieder.] Helsinki 1929. 298 S. — *HYKJ XII: 1.*

Jäntti, Yrjö, Werner Söderström osakeyhtiö. Viisikymmenvuotinen kustannustoiminta. [Werner Söderström Aktiengesellschaft. Fünfzigjährige Verlagstätigkeit.] 1878—1928. I—III. Porvoo, Söderström, 1928. 406 + 512 + 224 S.

Kallio, O. A., Uudempi suomalainen kirjallisuus. Toinen tarkastettu ja uusittu painos. I. Perustava aika. [Die neuere finnische Literatur.

Zweite erneuerte Auflage. I. Das grundlegende Zeitalter.] Porvoo, Söderström, 1928. 280 S. — II. Murrosten aika. [II. Das Zeitalter der Gärungen.] Ibidem 1929, 306 S.

Kihlman, Erik, Svensk nutidsdikt i Finland. [Schwedische Dichtung der Gegenwart in Finnland.] Helsinki, Söderström & C:o, 1928. 252 S.

Kurvinen, P. J. I., Suomen virsirunouden alkuvaiheet v:een 1640. [Entwicklung der geistlichen Lieder Finnlands bis zum J. 1640.] Helsinki 1929. 470 S. — SKST 180.

Landtman, Gunnar, Silhuetteringskonsten och dess utövning i Finland. [Die Scherenschnittkunst und ihre Ausübung in Finnland.] — FT 106 (1929) S. 363—385.

Lehtonen, J. V., Runon kartanossa. Johdatusta Aleksis Kiven runouteen. [Im Hofe der Dichtung. Einführung in die Dichtung des finnischen Schriftstellers Alexis Kivi.] Helsinki 1928. 493 S.

Lindqvist, Rafael, Finland i den ryska poesin. [Finnland in der russischen Dichtung.] — FT 107 (1929) S. 282—297 und 370—381.

Lindström, Irja, Nuoren naisen kuvauksesta Suomen aikaisemmassa kaunokirjallisuudessa. [Über die Schilderung der jungen Frau in der älteren schönen Literatur Finnlands.] Helsinki 1928. 25 S. (Sonderabdruck aus Suomen Nainen 1927—28.)

Malin, Arno, Eräs suomalainen akrostikon. [Ein finnisches Akrostichon.] — Virittäjä 1928 S. 258—261.

Meinander, K. K., Några porträtt av »Vasa prinsessor». [Einige Porträte der »Prinzessinnen von Vasa.»] — HLS 5 (1929) S. 131—144.

Melander, Toini, Suomalaista tilapäärinoutta Ruotsin vallan ajalta. [Finnische Gelegenheitsdichtung aus der schwedischen Zeit.] Helsinki 1928. 98 S. — SKST 176.

Nieminen, Kaarlo, Suomalainen kirjallisuus Saksassa. [Die finnische Literatur in Deutschland.] — VA 1929 S. 261—264.

Nikander, Gabriel, Det Frenckellska tryckeriets och bokförlagets förstöring 1827. [Die Zerstörung der Frenckellschen Druckerei und des Buchverlags in Turku 1827.] — Årskrift utg. av Åbo Akademi 1926—1928 (1929) S. 322—331.

Nikander, Gabriel, Spelmän och dansstugor. [Spielleute und Tanzstuben.] — Budkavlen 1929: II, S. 142—150.

Olsoni, Emerik, Lisää kuvia suomalaisen kirjansiteen historiaan, [Bilder zur Geschichte des finnischen Bucheinbands.] — Suomen graafilinen vuosikirja 1929 S. 57—86.

P ä i v ä l e h d e n m u i s t o. [Zum Gedächtnis der Zeitung Päivälehti.] Helsinki 1929. 192 S.

Salokas, Eino, Bellmanin runous Suomessa. [Die Poesie Bellmans in Finnland. Mit französischem Referat.] — Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja I S. 23—181.

Setälä, E. N., Sana- ja asiaticudusteluja vanhojen uskomusten alalta. Sanastonkerääjän apuneuvoja I—II. [Wort- und Sacherkundigungen

auf dem Gebiete alter Glaubensvorstellungen. Hilfsmittel des Wortsammlers I—II.] Helsinki 1928. 84 + 136 S.

Takala, Kyllikki, »Suloisen Wilhelmin haamun» vaiheet Suomessa. [Die Schicksale »des Gespenstes des süßen Wilhelm» in Finnland.] — VA 1929 S. 320—27.

Tarkiainen, Viljo, Saimaan seudut runoudessa. [Die Saimagegenden in der Dichtung.] — Virittäjä 1928 S. 189—206.

von Törne, P. O., Jean Louis Desprez som tecknare på Sveaborg 1785. [J. L. D. als Zeichner in Sveaborg.] — HT 1928 Ss. 175—186, 1929 S. 48—49; PSH I (1929) S. 131—144.

Winter, Helmer, [J. Aejmelaeuksen] Runo Uudenkaupungin rauhasta v. 1721. [Ein Gedicht (von J. Aejmelaeus) über den Frieden von Uusikaupunki i. J. 1721.] — VSM I (1928) S. 123—134.

Åkerblom, K. V., Österbottniska kyrkobyggmästare. [Österbottische Kirchenbaumeister.] — Kalender utg. av Svenska folkskolans vänner 1928, S. 149—174.

10. Ö k o n o m i e.

Annala, Vilho, Suomen varhaiskapitalistinen teollisuus Ruotsin vallan aikana. [Die frühkapitalistische Industrie Finnlands in der Zeit der schwedischen Herrschaft.] Diss. Helsinki 1928, XV + 451 S. — Taloustieteellisiä tutkimuksia XXXVI.

Annala, Vilho, Suomen teollisuustoimintaa valaiseva tilastoaineisto Ruotsin vallan aikana. [Das statistische Material zur Beleuchtung der Gewerbstätigkeit in Finnland während der schwedischen Herrschaft.] — KA 1929 S. 277—283.

Annala, Vilho, Vapauden-ajan teollisuuspolitiikka. [Die Gewerbepolitik der Freiheitszeit.] — KA 1929 Ss. 151—163.

Calonius, Ingmar, Handelsvägarna från Vita havet till Bottniska viken. [Die Handelswege zwischen dem Weissen Meere und dem Bottnischen Meerbusen. Mit deutschem Referat.] — Budkavlen 1929: II, S. 44—51.

Haataja, Kyösti, Erämaa ja liikamaa. [Wildnis und Überland.] — Maanmittaustieteiden seuran julkaisuja 2. 1929. 47 S.

Haataja, Kyösti, Hamarijakotutkimukset. [Die Forschungen über die Hamarteilung.] — Maanmittaus 1928 S. 235—240.

Haataja, Kyösti, Lainsäädäntö ruotusopimuspitäjien isojaoista. [Die Gesetzgebung über die Gemeinheitsteilungen in den Gemeinden mit Milizverträgen. Mit deutschem Inhaltsverzeichnis.] Helsinki 1928. — Maanmittaustieteiden seuran julkaisuja 1.

Hausen, Hans, Drag ur malmletningarnas och den mineralogisk-geologiska forskningens historia i Finland. [Zur Geschichte des Erzsuchens und der mineralogisch-geologischen Forschung in Finnland.] — Årskrift utg. av Åbo Akademi 1926—1928 (1929) S. 271—284.

Hynninen, Emil, Piirteitä Mikkelin läänin talousolojen kehityksestä. [Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse im Län Mikkel.] — Talonpoika VI (1929) S. 24—32.

Lagus, Hugo, W. Rosenlew & Co. Aktiebolag 1853—1928. Pori 1928. 244 S.

Laine, Evert, Jussaaren rautakaivos valtion käyttämänä 1834—1861. [Die Eisengrube in Jussaari in den Händen des Staates 1834—1861. Mit deutschem Referat.] — HArk XXXVII: 3 (1929). 79 S.

Lesch, Bruno, Från näringstvånget till näringsfrihet. Ett kapitel ur 1850- och 60-talens nydaningspolitik. [Vom Gewerbszwang zur Gewerbefreiheit. Ein Kapitel aus der Reformpolitik des 19. Jahrhunderts.] — HT 1928 S. 1—25.

Melander, K. R., Metsästyksestä maassamme 1500- ja 1600-luvuilla. [Von der Jagd in Finnland im 16. und im 17. Jahrhundert.] — HA 1928 S. 89—111.

Melander, K. R., Sotapalveluksen aikaansaamia taloudellisia vahinkoja. [Durch den Kriegsdienst veranlasste wirtschaftliche Schäden.] — HA 1929 S. 297—298.

Nikander, Gabriel, Myr- och sjömalmsmältning i äldre tid. [Schmelzung des Sumpf- und Morasterzes in älterer Zeit.] — HT 1928 S. 53—85.

Norrmén, P. H., Mäntän tehdas [Die Fabriken in Mänttä] 1868—1928. Helsinki 1928. 207 S. — Dasselbe auf schwedisch.

Pipping, Hugo E., Myntreformen 1865. [Die Geldreform von 1865.] Diss. Helsinki 1928. XVII+377 S. — Bidrag till kännedom af Finlands natur och folk 82.

Pipping, Hugo E., Tillkomsten och utvecklingen av privatbankernas sedelutgivningsrätt i Finland. [Entstehung und Entwicklung des Banknotenrechtes der Privatbanken in Finnland.] — Ekonomiska samfundets tidskrift. N. S. 12, S. 41—89.

Salovaara, Hannes, Vanhojen kirjojen kätköistä. Kun Suomesta aijottiin tehdä silkinviljelysmaa. [Aus dem Verstecke alter Bücher. Als aus Finland ein Seidenbauland gemacht werden sollte.] — Juhlajulkaisu Alvar Renqvistille. Helsinki, Otava, 1928 S. 129—133.

Sarva, Gunnar, Merkantilismi Suomen historiassa. [Der Merkantilismus in Finnland.] — SHRad (1929) S. 120—127.

Sarvi, Otto, Beiträge zur Kenntnis der Hamarteilung. — Maanmittaus 1928 S. 241—249.

Voionmaa, Väinö, Kahdeksannentoista vuosisadan maataloudelliset uudistukset. [Die landwirtschaftlichen Reformen des 18. Jahrhunderts.] — SHRad (1929) S. 153—160.

11. Genealogie.

von Born, Eric, Das Absterben der Adelsgeschlechter in Nordeuropa. — Familiengeschichtliche Blätter XXVI (1928) S. 26—32.

Finne, Jalmari, Suomen kansan yleisluettelo. [Gesamtverzeichnis des finnischen Volkes.] — Hämeenmaa I (1928) S. 101—112.

Lagström, Hugo, En märklig sed vid givandet av dopnamn. [Eine merkwürdige Sitte bei dem Geben von Taufnamen.] — SSV XII, 1928 (1929) S. 283—286.

Genealogische Untersuchungen über die Geschlechter *B a c k m a n* (von *W. Backman*), *v o n B e r g* (*G. Rein*), *C a r l e n i u s* (*Hj. Björkman*, *H. J. Boström*, *H. Impivaara*), *C a s t r é n* (*J. Finne*), *D y k e r* (*A. W. Granit*), *G r ä s b e k* (*A. Gräsbeck*), *E s t l a n d e r* (*R. Estlander*), *d e P o n t* (*O. Durchman*), *T i c k l é n* (*H. Impivaara*), *W i t t i n g* (*H. Hornborg*) in SSV XI, 1927 (1928) und XII, 1928 (1929).

Durchman, Osmo, Alvar *R e n q v i s t i n* sukuperä. [Die Abstammung von *A. Renqvist*.] — Juhlajulkaisu *A. Renqvistille*. Helsinki, Otava, 1928 Ss. 26—58.

Hammarström, Artur, Lars Falk och »konsterfarne» Eric Runneberg. Bidrag till utredningen rörande den *R u n e b e r g s k a* släkten i Räf-sund. [L. F. und der »kunstgeübte» *E. R.* Beitrag zur Genealogie des Runebergischen Geschlechtes in R.] — HLS 5 (1929) S. 145—156.

Rapola, Martti, Hämäläinen *B j o n g*-suku. [Das tavastländische Geschlecht *Bjong*.] Turku 1929. 76 S.

Sandelin, L. H., Tillägg och rättelser till »Släkten *S a n d e l i n* i Finland». [Zusätze und Berichtigungen zu »Das Geschlecht *S.* in Finnland».] Tampere 1928. 14 S.

Sarva, Gunnar, Tietoja *A n n a J u u s t e n i n* jälkeläisistä. [Nachrichten über die Nachkommen von *Anna Juusten*.] — SSV XII, 1928 (1929) S. 276—282.

12. B i o g r a p h i e.

Airila, M., Ruotsin vallan aikuinen, suomenkielinen henkilökirjallisuus kotimaisissa kirjastoissamme. [Personenliteratur in finnischer Sprache bis 1809 in unseren einheimischen Bibliotheken.] HYKJ XI (1929) S. 126—152.

Johnsson, Gunnar, Suomen piirilääkärit 1749—1927. [Die Bezirksärzte Finnlands von 1749 bis 1927.] — SSV XI, 1927 (1928) S. 1—188.

K a n s a l l i n e n E l ä m ä k e r r a s t o. [Sammlung nationaler Biographien, hrg. durch die Finnische historische Gesellschaft.] II. F — I. Porvoo, Söderström, 1928, 563 S.

Kuusi, Sakari, Suuria suomalaisia. I—IV. [Grosse Finnen. I—IV.] Jyväskylä, Gummerus, 1928—29. 62 + 54 + 54 + 68 S.

Gummerus, Jaakko, Mikael *A g r i c o l a* ja uskonpuhdistuksen kulku Suomessa. [M. A. und der Verlauf der Reformation in Finnland.] — SHRad (1929) S. 80—90.

Havu, I., Juhani *A h o*. Helsinki, Otava, 1929. 308 S.

Söderhjelm, Werner, Juhani A h o Parisissa. [J. A. in Paris.] — Päivälehdien muisto 1889—1929. Helsinki 1929, S. 61—68.

von Bonsdorff, Carl, Från Alexander A r m f e l t s ungdom. [Aus der Jugend A. A. s.] — HT 1928 S. 101—117, 149—174.

von Bonsdorff, Carl, Ministerstatssekreteraren Greve Alexander A r m f e l t s memoarer. [Die Memoiren des Ministerstaatssekretärs Graf A. A.] — HT 1929 S. 77—97.

Munck, L., Några ord om Carl Alexander A r m f e l t s verksamhet vid statssekretariatet för Finland. [Über die Tätigkeit C. A. A. s an dem Staatssekretariat für Finnland.] — HLS 5 (1929) S. 174—180.

Wrede, R. A., Carl Alexander A r m f e l t. Hans verksamhet vid statssekretariatet för Finland. [C. A. A. Seine Tätigkeit an dem Staatssekretariat für Finnland.] — HLS 4 (1928) S. 144—286.

Anttila, Aarne, Jokunen lisätieto Samuli B e r g h-K a l l i o s t a. [Weitere Angaben über B.-Kallio.] — Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja I (1929) S. 191—196.

Anthoni, Eric, Två bidrag till belysning av Johan B o n s d o r f f s författarverksamhet. [Zwei Beiträge zur Beleuchtung der Verfasser-tätigkeit von J. B.] — HT 1928 S. 26—33.

Österbladh, Kaarlo, Juhana B r o w a l l i u s. Tiedemies, valtiopäivämies ja piispa. [J. B. Forscher, Abgeordneter und Bischof.] Diss. Turku 1929. 399 S. — AUA B: XI.

Nikander, Gabriel, En gammal levernesbeskrivning över åboprosorn och viborgsbiskopen Petrus B å n g. [Eine alte Lebensbeschreibung von Petrus Bång, Professor in Turku und Bischof in Viipuri.] — Årskrift utg. av Åbo akademi 1926—1928 (1929) S. 309—321.

Estlander, B., Mathias Alexander C' a s t r é n. Hans resor och forskningar. [M. A. C. Seine Reisen und Forschungen.] Helsinki 1929. 187 S. — Dasselbe in finnischer Übersetzung.

Danielson-Kalmari, J. R., Antti C h y d e n i u s. 200-vuotismuisto. [A. C. Zu seinem 200-jähr. Jubiläum.] — HAitta I (1929) S. 93—109.

Harmaja, Leo, Antti C h y d e n i u s kansantaloudellisena kirjailijana. [A. C. als nationalökonomischer Schriftsteller.] — KA 1929 S. 1—19.

Heckscher, Eli F., Anders C h y d e n i u s. Till 200-årsdagen av hans födelse. [A. C. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstages.] — FT 106 (1929) S. 85—99.

Kilpi, O. K., Antti C h y d e n i u s ja hänen 200-vuotismuistonsa. A. C. zu seinem 200-jähr. Jubiläum.] — VA 1929 S. 190—198.

Lakka, Otto, Antti C h y d e n i u s seurakunnan paimenena. [A. C. als Pfarrer seiner Gemeinde.] — VA 1928 S. 72—85.

Schauman, Georg, Anders Chydenius såsom nationalekonomisk skriftställare och tänkare. [A. Chydenius als nationalökonomischer Schriftsteller und Denker.] — Nordisk tidskrift 1929 S. 177—186.

Suviranta, Br., Antti C h y d e n i u s. — SHRad (1929) S. 161—169.

von Bonsdorff, Carl, Minnestal på 150-årsdagen av Augustin E h r e n s v ä r d s död. [Gedenkrede bei der 150-jährigen Gedächtnisfeier des Todes A. Ehrensvärds.] — PSH I (1929) S. 1—9.

Tandefelt, Heikki, Augustin E h r e n s v ä r d s brev till Daniel Thunberg. [Augustin Ehrensvärds Briefe an Daniel Thunberg.] — PSH I (1929) S. 164—176.

Tandefelt, Heikki, E h r e n s v ä r d i t taiteilijoina. [Mitglieder der Familie Ehrensvärd als Künstler.] — PSH I (1929) S. 45—72.

Westermarck, Helena, Adelaïde E h r n r o o t h. Kvinnospår i finländskt kulturliv. [A. E. Frauenspuren im finnländischen Kulturleben.] Lovisa, Söderström & Co., 1928. 366 S.

Wennervirta, L., Eräs 1600-luvun suurmies ja lahjoittaja (Henrik Klaunpoika F l e m i n g). [Ein Magnat und Donator des 17. Jahrhunderts (Henrik Klausson Fleming).] — Juhlajulkaisu A. Renqvistille. Helsinki, Otava, 1928 S. 168—175.

Rapola, Martti, Henrik F l o r i n u s. Elämäkerran ääri viivoja. [H. Florinus. Umriss einer Biographie.] — VSM III (1929) S. 36—76.

Heikinheimo, Ilmari, Eräs [C. A. G o t t l u n d i n] toteutumatta jäänyt elämänunelma. [Ein unverwirklichter Lebenstraum C. A. Gottlunds.] — VA 1929 S. 31—43.

Gottlund, C. A., Otava eli Suomalaisia Huvituksia. III. [Finnische Lesestücke. III. Hrg. und mit Nachwort versehen von Ilmari Heikinheimo.] Tampere, 1929. 279 S. — SKST 183.

Gottlund, K. A., Ruotsin suomalaismetsiä samoilemassa. [Bei der finnischen Bevölkerung Schwedens. Hrg. von Väinö Salminen.] Helsinki 1928. 295 S. — SKST 174.

Roos, John E., Johan G r i p e n b e r g såsom indelningskommisarie i Finland. [J. G. als Kriegskommissar in Finnland.] — HT 1929 S. 155—171.

Ruuth, Martti, Fredrik Gabriel H e d b e r g och Carl Olof Rosenius. — Kyrkohistorisk årsskrift 1927 (1928) S. 97—132.

Järnefelt, Arvid, Vanhempieni romaani. [Der Roman meiner Eltern, Generallt. Alexander J ä r n e f e l t und Elisabeth Clodt von Jürgensburg.] I—II. Porvoo, Söderström, 1928—29. 400 + 386 S.

Elfving, Fredr. [Herausg.], Pehr K a l m s resa till Norra Amerika. Tilläggsband. [Die Reise P. Kalms nach Nordamerika. Suppl.-Band.] Helsinki 1929. XIII + 235 S. — SSLF CCX.

Anttila, Aarne, Yliopiston ensimmäinen suomenkielen lehtori K. N. K e c k m a n. [Der erste Lektor der finnischen Sprache an der Universität Helsinki K. N. Keckman.] — Helsingin Yliopiston alkuajoilta [s. Abt. A 7] S. 276—289.

Aaltio, E. A., Lauri K i v e k k ä ä n lapsuus ja ylioppilasaika. [Die Kindheit und Studentenzeit Lauri Kivekäs.] — Suomalainen Suomi 1929 S. 7—24.

Lehtonen, J. V., Aleksis K i v e n suomenmielisyys. [Die finnische Gesinnung A. Kivis.] — Hämeenmaa I (1928) S. 133—147.

Fagerlund, L. W., Frans Peter von Knorring. Biografisk studie. [Biographische Studie.] Helsinki 1929. 219 S. — Åland IX.

Solstrand, Väinö, Elis Lagerblad. Hans liv och gärning. [E. L. Sein Leben und Wirken.] — HLS 5 (1929) S. 1—66.

Hultin, Arvid, Elis Lagerblads verksamhet i Svenska Litteratursällskapet. [E. L.s Tätigkeit in der Schwedischen Literaturgesellschaft.] — HLS 5 (1929) S. 67—130.

Winter, Helmer, Arvid Liljelundin nuoruus. [Die Jugend Arvid Liljelunds.] — VSM III (1929) S. 77—86.

Vehanen, Kosti, Helge Lindberg. Helsinki, Kirja, 1929.

Stigzelius, Edward, Diedrich Johann Longé. — PSH I (1929) S. 118—130.

Teppo, H., Elias Lönnrot luonnonkuvaajana. [Elias Lönnrot als Naturschilderer.] — Vir 1928 S. 206—212.

Oravala, Auk., Wilhelmi Malmivaara. Elämä ja elämäntyö. [W. M. Leben und Wirken.] Porvoo, Söderström, 1929. 388 S.

Nordenstreng, Sigurd, Gustaf Johan Mechelin. En kulturpersonlighet och ett levnadsöde kring det 19:de seklets mitt. [G. J. M. Eine Kulturpersönlichkeit und ein Lebensschicksal um die Mitte des 19. Jahrhunderts.] — FT 105 (1928) S. 189—203, 318—335.

Tuominen, B., Antti Mikkola, varsinais-suomalainen vakaumuksen ja taistelujen mies. [A. Mikkola, ein Mann der Überzeugung und des Kampfes aus Varsinais-Suomi.] — VSM I (1928) S. 35—42.

Cederberg, Eino, August Maksimilian Myhrberg. Suomalaisen vapaustaistelijan elämäntarina. [A. M. M. Lebensgeschichte eines finnischen Freiheitskämpfers.] Helsinki, Kirja, 1928. 328 S.

Perälä, Väinö, Eskil Petraeus. Turun yliopiston professori ja hiippakunnan piispa. 1593—1657. [E. P. Professor an der Universität und Bischof der Diözese Turku.] Diss. Hels. Turku 1928. VIII + 288 S. — SKHT XXV.

Korhonen, Arvi, Henrik Gabriel Portthanin merkitys nykyajalle. [Die Bedeutung H. G. P.s für unsere Zeit.] — SHRad (1929) S. 181—188.

Schauman, Georg, Hjalmar Procopé. Några bidrag till en väns levnadsteckning. [H. P. Beiträge zum Lebensbild eines Freundes.] — FT 104 (1928) S. 231—259.

Hultin, Arvid, En kärlekskorrespondens för 100 år sedan [mellan J. E. von Qvanten och Fredrika De la Myhle]. [Ein Liebesbriefwechsel vor 100 Jahren.] — FT 105 (1928) S. 290—317.

Kaila, Erkki, Sananen Henrik Renqvistin suomennoksista. [Einiges über die finnischen Übertragungen der Schriften von H. Renqvist.] — Juhlajulkaisu A. Renqvistille. Helsinki, Otava, 1928 S. 176—178.

Simolin, Albin, V. T. Rosenqvist. En levnadsteckning. [V. T. R. Ein Lebensbild.] — HLS IV (1928) S. 1—142.

von Bonsdorff, Carl, Fabian Casimir Roswall. — PSH I (1929) S. 106—117.

Hildén, Henrik, Runeberg som fågelfångare. [Runeberg als Vogelfänger.] — FT 105 (1928) S. 95—103.

Strömborg, J. E., Biografiska anteckningar om Johan Ludvig Runeberg. [Biographische Aufzeichnungen über J. L. Runeberg.] I—III. 1804—1837. Neue Aufl., hrg. von Karin Allardt. 1928. XII + 370 S. — SSLF 202.

Söderhjelm, Werner, Johan Ludvig Runeberg. I—II. 2. verb. Aufl. Helsinki, Schildt, 1929. 397 + 448 S.

Jauhainen, Olivia ja Aino, Maria Stenroth — Marja Salmela. Porvoo, Söderström, 1929. 656 S.

Rosenqvist, V. T., Frans Ludvig Schaumann. II. Helsinki 1928. 360 S. — SSLF CCVI.

Snellman, K., J. V. Snellmanin ja hänen vaimonsa kirjeenvaihto. [Der Briefwechsel J. V. Snellmans mit seiner Frau.] Helsinki, Otava, 1928. 319 S. — Dasselbe auf schwedisch.

Cederberg, A. R., Vähäinen lisä Yrjö Maunu Sprengtportenin elämäkertaan. [Beitrag zur Lebensgeschichte von G. M. S.] — SSV XI 1927 (1928) S. 484—486.

Jørgensen, Arne, Lars Stenbäcks ansökan om docentur. [L. S.s Bewerbung um eine Dozentur.] — HLS 5 (1929) S. 157—165.

Cederberg, A. R., Jaakko Stenius vanhempi. Kappale 18:n vuosisadan sivistyshistoriaa. [J. S. der Ältere. Ein Bruchstück aus der Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts.] Helsinki 1928, 286 S. — SKHT XXIV.

Räikkönen, Erkki, Svinhufvudin kertomukset Siperiasta. [Svinhufvuds Erzählungen aus Sibirien.] Helsinki, Otava, 1928. 312 S. — Dasselbe auf schwedisch.

Söderhjelm, Werner, Läroår i främmande länder. [Lehrjahre in fremden Ländern.] Helsinki, Schildt, 1928. 190 S. — Dasselbe auf finnisch.

Anthoni, Eric, Jacob Tengström och stiftsstyrelsen i Åbo stift 1808—1832. [J. T. und die Leitung des Stiftes Turku 1808—1832.] II. Helsinki 1928. 497 S. — SKHT XVIII: 2.

Anthoni, Eric, Jacob Tengström som stiftsherde. [J. T. als Stiftsgeistlicher.] — HT 1929 S. 25—40.

Stadius, Uno, Alli Trygg-Helenius. En levnadsteckning. [A. T.-H. Eine Biographie.] Vaasa 1929. 158 S.

Suolahti, Gunnar, Nuori Yrjö Koskinen Hämeenkyrössä. [Der junge Yrjö Koskinen in Hämeenkyrö.] — Kaikuja Hämeestä IX (1929) S. 1—10.

13. Topographie.

(S. auch Abt. A 1, 2, 5, 6 u. 8.)

Ellilä, E. J., Itä-Hämettä käsittelevää kirjallisuutta. [Literatur über das östliche Häme.] — Hämeenmaa I (1928) S. 227—253.

Herrgårdar i Finland. [Die Herrenhöfe in Finnland.]

Hrg. von Gabriel Nikander. Hefte 27—32. Helsinki, Söderström, 1928—29.

H ä m e e n m a a. I. [Die Landschaft Häme. Beiträge zur Kenntnis ihrer Geschichte usw.] Hämeenlinna, Karisto, 1928. — Hämeen Heimoliiton julkaisuja 2.

K a i k u j a H ä m e e s t ä. IX. 60:nneksi vuosijuhlakseen julkaisi Hämäläis-Osakunta. [Klänge aus Häme. IX. Zu ihrem 60:sten Jahresfest hrg. von der tavastländischen Landsmannschaft.] Tampere 1929. 272 S.

K o t i s e u t u. Suomen kotiseutututkimuksen äänenkannattaja. Julk. Helmer Salonen. [Die Heimat. Zeitschrift für die Heimatkunde in Finnland. Hrg. von H. Salonen.] I. 1929. 136 S.

K o t i s e u t u k u v a u k s i a L o u n a i s - H ä m e e s t ä. [Heimatschilderungen aus dem südwestlichen Tavastland.] VIII. Forssa, 1929. 65 S.

Laurosela, Jussi, Etelä-Pohjanmaan asutushistoriaa. [Zur Siedlungsgeschichte der Landschaft Süd-Pohjanmaa.] — Talonpoika V (1928) S. 5—16.

Liakka, Niilo, Piirteitä Etelä-Pohjanmaan maataloudellisesta kehityksestä. [Aus der landwirtschaftlichen Entwicklung der Landschaft Süd-Pohjanmaa.] — Talonpoika V (1928) S. 16—42.

L o u n a i s - H ä m e e n k o t i s e u t u - j a m u s e o y h d i s t y k s e n v u o s i k i r j a IV—V. [Jahrbuch des Heimat- und Museumsvereins des südwestlichen Häme IV—V.] Forssa 1928—29. 180 + 194 S.

Saarenheimo, Mikko, Itä-Suomen asutushistoriaa. [Zur Siedlungsgeschichte Ostfinnlands.] — Talonpoika VI (1929) Ss. 10—23.

S u o m e n m a a. Maantieteellis-taloudellinen ja historiallinen tietokirja. Toimitus [hrsg. von] J. E. Rosberg ja K. Hildén. IX: 1. Oulun lääni. Etelä-osa. [Finnland. Geographisch-wirtschaftliches und geschichtliches Handbuch. IX: 1. Das Län Oulu. Südlicher Teil.] Porvoo, Söderström, 1929. 448 + LXXXIV S.

Tanner, V., Om Petsamo-kustlapparnas sägner om forntida underjordiska boningar, s. k. jennam'vuölas'kuatt. [Über die bei den halb-nomadischen Lappen in Petsamo existierenden Überlieferungen über ehemalige unterirdische Wohnungen, die sog. jennam'vuölas'kuatt. Mit deutschem Referat.] — FM XXXV (1928) S. 1—24.

Teräsvuori, Kaarlo, Katsaus Savon asuttamiseen ja Savon maatalouden kehitykseen. [Blick auf die Besiedlung der Landschaft Savo und ihre landwirtschaftliche Entwicklung.] Helsinki 1928. — Suomen maataloustieteellisen seuran julkaisuja XVIII: 1.

Voionmaa, Väinö, Näsijärven seutujen asutushistoriasta. [Zur Siedlungsgeschichte der Gegenden um den See Näsijärvi.] — Tampereen historiallisen seuran julkaisuja I (1929) S. 1—20.

Allardt, Anders, B o r g å sockens historia [II]. [Geschichte des Kirchspiels Borgå. II.] Helsinki, Söderström, 1928. 652 S.

Hultman, Oskar, Häyren, E., Hultman, Emmy, I det gamla Ekenäs. [Im alten Ekenäs.] Helsinki, Söderström, 1929. 410 S.

Hultman, Emmy, Branden i [Die Feuersbrunst in] Ekenäs 1821. — FT 106 (1929) S. 265—282.

Wessman, V. E. V., Handels- och industriföreningen i Ekenäs. [Handels- und Industrieverein von Ekenäs.] 1868—1928. Ekenäs 1929. 132 S.

Jaakkola, Jalmari, Eurajoen kirkollisista oloista ison vihan aikana. [Von den kirchlichen Verhältnissen des Kirchspiels Eurajoki während des Grossen Unfriedens.] — Satakunta VIII (1929) S. 32—44.

Hirsjärvi, Tarmo, Forssan kauppalan synty- ja alkuvaiheet 1923—1927. [Entstehung und erste Zeiten des Marktfleckens Forssa 1923—1927.] Forssa 1928. 354 S.

Palmroth, W., Kertomus Hauhon seurakunnan vaiheista. [Geschichte des Kirchspiels Hauho.] Hämeenlinna, Karisto, 1929. 194 S.

Palmroth, W., Riita saarnastuolin paikasta Hauholla v. 1795—1797. [Der Streit in Hauho 1795—1797 um den Platz der Kanzel.] — Hämeenmaa I (1928) S. 173—180.

Osmonsalo, Erkki K., Vanhaa Heinola ja entisiä heinolaisia. [Zur Geschichte der Stadt Heinola.] Hämeenlinna, Karisto, 1929. 160 S.

Melander, K. R., Hollolan kirkko puolittain tuomiokirkko. [Die Kirche von Hollola halb Domkirche.] — HA 1929 S. 296—297.

Tuompo, Aarre, Kuvaus herraskartanoista Huittisissa 1700-luvulla. [Über Herrenhöfe in dem Kirchspiel Huittinen im 18. Jahrhundert.] — Satakunta VIII (1929) S. 164—248.

Hirsjärvi, Tarmo, Humppilan kunnan historia. [Geschichte der Gemeinde Humppila.] Forssa 1929. 536 S.

Lindeqvist, K. O., Hämeenlinnan käsityöläiset ja Hämeenlinnan käsityöläis- ja tehtailijayhdistys. [Die Handwerker von Hämeenlinna und der Handwerker- und Fabrikbesitzerverein von Hämeenlinna.] Hämeenlinna, Karisto, 1928. 222 S.

Rancken, A. W., Storkyro gamla kyrka. [Die alte Kirche von Isokyrö. Mit deutschem Referat.] — FM XXXV (1928) S. 45—64.

Keuruun kirja, toim. Hannes Jukonen. [Das Buch vom Kirchspiel Keuruu, hrg. von H. Jukonen.] Keuruu 1928. 321 S.

Gardberg, John, Några vidskepelsemål från Kimito bygden under 1600-talet. [Einige gerichtliche Sachen wegen Aberglaubens in Kimito im 17. Jh.] — Budkavlen 1929: II, S. 133—141.

Kuusanmäki, Lauri, Vanha Korpilahti. [Das alte Korpilahti.] 90 S. — Häme kuvina I. Hämeen heimoliiton julkaisuja III.

Åkerblom, K. V., Korsholms sockens historia. I: 2. 1500-talet. [Die Geschichte des Kirchspiels Korsholm. I: 2. Das 16. Jahrhundert.] Vaasa 1928. S. 41—183.

Rinne, Eino, Kosken ja Lammin yhteiskuntaelämää viime vuosisadalla. [Soziales Leben in den Kirchspielen Koski und Lammi im 19. Jh.] — Kaikuja Hämeestä IX (1929) S. 111—122.

Seppälä, Santeri, Nälänhätää kärsivän väestön huoltoa L a i h i a l l a 1850- ja 1860-luvuilla sattuneina katovuosina. [Über die Tätigkeit gegen die Hungersnot in Laihia während der Missjahre des 19. Jahrhunderts.] — VA 1928 S. 300—311.

Vallinmäki, Aaro, Hiilipiirtoja L e h t i m ä e n seurakunnasta. [Aus der Geschichte der Gemeinde Lehtimäki.] Lahti 1929. 86 S.

Juvelius, Einar W., L i e d o n vanhin maakirja. [Das älteste Grundbuch von Lieto.] — VSM II (1928) S. 79—88.

Ikola, Niilo, L o i m a a n nimestä. [Zum Namen von Loimaa.] — Satakunta VIII (1929) S. 60—67.

K u u d e n v u o s i s a d a n v a r r e l t a. 1329—1929. 600-vuotisjuhlaansa julkaissut M i k k e l i n maaseurakunta. [Aus sechs Jahrhunderten. 1329—1929. Zur Feier ihres 600-jährigen Bestehens hrg. von der Landgemeinde Mikkeli.] Toim. Ilmari Salonen. Mikkeli 1929. 137 S.

Kivialho, K., M u u r l a n Alasjärven kuivattaminen. [Die Entwässerung des Sees Alasjärvi in Muurla.] — VSM I (1928) S. 102—109.

Suominen, Eino, M y n ä m ä e n »Heligvärf». — VSM II (1928) S. 124—125.

Blom, Kaisu, N a k k i l a n pitäjän kylien ja asumusten nimet. [Die Namen der Dörfer und Wohnstätten im Kirchspiel Nakkila.] — Satakunta VIII (1929) S. 68—163.

Backman, Wold., Tvenne N y k a r l e b y -studier. [Zwei Studien über Nykarleby.] — Arkiv för svenska Österbotten II: 1 (1929) S. 22—101.

Åkerblom, K. V., Borgmästare och rådmän i N y k a r l e b y 1620—1680—1750. [Bürgermeister und Ratsherren in Nykarleby 1620—1680—1750.] — SSV XI 1927 (1928) S. 446—476; XII 1928 (1929) S. 287—307.

Nordlund, K. I., Blad ur N ä r p e s historia. [Blätter aus der Geschichte der Gemeinde Närpes.] I. Vaasa 1928. 375 S.

Vilksa, M., P a r i k k a l a n historia. II. [Geschichte des Kirchspiels Parikkala. II.] Käkisalmi 1929. 320 S.

Joutsela, J. N., P e t ä j ä v e d e n seurakunta. [Die Gemeinde Petäjävesi 1728—1928.] 1728—1928. Jyväskylä 1928.

Lindroos, V., P o r v o o n käsityö- ja tehdasteollisuusyhdistys 1868—1928. [Der Handwerks- und Fabrikindustrieverein von Porvoo 1868—1928.] Porvoo 1928. 122 S. — Dasselbe auf schwedisch.

Virta, Erkki, Palanen P r u n k k a l a n kappelin itsehallinnon historiaa. [Ein Bruchstück aus der Geschichte der Selbstverwaltung der Filialgemeinde Prunkkala.] — VSM II (1928) S. 110—123.

Lehtisalo, T., Vanhoista kirkonpaikoista P ö y t y ä l l ä paikannimien ja tarujen valossa. [Über ehemalige Kirchenstätten in Pöytyä in der Beleuchtung von Ortsnamen und Sagen.] — VSM II (1928) S. 67—71.

Lähteenoja, Aina, R a u m a n kaupungin sinetti ja vaakuna. [Siegel und Wappen der Stadt Rauma.] — Satakunta VIII (1929) S. 18—31.

Rinne, Eino, S ä ä k s m ä e n pitäjän viljelyshistoria. [Die Anbaugeschichte des Kirchspiels Sääksmäki.] Porvoo 1929. 129 S. — SE III.

Tampere. Tutkimuksia ja kuvauksia [Tampereen oloista ja asukkaista]. Tampereen historiallisen seuran julkaisuja. [Forschungen und Schilderungen von Verhältnissen und Bewohnern der Stadt Tampere, hrg. von der Hist. Gesellschaft in Tampere.] I. Tampere 1929. 321 S.

Boström, H. J., Alatornion ja T o r n i o n kaupungin paimenmuisto Ruotsin vallan aikana. [Die Geistlichen in der Gemeinde Alatornio und in der Stadt Tornio zur schwedischen Zeit.] — SSV XII 1928 (1929) S. 22—102.

Dahlström, Svante, Åbo brand 1827. Studier i Åbo stads byggnadshistoria intill 1843. I. [Der Brand von T u r k u i. J. 1827. Studien zur Baugeschichte der Stadt Turku bis 1843. I.] Diss. Turku 1929. XXXI + 405 S. — Bidrag till Åbo stads historia II: XIV.

Die Stadt der sieben Jahrhunderte. Führer durch T u r k u - Å b o. Herausgegeben durch das Jubiläumskomitee der 700-Jahrfeier. Turku 1929. 56 S. — Dasselbe auf finnisch (Turun kirja) und auf schwedisch (Boken om Åbo).

Harva, Uno, T u r k u kansamme vanhoissa runoissa. [Turku in alten Gedichten unseres Volkes.] — VSM I (1928) S. 43—49.

Rinne, T., T u r u n kisälliveljeskunnat vv. 1648—1868. [Die Gesellenbruderschaften in Turku 1648—1868.] — VSM III (1929) S. 113—126.

Kaukovalta, Kyösti, U u d e n k a u p u n g i n historia. II. [Geschichte der Stadt Uusikaupunki. II.] 1721—1809. Uusikaupunki 1929. 283 + X S.

Kaukovalta, K. V., Vähän U u d e n k a u p u n g i n porvarien suhtautumisesta suomenkieleen vv. 1617—1875. [Einiges über das Verhalten der Bürger von Uusikaupunki gegen die finnische Sprache in den Jahren 1617—1875.] — VSM II (1928) S. 72—78.

Hedman, Karl, Hantverkare i V a s a 1611—1869. [Handwerker in Vasa 1611—1869.] — SSV XI 1927 (1928) S. 189—322.

Korpela, T. J., V a a s a l a i s e t ammattikunnat. [Die Innungen von Vaasa.] 1690—1869. Vaasan tehdas- ja käsityöyhdistys [Der Industrie- und Handwerkerverein von Vaasa.] 1869—1929. Vaasa 1929. 196 S.

Soikkeli, Kaarle, V i h t i. Kuvauksia Vihdin kunnan luonnosta, historiasta ja kansan elämästä. I. [Das Kirchspiel Vihti.] Helsinki, Puromies, 1929. 498 S.

Krogerus-Ritoniemi, W. J. G., V i r o l a h d e n seurakunnan historia. [Geschichte der Gemeinde Virolahti.] Hamina 1929. 103 S.

Wegelius, Henrik, Beskrifning öfver V ö r å socken 1825. [Beschreibung des Kirchspiels Vörå.] [Hrg. von K. Rob. V. Wikman.] — Budkavlen 1929, S. 47—60, 83—91, 121—123.

Åkerblom, Bror K., V ö r å församling [Die Gemeinde Vörå] 1500—1800. [Mit deutschem Referat.] — HArk XXXVII: 2 (1929). 137 S.

B. Allgemeine (nichtfinnische) Geschichte.

1. Archäologie.

Eurasia Septentrionalis Antiqua. Bulletin et mémoires consacrés à l'archéologie et l'ethnographie de l'Europe orientale et de l'Asie du nord. Rédigé au nom de la Société Finlandaise d'Archéologie par U. T. Sirelius et A. M. Tallgren. III—IV. Helsinki 1928, 1929. 201 + 340 S.

Von finnischen Verfassern:

Tallgren, A. M., Les provinces culturelles de l'âge récent de fer dans la Russie du nord. III S. 3—24.

Tallgren, A. M., Permian Studies. I—III. III S. 63—92.

Tallgren, A. M., Die russischen und asiatischen archäologischen Sammlungen im Nationalmuseum Finnlands. III S. 141—163.

Tallgren, A. M., Etudes sur le Caucase du nord. IV S. 9—21.

Salonen, Helmer, Gräberfunde aus dem Ladogagebiete. IV S. 229—249.

Cleve, Nils, Jüngerzeitliche Funde von der Insel Berezan. IV S. 250—262.

Hammarström, M., Ein Motiv der Hockerbestattung. Archiv für Religionswissenschaft 26 (1928) S. 146—150.

Itkonen, T. J., Fennoskandia-skienes oprinnelse. [Ursprung der fennoskandischen Skier.] — Festschrift til Rektor J. Qvigstad. Tromsø Museums Skrifter II (1928) S. 77—87.

Tallgren, A. M., Nya leridoler från Ukraina och deras kulturställning. [Neue Tonidole aus der Ukraine und ihre kulturelle Stellung. Mit deutschem Referat.] — FM 1928 S. 28—44.

Tallgren, A. M., Perman »jumalaisten» sukupuu. [Zur Genealogie der permischen Bronzeidole. Mit deutschem Referat.] — SM 1928 S. 1—10.

Tallgren, A. M., Synpunkter på nordöstra Europas järnålderskolonisation. [Gesichtspunkte über die Kolonisation des nordöstlichen Europas in der Eisenzeit.] — Bergens Museums Årbok, Hist.-antikv. Rekke 1928 S. 65—71.

Tallgren, A. M., Miniaturbogenfutteral aus Ostrussland. — Mémoires de la Société Finno-ougrienne 58 (1928) S. 220—228.

Tallgren, A. M., Zur osteuropäischen Archäologie. — Finnisch-ugrische Forschungen 20 (1929) S. 1—46.

2. Alte Geschichte. Mittelalter.

Donner, Gustaf Adolf, Kardinal Wilhelm von Sabina. Bischof von Modena 1222—1234. Päpstlicher Legat in den nordischen Ländern († 1251). Diss. Helsinki 1929. XXV + 449 S. — Societas Scientiarum Fennica. Commentationes humanarum litterarum II: 5.

Donner, G. A., Das Kaisermanifest an die ostbaltischen Völker vom März 1224. — Mitteilungen des Westpreussischen Geschichtsvereins 1928: I S. 1—10.

Donner, G. A., Castrum Bragantinum. — Archivio Storico Italiano IX: 1 (1929).

Hammarström, M., Om runskriftens härkomst. [Über die Herkunft der Runenschrift.] — Studier i Nordisk Filologi XX: 1 (1929) S. 1—65.

Hemmer, Ragnar, Studier rörande straffutmätningen i medeltida svensk rätt. [Studien über die Zwangsvollstreckung im mittelalterlichen schwedischen Recht.] Diss. Helsinki 1928. VI + 380 S.

Korhonen, Arvi, Kansainvaellukset. [Über die Völkerwanderungen.] — SHRad (1929) S. 18—24.

Malin, Aarno, Un fragment de légendaire de Langres, du XII^e siècle, dans la Bibliothèque de l'Université de Helsinki. — Neuphilologische Mitteilungen 1928 S. 101—107.

Puukko, A. F., Miten on tieteilin esitys Israelin uskonnosta laadittava? [Wie ist eine wissenschaftliche Darstellung über die Religion Israels auszuarbeiten?] — TA 1929 S. 213—223.

Puukko, A. F., Oliko Paavali juutalainen vai kreikkalainen. [War Paulus Jude oder Grieche.] — TA 1928.

Tallqvist, Knut, Assyrien och Babylonien. 87 S. — Orientens forntidskulturer II. Stockholm 1929.

von Törne, P. O., Är det riktigt att tala om perioder i historien? [Ist es richtig von Perioden der Geschichte zu sprechen?] — HT 1928 S. 118—133.

3. N e u e Z e i t.

Brotherus, K. R., Muutamia piirteitä n. s. vapausaatteiden historiasta. [Einige Züge aus der Geschichte der sog. Freiheitsideen.] — HA 1929 S. 257—275.

Cederberg, A. R., Eesti biograafiline leksikon. [Estnisches biographisches Lexikon.] III—IV. Dorpat 1928—1929.

Cederberg, A. R., Ludwig von Pastor. Muutamia piirteitä äsken manalle menneen historiantutkijan kirjallisesta toiminnasta. [Ludwig von Pastor. Züge seiner literarischen Tätigkeit.] — HA 1928 S. 314—326.

Donner, Harry, Greve Otto Magnus Stackelbergs diplomatiska verksamhet i Stockholm 1792—maj 1793. [Die diplomatische Tätigkeit des Grafen O. M. Stackelberg in Stockholm 1792—1723.] — HLS (1928) S. 313—362.

Hartman, K. J., Om förhållandet mellan Karl XII och Görtz på utrikespolitikens område efter konungens hemkomst från Turkiet till hans död (1716—1718). [Über das Verhältnis zwischen Karl XII. und Görtz auf dem Gebiete der auswärtigen Politik nach der Heimkehr des Königs aus der Türkei bis zu seinem Tode (1716—1718).] — HT 1929 S. 1—24, 57—76.

Hirn, Yrjö, Ön i världshavet. [Die Insel im Weltmeer.] Helsinki, Schildt, 1928. 511 S. — Dasselbe auf finnisch: Valtamerensaari. Helsinki, Otava, 1928. 476 S.

Jørgensen, Arne, Fältmarskalken *Helmfelt*s familjeanteckningar. [Die Familienaufzeichnungen des Feldmarschalls *Helmfelt*.] — Personhistorisk tidskrift 1927 (1928) S. 164—166.

Korhonen, Arvi, Kolmikymmenvuotinen sota. [Der dreissigjährige Krieg.] — SHRad (1929) S. 100—107.

Korhonen, Arvi, Kustaa III. [Gustav III. König von Schweden.] — SHRad (1929) S. 146—152.

Lindblom, Joh., Svenska Sinaifarare. [Schwedische Sinaifahrer.] — TA 1929 S. 377—389.

Melander, K. R., Soopelin aikaisemmasta leviämisestä Euroopassa ja entisaikain soopelinnahkain kaupasta. [Über die ehemalige Verbreitung des Zobels und den Handel mit Zobelfellen in Europa. Mit deutschem Referat.] 50 S. — HArk XXXVI: 2. 1928.

Nyberg, Bertel, Lapsi kautta vuosisatojen. [Das Kind durch die Jahrhunderte.] Helsinki, Otava, 1929. 308 S.

Ruuth, Martti, Uskonpuhdistuksen synty ja alkukehitys. [Anfang und erste Entwicklung der Reformation.] — SHRad (1929) S. 66—79.

Ruuth, Martti, Vuosi 1529 reformatioliikkeen historiassa. [Das Jahr 1529 in der Geschichte der Reformationsbewegung.] — TA 1929 S. 357—377.

Somersalo, Arne, Taisteluvuosien varrelta. [Aus den Jahren des Weltkrieges.] Helsinki, Otava, 1928. 408 S.

Suomela, Kl. U., Urheilun ja voimistelun historia. III. Skandinavia ja englanninkieliset maat. [Geschichte des Sportes und der Gymnastik. III. Skandinavien und die angelsächsischen Länder.] Porvoo, Söderström, 1929. 400 S.

Söderhjelm, Alma, Den stora revolutionen. II. Republikens tid. [Die grosse Revolution. II. Die Zeit der Republik.] Helsinki, Söderström, 1929. 317 S.

Talvela, Paavo, Liittolaisvaltojen Muurmannin retki. [Die Muurmanexpedition der Entente.] — Suomen Sotilasaikakauslehti 1929, S. 41—47, 150—159, 191—205, 241—248.

Teljo, Jussi, Katolis-sosiaalinen liike Ranskassa. [Die katholisch-soziale Bewegung in Frankreich.] — HA 1929 S. 4—26.

Teljo, Jussi, Saksalais-venäläinen jälleenvakuutusopimus. [Der deutsch-russische Rückversicherungsvertrag.] — HA 1928 S. 12—38.

Tikkanen, J. J., Albrecht Dürer. — FT 104 (1928) S. 174—188.

Tikkanen, J. J., Den heliga Franciscus och hans betydelse för konsten. [Der heilige Franziskus und seine Bedeutung für die Kunst.] — FT 104 (1928) S. 380—397.

de Törne, P. O., Don Juan d'Autriche et les projets de conquête de

l'Angleterre. Etude historique sur dix années du seizième siècle. 1568—1578. II. Helsinki 1928. 239 S.

Voionmaa, Väinö, Maailmanhistorian uusin vaihe. [Die neueste Epoche der Weltgeschichte.] Helsinki, Kansanvalta. 1928. 416 S.

II. Philologie und Sprachwissenschaft.

1. Allgemeine Sprachwissenschaft.

Airila, Martti, Yksipersonaisina käytetyt verbit. [Die unpersönlich gebrauchten Verben.]—Mémoires de la Société Finno-ougrienne 58 (1928) S. 1—11.

Ahlman, Erik, Kieli ja puhe. [Sprache und Sprechen.] — Vir 1928 S. 156—162.

Ahlman, Erik, Martyn oppi sisäisestä kielimuodosta. [Die Lehre Martys von der inneren Sprachform.] — Vir 1929 S. 200—211.

Ahlman, Erik, Spesioksen ilmaemisesta suomessa. — [Über den Ausdruck der sog. Spezies im Finnischen.] — Vir 1928 S. 134—136.

Hammarström, M., Ärftlighet och uttalsförändring. [Erblichkeit und Veränderung der Aussprache.] — NA 1928 S. 49—52 und 59—61.

Penttilä, Aarni, Käsitteistä sana ja sane (vaihe). [Über die Begriffe Wort und Glosse.] — Vir 1929 S. 39—47.

Penttilä, Aarni, Sana-sanan monimielisyydestä. [Über die Vieldeutigkeit des Wortes Wort.] — Vir 1929 S. 238—248.

Penttilä, Aarni, Selittämisestä kielitieteessä. [Über das Erklären in der Sprachwissenschaft.] — Vir 1928 S. 277—285.

Setälä, E. N., Sanat ja vaiheet (saneet). [Wörter und Glossen.] — Vir 1929 S. 142—156.

2. Klassische Philologie.

Aischylos, Agamemnon. Ins Schwedische übersetzt von *Emil Zilliacus*. Helsinki und Stockholm 1929. 146 S.

Biese, Y. M., Der spätlateinische Akkusativus absolutus und Verwandtes. Helsinki 1928. 184 S. — AASF B XXII N:o 2. — Dieselbe Arbeit als Dissertation der Universität Helsinki.

Flinck-Linkomies, Edwin, De ablativo absoluto quaestiones. Helsinki 1929. 272 S. — AASF B XX N:o 1.

Hammarström, M., L'alphabet grec. — Revue des Études Anciennes 1929 S. 204.

Hammarström, M., Etruskische Inschriften aus Chiusi. — Studi Etruschi 3 (1929) S. 333—336.

Hammarström, M., Die etruskischen Lokalalphabete. — Atti del Primo Congresso Internazionale Etrusco. Firenze 1929. S. 253—257.

Hammarström, M., Etruskiskt i vårt språk. [Etruskisches im Schwedischen.] — NA 1929 S. 50—53.

Hammarström, M., Die komplementären Zeichen des griechischen Alphabets. — Studia Orientalia 2 S. 186—201. Helsinki 1928.

Hammarström, M., Maecenas atavis edite regibus. Eranos (Acta philologica Suecana) 27 (1929) S. 114—116.

Hammarström, M., Maecenas atavis edite regibus [iterum]. Eranos (Acta philologica Suecana) 27 (1929) S. 153—165.

Hammarström, M., Die Zeilenfolge der vorgriechischen Inschriften von Lemnos. — Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Athenische Abteilung) 58 (1928) S. 160—168.

Hammarström, M., Ζηψς. — Philologische Wochenschrift 49 (1929) S. 1312.

Ksenofon, Kyyrokseen sotaretki, kreikankielestä suomentanut K. Jaakkola. [Xenophons Anabasis ins Finnische übersetzt.] Pori, Satakunnan Kirjateollisuus Oy., 1929. 269 S.

Linkomies, Edwin, Latina. [Der Unterricht in der lateinischen Sprache an der Universität Helsinki 1828—1848.] — Helsingin Yliopiston alkujoukosta [S. Abt. I A 7] S. 186—204. — Derselbe Aufsatz auf Schwedisch.

Linkomies, Edwin, Uusia papyruslöytöjä Egyptissä. [Neue Papyrusfunde in Ägypten.] — VA 1928 S. 427—8.

Nordström, Väinö, Drakdödaren i den antike myten. [Der Drachentöter in der antiken Mythe.] Mit deutschem Referat. Helsinki 1928. 23 S.

Nordström, Väinö, Guldspöet och själsväsendet. [Der goldene Zweig und das Seelenwesen.] Mit deutschem Referat. Helsinki 1928. 30 S.

Nordström, Väinö, Om det gyllene molnet i den forngrekiska myten. [Über die goldene Wolke in der altgriechischen Mythe.] Mit deutschem Referat. Helsinki 1929. 32 S.

Nordström, Väinö, Slagrutan och trollstaven. Mytologisk undersökning. [Die Wünschelrute und der Zauberstab. Eine mythologische Untersuchung.] Mit deutschem Referat. Helsinki 1929. 27 S.

Pakarinen, Weikko, Kreikan kielioppi. [Griechische Schulgrammatik.] Helsinki, Selbstverlag, 1928. VIII + 132 + V S.

Platon Kriton, kreikankielestä suomentanut K. Jaakkola. [Platons Kriton ins Finnische übersetzt.] Pori, Satakunnan Kirjateollisuus Oy., 1929. 29 S.

Rein, Edv., Kreikan kieli. [Der Unterricht in der griechischen Sprache an der Universität Helsinki 1828—1846.] — Helsingin Yliopiston alkujoukosta [S. Abt. I A 7] S. 205—219. — Derselbe Aufsatz auf schwedisch.

Salonius, A. H., Kirjallisuutta sisältävien papyrusten merkitys. [Die Bedeutung der literarischen Papyri.] — VA 1928 S. 131—40.

Salonius, A. H., Muinaiskreikka maailmankielenä. [Das Altgriechische als Weltsprache.] — VA 1929 S. 273—82.

Seneca, Lucius Annaeus, Kaitselmuksesta, latinasta suomentanut K. P. Kalliovaara. [Senecas De providentia ins Finnische übersetzt.] Hämeenlinna, Karisto, 1928. 67 S.

Streng, Adolf V., Latinan kielioppi kouluja varten. Neljäs korjattu painos. [Lateinische Schulgrammatik. Vierte verbesserte Auflage.] Helsinki, Kirja, 1928. XI + 302 S.

Tudeer, L. O. Th., Aristophanes' »Fåglarna». [»Die Vögel» des Aristophanes.] — FF 106 (1929) S. 207—215.

Tudeer, L. O. Th., Kreikkalaisten esiintymien heettiläiskirjoituksissa. [Das Vorkommen der Griechen in den hethitischen Texten.] — VA 1928 S. 340—4.

Zilliacus, Emil, Arkeologisk rundvandring i Rom. [Eine archäologische Rundwanderung in Rom.] — NA 1928 S. 156—159.

Zilliacus, Emil, Grekisk lyrik. Andra upplagan. [Griechische Lyrik. Zweite Auflage.] Stockholm und Helsinki 1928. 281 S.

3. Orientalische Philologie.

(S. auch Abt. I B 2)

Puukko, A. F., Paulus und das Judentum. — Studia Orientalia II, Helsinki 1928, S. 1—87.

Saarisalo, Aapeli, Amerikan osuus Palestinan sodanjälkeisen arkeologian kehitykseen. [Der Anteil Amerikas an der Entwicklung der palästinischen Archäologie nach dem Weltkrieg.] — TA 1929.

Saarisalo, A., Den hebreiska språkrenässansen. [Die hebräische Sprachrenaissance.] — FT 107 (1929) S. 142—150.

Saarisalo, Aapeli, Topographical Researches in Galilee. — Journal of the Palestine Oriental Society 1929, Jerusalem. 14 S.

Tallgren, O. J., Zu den Prachtinschriften der Alhambra. Ephemerides Orientales N:o 40 (1929) S. 1—9.

Tallgren, O. J., Survivance araboromane du Catalogue d'étoiles de Ptolémée. Etudes philologiques sur les différents manuscrits. — Studia Orientalia II, Helsinki 1928, S. 202—283.

Tallgren, O. J., Una inscripción de la Alhambra. Ensayo crítico. Boletín de la R. Academia de la Historia. Madrid 1929. 16 S.

Tallqvist, Knut, Himmelsgegenden und Winde. Eine semasiologische Studie. — Studia Orientalia II, Helsinki 1928, S. 105—185.

4. Slavische Philologie.

Mikkola, J. J., Południowa granica słowian u Jordanesa. Mit franz. Referat: La limite méridionale de l'habitat slave chez Jornandès. — Symbolae in honorem J. Rozwadowski, II, Krakau 1928, S. 111—114.

Mikkola, J. J., Remarques sur le pronom réfléchi. — Slavia VII (1928—1929) S. 747—749.

Mikkola, J. J., Samo und sein Reich. — Archiv für slavische Philologie 42 (1928) S. 77—97.

Mikkola, J. J., Der Name Wolga. — Finnisch-ugrische Forschungen Bd. 20 (1929) S. 125—128.

Nieminen, Eino, Der Genetiv-Akkusativ im mittelalterlichen Polnisch im Lichte der Sprache der Land- und Gródbücher. Helsinki 1928. 68 S. — AASF B XXII N:o 4.

Nieminen, Eino, Polska koncówka -o c h w loc. pl. rzeczowników. Mit franz. Referat: La terminaison -o c h du locatif pl. des substantifs en polonais. — Symbolae in honorem J. Rozwadowski, II, Krakau 1928, S. 381—388.

5. V e r s c h i e d e n e s.

Ramstedt, G. J., Remarks on the Korean language. — Mémoires de la Société Finno-ougrienne 58 (1928) S. 441—453.

Schmidt, Gustav, Über verbale stammbildung in der sog. tschetschenischen gruppe der kaukasischen sprachen. — Mémoires de la Société Finno-ougrienne 58 (1928) S. 389—416.

III. Philosophie.

1. G e s c h i c h t e d e r P h i l o s o p h i e.

Koskenniemi, V. A., Montaigne. — Great Essays of All Nations. London, Georg O. Harrap, 1929.

Salomaa, J. E., Idealismi ja realismi nykyaikaisessa englantilaisessa filosofiassa. [Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart.] Helsinki, Söderström Oy., 1928. 311 S. — Sivistys ja Tiede N:o 65.

Salomaa, J. E., Dasselbe Werk auf Deutsch. Helsinki 1929. 311 S. — AASF B XIX N:o 3.

Salomaa, J. E., Filosofia [Philosophie]. — Helsingin yliopiston alkuajoilta [S. Abt. I A 7] S. 111—148.

Salomaa, J. E., Eräs italialainen filosoofi [Ein italienischer Philosoph: Giovanni Gentile.] — VA 1928 S. 181—191.

Salomaa, J. E., Katsaus uusimpaan ranskalaiseen filosoofiseen kirjallisuuteen. [Ein Rückblick auf die neueste philosophische Literatur in Frankreich.] — VA 1928 S. 373—384.

Sandelin, Kalle, Kosketuskohtia Kierkegaardin ja Nietzschen välillä [Berührungspunkte zwischen Kierkegaard und Nietzsche]. — VA 1929 S. 447—455.

Sandelin, Kalle, Fr. Nietzsche såsom föremål för en polemik mellan Georg Brandes och Harald Höffding. [Fr. Nietzsche als Gegenstand einer Polemik zwischen Georg Brandes und Harald Höffding.] — FT 1928 S. 143—152.

2. Allgemeine systematische Untersuchungen.

Kaila, Eino, Beiträge zu einer synthetischen Philosophie. Turku 1928. 209 S. — AUA B IV N:o 3.

Kaila, Eino, Nykyinen maailmankäsitys. [Die Weltauffassung der Gegenwart.] Helsinki, Otava, 1929. 298 S.

Salomaa, J.E., Filosofisia tutkielmia. [Philosophische Abhandlungen.] Porvoo, Söderström, 1929. 224 S. — Sivistys ja Tiede N:o 66.

3. Logik und Erkenntnistheorie.

Ahlman, Erik, Arvoarvostelmista. [Über die Werturteile.] — A 1929 S. 58—139.

Kaila, Eino, Probleme der Deduktion. Turku 1928. 86 S. — AUA B IV N:o 2.

Salomaa, J. E., The Category of Relation. Helsinki 1929. 189 S. — AASF B XIX N:o 2.

Salomaa, J. E., Das Problem der Wahrheit. Helsinki 1929. 177 S. — AASF B XXIII N:o 1.

4. Ethik.

Ahlman, Erik, Totuudellisuuden probleemi. [Das Problem der Wahrscheinlichkeit.] Porvoo, Söderström, 1929. 173 S.

5. Kulturphilosophie.

Ahlman, Erik, Muuan länsimaisen kulttuurin probleemi. [Ein Problem der abendländischen Kultur.] — KJK 1928 S. 86—91.

Lehmusto, Heikki, Kansakunta ja kansallisvaltio. J. V. Snellmanin mielipiteiden tarkastelua. [Nation und Nationalstaat. Eine Betrachtung der Auffassungen J. V. Snellmans.] — A 1929 S. 5—14.

Öhqvist, Johannes, En ny kulturfilosofi. Egon Friedell: Kulturgeschichte der Neuzeit. [Eine neue Kulturphilosophie.] — FT 1928 S. 251—9, 415—23.

6. Naturphilosophie.

Ekman, G., Syysuhteen käsitteestä ja sen sovelluttamisesta biologiaan. [Über den Begriff der Kausalität und seine Anwendung auf die Biologie.] — VA 1928 S. 161—171.

Mellin, Hj., Das Zeit-Raum-Problem und das Gravitationsgesetz. Helsinki 1928. 21 S. — AASF A XXVIII N:o 7.

Mellin, Hj., Schwere, Trägheit und Ätherspannung. Helsinki 1928. 64 S. — AASF A XXVIII N:o 15.

Mellin, Hj., Der Äther und die Ätherspannung. Helsinki 1929. 45 S. — AASF A XXX N:o 3.

Mellin, Hj., Der Äther und die Ätherspannung. Helsinki 1929. 10 S. — AASF A XXX N:o 8.

Mellin, Hj., Das Weltgebäude im Lichte der Ätherspannung. Helsinki 1929. 36 S. — AASF A XXX N:o 17.

Simons, Lennart, Den fysikaliska världsbilden. [Das physikalische Weltbild.] — TPP S. 207—226.

7. P s y c h o l o g i e.

Ahlman, Erik, Till komikens psykogenes. [Zur Psychogenese der Komik.] — TPP 1929 S. 70—9.

Gästrin, Jan, Finska forskarprofiler I—II. [Finnische Forscherprofile.] — TPP 1929 S. 80—97, 183—202.

Kaila, Eino, Om Behaviorism. [Über Behaviorismus.] — TPP 1929 S. 45—69.

Lagerborg, Rolf, Vad vi kunna veta om själen. [Was wir von der Seele wissen können.] Helsinki, Söderström, 1928. 217 S.

Lagerborg, Rolf, Parafysikens sällsamheter. [Die Eigentümlichkeiten der Paraphysik.] — FT 1928 S. 83—95.

Oksala, Ohto, Behaviorismi. [Behaviorismus.] — KJK 1928 S. 46—56.

Oksala, Ohto, Psykofyysillisen hahmoprobleeman kehitys. [Die Entwicklung des psychophysischen Gestaltproblems.] — A 1929 S. 15—57.

Renvall, P., Zur Theorie des stereokinetischen Phänomens. Eine experimentell-psychologische Untersuchung. Turku 1929. 75 S. — AUA BX.

Ruin, Hans, Själens försvarsproblem. [Das Verteidigungsproblem der Seele.] Helsinki, Söderström, 1929. 265 S.

8. S o z i o l o g i e.

Holmberg-Harva, Uno, Para, vertaileva tutkimus. [Para, eine vergleichende Untersuchung.] Turku 1928. 175 S. — AUA B VII.

Karsten, Rafael, Naturfolkens samhällsliv. [Das Gesellschaftsleben der Naturvölker.] Helsinki, Söderström, 1928. 166 S.

Karsten, Rafael, Inledning till religionsvetenskapen. [Einführung in die Religionswissenschaft.] Helsinki, Söderström, 1928. 336 S.

Landtman, Gunnar, Vertaileva etnologinen tutkimus. [Die vergleichende ethnologische Forschung.] — VA 1929 S. 113—121.

9. Ä s t h e t i k.

Ahlman, Erik, Taiteen totuus. [Die Wahrheit der Kunst.] — VA 1928 S. 387—395.

Hirn, Yrjö, I giuochi dei bimbi. Traduzione dall' originale svedese a cura di Paola Faggioli. Con prefazione di P. E. Pavolini. Venezia 1929. 268 S.

Laurila, K. S., Der ästhetische Eindruck in seinem Verhältnis zu

Lust und Unlust. — Zeitschr. f. Ästhetik u. allgem. Kunstwissenschaft 1928. 30 S.

Laurila, K. S., Les premiers devanciers français de la théorie du milieu. Helsinki 1928. 50 S. — AASF B XXII N:o 3.

Laurila, K. S., Gegenstand und Aufgabe der Ästhetik. Helsinki 1929. 48 S. — AASF B XIX N:o 1.

Laurila, K. S., La théorie du comique de M. Henri Bergson. Helsinki 1929. 66 S. — AASF B XXIII N:o 2.

Laurila, K. S., Hippolyte Tainen käsitys taiteen olemuksesta. [Hippolyte Taines Auffassung vom Wesen der Kunst.] — VA 1929 S. 1—25.

Vaula, Martti, Huumorista ja sen sielullisista edellytyksistä. [Über den Humor und dessen seelische Bedingtheiten.] — VA 1928 S. 279—492.

10. P ä d a g o g i k.

Ahlman, Erik, Luonne ja persoonallisuuden seestyminen. [Der Charakter und die Aufhellung der Persönlichkeit.] — KJK 1928 S. 86—91.

Bruhn, Karl, Två kapitel om ungflickålderns kärleksliv I—II. [Zwei Kapitel über das Liebesleben des Mädchenalters.] — TPP 1929 S. 1—44, 103—150.

Bruhn, Karl, De gymniska intressenas utveckling under skolåldern. [Die Entwicklung der gymnischen Interessen während des Schulalters.] — TPP 1929 S. 227—249.

Furustam, N. O., Om skolbarns praktiska intressen. [Über die praktischen Interessen der Schüler.] — TPP 1929 S. 250—8.

Lahti, Aimo, Erilaisia matemaattisen lahjakkaisuuden tyyppejä. [Verschiedene Typen der mathematischen Begabung.] — KJK 1928 S. 23—9.

Lahti, Aimo, Päässäälaskutyypeistä, kokeellis-psykologinen tutkimus. [Über Kopfrechentypen, eine experimentell-psychologische Untersuchung.] — KJK 1928 S. 92—104, 133—148.

Lahti, Aimo, Matematiikan opetuksen psykologiset perusteet. [Die psychologischen Grundlagen des Mathematikunterrichts.] — KJK 1929 S. 7—15.

Lahti, Aimo, Havaitsemis- ja mieltämiskykyjen kehittäminen geometrian opetuksessa. [Die Entwicklung der Beobachtungs- und Vorstellungsfähigkeiten beim geometrischen Unterricht.] — KJK 1929 S. 51—67.

Lahti, Aimo, Eräs psykologis-foneettinen ilmiö pikkulapsen puheen kehityksessä. [Eine psychologisch-phonetische Erscheinung in der Entwicklung des Redens der kleinen Kinder.] — KJK 1929. S. 185—192.

Lilius, Albert, Skolan och de övernormalt intelligenta lärjungarna. [Die Schule und die übernormal intelligenten Schüler.] — KYA 1928 S. 45—62.

Lilius, Albert, Pestalozzi. Helsinki, Söderström, 1929. 128 S.

Lilius, Albert, Skolpedagogiska huvudfrågor. [Schulpädagogische Hauptfragen.] Helsinki, Holger Schildt, 1929. 228 S.

Rosenqvist, A. R., Elämänuran neuvonta ja sen valinta. [Berufsberatung und Berufswahl.] Jyväskylä 1928. 65 S.

Rosenqvist, A. R., Opettajan persoonallisuus sielutieteellisen tutkimuksen valossa. [Die Persönlichkeit des Lehrers im Lichte der psychologischen Forschung.] — KJK 1928 S. 73—85.

Rosenqvist, A. R., Uudempi lapsen ja nuorison sielunelämän tutkimus. [Neuere, das Seelenleben des Kindes und der Jugend betreffende Forschung.] — KJK 1928 S. 121—148, 182—191.

Rosenqvist, A. R., Kouluvoimistelu ja uusien koulukuntien rytmillinen voimistelu varjo- ja valopuoliseen. [Die Schulgymnastik und die neue rhythmische Gymnastik mit ihren Licht- und Schattenseiten.] — KJK 1929 S. 41—51.

Rosenqvist, A. R., Uusin nuorisotieteellinen tutkimus ja puberteettikauden sielunelämä. [Die neueste Forschung des Jugendalters und das Seelenleben des Pubertätsalters.] — KJK 1929 S. 174—185.

Ruin, Wald., Aurinkoiset voimat kasvatuksessa. [Die sonnigen Kräfte in der Erziehung.] — KJK 1929 S. 153—161.

Salomaa, J. E., Yliopiston laajennusliikkeestä Englannissa ja Amerikassa. [Die Hochschulkursbewegung in England und Amerika.] — VA 1929 S. 401—412.

Voipio, Aarni, Kristendomsundervisningens nydaning i lärdomsskolan. [Die Neugestaltung des Religionsunterrichts in der höheren Schule.] — TPP 1929 S. 151—182.

11. V e r s c h i e d e n e s.

Lagerborg, Rolf, Xantippa och annat om man och hustru. [Xantippa und anderes über Mann und Frau.] Helsinki 1928. 159 S.

Rosenqvist, G. G., Tro och tanke. [Glaube und Denken.] Helsinki, Söderström, 1929. 87 S.

Verzeichnis der Verfasser.

Aaltio 129; Ahlman 139 (3), 143 (3), 144 (2), 145; Ahrenberg 116; Ailio 111; Airas 121; Airila 127, 139; Allardt 132; Annala 125 (3); Anthoni 128, 131 (2); Anttila 120, 123, 128, 129.

Backman 127, 134; Biese 139; Björkenheim 123; Björkman, Hj. 127; Blom 134; Blomstedt 110, 118; v. Bonsdorff, C. 114, 119 (2), 128 (2), 129, 130; v. Bonsdorff, L. G. 116; v. Born 126; Boström 127, 135; Brotherus 109, 137; Bruhn 111, 145 (2); Brummer 123; Bөөk 123.

Cajander 119; Calonius 125; Carpelan 119; Cederberg, A. R. 114, 118 (2), 131 (2), 137 (2); Cederberg, E. 123, 130; Cleve 111, 136.

Dahlström 135; Danielson-Kalmari 114, 116 (3), 128; Donner, G. A. 112, 136, 137 (2); Donner, H. 137; Durchman 121, 127 (2).

- Ekman 143; Elfving 119, 120, 129; Ellilä 131; Estlander, B. 128; Estlander, R. 127; Europaeus 111.
- Fagerlund 130; Fieandt 123; Finnberg 121; Finne 114, 127 (2); Flinck, s. Linkomies; Forsman 114; Furustam 145.
- Gardberg 133; Gottlund 129 (2); Granit 127; Greis 119; Grotenfelt 119; Gräsbeck 127; Gummerus, H. 116; Gummerus, J. 111, 112, 121, 127; Gästrin 144.
- Haataja 125 (3); Hackman 111; Hallio 121; Halme 123; Hammarström, A. 111, 127; Hammarström, M. 137, 139 (2), 140 (8); Hannula 114; Harmaja 128; Hartman 114, 137; Harva 135, 144; Hausen, H. 125; Hausen, R. 112; Havu 123 (2), 127; Heckscher 128; Hedman 135; Heikinheimo 129 (2); Helminen 123; Hemmer 137; Hildén, H. 131; Hildén, K. 132; Hirn 138, 144; Hirsjärvi 133 (2); Hofrén 123; Holmberg, s. Harva; Hornborg, E. 113 (2); Hornborg, H. 127; Hultin 123 (2), 130 (2); Hultman 132 (2); Hynninen 126; Häyrén 133.
- Ignatius 114, 117; Ikola 134; Impivaara 127 (2); Itkonen, O. V. 117 (2); Itkonen, T. J. 136.
- Jaakkola, J. 113, 118, 133; Jaakkola, K. 140 (2); Jalava 117; Jauhiainen 131; Johnsson 116, 127; Joutsela 134; Jukonen 133; Juvelius 114, 115 (3), 134; Jäntere 119, 120 (2); Jäntti 123; Järnefelt 129; Jørgensen 119, 131, 138.
- Kaila, Eino, 142, 143 (2), 144; Kaila, Erkki 130; Kajava 120 (2); Kallio, O. A. 123; Kallio, V. J. 113, 120; Kalliovaara 141; Kalm 129; Kampman 112; Karimo 112; Karsten 144 (2); Kaukovalta 135 (2); Kihlman 124; Kilpi 128; Kivialho 134; Klemetti 112; Korhonen, A. 115, 121 (2), 130, 137, 138 (2); Koskenniemi 118, 142; Korpela 135; Krogerus-Ritoniemi 135; Krook 122 (2); Kurvinen 124; Kuusanmäki 133; Kuusi 127.
- Lagerborg 144 (2), 146; Lagström 127; Lagus 126; Lahti 145 (5); Laine 126; Lakka 128; Landtman 124, 144; Laurila 144 (2), 145 (3); Laurosela 132; Lehmusto 143; Lehtisalo 134; Lehtonen 124, 129; Lesch 115 (2), 126; Liakka 120, 132; Lilius 145 (3); Lindblom 138; Lindqvist 133; Linder 117 (2); Lindh 115; Lindqvist 124; Lindroos 134; Lindström 120, 124; Linkomies 111, 120, 139, 140 (2); Lähteenoja 134.
- Malin 113 (2), 120, 124, 137; Mannerheim 117; Manninen 112; Marjanen 117; Meinander 116, 124; Melander, K. R. 115, 119, 126 (2), 133, 138; Melander, T. 124; Mellin 143 (5); Mexmontan 117; Mikkola 112, 113 (2), 119, 120, 141 (2), 142 (2); Munck 128.
- Nieminen, E. 142; Nieminen, K. 124; Nikander 124 (2), 126, 128, 132; Nordenstreng 130; Nordlund 134; Nordman 112, 113; Nordström 140 (4); Norrmén 126; Nyberg 138.
- Oksala, K. 110; Oksala, O. 144 (2); Olsoni 124; Ora 117; Oravala 130; Osmonsalo 113, 133.
- Pakarinen 140; Palmroth 133; Penttilä 139 (3); Perälä 130; Pipping 126 (2); Polin 117; Puntila 120; Puukko 119, 137 (2), 141; Päiviö 122; Pälsi 112.

- Ramstedt 142; Rancken 133; Rapola 127, 129; Rein, E. 120, 140; Rein, G. 115, 127; Renvall 144; Reuter 116; Rinne, E. 133, 135; Rinne, J. 113 (4), 122; Rinne, T. 135; Roos 129; Rosberg 132; Rosén 115; Rosenqvist, A. R. 145, 146 (4); Rosenqvist, G. G. 146; Rosenqvist, V. T. 131; Ruin, H. 144; Ruin, W. 146; Ruuth 119 (2), 120, 122 (3), 129, 138 (2); Räikkönen 131.
- Saarenheimo 121, 132; Saarimaa 111; Saarisalo 141 (3); Salminen 129; Salokas 123, 124; Salomaa 119, 142 (5), 143 (3), 146; Salonen, H. 132, 136; Salonen, I. 134; Salenius 140, 141; Salovaara 126; Sandelin, K. 142 (2); Sandelin, L. H. 127; Sarva 121 (2), 126, 127; Sarvi 126; Saxén 110; Schauman 117 (3), 121, 128, 130; Schmidt 142; Schybergson 115; Seppälä 134; Setälä 124, 139; Silander 122 (2); Simolin 130; Simons 143; Sirelius 136; Snellman 131; Soikkeli 135; Soini 121; Solstrand 130; Somersalo 138; Soveri 122; Stadius 131; Stenroth 117; Stigzelius 130; Streng 141; Strömborg 131; Suolahti 110, 118, 121, 131; Suomela 138; Suominen 134; Suviranta 128; Söderhjelm, A. 138; Söderhjelm, J. O. 116; Söderhjelm, W. 128, 131 (2).
- Takala, K. 125; Takala, L. 122; Tallgren, A. M. 112 (3), 119, 136 (9); Tallgren, O. J. 141 (3); Tallqvist 137, 141; Talvela 138; Tamminen 118; Tandefelt 115, 129 (2); Tanner 132; Tarkiainen 123, 125; Tawaststjerna 116; Tegengren 112; Teljo 138 (2); Teppo 130; Teräsvuori 132; Tikkanen 138 (2); Toivonen, Y. H. 112; Tudeer, A. E. 110; Tudeer, L. 141 (2); Tuominen, B. 130; Tuominen, U. 115; Tuompo 133; Turja 116; Tynni 118; v. Törne 113, 125, 137, 138; Törngren, A. 116; Törngren, G. M. 117.
- Wallinheimo 122; Vallinmäki 134; Vaula 145; Wegelius, H. 135; Wegelius, K. A. 118; Vehanen 130; Wennervirta 129; Wessman 133; Westermarck 129; Wichmann 119, 120; v. Willebrand 109; Vilska 134; Winter 125, 130; Virta 134; Voionmaa 114 (5), 126, 132, 139; Voipio 146; Wrede 120, 128.
- Yrjö-Koskinen 116.
- Zilliacus 139, 141 (2).
- Åkerblom, B. 135; Åkerblom, K. V. 125, 133, 134.
- Öhqvist 119, 143; Österbladh 128.

VERGILS VIERTE EKLOGE

von

EDWIN LINKOMIES.

In seinem aufsehenerregenden, das Problem von Vergils viertem Hirtengedicht behandelnden Werk *Die Geburt des Kindes*, dessen Gedanken von mehreren Seiten gutgeheissen worden sind, während die darin entwickelte Theorie gleichwohl auch auf Widerstand gestossen ist¹, äussert Norden S. 12: »Mag der Streit um die Deutung des Gedichts im übrigen weitergehen, in einem Punkte wäre Einigung erwünscht: das belustigende Spiel mit der Vexierfrage »wo ist das Kind?« müsste aufhören. Dafür ist die Sache zu ernst.« Diese Forderung Nordens hat indes kein Gehör gefunden. Und trotz der Warnung Nordens ist der Knabe auch unter den ganz gewöhnlichen Menschenkindern gesucht worden. So ist Carcopino in seinem in diesem Jahr erschienenen Werke² wieder zu dem Ergebnis gelangt, dass der Dichter den Sohn Pollios meine, desselben Mannes, dem das Gedicht gewidmet ist. Hierbei erhebt sich jedoch sofort die Frage, die schon Norden an der ebenerwähnten Stelle seines Werkes aufwirft: »Welcher Sterbliche würde in seiner Geburtsstunde aufgefordert, das Beben des beim Nahen der neuen Zeit in Freude erschauernden Weltalls zu betrachten (50 f.)?« Ähnlich äussert sich dann Deubner

¹ Das Verständigste, was über die Theorie Nordens geschrieben worden ist, bietet L. Deubner, *Gnomon* 1925 S. 160 ff., in seiner Besprechung von Wilhelm Webers Buch *Der Prophet und sein Gott*, wo diese Theorie noch mehr bis zum Extrem entwickelt ist als in dem eigenen Werke des Meisters.

² Jérôme Carcopino, *Virgile et la mystère de la IV^e églogue*, Paris 1930, S. 167 ff.

bei der Beurteilung der Auffassung Carcopinos, Gnomon 1930 S. 524 ff., obwohl seine Ansicht sonst, wie wir schon bemerkten, nicht mit der Theorie Nordens in Einklang steht. In der Tat, wenn man sich auf den Standpunkt stellt, den Carcopino eingenommen hat, dass der von Vergil besungene Knabe »un enfant en chair et en os«¹ sei, eine Auffassung, der auch Deubner beistimmt, dann ist es recht schwer, diese Anschauung mit den Versen 50 f. der Ekloge, auf die Norden verweist, in Harmonie zu setzen. Noch schwieriger ist es dann, den Vers 49 zu erklären, bei dessen Interpretation und besonders bei der Deutung der Worte *suboles* und *incrementum* Carcopino genötigt gewesen ist, zu den gesuchtesten und gezwungensten Erklärungen zu greifen (a. a. O. S. 89 ff.), deren Unmöglichkeit Deubner a. a. O. S. 525 mit vollem Recht hervorhebt.

Tatsächlich fällt es, wenn in Vergils Hirtengedicht das Kind, um dessen Geburt es sich handelt, *cara deum suboles, magnum Iovis incrementum* genannt wird, schwer sich vorzustellen, dass dort von einem gewöhnlichen Sterblichen die Rede wäre. Aber gerade die traditionelle Auffassung dieser Stelle beruht offenbar auf einem Missverständnis, in dessen Bann die Forscher durch Jahrhunderte hindurch gestanden haben. Schon die römischen Vergilkommentatoren haben die betreffende Stelle so aufgefasst, dass der Dichter sich darin an den von ihm besungenen Knaben wende und ihn auffordere, seine grosse Aufgabe anzugreifen². Und auch später ist es keinem Forscher eingefallen, die Berechtigung dieser Auffassung anzuzweifeln. Nach der Ansicht des Verfassers dieser Zeilen handelt es sich hier, wie gesagt, um ein jahrhundertealtes Missverständnis, das berichtigt werden muss, wenn man im Verständnis des Gedichtes auf sicheren Boden gelangen will. Betrachten wir daher diese Stelle ohne alle Voreingenommenheit. Der Dichter sagt:

*Adgredero o magnos — aderit iam tempus — honores,
cara deum suboles, magnum Iovis incrementum!*

Wäre man nun nicht dermassen in der traditionellen Auffassung befangen gewesen, wie es der Fall war, so hätte man gewiss schon

¹ Carcopino, a. a. O. S. 155; vgl. Deubner, Gnomon 1930 S. 524.

² Nur einer solchen Auffassung konnten Bemerkungen entspringen wie Servius S. 51 Thilo: IOVIS INCREMENTUM *nutrimentum* und Servius Daniel ibidem: *Iovem merito puerorum dicunt incrementa curare.*

längst erkannt, dass Vergil diese Worte gar nicht an den Knaben richtet, von dessen Geburt die Rede ist. Im Gegenteil drückt er damit so deutlich, wie es mit poetischen Mitteln überhaupt möglich ist, aus, dass sie eine Aufforderung oder ein Gebet an Apollo enthalten, dessen Herrschaft eben begonnen hat. Vergil hat den Namen Apollos nur umschrieben, wenn er ihn als den bezeichnet, der er ist, als Iupiters Sohn. Im Anfang des Gedichtes in Vers 10 ist Apollo schon mit Namen genannt worden: *tuus iam regnat Apollo*. Wenn er jetzt Apollo bittet, sein Zepter zu ergreifen, ist es nicht nötig gewesen, den Namen des Gottes noch einmal zu nennen, er hat ihn, ohne dass er ein Missverständnis zu fürchten brauchte¹, poetisch durch die Worte »Iupiters grosser Sohn« wiedergeben können. Ganz ebenso nennt Catull 34, 5 f. Diana, die Schwester Apollos, *o Latonia, maximi magna progenies Iovis*. In dieser Catullstelle, die den hier zu behandelten Passus der Ekloge ausgezeichnet beleuchtet, tritt, wie wir sehen, sogar dasselbe Adjektiv als Attribut auf wie bei Vergil.² Ganz wie Catull, nachdem er zuerst den Namen Dianas genannt hat, danach in der bekannten Weise der Dichter eine Umschreibung anwendet, umschreibt Vergil in dem fraglichen Vers der Ekloge den Namen Apollos.

Im Hinblick auf die Komposition des Gedichtes ist es nämlich gar nicht notwendig, in den Versen 48 f. eine Aufforderung an den Knaben zu erblicken, auf den sie, wie wir schon bemerkten, dem Sinne nach nicht passen. Das Gedicht enthält ja im Vergleich zu seinem Umfang eine ausserordentlich grosse Zahl von Apostrophen, und zwar an mehr Personen als nur den Knaben. In dem ersten Vers haben wir eine Apostrophe an die Musen der Hirtendichtung. Zu zweit bieten die Verse 8 ff. eine Apostrophe an Lucina. Danach erfolgt in den Versen 11—14 gleichfalls mit Anwendung der zweiten Person eine Hinwendung an Pollio, den eigentlichen Adressaten des Gedichts. In den folgenden Versen (15—17) ist bereits von dem Kna-

¹ Das Missverständnis konnte erst aufkommen, als man den Knaben, um dessen Geburt es sich handelt, dem Gedanken des Gedichtes zuwider als den *σωτήρ* zu betrachten anfang, was er durchaus nicht ist. Vgl. weiter unten.

² Schon dadurch, dass *magnus* auch bei Catull als Attribut erscheint, bricht das u. a. auf diesem Adjektiv begründete Gebäude zusammen, das Norden zur Erklärung der vorliegenden Vergilstelle errichtet hat (Geb. d. Kindes S. 131).

ben die Rede, von dem das Pronomen *ille* gebraucht wird, weil der Dichter da weiter zu Pollio spricht, das Glück andeutend, dem der Knabe entgegengehe. Eine an den Knaben gerichtete Apostrophe beginnt in Vers 18 und reicht bis Vers 45, wo sie endet. Mit Vers 46 hebt ein neuer Abschnitt des Gedichtes an. Zuerst bemerkt der Dichter in dem Verspaar 46 f., wie die glückliche Zeit anbreche, die in den vorhergehenden Versen geschildert ist, und wie diese auf dem einmütigen Beschluss der Parzen beruhe. Und nun wendet sich der Dichter mit einer Apostrophe an Apollo, der gerade der Herrscher der anbrechenden Periode ist. Der Übergang zu Apollo ist ganz natürlich, nachdem die Apostrophe an den Knaben beendet und der Dichter mit dem Hinweis auf den Anbruch einer solchen Zeit (*talia saecla*) zu seinem Ausgangspunkt zurückgekehrt ist (*ultima Cumaei venit iam carminis aetas*, Vers 4). Der Dichter fordert Apollo auf, zur Erfüllung seiner grossen Aufgabe zu schreiten, die ihm als Herrscher des Zeitalters übertragen ist. Eine solche Aufforderung ist im Munde des Dichters am Platze, weil die Herrschaft Apollos gerade angefangen hat (Vers 10: *tuus iam regnat Apollo*), aber noch keine sichtbaren Zeichen dafür hervorgetreten sind, dass er die Zügel ergriffen hat. Im Gegenteil hat der Dichter in Vers 11—14 deutlich ausgesprochen, dass erst das Konsulatsjahr Pollios eine Wendung zu der glücklichen Zeit mit sich bringen werde: *teque adeo decus hoc aevi, te consule inibit* (Vers 11)¹. Dem in diesem und den folgenden Versen (12 *incipient* und 14 *solvent*) gebrauchten Futurum entspricht dasselbe

¹ *decus aevi* kann in keinem Fall auf den Knaben gehen, da alsdann das Verbum *inibit* ausgeschlossen wäre, sondern es bezeichnet die »Krone« des letzten Zeitalters, nämlich die Zeitperiode, in welcher das eiserne Zeitalter schliesslich in das goldene übergehen wird. *Aevum* aber bezieht sich nicht auf das grosse Weltjahr, wie man öfters geglaubt hat, sondern auf das letzte Zeitalter und ist synonym mit *aetas*, in welcher Bedeutung es bei Vergil gang und gäbe ist (vgl. Merguet, Lexikon zu Vergil z. St.). Die *magni menses* sind somit nicht die Monate des Weltjahres, sondern die des Konsulatsjahres des Pollio, die *magni*, d. i. 'bedeutend', 'herrlich', genannt sind. In diesem Sinne ist also Nordens Übersetzung (Geb. d. Kindes S. 4) der Worte *decus hoc aevi*, »diese glanzvolle Zeitperiode« zutreffend (vgl. auch Deubner, Gnomon 1925 S. 166). Doch ist Norden nicht im Recht, wenn er S. 41 seines Buches glaubt, es sei hiermit das *saeculum aureum* gemeint. Dieses beginnt noch nicht mit dem Konsulatsjahr Pollios, es ist ja erst das Ergebnis der Entwicklung, die mit diesem Jahr einsetzt. Hierüber näher unten.

Tempus in 48 *ad erit iam tempus* und das Partizip des Futurums in 52 *aspice venturo laetentur ut omnia saeclo*¹. Diese Futura ebenso wie die in Vers 48 ff. ausgesprochene Aufforderung an Apollo beruhen darauf, dass, obgleich die nach den Prophezeiungen der Sibylle letzte Periode, die zum goldenen Zeitalter führt, bereits gekommen ist (Perfectum in Vers 4 *vēnit*) und Apollo schon herrscht (Vers 10 *regnat*), die eigentliche Wendung nach dem Glauben des Dichters erst während des Konsulatsjahrs Pollios eintritt. Das ist erst das wirkliche Jahr des Glückes, und erst dann widmet sich Apollo im Ernst seiner ehrenvollen Aufgabe, das glückliche Zeitalter heraufzuführen. Der Dichter geht natürlich gar nicht davon aus, dass das Jahr 40 durch ein Orakel zum Beginn der neuen Zeitperiode gestempelt wäre. Alle derartigen Deutungen widerstreiten dem Gehalt des Gedichtes. Vergil spricht nur seine Überzeugung aus, dass dieses Jahr darum ein Jahr des Glückes sein werde, weil sein Freund Pollio dann Konsul sei. Es ist nämlich hervorzuheben, dass das Gedicht an Pollio gerichtet ist und dass Pollio darum die zentrale Person desselben sein muss, wie Cornelius Gallus es in der zehnten Ekloge ist.

So kehrt der Dichter denn auch in den Versen 53—54 zu Pollio zurück: *tua dicere facta* in Vers 54 bezieht sich nämlich nicht auf den Knaben, von dessen Taten in der Ekloge auch sonst nicht gesprochen wird, sondern auf Pollio selbst. Die Taten Pollios selbst will der Dichter preisen. Sagt er doch in der später verfassten achten Ekloge mit ausdrücklicher Beziehung auf Pollio (8, 7—8): *en erit umquam ille dies, mihi cum liceat tua dicere facta?* In dieser Stelle sind die drei letzten Worte ganz dieselben, und ferner treten sie an derselben Stelle des Verses auf wie in der vierten Ekloge. Sie sind also in dem Vers der 8. Ekloge eine deutliche Reminiszenz an die vierte, in der auch schon aus diesem Grund Pollio und nicht der Knabe gemeint sein muss. In der vierten Ekloge verspricht der Dichter nach dem Eintritt einer glücklicheren Zeit die Ruhmestaten des Pollio zu besingen, und in der achten fragt er sich, wann es ihm möglich sein werde,

¹ *Saeclo* bedeutet hier kaum etwas anderes als Zeit oder Zeitperiode im allgemeinen. Aber der Gedanke verändert sich nicht, wenn es auch einen Abschnitt des grossen Weltalters ausdrückte, also gerade dasselbe, was *ultima aetas* in Vers 4 bezeichnet. Dann bedeutet *venturo saeclo* nur den Teil des letzten zum goldenen Zeitalter führenden *saeculum*, der eben vorliegt und der die glücklicheren Zeitläufte mit sich bringt.

diese Absicht auszuführen (beachte den Ausdruck *umquam*). Aber auch lediglich vom Standpunkt der vierten Ekloge aus müssen die Worte *tua facta* Pollio gelten. Von den Taten des Knaben wird kein Wort erwähnt, dagegen wird aber in den Versen 13—14 speziell die wichtige Rolle Pollios beim Eintritt der Wendung zu der glücklichen Zeit hervorgehoben, und weiter unten werden wir sehen, dass die in Vers 26 erwähnten *facta parentis* gerade Taten Pollios selbst sind.

Nachdem Vergil seine Aufforderung an Apollo ausgesprochen hat, wendet er sich also wieder an den Adressaten des Gedichts, ganz wie er am Anfang desselben nach der Erwähnung des Namens Apollos seine Worte an Pollio gerichtet hatte. Fasst man das Gedicht in dieser Weise auf, so wird mit einem Schlage klar, welche Bedeutung dem Worte *facta* zukommt, dessen Anwendung auf den Knaben die Gelehrten immer in Verlegenheit darüber gebracht hat, was für in dem Gedicht sonst nicht genannte Taten der Dichter meinen möge. Hier liegt eine neue Apostrophe vor, die sich jetzt auf Pollio bezieht. Der Wechsel der Apostrophe hinwieder ist ein von dem Charakter der bukolischen Dichtung herrührender Zug, der ja die wechselnde Dialogform eigentümlich ist. Vergil braucht auch nicht besonders anzugeben, dass in Vers 53 ein Übergang zu Pollio erfolgt. Ohne weiteres erhellt aus der Situation des Gedichtes, da es an Pollio gerichtet war, als dieser das höchste Amt des Römischen Reiches antrat¹, dass unter *tua facta* nur die Ruhmestaten Pollios verstanden werden konnten. Ausserdem war unter den Freunden offenbar die Rede davon gewesen, dass Vergil Pollios Lob singen werde. Darauf deutet speziell die zitierte Stelle der achten Ekloge.

Am Ende des Gedichts, in den Versen 60—63 richtet der Dichter das Wort wieder an den Knaben. Er drückt den Wechsel der Apostrophe an eine andere Person so aus, dass er eigens den Vokativ *parve puer* vorsetzt. So erscheinen in dem Gedicht, abgesehen von der prologartigen Hinwendung an die Musen, drei Apostrophen symmetrisch zweimal nacheinander derart, dass jeder Apostrophentrias

¹ Dies wird nicht dadurch widerlegt, dass Pollio zu Anfang des Jahres fern von Rom keine Möglichkeit besass, das Konsulat im Ernst zu verwalten. Die Auffassung von der Bedeutung des Konsulats war im Lauf der Jahrhunderte so tief im Bewusstsein der Römer eingewurzelt, dass die vergangenen Revolutionsjahre den Glanz des Namens Konsul noch nicht auszulöschen vermocht hatten.

die Ankündigung des Beginns der neuen Zeitperiode vorausgeht: A. Ankündigung in Vers 4—7. I Apostrophe an Lucina, Apollos Schwester, in Vers 8—10. II Apostrophe an Pollio in Vers 11—17. III Apostrophe an den Knaben in Vers 18—45. B. Ankündigung in Vers 46—47. I Apostrophe an Apollo in Vers 48—52. II Apostrophe an Pollio in Vers 53—59. III Apostrophe an den Knaben in Vers 60—63. Einen architektonischen Bau seines Gedichtes hat Vergil hiermit nicht bezweckt — die Verszahl der einzelnen Abschnitte ist ja ganz verschieden gross —, sondern eine derartige Komposition ist offenbar von selbst in das Gedicht hineingekommen.

Da mithin in den Versen 48—52 keine Hinwendung an den Knaben, sondern an den Gott Apollo erfolgt, weist kein Wort in dem Gedicht darauf hin, dass der Knabe göttlicher Abkunft wäre. Er ist offenbar nur ein gewöhnlicher Sterblicher, der bloss das Glück hat, in einer Zeit geboren zu sein, wo eine neue glückliche Periode für die Menschheit anbricht. In dem Gedicht wird nämlich an keiner einzigen Stelle darauf angespielt, dass der Knabe diese Zeit des Glückes *verursachte*, dass er also etwas wie ein übermenschliches Wesen wäre, sondern der Dichter hat augenscheinlich nur sagen wollen, dass dieser Knabe darum so glücklich wird, weil er unter den Verhältnissen der anbrechenden zum goldenen Zeitalter führenden Zeit leben darf. Dieser Umstand ist mit vollem Recht von Lejay in einem Artikel in der *Revue de Philologie* 1912 S. 11 und 17, sowie von Carcopino in seinem Werk S. 23 f. hervorgehoben worden. Aber Lejay kann sich doch nicht ganz von der traditionellen Anschauung freimachen, nach der man gewöhnt ist, in dem Knaben eine Art Heiland zu sehen¹. Man darf es als ein Zugeständnis an diese überlieferte Denkweise betrachten, wenn Lejay der Ansicht ist, der Knabe sei mit der Veränderung der Welt durch das Band einer mystischen Sympathie verknüpft (*Revue de Phil.* 1912 S. 24), die sich auf eine

¹ Der Grundanschauung Nordens entspricht es andererseits vollkommen, wenn er Ausdrücke wie »der virgilische Soter« (Geb. d. Kindes S. 128) und »der Heiland« (ibidem S. 138) gebraucht. Dagegen hat Cessi, *Atti e memorie della Reale Accademia Virgiliana di Mantova*, XIV—XVI (1923) S. 13 ganz richtig bemerkt: »non è certo il puer l'autore di questa felice età: non da lui è prodotta, ma per lui è prodotta dal destino: egli subisce il fato, non lo regge.« Und S. 14: »Il poeta non ha mai pensato ad un Salvatore del mondo, ad un Messia!«

volkstümliche abergläubische Vorstellung gründe. Hierin schliesst sich an Lejay Carcopino in seinem Werke S. 24 und 156 an. In der Ekloge ist jedoch keine Stelle zu finden, die auf einen solchen mystisch-sympathischen Zusammenhang deutete. Der Dichter konstatiert ja nur, dass die Welt einem goldenen Zeitalter entgegengeht, und schildert, was für Veränderungen jedesmal stattgefunden haben werden, wenn der Knabe eine Altersperiode zurückgelegt hat. Dass die Veränderungen irgendwie von dem Aufwachsen des Knaben abhängig wären, wird nirgends auch nur andeutungsweise ausgesprochen.

Für die Aufklärung des Wesens des Knaben ist es ausserordentlich wichtig, dass der in Vers 8 stehende Ablativ *quo* richtig interpretiert wird. Dass hierin von diesem Gesichtspunkt aus der Angelpunkt liegt, hat Deubner Gnomon 1930 S. 525 mit vollem Recht hervorgehoben. Die Kommentare geben hier sehr wenig Aufschluss. Heyne z. B. schenkt diesem Ablativ keinerlei Beachtung, Forbiger erklärt nur kurz: »*quo, cuius ortu*«, Ladewig sagt nichts darüber, Conington-Nettleship-Haverfield (London 1898) hinwieder bemerken resigniert: »It is difficult to say whether 'quo' is ablative of the agent ('who shall end the race of iron and restore the age of gold'), or an ablative absolute or ablative of circumstance, like 'te consule' — 'under whom the age of iron shall end', etc.« Goelzer sagt in seiner mit Erläuterungen versehenen Ausgabe (Paris sine anno) ohne Begründung: »*Quo. Entendez quo nascente*.« Dieselbe Deutung haben in ihren Erläuterungen Plessis und Lejay (Paris 1920) angenommen. Die letzterwähnte Erklärung, die bereits auf Servius zurückgeht, der zu dieser Stelle bemerkt: *deest nascente*, billigt auch Carcopino in seinem Buch S. 28 f., doch unter ausdrücklicher Hervorhebung, dass der Ablativ komitativ, nicht instrumental aufzufassen sei. Er übersetzt: »*Daigne, seulement, chaste Lucine, aïder à la naissance de l'enfant, avec laquelle, enfin, cessera la race de fer*.« Gegen diese Auffassung äussert wiederum Deubner a. a. O.: »Der unbefangene Leser wird vermutlich den Ablativ *quo* immer instrumental-kausal verstehen.« Und er verweist für einen solchen Ablativ auf Belege, die Kühner-Stegmann, Grammatik d. lat. Spr. 2, 1, 380 Anm. 1 bietet.

Nun ist jedoch sofort zu bemerken, dass die an dem von Deubner erwähnten Ort aufgezählten Beispiele ganz anderer Art sind als der fragliche Ablativ bei Vergil. Dort werden die Personen als blosse Sachen, als blosse Werkzeuge aufgefasst, weshalb da auch nur solche

Substantive wie *miles*, *lecticarius*, *comes* auftreten, welche unmittelbar erkennen lassen, dass es sich um Personen handelt, welche als Werkzeuge einer anderen Person tätig sind. In der Stelle der Ekloge dagegen spricht schon das Verbum *desinet* gegen eine solche Anwendung des Ablativs. Ich habe im Thesaurus linguae latinae unter *desinere* keinen einzigen Beleg finden können, in dem sich mit diesem Verbum auch nur der Ablativ eines sachbezeichnenden Substantivs in instrumentalem Sinn auf die Weise verbände, wie es in der fraglichen Stelle der Ekloge der Fall wäre, wenn *quo* da instrumental aufgefasst werden könnte. Im Gegenteil lassen sich zwei Belege für den Ablativ bei *desinere* beibringen, welche darauf hinweisen, dass *quo* als Komitativ mit temporaler Nuance aufzufassen ist. Diese Belege, unter die unsere Stelle aus der vierten Ekloge im Thesaurus gerade eingereiht ist, sind: Sen. contr. 10 praef. 7 *eo saeculo ista ingeniorum supplicia coeperunt, quó ingenia desinerent* und Plin. nat. hist. 10, 188 (*salamandra*) *numquam nisi magnis imbribus proveniens et serenitate desinens*. Im ersteren dieser Belege steht neben dem Verbum ein rein temporaler Ablativ, im letzteren ein Komitativ mit temporaler Nuance¹. So ist auch in der Vergilstelle der Ablativ *quo* ohne Zweifel gerade ein Ablativ der letzterwähnten Art und ist zu übersetzen »unter welchem« (auf Englisch mit der zweiten Alternative Coningtons »under whom«). Zunächst damit zu vergleichen ist ein anderer, ebenfalls in den Eklogen vorkommender Ablativ 9, 48 *astrum quo segetes gauderent frugibus et quo duceret apricis in collibus uva colorem*². Hierher zu ziehen ist ferner georg. 1, 354 *quo signo caderent Austri*. Dass der auf eine Person bezügliche Ablativ *quo* in der vierten Ekloge eine solche temporalis-artige Bedeutung annehmen konnte, erklärt sich aus dem Einfluss des Ablativus absolutus. Der Ablativus absolutus, der ursprünglich komitativ war, hatte in dem Ausdruck *eo puero* eine temporale Bedeutung erhalten (Verf., Abl. abs. S. 133). Infolgedessen konnte der blosse Ablativ des auf *puer* bezüglichen Pronomens, *quo*, in temporalem Sinn gebraucht werden. Ganz ebenso wendet den blossen Ablativ in bezug auf das Wort *auctor* ja Horaz an sat. 1, 4, 122 *auctorem, quo facias hoc*, obwohl *quo* hier nicht temporal,

¹ Dass derartige Ablative ursprünglich Komitative sind, ist beim Verfasser, De ablativo absoluto, Helsingforsiae 1929, S. 106 gezeigt.

² Über die komitativische Natur solcher Ablative vgl. Verf., Abl. abs. S. 100.

sondern in einer anderen an den Gebrauch des Ablativus absolutus anknüpfenden Bedeutung steht. Zu dem Ablativ *quo* der fraglichen Vergilstelle ist also nicht *nascente* hinzuzudenken, sondern er erklärt sich daraus, dass er auf *puer* bezogen ist, und er ist seiner Bedeutung nach temporal aufzufassen. Instrumental kann er auf keinen Fall sein, denn zu der Zeit, da die vierte Ekloge geschrieben wurde, war der instrumentale Ablativ von einem eine Person angehenden Worte nur in den bei Kühner-Stegmann, a. a. O. aufgezählten, ganz deutlich von der Vergilstelle abweichenden Fällen gebräuchlich. Dass es sich so verhielt, ersieht man deutlich aus den von Horaz gebrauchten persönlichen Instrumentalen. Diese sind bei Kiessling-Heinze od. 1, 14, 5 (vgl. auch 1, 6, 1) aufgeführt, und sie sind sämtlich von ganz anderer Art, als dass sie sich mit dem hier behandelten Vergilischen Ablativ vergleichen liessen. Sie werden entweder in Verbindung mit einem Adjektiv angewendet, wie z. B. epod. 9, 2 *victore laetus Caesare*, oder die Person erscheint als Werkzeug analog den allgemein gebräuchlichen militärischen Ausdrücken (wie z. B. Cicero Att. 4, 3, 2 *armatis hominibus expulsi sunt*), z. B. epist. 1, 1, 94 *curatus inaequali tonsore*. Im Hinblick auf alles, was oben ausgeführt wurde, ist es unmöglich, den Ablativ *quo* instrumental-kausal aufzufassen.

Eine andere Stelle, die für das Wesen des Vergilischen Knaben von ausserordentlicher Wichtigkeit ist, ist die in Vers 8 auftretende Partikel *modo*. Deubner sagt a. a. O. darüber: »Entscheidend scheint mir das bedingende *modo* zu Beginn des V. 8: der Anbruch des goldenen Zeitalters ist gebunden an die glückliche Geburt des Kindes, eben weil durch sein Wirken die *ferrea gens* ihr Ende findet und die *aurea* entsteht.« Dieselbe Auffassung hat schon Norden, Geb. d. Kindes S. 22 f. ausgesprochen: »Aber die Geburt der neuen Weltzeit und ihres Heils ist gebunden an die Geburt des Knaben: denn diese ist die Voraussetzung jener. Das ist durch *modo* (8) zum Ausdruck gebracht; die Aussage in Vers 6 f. wird eingeschränkt, auf ihr 'Mass' zurückgeführt.« Um jedoch über die Bedeutung von *modo* in dieser Stelle Klarheit zu gewinnen, sind andere ähnliche Stellen bei Vergil, in denen *modo* auftritt, zu untersuchen. Bei Vergil gibt es ausser dieser Eklogenstelle im ganzen drei Stellen, in denen *modo* auf dieselbe Weise in einer Aufforderung nach dem Pronomen *tu* und überdies an derselben Stelle des Hexameters erscheint. In keiner von ihnen ist *modo* bedingend:

Georg. 3, 73 *Nec non et pecori est idem delectus equino.
tu modo, quos in spem statues summittere gentis,
praecipuum iam inde a teneris impende laborem.*

Aen. 2, 160 *testor* — — — — —
*fas mihi Graiorum sacrata resolvere iura,
fas odisse viros atque omnia ferre sub auras,
siqua tegunt; teneor patriae nec legibus ullis.
tu modo promissis maneas servataque serves
Troia fidem, si vera feram, si magna rependam.*

Aen. 4, 50 *Teucrum comitantibus armis
Punica se quantis attollet gloria rebus!
tu modo posce deos veniam sacrisque litatis
indulge hospitio causasque innecte morandi,
dum pelago desaevit hiems et aquosus Orion.*

In keinem dieser Belege kann die Deutung in Frage kommen, dass das, was in dem Satze, zu welchem *modo* gehört, ausgedrückt ist, irgendwie eine Voraussetzung des vorhergehenden Satzes wäre. Vielmehr gibt *modo* in diesen Fällen dem Satz die Nuance, dass der, an den die Aufforderung gerichtet wird, das im vorhergehenden Satz Geäußerte als völlig sicher ansehen darf. Darum braucht man sich nicht zu sorgen, man soll nur ausführen, was in der Aufforderung enthalten ist. Ganz ebenso ist die fragliche Stelle der vierten Ekloge zu verstehen. Das letzte Zeitalter ist gekommen. Die Reihe der Zeitalter beginnt von neuem. Die Götter, die seinerzeit nach dem Ausgang des goldenen Zeitalters die Erde verliessen, kehren zurück. Alles dies ist völlig sicher. Der Knabe, der geboren wird, wird die Herrlichkeit dieser zum goldenen Zeitalter führenden Periode erleben, wenn ihm nur Lucina gewogen ist.

Wenn man in der Interpretation des Gedichtes soweit gekommen ist, ist es zugleich auch klar, dass es sich in der Ekloge um niemand anders als um einen eigenen Sohn des Adressaten, Asinius Pollios handeln kann. Der Dichter will dem Vater versichern, dass sein Sohn die glückliche Zeit erleben wird, wo das eiserne Zeitalter allmählich in das goldene übergeht.

Es ist allerdings mehrfach ausgesprochen worden¹, der Dichter

¹ Norden, Geb. d. Kindes S. 12: »der Dichter macht auch nicht die leiseste Andeutung, das erwartete Kind habe Pollio zum Vater; ja aus Vers 11 f. folgt geradezu, dass Pollio der Vater nicht war.«

könne in seinem Gedicht nicht Pollios Sohn meinen, weil er nicht im geringsten darauf hinweise, dass Pollio der Vater des Knaben sei. Ja, es wird hinzugefügt, dass die Verse 11 f. ausdrücklich einer solchen Auffassung widersprechen. Oftmals wird Fowlers ironische Bemerkung zitiert (Harvard Studies in Class. Phil. XIV [1903] S. 33 = Virgil's Messianic Eclogue, London 1907 S. 82): »I can never get over the awkwardness, if not absurdity, of line 11 of our poem (*teque adeo decus hoc aevi, te consule, inibit*), if the child was Pollio's: conceive a poem addressed on the birth of his son to a President of the United States without any allusion to his fatherhood!« Diese Bemerkung verliert aber ganz ihre Bedeutung, nachdem es klar geworden ist, dass die Wendung zu dem goldenen Zeitalter nicht von der Geburt des Knaben abhängig ist. Fowler hat nämlich offenbar den Standpunkt eingenommen, dass in Vers 11 gerade die Geburt des Knaben gemeint sei. Einige Forscher sind ja sogar so weit gegangen, die Worte *decus aevi* ausdrücklich auf den Knaben zu beziehen¹. Wie ich aber oben schon bemerkt habe, macht das in dem Satz gebrauchte Verbum *inibit* eine solche Auffassung ganz unmöglich. Wenn nun in Vers 11 von der Geburt des Knaben die Rede wäre und gesagt würde, dass sie im Konsulatsjahr des Pollio stattfinde und eine neue Zeit mit sich bringe, so wäre natürlich die sarkastische Bemerkung Fowlers durchaus am Platze. Es wäre ja ausgeschlossen, dass der Dichter zu dem Vater sagte: Es wird dir ein Sohn geboren werden, und er wird einen ehrenvollen Zeitabschnitt gerade in deinem Konsulatsjahr einleiten. Aber ein solcher Gedanke ist ja gar nicht in diesem Vers enthalten. Der Dichter spricht mit keinem Wort von dem Knaben. Er versichert nur, die Wendung zum Bessern, die während der Herrschaft Apollos vor sich gehen werde, solle gerade in Pollios Konsulatsjahr eintreten. Diese Verse 11 f. enthalten also bloss eine Lobpreisung Pollios, wie auch das folgende Verspaar 13 f., und keinerlei Anspielung auf den Knaben, der, wie gesagt, nicht die glückliche Wendung verursacht.

Die Verse 11 f. hindern also in keiner Weise die Feststellung, dass

¹ So ist die Stelle z. B. von Weber, a. a. O. S. 21 Anm., und von Corsens, *Philologus* 1926 S. 42, aufgefasst worden. Die Behauptung Corsens, *hoc* weise auf *puer*, von dem zuletzt die Rede war, ist nicht haltbar. Zuletzt ist von Apollo die Rede gewesen, während dessen Herrschaft das eiserne Zeitalter von dem goldenen abgelöst werde.

der Dichter den Sohn des Adressaten des Gedichts, Pollios, gemeint hat. Dass er anderseits nirgends in dem Gedicht ausdrücklich ausspricht, er meine den Sohn Pollios, ist ganz natürlich. Das brauchte er ja nicht direkt zu sagen, es verstand sich ganz von selbst. Der Schluss von Marx in Neue Jahrbücher 1898 S. 107 duldet keinen Widerspruch: »Wenn aber demnach es so gut wie feststeht, dass zur Zeit, als Virgil sein Gedicht geschrieben hat, im Hause des Pollio ein Knäblein in der Wiege lag, dann konnte weder der Dichter noch seine Leser, am wenigsten aber der Vater und die Mutter des Neugeborenen, die Anrede an die Eltern des Kindes, an die Geburtsgöttin, die Klagen über die Widerwärtigkeiten zehnmönatlicher Schwangerschaft anders verstehen oder verstanden wissen wollen, wie Asinius Gallus und Asconius dies alles verstanden haben.«¹ Ebenso hat Carcopino in seinem Werk S. 167 ganz richtig konstatiert: »Comme son nom, comme son contenu l'indiquent, elle n'a dû concerner qu'un enfant de son destinataire, un fils de Pollion.«

In dem Gedicht finden sich aber ausserdem Stellen, die deutlich darauf hinweisen, dass es sich um Pollios eigenen Sohn handelt. Eine solche Andeutung enthält erstens der Vers 17, in dem es von dem Knaben heisst:

pacatumque reget patriis virtutibus orbem.

Dieser Vers wäre in einem an Pollio gerichteten Gedicht recht unangebracht, wenn sich die darin auftretenden Worte *patriis virtutibus* nicht auf Pollio selbst bezögen. Ist doch kurz vorher von Pollios wirksamer Rolle bei der Zustandebingung der glücklichen Wendung die Rede gewesen (Vers 13 f.). Offenbar ist *patriis virtutibus* als Fortsetzung des in jenen Versen ausgesprochenen Gedankens gemeint, und sie enthalten ein Kompliment gegen Pollio. Alsdann ist es am natürlichsten, den Ablativ mit dem Verbum *pacatum* zu verbinden. Vergil hat in Vers 13 f. die Überzeugung ausgesprochen, unter Pollios Leitung würden etwa noch vorhandene Spuren unserer Sünde getilgt und werde die Erde gelöst werden von dem ewigen Graus.² Man kann kaum sagen, dass *pacatum patriis virtutibus orbem*,

¹ Weiter unten wird die Frage erörtert werden, welcher unter den Söhnen des Asinius Pollio der von dem Gedicht gemeinte Knabe ist.

² Paraphrase nach Norden, Geb. d. Kindes S. 9.

so aufgefasst, dass Pollio dem Erdkreis, d. h. dem Römischen Reiche, den Frieden bringen werde, noch um vieles die Lobpreisung überträfe, die unstreitig schon in den früheren Versen enthalten ist. Das Kompliment wird gemildert, wenn man *patriis virtutibus* mit *reget* verbindet, was grammatisch ebenso gut möglich ist. In diesem Fall würde nur konstatiert, dass im Erdkreis Frieden herrscht, ohne dass gesagt wird, wer ihn herbeigeführt hat. Wie man den Ablativ auch interpretieren mag, jedenfalls enthält der Vers ein Kompliment gegen Pollio. Zugleich wird darin der Glaube ausgedrückt, dass Pollios Sohn einmal Konsul werde, wie sein Vater. Als Konsul werde er das Römische Reich leiten, *orbem reget*. Weitere Gedanken über eine Weltherrschaft sind in dem Satz nicht enthalten. Und in der Form, wie der Dichter die Prophezeiung gemeint hat, ging sie auch in bezug auf Pollios Sohn Asinius Gallus in Erfüllung. Er wurde ja später Konsul, obwohl er nicht tatsächlich über das Römische Reich herrschen sollte. Aber zur Abfassungszeit des Gedichtes war Vergil natürlich noch ganz im Bann der jahrhundertealten Traditionen der Republik, nach denen der Konsul ja der höchste Regierungsbeamte des Römischen Reiches war. Vergil hat also in dieser Hinsicht nicht zuviel vorausgesagt.

Eine andere Stelle, die offensichtlich einen Hinweis auf Pollio als Vater des Knaben enthält, ist *facta parentis* in Vers 26. Ich habe diese Worte schon oben mit den Worten *tua facta* in Vers 54 zusammengestellt, die gleichfalls auf Pollio deuten. Vers 26 ist somit auch als Kompliment gegen Pollio aufzufassen. Wenn man dies begreift, sieht man zugleich das Unberechtigte des gegen das Vergilische Gedicht erhobenen Einwandes ein, die Hauptperson der Ekloge sei nicht der Adressat, sondern ein unbekannter Knabe. Dass soviel von dem Knaben gesprochen wird, wird gerade dadurch verständlich, dass er der eigene Sohn des Adressaten ist, auf dessen Geburt hin das Gedicht verfasst ist. Aber die Hauptperson ist doch der Vater Pollio selbst. Sein Konsulat wird für die Welt eine Wendung zum Bessern verursachen, und die Früchte seines Wirkens wird sein Sohn geniessen.

Mancher Leser wird sich aber gewiss bei den obigen Ausführungen die Frage gestellt haben: wie kann Vergil von dem Sohn des Pollio prophezeien, dass er das Leben der Götter empfangen werde (Vers 15 *ille deum vitam accipiet*), und am Ende des Gedichtes darauf hin-

weisen, dass er ein Tischgenosse der Götter sein und eine Göttin zur Gemahlin erhalten werde? Diese Frage führt uns dazu, den dem Gedicht zugrunde liegenden Gedanken von der Wiederkehr des goldenen Zeitalters zu betrachten.

Der Dichter sagt in Vers 4 selbst, dass die in den Sprüchen der Cumäischen Sibylle erwähnte letzte Zeitperiode schon gekommen sei. Es ist nämlich kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass *Cumaei carminis* etwas anderes als die bekannte Sibylle von Cumae bedeutete. Die in einigen antiken Kommentaren auftretende Erklärung, dass *Cumaei* den Heimatsort des Vaters Hesiods, das kleinasiatische Kyme¹, bezeichne, ist schon darum ausgeschlossen, weil Hesiod nicht von einer solchen letzten Zeitperiode spricht, deren Anfang etwas früher angesetzt werden könnte, als Vergil seine Ekloge schrieb. Man ist also voll berechtigt, die Angabe des Servius als zutreffend anzusehen, dass *Cumaei* = *Sibyllini* ist und dass die Sibylle die Herrscher jeder Periode ausdrücklich genannt hatte. In der letzten Periode wäre nach der Sibylle Helios der Herrscher. Dieser hinwieder ist, sagt Servius, bekanntlich derselbe wie Apollo, und er fügt hinzu, die Sibylle habe auch gesagt, dass nach Ablauf aller Perioden sich dasselbe wiederholen werde.

Vergils Ausgangspunkt ist also der in den Sprüchen der Sibylle enthaltene Gedanke an die letzte Zeitperiode. Offenbar war die Anschauung, dass diese letzte Periode schon begonnen habe, allgemein herrschend. Darum brauchte Vergil nur kurz anzugeben, dass es sich so verhielt. In welchem Jahr diese letzte Periode angefangen hatte, teilt Vergil nicht mit, aus dem von ihm gebrauchten Wortlaut (*venit iam*) geht nur hervor, dass es kurz vorher geschehen ist. Beim Inhalt des Vergilischen Gedichts ist es auch gleichgültig, in welchem Jahr die Periode begonnen hat. Er hat nur versichern wollen, dass der Wendepunkt, von dem ab die Segnungen der neuen Zeit in Erscheinung treten, in das Konsulatsjahr Pollios fallen werde.

Ganz unrichtig und mit dem Grundgedanken des Gedichtes unvereinbar ist die bei manchen Forschern herrschende Auffassung, dass die Periode, die der Dichter in seinem Gedicht schildert, nicht

¹ Die Variante bei Iunius Philargyrius, dass Hesiod selbst in seinen alten Tagen nach Kyme übergesiedelt sei, ist ganz aus der Luft gegriffen. Da Hesiod selbst nichts mit Kyme zu tun hatte, kann sich *Cumaei* überhaupt nicht auf ihn beziehen.

die von der Sibylle erwähnte letzte Periode sei, sondern der erste Abschnitt einer neuen Reihe, also ein neues goldenes Zeitalter. Norden z. B. hat Geb. d. Kindes S. 14 behauptet: »Die Angabe, das Zeitalter des Helios sei das letzte, ist unzutreffend, es ist nach den Worten des Dichters vielmehr das erste der neuen Reihe.« Er glaubt, aus Vers 5 *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*, verglichen mit Vers 12 *incipient magni procedere menses* sei zu schliessen, dass die Herrschaft Apollos, auf die der Dichter in Vers 10 hinweist, der erste Abschnitt des neuen Weltalters, ein goldenes Zeitalter, *Saturnia regna* (Vers 6) ist. Auch Corssen Philologus 1926 S. 33 äussert, allerdings in etwas anderem Sinn, über die Erklärung des Servius: »Mit Virgil stehen sie insofern in Widerspruch, als nach ihnen die Erneuerung der Welt nach dem Ende der Herrschaft des Helios beginnt, nach Virgil aber mit deren Anfang.« Diese Behauptungen über einen Widerspruch zwischen dem Kommentator und Vergil beruhen jedoch auf einem offenbaren Missverständnis. Bei einer Nebeneinanderstellung der Sätze *ultima Cumaei venit iam carminis aetas* (Vers 4) und *tuus iam regnat Apollo* (Vers 10), in denen beiden das Adverb *iam* auftritt, wird ohne weiteres klar, dass die von Vergil gemeinte *ultima aetas* gerade die Herrschaft Apollos ist, genau wie es der Kommentator darstellt. Um Vergils Gedanken zu verstehen, müssen wir uns nur vergegenwärtigen, dass, wie auch Servius sagt, nach der letzten Periode alles von vorn anfangen sollte. Dann also sollte ein neues goldenes Zeitalter beginnen, in dem die Menschen in paradiesischem Zustand, von einer alles im Überfluss gewährenden Natur umgeben, frei von aller Sünde und selbstsüchtigen Begierden leben würden. Aber ein solches goldenes Zeitalter konnte natürlich nicht mit einemmal einsetzen, wenn man sich nicht den Untergang der ganzen Welt und das Spriessen neuen Lebens aus der Asche der früheren vorstellen wollte. Ein solcher Gedanke an ein gewaltsames Weltende war zumal in diesem Augenblick, wo Vergil das Glück besingen wollte, das Pollio mit der Geburt eines Sohnes zuteil wurde, mit den Absichten des Dichters ganz unvereinbar. Was war mithin natürlicher, als dass Vergil sich den letzten Zeitabschnitt als einen Übergang zu einem neuen Weltalter vorstellte? Alles würde sich allmählich besser gestalten, so dass man beim Abschluss der letzten Periode zugleich am Anfang eines paradiesischen goldenen Zeitalters stand. Der Dichter geht also von dem Gedanken aus, dass, da man sich in der

letzten Periode befinde, eine ähnliche Entwicklung zum Bessern, einem goldenen Zeitalter entgegen eintreten werde, wie sie seinerzeit von dem goldenen Zeitalter zum Schlechtern erfolgt war. Er verlegt mithin die Anschauung von der Wiederholung alles früher Geschehenen, aber in umgekehrter Abfolge, schon in diese letzte Periode. Ein solcher Gedanke war durchaus logisch, und es ist ganz gleichgültig, ob die Sibylle die letzte Periode so gemeint hatte oder nicht. Dass der Dichter einen solchen Gedanken zum Ausgangspunkt seines Gedichts genommen hat, geht aus dem Gedicht selbst mit genügender Deutlichkeit hervor.

Wenn der Dichter also in Vers 5 sagt: *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*, meint er genau dasselbe, was er in dem vorhergehenden Vers ausgedrückt hat, dass man nämlich zu einer Übergangsperiode gelangt sei, deren schliessliches Ergebnis ein vollkommenes goldenes Zeitalter sein werde. Er sagt, die Reihe der Zeitalter sei im Begriff, von neuem zu entstehen. Er sagt nicht, dass sie schon Neubegonnen habe, sondern — das ist genau zu beachten — dass sie sich erst nach einem neuen Anfang hin entwickle. Dies bedeutet das Präsens *nascitur*. Diese Zeitform drückt gerade aus, dass man sich in einer Periode befindet, welche ein neues Weltalter und als dessen Beginn ein neues goldenes Zeitalter entstehen lässt. Auf die gleiche Weise sind die Präsens auch in dem folgenden Vers (6) aufzufassen: *iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna*. Der Dichter sagt nicht, die Virgo (= Iustitia, Dike) sei schon zurückgekehrt und ein goldenes Zeitalter sei von neuem angebrochen, sondern sie seien im Begriff zurückzukehren. Erst wenn der Knabe das Mannesalter erreicht hat, ist man zu einem Zustand gelangt, auf den die Bezeichnung *Saturnia regna* passen könnte. Bis dahin ist noch eine lange Entwicklung durchzumachen. Der in Vers 6 ausgesprochene Gedanke *redeunt Saturnia regna* kann also nur so erklärt werden, dass er eine gleichartige Handlung ausdrückt wie *nascitur* in dem vorhergehenden Vers. Das goldene Zeitalter ist darum im Begriff wiederzukehren, weil eben jetzt eine Periode verläuft, die zu demselben führt. Und da das goldene Zeitalter wiederkehrt, kommt zuerst natürlich auch die Virgo auf die Erde zurück, die gemäss dem allgemeinbekannten Mythos nach dem Ende des goldenen Zeitalters und dem Verfall der Menschheit als letzte die Erde verliess, auf welchen Mythos z. B. gerade Vergil selbst Georg. 2, 473 f. hinweist: *extrema per illos Iusti-*

tia excedens terris vestigia fecit. Die Kombinationen, die Carcopino nach dem Beispiel gewisser Forscher in seinem Werke S. 134 ff. aus Anlass der Erwähnung der Virgo an der fraglichen Stelle vornimmt, sind sämtlich durchaus zurückzuweisen. In dem Auftreten der Virgo liegt nichts Wunderbares, und es lassen sich keinerlei astronomische Schlüsse daraus ziehen. Mit Astronomie hat die Vergilische Ekloge ebenso wenig zu tun wie mit Astrologie. Vergil fasst die Virgo nicht als eine astronomische Erscheinung auf, sondern als ein mythologisches göttliches Wesen.

Wenn aber das goldene Zeitalter wiederkehrt, ist die Virgo nicht die einzige Gottheit, die auf die Erde zurückkommt. Beim Nahen des goldenen Zeitalters kehren natürlich auch die anderen Götter, die ehemals frei mit den Menschen verkehrten, zu diesen zurück. Sie sind, ebenso wie die Virgo, im Begriff, vom Himmel herabzusteigen. Dies bedeutet offenbar Vers 7 *iam nova progenies caelo demittitur alto.* Er ist nur bisher von allen Forschern missverstanden worden. Einige haben angenommen, er beziehe sich auf die neue Menschheit. So erklärte ihn z. B. schon Servius und ebenso Norden, Geb. d. Kindes S. 47, indem er ihn seiner Grundanschauung gemäss mit dem Lieblingsausdruck des Apostels Paulus ἡ καινὴ κτίσις vergleicht. Der Auffassung Nordens über diesen Vers stimmt Carcopino S. 80 bei. Aber in diesem Fall ist es, wie Weber a. a. O. S. 21 Anm. bemerkt hat, schwer zu erklären, weshalb es in Vers 9 heisst: *toto surget gens aurea mundo.* Hier schliesst das Verbum *surget* die Möglichkeit aus, dass das neue Menschengeschlecht vom Himmel herabkäme. Ausserdem ist ja nach dem Mythos auch das vorige Mal die Menschheit des goldenen Zeitalters nicht vom Himmel gekommen. Auch deswegen ist es undenkbar, dass sich Vers 7 auf das Menschengeschlecht bezöge. Alles wiederholt sich ja, wie es früher geschehen ist. Die Forscher hinwieder, die *progenies* nicht als die Menschheit aufgefasst haben, haben nur die Erklärung gefunden, dass es sich um den Knaben handle, der jedoch erst im folgenden Vers erwähnt wird: *nascenti puero.* Nun bezeichnet indes *progenies* bei Vergil und auch bei anderen Schriftstellern nicht den Nachkommen, wenn der Satz, in dem das Wort vorkommt, nicht zugleich ein Wort, gewöhnlich einen Genetiv enthält, welcher angibt, von wessen Nachkommen die Rede ist. Hier wäre also *progenies* ohne eine dieses Verhältnis ausdrückende Bestimmung verwendet, was nach dem gewöhnlichen

Sprachgebrauch unmöglich ist. Es geht ja nicht an, von einem Nachkommen zu sprechen, wenn nicht ersichtlich wird, um wessen Nachkommen es sich handelt. Aber auch der gedankliche Zusammenhang spricht unbedingt dagegen, dass Vers 7 den Knaben meinte. Von diesem heisst es ja in dem folgenden Vers, dass er geboren werde, ganz wie andere Menschen. Wenn sich *progenies* also auf den Knaben bezöge, müsste der Ausdruck *caelo demittitur* dasselbe bedeuten wie *nasci*, was nicht möglich sein kann. Ausserdem ergänzt Vers 7 offenbar den vorhergehenden Vers. Er drückt augenscheinlich einen allgemeinen Zug aus, der an sich aus der Wiederkehr des goldenen Zeitalters folgt und der sich eng an die im vorhergehenden Vers erwähnten Umstände anschliesst.

Da *progenies* nicht das Menschengeschlecht bezeichnen kann, ist einzig die Möglichkeit übrig, dass damit der Stamm der Götter gemeint ist. Wie ich schon oben bemerkte, folgt aus der Wiederkehr des goldenen Zeitalters, dass auch andere Götter ausser der Virgo-Iustitia sich auf der Erde einfinden werden. Und sie kehren dahin natürlich aus dem Himmel zurück. Wenn es also heisst, dass »vom H i m m e l ein neuer Stamm herabschreiten wird«, kann darunter nur das Geschlecht der Götter verstanden sein. Gerade das Wort *caelo* zeigt zur Genüge, dass es sich um die Götter handelt. Dann kann man mit dem Vergilischen Vers gewisse Stellen bei anderen Schriftstellern vergleichen, die schon früher, obwohl in anderem Sinn, als Parallelen zu der Vergilstelle angeführt worden sind. Cicero sagt in seiner Rede de imperio Cn. Pompei 14, 41: *omnes nunc in iis locis Cn. Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur*. Hier drückt *de caelo delapsum* aus, dass Pompeius nicht als ein Mensch, sondern als ein Gott angesehen wird. Ganz dasselbe ist mit dem gemeint, was nach Sueton Aug. 94, 9 Cicero von Augustus geträumt haben soll: *puerum facie liberali demissum e caelo catena aurea*. Auch hier drückt *demissum e caelo* aus, dass die Person, von der die Rede ist, kein Mensch, sondern ein Gott ist. Auf dieselbe Weise hat nun Vergil mit den Worten *caelo demittitur* zu verstehen gegeben, dass der neue Stamm, *nova progenies*, von dem er spricht, der himmlische Stamm, das Göttergeschlecht ist. Das Adjektiv *nova* deutet nur an, dass jetzt ein neues Göttergeschlecht an die Stelle des früheren tritt, das seinerzeit wegen der Verbrechen der Menschen die Erde verliess. Es bedeutet hier also ungefähr dasselbe wie das wiederholte *alter* in den Versen 34—5.

Vergils Ausgangspunkt in dem Gedicht ist also, dass die Zeit, wo die Götter auf die Erde zu den Menschen zurückkehren, bevorsteht. Der Anlass zur Abfassung der Ekloge hinwieder ist der, dass Pollio eben ein Sohn geboren worden ist. Dieser Sohn wird also in der Periode leben, wo das eiserne Zeitalter zu Ende geht und in der sich allmählich die Menschheit der goldenen Zeit entwickelt: *quo ferrea primum desinet ac toto surget gens aurea mundo* (Vers 8—9). Hier ist insbesondere das Adverb *primum* zu beachten. Dieses bedeutet nicht »enfin«, wie Carcopino in seinem Werk S. 29 übersetzt, sondern es steht in seiner gewöhnlichen Bedeutung »zuerst«. Es soll hier ohne Zweifel ausdrücken, dass zu Lebzeiten des Knaben das eiserne Zeitalter *zuerst* aufhört und unmittelbar danach das goldene Zeitalter anfängt, sich allmählich herauszubilden.¹ Das Adverb ist an dieser Stelle ganz ebenso gebraucht wie Ecl. 8, 73: *terna tibi haec primum triplici diversa colore licia circumdo, terque haec altaria circum effigiem duco*. In der vierten Ekloge gibt nur die Konjunktion *ac* noch deutlicher an, dass sie zum ersteren einen neuen Umstand hinzufügt.

Damit die Götter auf die Erde zurückkehren können, braucht das goldene Zeitalter nicht fertig entwickelt zu sein. Sie hatten ja auch noch zur Zeit der Heroen unter den Menschen gelebt, welche nicht mehr zu der eigentlichen goldenen Zeit gehörte, in der Saturnus herrschte. Sobald die Welt zur heroischen Zeit zurückgekehrt wäre, hätte also Pollios Sohn die Möglichkeit, auf der Erde zugleich sowohl mit den Heroen als den Göttern zu verkehren. Dies ist die kühne Vorstellung Vergils, und darauf gründen sich die Verse 15 f.: *ille deum vitam accipiet divisque videbit permixtos heroas et ipse videbitur illis*. Um diese Stelle zu verstehen, müssen wir uns Catulls 64. Gedicht vergegenwärtigen, das Vergil sicher vorgeschwebt hat, als er seine vierte Ekloge schrieb. Alle Forscher stimmen ja darin überein, dass die Verse 46 f. der Ekloge eine Reminiszenz an den Vers 327 des 64. Gedichts des Catull enthalten, der sich dann in derselben Form mehrmals in demselben Catullischen Gedicht wiederholt, und

¹ Überhaupt scheint im Lateinischen *primum* nie dasselbe wie *demum*, 'erst' zu bedeuten. Es beruht nur dann und wann auf dem Zusammenhang, dass *primum* ausser in seinem gewöhnlichen Sinn auch mit 'erst' wiedergegeben werden kann. Aber seine Einsetzung ist auch dann stets auf Grund seiner eigentlichen Bedeutung zu fassen.

dass mit diesen Versen Vergils ausserdem die Verse 321 f. und 382 des Catullischen Gedichtes verglichen werden können. Desgleichen ist längst darauf hingewiesen worden, dass die Verse 40 f. der Ekloge durch die Verse 38 ff. des Catullischen Gedichtes beeinflusst sind. Aber im allgemeinen hat man nicht bemerkt, dass sich der Einfluss des Catullischen Gedichtes auf unsere Ekloge noch viel weiter erstreckt. Hierauf hat allerdings schon Slater, *Classical Review* 1912 S. 114 ff. aufmerksam gemacht. Der Unterzeichnete hat ebenfalls in einem finnisch geschriebenen Aufsatz in der finnischen Zeitschrift *Valvoja-Aika* 1927 S. 461 die bemerkenswerte Übereinstimmung in der Grundstimmung der Vergilischen Ekloge und des 64. Gedichtes Catulls hervorgehoben und auf eine wichtige Einzelheit der Ekloge (Vers 63) hingewiesen, in bezug auf welche bisher nicht erkannt worden ist, dass sie ihre Erklärung aus dem Catullischen Gedicht erhält; darauf werden wir weiter unten zurückkommen. Später hat Herrmann in seiner Untersuchung *Les Masques et les Visages dans les Bucoliques de Virgile*, Brüssel 1930, S. 62 ff., die Einwirkung des Catullischen Gedichtes auf die Ekloge Vergils ausserordentlich nachdrücklich hervorgehoben und aus der Übereinstimmung dieser Gedichte weittragende, aber ohne Zweifel in der Hauptsache verfehlte Schlüsse gezogen.

Slater und Herrmann haben unwidersprechlich gezeigt, dass die Reminiszenzen an das Catullsche Gedicht bei Vergil zahlreicher sind, als man bisher bemerkt hat. So ist die Erwähnung des Schiffes *Argo* in Vers 34 f. bei Vergil, das die *delectos heroas* wieder führen soll, eine Reminiszenz an den Anfang des 64. Catullischen Gedichtes, aus dem namentlich Vers 4 *cum lecti iuvenes, Argivae robora pubis* zu vergleichen ist. Ebenso rührt wohl die Nennung des Achilles in dem Vergilvers 36 gerade daher, dass in Catulls Gedicht 338 ff. die Parzen das Schicksal des Achilles vorhersagen. Die wichtigste, das Vergilische Gedicht beleuchtende Catullstelle, auf die Slater und Herrmann aufmerksam machen, ist jedoch 64, 384 ff.:

*Praesentes namque ante domos invisere castas
heroum et sese mortali ostendere coetu
caelicolae nondum sprete pietate solebant.*

Sie beleuchtet, wie die genannten Forscher zeigen, ausgezeichnet gerade die Verse 15 f. der Ekloge. Vergil sieht in seiner Phantasie,

dass die Zeit, die Catull in seinem 64. Gedicht besingt, wiederkehrt. Die Zeit der glücklichen Heroen, als die Götter noch Gefährten der Menschen waren, stellt sich wieder ein. Herrmann hat ganz recht, wenn er in seinem Werk S. 64 sagt: »— — — nous montre que l'heureuse période où vivra l'enfant merveilleux¹ ne sera que la renaissance — en mieux — de la période de bonheur où vivait le père d'Achille.« So folgt aus dieser Vorstellung von der Wiederkehr der heroischen Zeit, dass Pollios Sohn unter denselben Verhältnissen wie ehedem die Heroen leben soll. Er soll das Leben der Götter leben wie der von Catull besungene Heros Peleus, er soll die Götter in der Gesellschaft der Heroen sehen, und man wird ihn auch selbst unter ihnen erblicken. Wie Slater, *Classical Review* 1912 S. 115 und Herrmann a. a. O. S. 66 bemerken, geht aus der oben zitierten Catullstelle unstreitig hervor, dass man sich in dem Vergilischen Satz *et ipse videbitur illis* das Partizip *permixtus* hinzudenken muss. Norden ist bei der Erklärung dieser Stelle a. a. O. S. 116 ff. ganz in der Irre gegangen. Von fremden orientalischen Vorbildern kann in diesem Zusammenhang gar keine Rede sein. Es handelt sich auch nicht um eine Vergöttlichung, sondern alles, was gesagt wird, folgt mit logischer Notwendigkeit aus der Wiederkehr der heroischen Zeit. Was insbesondere das bei Vergil auftretende *ipse* anbelangt, welches zeigen soll, dass dem Knaben der Ekloge etwas Höheres zuteil werde als jedem Menschen der Heroenzeit, ist zu beachten, dass *ipse* natürlich nur ausdrückt, dass der Knabe selbst mit den Göttern umgehen darf, nicht genug damit, dass er sie auf Erden schauen soll wie alle Menschen der Heroenzeit. Nicht jeder Mensch der heroischen Zeit kam ja in die Gesellschaft der Götter, obwohl diese sich unter den Menschen bewegten, sowenig wie in der Welt der Wirklichkeit jeder mit den Königen Umgang hat, trotzdem diese gewöhnliche Sterbliche sind. Die Gemeinschaft der Götter wurde nur den Heroen zuteil, wie Peleus. Die übrigen durften nur von fern zuschauen. Vergil will also gerade Pollio gegenüber hervorheben, dass dessen Sohn den Heroen ebenbürtig sein werde, wie es dem Sohn eines Konsuln zukam.² Dass Vergil anderseits in Vers 15 mit *ille* beginnt, während

¹ Herrmann nennt den Knaben »merveilleux«, weil er in bezug auf das Wesen desselben auf dem traditionellen Standpunkt steht.

² Lejays *Raisonnement*, *Revue de Philologie* 1912 S. 19, ist also müssig.

er anderswo eine Apostrophe anwendet, ist kein Zeichen besonders feierlichen Stils, wie Norden in seinem Werk S. 117 meint, sondern beruht darauf, dass der Dichter in diesen Versen (15—17) noch zu Pollio redet, auf den sich die zuletzt angewandte Apostrophe bezieht. Es musste mithin *ille* gebraucht werden, um auf den früher Erwähnten, den Knaben hinzuweisen. Indem der Dichter hier zu dem Vater spricht, wollte er diesem schon, bevor er die Veränderung der Welt genauer schilderte, ausdrücken, welches Glück seinem Sohn widerfahren werde.

Catulls 64. Gedicht bietet sonach, wie Herrmann in seinem Werk S. 58 mit Recht betont, gewissermassen einen Schlüssel zum Verständnis der Ekloge Vergils. Aber Herrman geht beim Ziehen der Parallele zwischen Catull und Vergil schliesslich ad absurdum. Er glaubt, weil Catull die Hochzeit eines Menschen (Peleus) und einer Göttin (Thetis) besungen hatte, deren Ehe der Halbgott Achilles entsprang, müsse die Parallele mit Vergil zu dem Grade vollständig sein, dass auch der Vergilische Knabe die Frucht der Ehe zwischen einem Menschen und einer Göttin, ein Halbgott wäre. Einen solchen glaubt er in Marcellus zu finden, dessen Mutter Octavia als eine Göttin angesehen werden könne, weil man ihr Abstammung von Venus zuschrieb (a. a. O. S. 92 ff.). Zur Abweisung einer solchen losen und auch chronologisch ganz unmöglichen Kombination braucht man keine Worte anzuwenden. Herrmann hat mit diesem absurden Schluss nur bewirkt, dass auch das, was in seinen einzelnen Beobachtungen wertvoll ist, keine Anerkennung gefunden hat (vgl. z. B. Krolls Besprechung Gnomon 1930 S. 520).

Im Licht des 64. Gedichtes Catulls wird auch klar, was Vergil mit dem letzten Satz der Ekloge meint (Vers 63): *cui non risere parentes, nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est*. Wir lassen in diesem Zusammenhang den in dem Relativsatz enthaltenen Gedanken beiseite und richten unser Augenmerk nur darauf, dass Vergil, wie man sieht, dem Knaben die Perspektiven eröffnet, ein Tischgenosse der Götter zu werden und eine Göttin zur Gattin zu erhalten. Auch diese Stelle hat man als eine Apotheose auffassen wollen. So fragt Norden in seinem Werk S. 62, »ob sich nicht der Himmel doch zu reichlich bevölkerte, wenn jedes von den Eltern mit frohem Lachen begrüßte Kind dereinst Aufnahme an der Göttertafel und im seligen Brautbett fände«. Hierauf ist sofort, ehe ich genauer auf den mit *cui* an-

fangenden Relativsatz eingehe, zu erwidern, dass in der Ekloge gar nicht von dem Himmel die Rede ist und dass zweitens auch durchaus nicht gesagt ist, dass jeder, dem die Eltern erfreut zulächeln, des Glückes teilhaftig werde, um das es sich handelt. Es ist nur gesagt, dass ein solches Glück nur ein Kind erringen wird, dem die Eltern zulächeln. Vorläufig genügt aber hier die Feststellung, dass Norden die Sache falsch auffasst, wenn er hier eine Apotheose erblickt. Ebenso sagt auch Corssen *Philologus* 1926 S. 50: »er verheisst ihm, wenn er zur Freude seiner Eltern erscheint, die Apotheose als Krönung des Lebens«. Zu einer solchen Auffassung von einer Apotheose gibt das Vergilische Gedicht indes nicht den geringsten Anlass. Die fraglichen Schlussverse des Gedichts sind ganz ebenso zu verstehen, wie wir die Verse 15—16 erklärt haben. Der Knabe soll in einem neuen Zeitalter der Heroen leben, und gerade so, wie Peleus, der Held des 64. Gedichtes Catulls, die Götter zu Tischgenossen bekam und eine Göttin zur Gemahlin, soll jetzt Pollios Sohn die Aussicht hierauf haben. Derartige Perspektiven eröffnet die Phantasie des Dichters. Und dies wird natürlich nicht als Apotheose im Himmel geschehen, sondern auf Erden, wie zur Zeit des Peleus und der Thetis. Werden doch die Götter auf die Erde zurückkehren. Insbesondere ist die in dem Satze gebrauchte Perfektform *dignata est* zu beachten. Diese ist durchaus nicht ohne Zweck gesetzt, vielmehr will der Dichter mit diesem Tempus der Vergangenheit gerade auf die vergangene heroische Zeitperiode hinweisen, wobei er die damals herrschenden Verhältnisse in seiner Phantasie wiederkehren sieht. Norden hat a. a. O. S. 70 mit Recht dieses perfektische Tempus hervorgehoben: »Hierdurch wird der Knabe mit seinen Brüdern aus der Vorzeit in eine glanzvolle Reihe gestellt.« Aber Nordens Schlussfolgerungen, die schon in diesem Satze daraus ersichtlich werden, dass er von »Brüdern« des Knaben spricht, weisen seiner Grundanschauung gemäss nach einer ganz anderen Richtung. Mir dagegen scheint es offenbar, dass Vergil in dem letzten Vers seiner Ekloge gerade auf das Geschehnis der heroischen Zeit hinweisen wollte, das Catull in seinem 64. Gedicht besungen hatte. Dem Knaben kann dasselbe Glück zufallen wie Peleus. Von Wichtigkeit ist, dass Vergil von dem Gott und der Göttin dasselbe Verbum *dignari* anwendet, das Catull ebenfalls ganz am Schluss seines Gedichtes von den Göttern gebraucht (64, 405—8):

*Omnia fanda nefanda malo permixta furore
iustificam nobis mentem avertere deorum.
Quare nec tales dignantur visere coetus,
nec se contingi patiuntur lumine claro.*

Catull erzählt, wie sich die Götter nach der Zeit der Heroen den Menschen entfremdeten, Vergil hinwieder konstatiert, dass die Götter in der zurückkehrenden neuen Heldenzeit wieder zu den Menschen kommen werden. Da die hier verglichenen Stellen mithin in einer gewissen Assoziation zueinander stehen können und da das Verbum *dignari* in beiden auftritt, ist es möglich, dass in dieser Vergilstelle eine direkte Catullreminiszenz vorliegt. Darauf würde auch deuten, dass in beiden Fällen das gleiche Verbum neben identischen Subjekten ganz am Schluss des Gedichtes erscheint. Jedenfalls kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Vergil in dem letzten Vers seiner Ekloge gerade auf die Sage von Peleus und Thetis hinweisen wollte.

Die heroische Zeit, die Vergil hier meint, ist nicht etwa dieselbe wie das goldene Zeitalter. Zu dem letzteren gelangt man erst zum Schluss über die heroische Zeit, welche eine Übergangsperiode ist. Wenn man dies erkennt, befreit sich das Gedicht von all den Widersprüchen, die durch die apriorischen Vorstellungen der Ausdeuter über demselben angehäuft worden sind. Der Dichter hat ja die Entwicklung in Vers 18—45 so klar wie möglich als eine stufenweise geschildert. Diese Verse hat schon Lejay *Revue de Philologie* 1912 S. 11 ff. ausserordentlich schön interpretiert. Er sucht nur ganz unmotiviert nach einem mystischen Zusammenhang zwischen dem Heranwachsen des Knaben und der Entwicklung der Periode. Ein solcher ist gar nicht in der Schilderung vorhanden. Vergil hat nur ausdrücken wollen, wie weit dem goldenen Zeitalter entgegen die Welt während jeder einzelnen Altersperiode des Knaben fortgeschritten ist. Wenn der Knabe zum Jüngling geworden ist und somit das Alter erreicht hat, dass er die Geschichte der Heroenzeit studiert und zugleich von den Ruhmestaten seines Vaters liest, ist man auch zu der Heroenzeit selbst gelangt: so stellt es sich Vergil vor. Und da sich alles in umgekehrter Aufeinanderfolge wiederholt als ehemals, wird es auch jetzt einen anderen Tiphys, einen anderen Argonautenzug und einen anderen Achilles geben, der sich gen Troia aufmacht (34—36):

*alter erit Tiphys, et altera quae vehat Argo
delectos heroas; erunt etiam altera bella,
atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.*

Norden a. a. O. S. 10 hat diese Verse vollständig missverstanden, wenn er von »einem zeitweiligen Rückfall in die abgelaufene Weltperiode« spricht. Die neue Weltperiode ist da noch gar nicht gekommen. Lejay dagegen hat *Revue de Philologie* 1912 S. 13 diese Vergilstelle schon richtig aufgefasst, indem er auf J.-P. Rossignols Arbeit *Virgile et Constantin le Grand*, Paris 1845, verweist, welche mir nicht zugänglich gewesen ist. Diese Verse enthalten also nichts Störendes, wie z. B. Marx, *Neue Jahrbücher* 1898 S. 116 meint, und sie kontrastieren durchaus nicht mit der Zeit des Friedens, wie Corssen *Philologus* 1926 S. 66 behauptet. Am allerwenigsten bergen sie zeitgeschichtliche Anspielungen, wie Carcopino in seinem Werk S. 186 glaubt. Die Erwähnung derselben beruht, wie wir schon bemerkten, nur darauf, dass der Dichter in seiner Phantasie alles sich wiederholen sieht, aber in umgekehrter Reihenfolge als früher. Marx a. a. O. S. 113 ist ganz im Unrecht, wenn er sagt, es handle sich hier um »eine Schwäche der Darstellung des Virgil, die zu Unzuträglichkeiten führt«, und wenn er Vergil »Verwirrungen und Unklarheit« vorwirft. Die Unklarheit rührt nur daher, dass Marx glaubt, Vergil habe die Periode der Heroen mit dem goldenen Zeitalter identifiziert, was gar nicht die Absicht des Dichters ist.

Vergil schildert die stufenweise Entwicklung nach dem goldenen Zeitalter hin so, dass zuerst die Natur anfängt, sich allmählich gemäss dem Zustand im goldenen Zeitalter zu verändern. Während der Knabe in der Wiege liegt, wachsen die Blumen schon zahlreicher als vorher und ohne Pflege von Menschenhand. Ebenso bringt auch das Vieh seine Gaben von selbst nach Hause. Die Raubtiere, die Schlangen und die giftigen Pflanzen sterben aus. Die Natur geht also in einen idyllischen bukolischen Zustand über. Treffend hat denn auch Lejay a. a. O. S. 12 diese Züge als bukolisch bezeichnet. Als der Knabe zum Jüngling herangewachsen ist, ist die Veränderung der Natur schon weiter fortgeschritten. Auf den Feldern reift das Korn auch ohne Zutun des Menschen¹, die Weintrauben wachsen

¹ Trotz der Einwände Lejays kann der Vers 28 *molli paulatim flavescet campus arista* nur so verstanden werden, dass die Felder über-

an wilden Dornbüschen, und aus den Eichen rinnt Honigtau. Aber der Mensch hat seine Natur noch nicht zu wandeln vermocht. Er treibt immer noch Seefahrt, umgibt seine Städte mit Mauern und pflügt Furchen in den Boden, obwohl die Natur ihm ihre Gaben auch ohne dies darbietet. Erst als eine so lange Zeit verstrichen ist, dass der Knabe ganz zum Mann erwachsen ist, steht man an der Schwelle des goldenen Zeitalters. Es wird keine Seefahrt, kein Ackerbau, keine Industrie getrieben. Der Boden gibt allenthalben alle seine Gaben freiwillig, sogar die Wolle auf den Schafen erhält ihre Safrantarbe von selbst. Die Entwicklung zu der Zeit vollkommenen Glückes vollzieht sich also in der Phantasie des Dichters verhältnismässig rasch. Nach zwanzig bis dreissig Jahren würde man sich schon an der Schwelle des goldenen Zeitalters befinden. Dies beruht offenbar darauf, dass Vergil den Knaben, dem er alles Glück wünscht, die ganze zum goldenen Zeitalter führende Zeit schnell durchlaufen lassen will. Aber wir haben gar kein Recht, in dem Gedicht nach irgendwelchen genau in Jahren bestimmbaren Zeiträumen zu suchen. Alles hängt ja schliesslich von der Phantasie des Dichters ab, die sich weit über die Wirklichkeit hinaus in die Welt des Mythos erhoben hatte.

Die vierte Ekloge ist ohne Zweifel, wie wir gezeigt haben, aus Anlass der Geburt des Sohnes Pollios geschrieben. Wenn der Dichter am Schluss derselben, in Vers 60, sich an den Knaben wendet mit den Worten *incipere, parve puer, risu cognoscere matrem*, so geht daraus mit aller wünschenswerter Deutlichkeit hervor, dass der Knabe schon geboren ist, zumal da der Dichter hinzufügt *matri longa decem tulerunt fastidia menses*. Dass hinwieder in Vers 8 ff. Lucina gebeten wird, dem *nascenti puero* gewogen zu sein, ist so zu erklären, dass sich der Dichter hier im Anfang des Gedichtes in den Augenblick versetzt, wo der Knabe gerade geboren wird. Er hat offenbar vor kurzem erfahren, dass der Knabe geboren ist, und schickt sich an, dabei in der Form des von ihm gepflegten Hirtengedichtes dem

haupt, also nicht nur die vom Menschen bestellten, Ähren zur Reife zu bringen beginnen. Dem widerspricht nicht Vers 33 (*vestigia fraudis quae iubeant telluri infundere sulcos*). Denn der Dichter will hervorheben, dass, obgleich die Natur das Getreide von selbst darbietet, der Mensch wegen seiner ererbten Frevelhaftigkeit es noch nicht unterlassen kann, Furchen in den Boden zu pflügen.

Vater, dem er durch die Bande des Freundes und Schützlings verbunden ist, seine Glückwünsche auszusprechen. Er beginnt sein Gedicht so, als ob der Knabe eben geboren werde, zeigt aber doch in seinem Gedicht fortwährend, wie er weiss, dass die Geburt schon stattgefunden hat und dass das Kind ein Knabe ist.

Nun hatte Pollio, wie wir wissen, zwei Söhne, die beide schon seit der Antike in den Erklärungen der Gelehrten um die Ehre gestritten haben, derjenige zu sein, der in der Ekloge gemeint ist. Allerdings ist diese Ehre nicht so gross, wie die Gelehrten im Bann der traditionellen Auffassung angenommen haben. Der Knabe wird ja nicht, wie wir gesehen haben, als ein Heiland dargestellt, geschweige denn als ein Gottkönig, wozu ihn Norden in seinem Werk S. 69 hat machen wollen, es wird nur vorhergesagt, dass er in einer glücklichen Zeit leben werde. Die Frage, welcher von den beiden Söhnen Pollios der *puer* der Vergilischen Ekloge ist, hat also nur eine solche Bedeutung wie überhaupt die Frage nach einer Person eines von einem grossen Dichter verfassten Gedichtes. Weitere Tragweite besitzt das Problem nicht. Dies ist darum hervorzuheben, weil uns die diesbezügliche Erkenntnis eine richtige Stellungnahme zu der Angabe ermöglicht, die in den Kommentaren des Servius Daniel erhalten ist, nämlich dass Asconius Pedianus, einer unserer zuverlässigsten antiken Gewährsmänner, berichtet hat, er habe von einem der Söhne Pollios, Asinius Gallus, gehört, die vierte Ekloge sei ihm zu Ehren geschrieben. Nun hat man dieses Zeugnis des Asinius Gallus dadurch entkräften wollen, dass er in seiner bekannten Eitelkeit und Ehrsucht bereit gewesen wäre, sich fälschlich eine Ehre anzueignen, die ihm nicht zukam. Aber ein solcher Einwand gegen die antike Nachricht hat ihre Bedeutung verloren, nachdem wir gezeigt haben, dass der Knabe in der Ekloge nicht als ein übernatürliches Wesen dargestellt wird, sondern dass darin nur die Meinung ausgesprochen wird, er werde zu einer glücklichen Zeit leben. Wir haben also alle Ursache, jener antiken Angabe Glauben zu schenken, falls wir sie nicht ausdrücklich als falsch erweisen können.

Die erwähnte Stelle des Servius Daniel, die an das Verbum *inibit* in Vers 11 der Ekloge anknüpft, lautet vollständig: *et ideo 'inibit', non 'iniit', quia consul designatus erat. quidam Saloninum Pollionis filium accipiunt, alii Asinium Gallum, fratrem Salonini, qui prius natus est Pollione consule designato. Asconius Pedianus a Gallo au-*

disse se refert, hanc eclogam in honorem eius factam. Norden hat in seinem Werk S. 11 Anm. behauptet, dieses Scholion sei stark entstellt, ja er hat einen ganz abweichenden Wortlaut des ursprünglichen Textes vorgeschlagen. Er scheint jedoch das *prius* des Scholions völlig missverstanden zu haben. Allem Anschein nach meint er, es sei nur ein Überbleibsel einer zu konstruierenden richtigen Textfassung, in der gesagt gewesen sei, dass Gallus ein Jahr vor der Abfassung des Vergilischen Gedichtes geboren war. In denselben Irrtum ist dann auch Corssen Philologus 1926 S. 70 verfallen, wenn er sagt: »Aber aus Servius geht nur soviel mit Sicherheit hervor, dass einige Erklärer sich für Salonius, andere für Gallus einsetzten, und dass gegen diese eingewendet wurde, Gallus sei bereits vor seines Vaters Konsulat geboren.« Einen solchen Schluss kann man aus der Stelle des Servius Daniel gar nicht ziehen. Mit dem darin stehenden *prius* ist offenbar nur gesagt, dass Gallus früher als sein Bruder (*prius, sc. quam frater*), zur Zeit, da sein Vater consul designatus war, geboren wurde. Mit keinem Wort ist darauf hingewiesen, dass Gallus vor der Abfassung des Vergilischen Gedichtes geboren sei. Im Gegenteil geht ja das Scholion gerade von der Feststellung aus, dass Vergil das Futurum *inibit* anwendet, weil Pollio zur Zeit der Abfassung des Gedichtes erst consul designatus war. Da nun Gallus eben zu dieser Zeit geboren ist, folgt hiermit, dass, wenn man auf dem Boden des Scholions bleibt, Gallus der Knabe ist, dessen Geburtszeit mit der Abfassungszeit des Gedichtes übereinstimmt. Auf keinen Fall lässt sich nachweisen, dass das Scholion seine Nachricht in entstellter Form überliefert hätte.

Um Klarheit darüber zu gewinnen, welcher von den beiden Söhnen Pollios in der Ekloge gemeint ist, muss man zuerst soweit möglich die Abfassungszeit der Ekloge ermitteln. Auf diese kann nur aus dem Gedicht selbst geschlossen werden. Die einzige weitere Angabe, sofern sie als solche gelten kann, d. h. sofern sie nicht bloss ein Schluss auf Grund der Ekloge selbst ist, stellt die in Betracht kommende Bemerkung des Servius Daniel dar, dass Pollio zur Zeit der Abfassung des Gedichtes consul designatus war. In der Ekloge selbst hinwieder findet sich nur eine Stelle, die einiges Licht auf die Abfassungszeit werfen kann, und zwar die, an welche sich die Bemerkung des Servius Daniel gerade anschliesst:

*Teque adeo decus hoc aevi, te sonsule inibit,
 Pollio et incipient magni procedere menses;
 te duce, siqua manent sceleris vestigia nostri,
 inrita perpetua solvent formidine terras.*

Die in diesen Versen auftretenden Futurformen scheinen unbedingt darauf hinzuweisen, dass Pollio zur Zeit der Abfassung des Gedichtes noch nicht Konsul ist, sondern dass er gerade im Begriff steht, es zu werden. Da diese Verse nämlich, wie wir gezeigt haben, sich keineswegs auf die Geburt des Knaben beziehen, sondern nur die Überzeugung aussprechen, dass während des Konsulats des Pollio eine Wendung zum Bessern in der Entwicklung stattfinden werde, scheint eine solche allgemeine Versicherung über eine glückliche Wendung, die im Konsulatsjahr Pollios erfolgen werde, am besten gerechtfertigt zu sein, falls die Konsularperiode noch nicht begonnen hat, sondern erst bevorsteht. Unter diesen Umständen kommen wir betreffs der Abfassungszeit des Gedichtes, allerdings nicht aus ganz denselben Gründen, ungefähr zu demselben Ergebnis wie Norden in seinem Werk S. 6 f., dass das Gedicht Ende 41 geschrieben ist, als Pollio consul designatus war. Norden hat ja einleuchtend bemerkt, dass die Triumvirn schon i. J. 43 bestimmt hatten, welche Männer im folgenden Quinquennium Konsuln sein sollten, und dass Pollio, dem das Konsulat für das Jahr 40 zugedacht war, also schon i. J. 41 die Anwartschaft auf das Konsulat des folgenden Jahres hatte, obwohl er während der unruhigen Zeiten nicht nach Rom kommen und sein Amt erst nach dem Frieden von Brundisium Anfang Oktober 41 antreten konnte. Nun hat allerdings Carcopino a. a. O. S. 125 ff. die schon früher aufgestellte Behauptung wiederholt, Pollios Konsulat habe nicht mit der regelmässigen, Anfang Januar beginnenden Konsularperiode verglichen werden können, und es sei daher nicht möglich, dass Vergil von seinem Konsulat gesprochen hätte, bevor es sicher war, dass er, Pollio, dasselbe eigentlich bekleiden könne. Diese Bemerkung ist indes nicht zutreffend. Denn die uralte, damals noch tief in der römischen Denkweise wurzelnde Auffassung war, dass ein jedes Jahr seine Konsuln hatte, die dem Jahr ihre Namen gaben. Wie fest diese Vorstellung mit der römischen Anschauungsweise verknüpft war, ersieht man am besten daraus, dass die Jahre auch in der Kaiserzeit weiterhin, trotzdem

das Konsulat alle tatsächliche Bedeutung verloren hatte, nach dem Namen der Konsuln gezählt wurden, die am Anfang des Jahres ihr Amt antraten. Man hat also alle Ursache, sich auf den Standpunkt zu stellen, dass Vergil die Konsularperiode Pollios vom Beginn des Jahres 40 an rechnete. Im Hinblick hierauf hindern die von Carcopino vorgebrachten Gründe durchaus nicht, die Ekloge an das Ende des Jahres 41 zu verlegen.

Es ist jedoch ferner behauptet worden, die vierte Ekloge lasse sich nur aus der lichten Stimmung heraus begreifen, die auf den Frieden von Brundisium folgte. Diese Behauptung darf man jedoch zu den unbegründeten Vermutungen zählen, die bei der Erklärung der Ekloge in so reichem Masse vorgebracht worden sind. Vergil weist ja in seinem Gedicht mit keinem Wort auf irgendwelche andere zeitgeschichtliche Ereignisse als auf das Konsulat des Pollio. Seine Vorstellungen von der glücklichen Zeit gehen lediglich davon aus, dass er verkündet, die letzte Periode sei gekommen und ein neues goldenes Zeitalter werde also danach eintreten. Man hat allerdings auf die Worte *siqua manent sceleris vestigia nostri* gedeutet, deren hypothetische Form angeblich zeigt, dass der Dichter nicht mehr viel Schlechtes in der Welt sah. Aber hier handelt es sich natürlich, wie der ganze Inhalt des Gedichtes erkennen lässt, um dasselbe wie die in Vers 31 erwähnten *priscae vestigia fraudis*, nämlich um die für das eiserne Zeitalter überhaupt charakteristische Frevelhaftigkeit der Menschen. Zum Vergleich kann z. B. Vers 397 des 64. Gedichtes Catulls angeführt werden, auf den schon Herrmann a. a. O. S. 65 verwiesen hat:

*Sed postquam tellus scelere est imbuta nefando,
iustitiamque omnes cupida de mente fugarunt,*

— — — — —
*omnia fanda nefanda malo permixta furore
iustificam nobis mentem avertere deorum.*

Diese dem eisernen Zeitalter eigene allgemeinmenschliche Frevelhaftigkeit ist es, die Vergil meint, die die Menschen ständig mit Grauen erfüllt (*perpetua formidine* aus Vers 14). Der Ausgang des eisernen und die Ankunft des goldenen Zeitalters sind der Ausgangspunkt, der die Phantasie Vergils beflügelt, und es ist nicht einmal wahrscheinlich, dass irgendwelche in die Abfassungszeit des Gedichtes

fallende geschichtliche Ereignisse einen Ausdruck in diesem gefunden haben. Carcopino hat überdies aus dem Ausdruck *te duce* in Vers 13 schliessen wollen (a. a. O. S. 184 f.), dass, »quand recommenceront les mois de la Grande Année, Pollion sera à la fois consul et investi d'un commandement en chef sur terre et sur mer!« Dieser Schluss ruht auf so handgreiflich lockerer Grundlage, dass man auf seine Zurückweisung keine Worte zu verschwenden braucht. Gibt doch ein Wort von so allgemeiner Bedeutung wie *dux* kein Recht zu weitgreifenden geschichtlichen Folgerungen. Vergils Ekloge ist ein Gedicht und nicht einmal ein historisches Gedicht. Die darin vorkommenden Ausdrücke dürfen also unter keinen Umständen gepresst werden, damit ein geschichtlicher Kern daraus hervorspringe. Indes ist dies nicht die einzige Stelle, die Carcopino in seinem Werk als historische Quelle benutzt hat. Die ganze Methode Carcopinos in seinem vielfach zitierten Werk ist in ihrer Anwendung auf ein dichterisches Produkt gewaltsam und abwegig. Was den Ausdruck *te duce* in der fraglichen Stelle betrifft, ist er natürlich nur eine poetische Variation von *te consule*, nichts weiter.

Es ist also in der vierten Ekloge nichts, was darauf deutete, dass das Gedicht erst i. J. 40 verfasst wäre. Vielmehr zeigen die darin vorkommenden Futurformen, dass es vor dem Beginn des Konsulatsjahres Pollios geschrieben ist. Dieses Ergebnis, zu dem schon Norden gelangte, steht in vollem Einklang mit der Angabe des Servius Daniel, dass Asinius Gallus dem Asconius Pedianus erzählt hatte, er sei der in dem Liede auftretende Knabe. Sämtliche Tatsachen, von denen wir wissen, namentlich die, dass Gallus i. J. 8 v. Chr. Konsul war, zeigen, dass Gallus i. J. 41 geboren war, also gerade in demselben Jahr, an dessen Ende die Ekloge geschrieben ist. Früher ist allerdings angenommen worden, Gallus könne gerade darum, weil er i. J. 41 geboren war, nicht der von dem Gedicht gemeinte Knabe sein, da man glaubte, Vergil sage in seinem Gedicht die Geburt des Knaben für das Konsulatsjahr Pollios voraus. Wir haben jedoch mit genügender Deutlichkeit gesehen, dass die in der Zeit stattfindende Wendung, die Pollios Konsularperiode bezeichnen soll, in dem Gedicht gar nicht mit der Geburt des Knaben in Verbindung gebracht wird. Im Gegenteil ist dieser zur Zeit der Abfassung des Gedichtes bereits geboren. Nichts hindert also, den Schluss zu ziehen, dass die Ekloge aus Anlass der Geburt des Asinius Gallus geschrieben worden ist.

Aus der Erklärung des Servius Daniel sieht man denn auch, dass in der Quelle, woraus sie geschöpft ist, nur von zwei Möglichkeiten die Rede gewesen ist: entweder von Gallus oder von Saloninus. Der Hinweis auf Asconius Pedianus ist offenbar in dem Sinn gemacht, dass die Sache auf Grund dieser Angabe zu gunsten des Gallus entschieden ist. Hatte doch auch Asconius Pedianus keinen Grund mitzuteilen, er habe von Gallus gehört, dass dieser der in der Ekloge gemeinte Knabe sei, wenn er nicht selbst der gleichen Ansicht war, wenn er sich also nicht auf diese authentische Nachricht berief, um seine eigene Auffassung zu stützen.

Der Knabe der vierten Ekloge ist also kein in den Schleier der Mystik gehülltes göttliches Kind, sondern ein ganz gewöhnliches Menschenkind, zu dessen Geburt, die in dieselbe Zeit fällt, wo sein Vater sein Konsulat antreten will, der Dichter seine Glückwünsche ausspricht. Diese Erkenntnis ermöglicht uns, die richtige Stellung auch zu jenen vier letzten Versen des Gedichts einzunehmen, von denen der erste lautet: *incipit, parve puer, risu cognoscere matrem*. In dem Wahn befangen, dass der von Vergil besungene Knabe ein übernatürliches Wesen sei, hat man geglaubt, auch das in diesem Vers erwähnte Lachen bezöge sich auf irgendein Wunder, zunächst darauf, dass der Knabe sofort nach seiner Geburt lache, wie es nach dem Bericht bei Plinius nat. hist. 7, 72 Zoroaster getan haben soll. Aber nicht davon zu reden, dass *risu*, wie wir gleich sehen werden, überhaupt kaum das Lachen des Knaben meinen kann, weist in den Versen der Ekloge nichts darauf hin, dass es sich um irgendeine von einem gewöhnlichen Lachen oder Lächeln abweichende Erscheinung handelte. Deubner, Gnomon 1925 S. 166 f. hat dies auch ganz richtig hervorgehoben, obwohl freilich auch er annimmt, dass *risu* von dem eigenen Lachen des Knaben gesagt sei. Sehr zutreffend ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung Deubners: »Der Gedanke ist, wie der Gehalt der Schlusszeilen überhaupt, menschlich-poetisch: man sollte diese leicht gezimmerten letzten Verse mit schwerem religionsgeschichtlichen Ballast verschonen.»

In der Tat kann man bei gründlicher Prüfung kaum zu einer anderen Auffassung gelangen, als dass *risu* an dieser Stelle das Lächeln der Mutter bedeutet. Denn der Ablativ bei *cognoscere* kann, wie jedermann sich beim Durchgehen des im Thesaurus linguae latinae gebotenen Materiales überzeugen kann, einige ganz

späte Fälle ausgenommen, nur das bezeichnen, w o d u r c h oder, noch deutlicher gesagt, auf Grund wessen man jemanden oder irgendetwas erkennt. Wenn also der Ablativ von einem Verbalabstraktum gebraucht wird, dessen logisches Subjekt dasselbe wie das von *cognoscere* ist, so muss das Verbalabstraktum eine Handlung ausdrücken, w o d u r c h das Erkennen stattfinden kann; es muss sich mit anderen Worten um solche Fälle handeln wie Lucretius 2, 742 *nam cum caecigeni, solis qui lumina numquam dispexere, tamen cognoscant corpora t a c t u*, Bellum Alexandrinum 6, 2 *d e g u s t a n d o, quantum inter se differrent aquae, cognoscebant*, Tacitus Dialogus 8 *non a u d i t u cognoscenda, sed oculis spectanda*, Cicero Epistulae ad familiares 1, 7, 10 *quod . . . e x p e r i e n d o tamen magis quam d i s c e n d o cognovi*. Aber dadurch, dass man selbst lacht, kann man gewiss niemanden und nichts erkennen. Darum ist der Ablativ *risu* des Vergilverses offenbar zu den ausserordentlich zahlreichen Fällen zu stellen, in denen das Erkennen auf Grund einer ausserhalb des Subjekts liegenden Handlung oder Sache stattfindet. Am nächsten ist dabei zu vergleichen Cicero Brutus 313 *quoniam totum me non naevo aliquo aut crepundiis, sed corpore omni videris velle cognoscere*. Hier steht *cognoscere* ungefähr in derselben Bedeutung wie bei Vergil, als Objekt erscheint ebenfalls eine Person, und der Ablativ bezeichnet eine an das Objekt anknüpfende Sache, wie er bei Vergil offenbar die von dem Objekt ausgeführte Handlung meint. Ähnliche Beispiele, wiewohl nicht mit Personenobjekt, hat Vergil ausserhalb der Ekloge auch selbst: Georgica 4, 253 *quod iam non dubiis poteris cognoscere signis* und ibidem 1, 394 *ex imbri soles et aperta serena prospicere et certis poteris cognoscere signis*. Weitere Belege für den Ablativ neben Sachobjekt aus anderen Schriftstellern im Thesaurus s. v. Spalte 1512, Zeile 41 ff.

Allerdings hat Birt, Berl. Phil. Wochenschrift 1918 S. 187 vermutet, der Ablativ *risu* bezeichne einen begleitenden Umstand, so dass er gar nicht mit den oben angeführten, eng an das Verbum anschliessenden Ablativen zusammengebracht werden dürfe. Birt, dem z. B. Norden, Geb. d. Kindes S. 61 Anm. 2 beistimmt, verweist auf zwei Belege bei Hieronymus, in denen der Ablativ von *risus* als Ablativ des begleitenden Umstands bei dem Verbum *cognoscere* auftritt, epist. 107, 4, 8 *patrem risibus recognoscat* und 130, 16, 3 *matrem risu et vultus hilaritate cognoscat*. In diesen Hieronymusstel-

len bezieht sich der Ablativ auch offenbar auf die vom Subjekt ausgeführte Handlung, weshalb in denselben die Ablative *risibus* und *risu* in der gleichen Bedeutung stehen müssen wie *ridens*. Derartige freie Ablative des begleitenden Umstands hat auch Vergil, z. B. Aen. 2, 225 *gemini lapsu dracones effugiunt*, 2, 323 *gemitu cum talia reddit*, 2, 413 *tum Danai gemitu atque ereptae virginis ira invadunt*. Vergleichbar ist auch der oft bei Virgil vorkommende Ablativ *clamore* = *clamantes*, z. B. Aen. 1, 519 *templum clamore petebant*. Obwohl aber solche Ablative bei Vergil sonst begegnen, ist keineswegs anzunehmen, dass er einen derartigen Ablativ in Verbindung mit *cognoscere* gebraucht hätte, in welcher Stellung ein anderer Ablativ üblich war. Dann hätte er ja einer Unklarheit Raum gegeben, die ihm fremd ist. In den Fällen, wo ein solcher Ablativ des begleitenden Umstands bei Vergil vorkommt und die bei Antoine, *De casuum syntaxi Vergiliana*, Paris 1882, S. 198 ff. aufgeführt sind, greift eine derartige Unklarheit niemals Platz.

Ausserdem steht die Auffassung, dass es sich in dem betreffenden Vers der Ekloge um das Lachen der Mutter handelt, in bestem Einklang mit der überlieferten Lesart im Verse 62 *cui non risere parentes*. Es ist diese in den Vergilhandschriften auftretende Textform allerdings schon, seit Birt seinen Standpunkt a. a. O. entwickelte, heftig angegriffen worden, so dass Carcopino in seinem Werk S. 188 aussprechen zu dürfen geglaubt hat: »la leçon *cui non risere parentes* est définitivement écartée au bénéfice de celle que patronnait déjà Quintilien: *qui non risere parenti*». Birt hatte nämlich schon, den Spuren verschiedener Vorgänger folgend, darauf hingewiesen, dass Quintilian diese Stelle *qui non risere parentes*¹ gelesen hat. Die fragliche Quintilianstelle, die in den Untersuchungen der letzten Jahre oft herangezogen worden ist, lautet (inst. or. 9, 3, 8): *est figura et in numero, vel cum singulari pluralis subiungitur: 'gladio pugnacissima gens Romani', gens enim ex multis, vel ex diverso: 'qui non risere parentes, nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est': ex illis enim 'qui non risere', hic, quem non dignata*. In den Quintilianhandschriften steht in dem Vergilzitat zwar *cui*, aber aus dem Zusammenhang geht deutlich hervor, dass Quintilian *qui* gelesen hat, das er

¹ Wenn Carcopino glaubt, dass Quintilian *parenti* statt *parentes* habe, so ist das ein Irrtum, der begreiflich ist, denn Carcopino ist nicht Philologe, sondern Historiker.

als Nominativ und Subjekt des Satzes auffasste. Stellt man sich aber nun auf den Standpunkt, den manche bedeutende Gelehrte eingenommen haben, dass der Lesart Quintilians der Vorzug vor den Vergilhandschriften zu geben sei, so folgt daraus, wie Norden in seinem Werk S. 63 ganz richtig ausgeführt hat, dass *parentes* in *parenti* zu ändern, also eine Konjektur vorzunehmen ist, die sowohl dem Text der Quintilian- als der Vergilhandschriften widerspricht. Man kann ja nämlich nicht annehmen, dass Vergil das Objekt *parentes* zu dem Verbum *ridere* gesetzt hätte, da *ridere aliquem* 'jemanden auslachen' bedeutet. Man wäre also nun, wenn man Quintilian Recht gibt, gezwungen, nicht nur von unseren ausserordentlich guten Vergilhandschriften abzuweichen, sondern überdies eine aller Texttradition zuwiderlaufende Konjektur vorzunehmen. Dies ist ohne Zweifel vom methodischen Standpunkt aus sehr bedenklich, um so bedenklicher, als sich dabei eine Textform ergibt, nach der Vergil in dieser Stelle der Ekloge eine stilistische Figur angewendet hätte, die recht ungeschickt ist und die er ausserordentlich leicht dadurch hätte vermeiden können, dass er *hos* statt *hunc* schrieb. Viel näher liegt doch die Annahme, dass Quintilian sich geirrt habe. Am Ende des ersten Jahrhunderts gab es nämlich zweifelsohne im täglichen Gebrauch mit recht geringer Sorgfalt kopierte Vergilhandschriften, in denen *cui* und *qui* leicht verwechselt worden sein können, dies um so eher, als der Dativ schon sehr früh gerade in der Form *qui* vorkommt, wie Birt, Berl. phil. Wochenschrift 1923 S. 680 bemerkt hat. Ausserdem ist die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass Quintilian die betreffende Stelle aus dem Gedächtnis zitiert hat und dass ihm irrtümlicherweise vorgeschwebt hat, Vergil habe den Nominativ *qui*.

In der Tat kann durch ein konkretes Beispiel gezeigt werden, dass Quintilian in ganz demselben Buch seines Werkes etwas später sich gerade in der Textform einer Ekloge versehen hat. Er zitiert nämlich inst. or. 9, 4, 85 f. den Vers 2 der 1. Ekloge Vergils in der Form *agrestem tenui musam meditaris avena*¹, während Vergil *silvestrem*

¹ Quintilian hat ohne Zweifel den ganzen Vers zitiert, denn *m* und *a* in den besten Handschriften sind die Anfangsbuchstaben der Wörter *meditaris* und *avena*. Die Rasur im Codex A ist offenbar dadurch entstanden, dass der Kopist den Sinn dieser Buchstaben, die in seiner Vorlage vorhanden waren, nicht gleich verstanden hat.

hat. Quintilian hat diese Stelle mit Vers 8 der 6. Ekloge verwechselt, die daran erinnert und mit *agrestem* anfängt. Diese Verwechslung zeigt, dass Quintilian hier beim Zitieren Vergils keine Handschrift benutzt hat und dass er sich im Vertrauen auf sein Gedächtnis geirrt hat. Was ist also natürlicher, als dass er sich auch beim Zitieren der Stelle aus der vierten Ekloge geirrt habe? Ohne Zweifel ist mithin Deubner auch hier im Recht, wenn er Gnomon 1925 S. 166 sagt: »V. 62 bin ich so unmodern *cui non risere parentes* zu lesen. Neben der Inkonzinnität *qui — hunc* noch die Konjektur *parenti* hinzunehmen, geht mir zu weit.«¹ Die Lesart der Vergilhandschriften ist also richtig, und zu diesem Verhalten stimmt durchaus die Erklärung, die wir oben dem Ablativ *risu* in Vers 60 gegeben haben.

In der Ekloge liegt also die allgemeinmenschliche Situation vor, dass die Eltern ihr Kind anlächeln und dass das Kind seine Mutter gerade zuerst an deren strahlendem Wesen erkennt. Der Dichter will nicht ausdrücken, dass jedes Kind, das seine Eltern anlächeln, zum Tischgenossen der Götter werde und eine Göttin zur Gattin erhalte, sondern seine Meinung ist, dass nur ein solches Kind, das die Eltern anlächeln, eines solchen Glückes teilhaftig werden kann (vgl. oben S. 172). Der Sinn ist mit anderen Worten, dass nur das Kind, welches das Glück hat, dass ihm in der Wiege das segensreiche Lächeln seiner Eltern zuteil wird, später noch grösseres Glück erhoffen darf. Der Segen der Eltern ist die Voraussetzung alles Gedeihens, das ist ja zugleich die allgemeinmenschliche wie insbesondere gerade die römische Anschauung.

Lebhaften Meinungsaustausch hat die in der Ekloge in diesem Zusammenhang auftretende Erwähnung der zehn Monate hervorgerufen, die der Mutter Unbehagen verursacht haben. Auch hier hat man besondere Absichten finden wollen. Man hat z. B. vermutet, Vergil habe sich gewissen neupythagoreischen Lehren anschliessen wollen (so Carcopino a. a. O. S. 97), oder man hat sich gedacht, der Dichter habe die neun Monate der Schwangerschaft nebst den 40 Tagen bis zum ersten Lachen des Knaben gemeint

¹ Nachdem Deubner die obigen Worte geschrieben hat, ist Carcopino a. a. O. S. 189 so weit gegangen, auf Grund der Konjektur *parenti* zu folgern, dass Pollio zur Zeit der Geburt des Knaben nicht anwesend gewesen sei, weil er nicht erwähnt werde, sondern dass er in Dalmatien war!

(so Lejay, *Revue de Phil.* 1912 S. 7 ff.). Auf diesen Gedanken ist man dadurch gekommen, dass verschiedene antike Schriftsteller, u. a. Plinius nat. hist. 7, 2, erwähnen, ein Kind lache erst 40 Tage nach seiner Geburt. Indes deutet nichts darauf, dass diese Stelle der Ekloge Vergils auch nur die geringste Dosis künstlicher Gelehrsamkeit enthielte. Im Gegenteil wird der unbefangene Leser den fraglichen Vers so auffassen, dass der Dichter die schweren Monate der Schwangerschaft meint. Dass er zu diesen schweren Monaten noch die ganz andersartigen vierzig Tage gezählt hätte, die bis zum Lachen des Kindes vergingen, ist ein ganz unnatürlicher Gedanke. Warum spricht Vergil dann aber von zehn und nicht von neun Monaten? Einfach darum, weil es die Römer ganz allgemein so machten. Schon Geffcken, *Hermes* 1914 S. 338 hat auf Seneca epist. 102, 23 verwiesen: *quemadmodum decem mensibus tenet nos maternus uterus*.¹ Derartige Stellen lassen sich auch noch andere beibringen, z. B. Sen. Phoen. 535 *per decem mensum graves uteri labores — — — precor* und *carm. lat. epigr.* 1514, 6 *[d]ulci pondere cum gravata [m]ater incluso utero decem k(alendas) [ga]udebat pueri ededissee partus*. Diese Belege zeigen zur Genüge, dass man ohne irgendwelche Gelehrsamkeit und ohne Nebengedanken von zehn Schwangerschaftsmonaten sprechen konnte. Auch diese Stelle der Vergilischen Ekloge verliert also bei näherem Zusehen all die tiefsinnige Bedeutung, die man in sie hat hineinlegen wollen.

Vergils vierte Ekloge enthält also nicht den geringsten mystischen Zug. Sie ist auch nicht im mindesten Grade von religiösem Gefühl getragen. All das religionsgeschichtliche Erklärungsmaterial, das man namentlich in den letzten Zeiten um das Gedicht aufgehäuft hat, ist nur angetan, das richtige Verständnis desselben zu erschweren. Insbesondere sind alle fernen orientalischen Anschauungen, die man mit der Ekloge hat zusammenbringen wollen, den in ihr liegenden Gedanken ganz fremd. Sie besitzt keinen einzigen Zug, den

¹ Da diese Senecastelle in einem Abschnitt steht, in dem man Einfluss des Poseidonios erkannt hat, glaubt Geffcken, dass die Auffassung von der zehn Monate dauernden Schwangerschaft der Lehre des Poseidonios angehöre. Auf diese Weise hätte also auch Vergil diese Zeitangabe von Poseidonios erhalten. In der Ekloge ist jedoch, wie ich gezeigt habe, von keiner Philosophie her ein Einfluss zu verspüren.

man nicht aus römischen Verhältnissen und aus der römisch-griechischen Begriffswelt erklären könnte. Um noch einmal alles zusammenzufassen, was ich in diesem Aufsatz zur Interpretation des Gedichtes angeführt habe, analysiere ich den Inhalt des Gedichtes in der Reihenfolge der Verse. Dabei wird sich Gelegenheit geben, einige Einzelheiten zu betrachten, die oben nicht behandelt worden sind. Um die Nachprüfung am Original zu erleichtern, habe ich den Text der Ekloge am Schluss des Aufsatzes abgedruckt.

Das Thema der Ekloge ist, dass Pollio, dem Freund des Dichters, ein Sohn geboren worden ist und dass Pollio gerade zur Zeit dieses freudigen Familienereignisses im Begriff steht, sein Amt als Konsul anzutreten. Indem der Dichter aus Anlass dieses Ereignisses daran ging, seine Glückwünsche auszusprechen, nahm er zum Leitfaden seines Gedichtes den Gedanken, den er hatte äussern hören und der offenbar unter den Zeitgenossen allgemein bekannt war, dass man nämlich zu der letzten sibyllinischen Periode gelangt sei, nach der sich die Weltereignisse in derselben Reihenfolge wie früher wiederholen würden. In der Phantasie des Dichters nahm dieser sibyllinische Gedanke die Gestalt an, dass die letzte Periode ein Übergang zu einem neuen goldenen Zeitalter sein und dass schon in dieser letzten Periode eine glückliche Wendung eintreten werde, als deren Resultat sich Allen ein allmähliches Fortschreiten zu den Verhältnissen des goldenen Zeitalters offenbare. Der Dichter stellt sich vor, dass sich in dieser Übergangsperiode alles wiederholen werde, was geschah, als die Welt ihren früheren Übergang von dem goldenen zum eisernen Zeitalter hatte. Die Wiederholung werde sich nur in umgekehrter Reihenfolge als vorher vollziehen. Da nun Pollios Konsularperiode alsbald beginnen sollte, denkt sich der Dichter, dass die Wendung gerade während dieser eintrete. Während er der höchste Regierungsbeamte des Römischen Reiches sei, werde die neue Phase in der Entwicklung der letzten Periode zum goldenen Zeitalter anfangen. Diese neue Phase verschmilzt in der Phantasie des Dichters mit den Schicksalen des eben dem Pollio geborenen Sohnes. Das Baumaterial, aus der die vierte Ekloge entstand, ist also: der dem Asinius Pollio geborene Sohn, das Konsulatsjahr des Asinius Pollio und die Übergangsperiode zum goldenen Zeitalter. Hieraus webt sich ein utopistisches Zukunftsbild. Die vierte Ekloge ist also ein Gebilde, in dem ganz wie in Vergils anderen Eklogen Wahrheit und

Dichtung miteinander verschmolzen sind. Der Ton ist allerdings äusserlich feierlicher als in jenen, aber die Musen der Hirtendichtung, an die sich Vergil zu Beginn seines Poems wendet, leisteten Gewähr dafür, dass die Persönlichkeit, an die das Gedicht gerichtet war, und die Zeitgenossen des Dichters es nicht als ernste Prophezeiung auffassten, sondern als das, was es ist, als ausgelassenes Spiel der Phantasie.

Indem sich Vergil zu Beginn des Gedichtes an die Musen der Hirtendichtung wendet, hat er ausdrücklich den spielerischen übermütigen Zug der Ekloge, auf den ich oben hinwies, unterstrichen. Er sagt ja: *p a u l o m a i o r a c a n a m u s*. Deubner hat Gnomon 1925 S. 612 mit Recht bemerkt, dass dies nicht ohne leisen Humor gesprochen ist. Vergil hat damit offenbar ausdrücken wollen: obwohl dieses Hirtenlied höher gestimmt sei als die anderen, so doch nur e i n w e n i g höher, d. h. im Grund sei es doch von derselben Gattung. Der dritte Vers hebt dieses selbe Verhalten hervor. Darin spricht der Dichter aus, dass er zwar ein bukolisches Gedicht schreibe, aber eins von der Art, dass es einem Konsul angemessen sei.¹ Auch hier betont er das bukolische Gepräge seines Gedichts. Ernstlich pathetisch darf man also die Ekloge nicht nehmen.

Die drei ersten Verse bilden die Einleitung. Im vierten beginnt der eigentliche inhaltliche Kern. Der Dichter konstatiert, dass die letzte sibyllinische Periode gekommen ist. Die grosse Reihe der Zeitalter entsteht von neuem. Man befindet sich also in der Zeit, während der die Entwicklung zu einem neuen goldenen Weltalter vor sich gehen wird und deren Herrscher Apollo ist. Im Lauf dieser letzten Periode wird als die erste der Götter Virgo-Iustitia auf die Erde zurückkehren, da sie seinerzeit als die letzte die Erde verliess. Weil man schon in jener letzten Periode ist, die zum goldenen Zeitalter führt, äussert der Dichter, Virgo sei schon auf dem Wege zurück, wie auch die ganze goldene Weltperiode im Begriff sei wie-

¹ *Silvae* deutet hier natürlich gerade auf die bukolische Dichtung, wie Conington ecl. 1, 2 richtig bemerkt. In der erwähnten Stelle ist ja *silvestris Musa* unstreitig die Muse der bukolischen Dichtung. Marx, Neue Jahrbücher 1896 S. 111 erklärt diese Stelle der vierten Ekloge falsch. Das Wort *silva* ist in den Eklogen ein überaus häufiger Ausdruck für die Umgebung der Hirten. In der fraglichen Stelle bedeutet *silvae* also ganz dasselbe wie *arbusta* und *humiles myricae*.

derzukehren. Sie erneuert sich gerade vermitteltst der Übergangszeit, die eben dahingeht. Und da nach dem Eintritt des goldenen Zeitalters auch die anderen Götter wie Virgo auf die Erde zurückgekehrt sein werden, sind auch sie eben im Begriff, vom Himmel auf die Erde herniederzusteigen.

Der Sohn, der dem Pollio geboren ist, wird also eine glückliche Periode in der Entwicklung der Welt erleben. Es ist nur erforderlich, dass Lucina ihn beschützt — hier versetzt sich Vergil in den Augenblick, da der Knabe geboren wird. Wenn der Knabe nur am Leben und gesund bleibt, wird er die Zeit schauen, wo das eiserne Zeitalter zuerst zu Ende geht und sich dann allmählich das neue goldene Zeitalter entwickelt. Und Lucina wird ihm sicher gewogen sein. Ist sie doch Apollos Schwester, und Apollo herrscht in der letzten zum goldenen Zeitalter führenden Periode.

Noch sind jedoch keine Anzeichen der glücklicheren Verhältnisse zu sehen. Aber das Konsulat Pollios wird eine Wendung herbeiführen, in seinem Konsulatsjahr wird sich ein glanzvoller Abschnitt in der letzten Periode einleiten, wenn er Konsul wird, werden bedeutungsvolle Monate fortzuschreiten beginnen. Unter seiner Leitung werden Verhältnisse geschaffen werden, die den Grund zu einer Wandlung in der frevelhaften Gemütsart der Menschen des eisernen Zeitalters legen, so dass sich die Welt nach und nach von dem Grausen befreien kann, in dem sie wegen der Frevelhaftigkeit der Menschen während der ganzen eisernen Zeit gelebt hat. So kann der Dichter Pollio versichern, dass sein Sohn unter den Verhältnissen der in umgekehrter Reihenfolge sich wiederholenden heroischen Zeit zum Mann heranwachsen werde. Er wird wie die Götter leben, er wird die Heroen in der Gesellschaft der Götter schauen, und man wird ihn selbst unter ihnen erblicken. Nachdem sein Vater den Grund zur friedlichen Entwicklung gelegt hat, wird der Sohn einmal, zum Manne erwachsen, Konsul werden wie sein Vater und ebenso wie dieser als höchster Regierungsbeamter des Römischen Reiches wirken.

Dann folgt die Schilderung der Übergangszeit, die mit Farben ausgeführt ist, die aus Hesiod und Catull, teilweise auch aus Lukrez entliehen sind.¹ Der Kern der Schilderung ist, dass alles, was ehemals

¹ Auf die schwierige Frage nach dem Verhältnis zwischen unserer Ekloge und der 16. Epode des Horaz gehe ich hier nicht ein.

geschehen ist, sich jetzt in umgekehrter Reihenfolge wiederholt. Diese Wiederholung wird ausdrücklich durch das in Vers 34 f. dreimal wiederkehrende *alter* und in Vers 36 durch *iterum* hervorgehoben. Der Dichter will anschaulich zeigen, wie die Welt aussehen wird, wenn der Knabe jede einzelne Altersperiode zurückgelegt hat. Daneben wird wiederum dem Pollio ein Kompliment gemacht, wenn es in Vers 26 heisst, dass der Knabe, zum Jüngling herangewachsen, nebeneinander von den Grosstaten seines Vaters und von denen der Helden der Vorzeit lesen werde. Dass die Schilderung der Übergangszeit in der Ekloge eine so zentrale Stellung erhält, beruht natürlich auf dem bukolischen Charakter des Gedichtes. Dies war ja die einzige Stelle, an der der Dichter Gelegenheit hatte, eine bukolische Färbung anzuwenden. Ausserdem hatte er gerade hier die Möglichkeit, seiner Sehnsucht nach einem idyllischen Zustand Ausdruck zu verleihen, einem Zustand, den seine Hirten in der Welt der Wirklichkeit nicht erreichen konnten. Der Dichter fühlt Sehnsucht nach solchen Verhältnissen, wie sie Catull in seinem 64. Gedicht besungen hat, und als Motto der vierten Ekloge würde auch Vers 22 ff. des erwähnten Catullischen Gedichtes passen:

*O nimis optato saeculorum tempore nati
heroes, salvete, deum genus, o bona matrum
progenies, salvete iterum . . .*

Nachdem der Dichter in seiner Schilderung der Übergangszeit schliesslich an die Schwelle des goldenen Zeitalters gelangt ist, bemerkt er in Vers 46 f., dass diese Zeitläufte auf den Beschluss der Parzen eintreten werden. Danach bittet er Apollo, der in der letzten Periode herrscht, an seine grosse Aufgabe zu schreiten. Gleich wird es Zeit für ihn sein, im Ernst von seiner Gewalt Gebrauch zu machen —, sobald nämlich Pollios Konsularperiode anfängt. In Vers 49 sind *suboles* und *incrementum* natürlich Synonyme. Die Bedeutung 'Sohn' von *suboles* wird durch das Attribut *cara* hervorgehoben, das sowohl in der Literatur überhaupt als bei Vergil im besondern gern gerade als Bestimmung zu Verwandtschaft bezeichnenden Wörtern, auch von Göttern angewandt wird, wie z. B. Aen. 4, 91 *cara Iovis coniux* (weitere Belege bei Merguet, Lexikon zu Ver-

gilius z. St.).¹ Das Wort *incrementum* verursacht auch keinerlei Erklärungsschwierigkeiten mehr, nachdem erkannt worden ist, dass sich die hier in Rede stehende Aufforderung auf Apollo und nicht auf den Knaben bezieht. Gerade im Sinn von Nachkommen hat es ja Ciris 398 aufgefasst.

Dann fährt der Dichter in seinem Gebet an Apollo fort, indem er ihn auffordert hinzusehen, wie die Welt in Erwartung ihres Herrschers, des Sonnengottes, wanke. Dies bedeutet ohne Zweifel *nutantem*. Zum Vergleich kann Vers 56 f. des an Nero gerichteten Prologs im ersten Buche Lukans angeführt werden: *aetheris immensi partem si presseris unam, sentiet axis onus*. Apollo ist im Begriff, seinen hohen Thron am Himmelsgewölbe zu besteigen. Die Erwartung seiner machtvollen Gestalt lässt schon im voraus die Welt schwanken, ganz ebenso wie es nach Lukans schmeichlerischer Vorhersage geschehen wird, wenn Nero seinen Platz anderswo als im unbeweglichen Mittelpunkt des Weltalls wählt.

Der Dichter hofft, dass, wenn diese Zeit angebrochen ist, auch ihm noch zu leben beschieden sei, um dann von Pollios Taten singen zu können. Dann würden sogar die besten Sänger der Sage nicht imstande sein, ihn zu besiegen, nicht einmal Pan könnte vor seinem eigenen Richterstuhl in Arkadien den Wettkampf bestehen, sondern müsste sich als überwunden erklären.

Schliesslich richtet der Dichter das Wort an den eben geborenen Knaben. Er fordert ihn auf, sich seiner Mutter zu ergeben, die ihm zulächle. Die Mutter sei durch ihre langen Leiden berechtigt, dies zu verlangen. Das Lächeln der Eltern bringe Segen. Wem die Eltern nicht zugelächelt haben, der sei niemals ein Tischgenosse der Götter geworden und habe keine Göttin zur Gattin erhalten. Der aber, über dem als Segen das Lächeln der Eltern ruhe, könne beim Eintritt einer neuen Heroenzeit sogar das Glück zuteil werden, das seinerzeit Peleus genossen hat.

*

Woher kommt es nun, dass die vierte Ekloge Deutungen verursacht hat und in der Zukunft immer noch verursachen wird, die bestrebt sind, aus dem darin auftretenden Knaben ein übernatür-

¹ Die Bemerkung im Thesaurus s. v., dass das Adjektiv *carus* ausser in ein paar seltenen Fällen nicht von den Göttern gebraucht werde, ist also für derartige Substantive nicht stichhaltig.

inrita perpetua solvent formidine terras.
 ille deum vitam accipiet, divisque videbit 15
 permixtos heroas et ipse videbitur illis,
 pacatumque reget patriis virtutibus orbem.

At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu
 errantes hederas passim cum baccare tellus 20
 mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.
 ipsae lacte domum referent distenta capellae
 ubera nec magnos metuent armenta leones.
 ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
 occidet et serpens, et fallax herba veneni 25
 occidet; Assyrium vulgo nascetur amomum.
 at simul heroum laudes et facta parentis
 iam legere et quae sit poteris cognoscere virtus,
 molli paulatim flavescet campus arista,
 incultisque rubens pendebit sentibus uva, 30
 et durae quercus sudabunt roscida mella.
 pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis,
 quae temptare Thetim ratibus, quae cingere muris
 oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos.
 alter erit tum Tiphys, et altera quae vehat Argo 35
 delectos heroas; erunt etiam altera bella
 atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.
 hinc ubi iam firmata virum te fecerit aetas,
 cedet et ipse mari vector, nec nautica pinus
 mutabit merces: omnis feret omnia tellus.
 non rastros patietur humus, non vinea falcem; 40
 robustus quoque iam tauris iuga solvet arator;
 nec varios discet mentiri lana colores,
 ipse sed in pratis aries iam suave rubenti
 murice, iam croceo mutabit vellera luto;
 sponte sua sandyx pascentes vestiet agnos. 45

'Talia saecla' suis dixerunt 'currite' fuis
 concordēs stabili fatorum numine Parcae.

Adgredere o magnos — aderit iam tempus — honores,
 cara deum suboles, magnum Iovis incrementum!
 adspice convexo nutantem pondere mundum, 50
 terrasque tractusque maris caelumque profundum,
 adspice venturo laetentur ut omnia saeclo!

¹ V. 12—13: Das semikolon am Ende des Verses 12 zu entfernen und nach *te duce* im Vers 13 einen Punkt zu setzen, wie Goelzer und Carcopino es tun, ist ganz willkürlich.

O mihi tum longae maneat pars ultima vitae,
spiritus et quantum sat erit tua dicere facta:
non me carminibus vincet nec Thracius Orpheus 55
nec Linus, huic mater quamvis atque huic pater adsit,
Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo.
Pan etiam, Arcadia mecum si iudice certet,
Pan etiam Arcadia dicat se iudice victum.

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem: 60
matri longa decem tulerunt fastidia menses.
incipe, parve puer: cui non risere parentes,
nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.

LA VIE INTUITIVE

par

J. HOLLO.

1.

Introduction.

L'homme est un fleuve dont la source est cachée.

R. W. EMERSON.

Nous avons l'habitude de penser que la naissance du grand art est en quelque manière plus facile, plus pure et aussi plus mystérieuse que celle du travail créateur quotidien. Nous parlons de l'artiste inspiré qui, en état d'enthousiasme, reçoit ce qu'il distribue ensuite à ses frères pauvres. C'est précisément cette naissance spontanée qui semble la marque la plus manifeste de la création géniale.

Les plus grands poètes ont surtout insisté expressément sur cette origine noble de leurs œuvres. A partir d'Horace qui donna à la ferveur poétique un nom typique, *amabilis insania*, le halo du chanteur et du devin mystérieux a reposé sur la tête des poètes, et pas à leur insu. Les sages ont eux-mêmes proclamé leur secret fréquemment et ouvertement: ils agissent comme des instruments passifs, la poésie est leur dominatrice. Lamartine l'a exprimé brièvement: je ne compose pas, quelqu'un compose en moi. Même les écrivains qui ne reconnaissent pas aussi directement qu'ils sont la proie d'une inspiration supérieure parlent volontiers de la naissance soudaine, facile et souvent surprenante de leurs œuvres. Il leur semble que le haut esprit de la poésie leur insuffle sa force vivifiante, que leur vue spirituelle s'éclaircit un instant, qu'on leur jette un

écheveau à dévider. Ils croient à l'intuition poétique, à la vision originaire dont le développement détaillé est un travail quotidien en comparaison de la vision elle-même.

C'est quelque chose de semblable que l'amateur d'art prétend éprouver dans les moments heureux. Longtemps il a peiné en vain pour pénétrer jusqu'à la moelle de l'œuvre d'art, à son âme ou idée, et il s'est fatigué de son effort. Alors, soudain, dans un moment de tranquillité, le mur gris s'ouvre et fait place, sous l'aspect d'une prairie fleurie et ondoyante, à ce que l'on cherchait vainement à évoquer tout à l'heure. La compréhension esthétique de Kant semble présente partout dans l'art, dans la perception comme dans la création. Et pas seulement en poésie, mais dans tout ce qui mérite le nom d'art. Le sculpteur perçoit soudain le groupe, l'attitude ou l'expression qu'il cherche, le musicien entend déferler la mer des sons plus rapidement que sa main ne peut courir sur le papier, l'acteur s'éveille d'un coup à la vie qu'il doit représenter; le spectateur et l'auditeur peuvent aussi s'ouvrir à la perception et à la pénétration intuitive.

C'est dans l'art, et là seulement, que ce mode inspiré de production et de perception a son domaine propre. Lorsqu'on le rencontre parfois ailleurs, on se montre prompt à le renvoyer chez lui. Malgré cela, il reparaît en dehors même des frontières de l'art; le nom peut être un autre, la chose est la même. Dans la foi et surtout dans la mystique religieuse, il a une histoire ancienne et riche. Dans les débuts de la religion chrétienne, Philon d'Alexandrie proclama l'évangile de l'extase, en englobant dans cette notion, entre autres, les deux états psychiques suivants: le calme repos de la raison et l'enthousiasme divin et inspiré qui crée les prophètes—deux phénomènes souvent invoqués plus tard pour élucider la notion de l'intuition. Tout le long de l'histoire de la mystique, les définitions de Philon reparaissent sans cesse; tantôt on parle de la paix en Dieu, tantôt de la vision enchanteresse de Dieu. Et tout le temps, surtout à partir de Plotin, les mystiques insistent sur la pensée d'une union de l'âme humaine avec Dieu par la voie de cette pénétration intuitive. Il est intéressant de noter, dans les théories néo-platoniciennes sur l'intuition, la remarque expresse que cet état psychique est extrêmement rare et difficile à obtenir: on dit que Plotin ne le trouva que quatre fois, son élève Porphyre n'y parvint qu'à l'âge de 78 ans. La

rareté de cette perception intuitive et sa brièveté sont fréquemment relevées aussi dans les théories les plus récentes sur l'essence de l'intuition.

Mais cette conception mystique de l'union de l'âme à Dieu ne s'est pas bornée à calmer le sentiment religieux: elle a aussi pris une signification philosophique, qui s'y était dissimulée dès les débuts. L'union à Dieu signifie l'apparition de la plus haute vérité pour l'homme, l'intuition se montre comme le moyen le plus efficace, mais aussi le plus difficile à employer, de la connaissance humaine. C'est ainsi que dans le dialogue philosophique qui se poursuit à travers notre époque, on perçoit, comme mélodie fondamentale, l'accord produit par cette pensée intuitive et par son adversaire, la pensée philosophique discursive, qui se fonde sur des constructions logiques. Déjà dans l'ancienne philosophie grecque, et peut-être surtout là, on peut noter l'utilisation de l'intuition comme base philosophique (Nietzsche, qui appartient au même groupe, a fort bien décrit les premiers systèmes justement de ce point de vue), et de nos jours le représentant le plus illustre de la philosophie intuitive, Henri Bergson, a tenté d'appliquer le même principe à toute l'histoire de la philosophie: de toute la série bigarrée des systèmes, il ne finit par rester, selon lui, comme valeur définitive, que la perception primordiale individuelle et souvent d'aspect fort modeste, pour l'expression de laquelle le penseur a utilisé des milliers de concepts et de mots condamnés à disparaître.

Il nous faut remonter encore plus haut. Non seulement dans la philosophie, mais aussi dans tout le cercle des sciences, on a en tout cas cru observer les phénomènes d'inspiration et d'intuition que nous exposons; avec le plus de netteté, naturellement, dans les sciences voisines de la philosophie. Un des exemples les plus typiques et les plus cités est le récit de la scène sur le chemin de Vincennes en août 1749: en voyant la question posée par l'Université de Dijon, Rousseau, en état d'inspiration subite, aperçoit toute la tâche de sa vie et même, comme il le dit, avec tant de clarté et de précision qu'il ne put par la suite qu'avec peine, et de manière incomplète, l'exprimer par des paroles. Mais on a constatée les mêmes phénomènes aussi dans des domaines qui n'ont pas de rapports directs avec la philosophie. Je me borne ici à citer Vilh. Thomsen qui, dans un travail scientifique (l'élucidation des inscriptions d'Orkhon), éprouva une curieuse vision

instantanée du problème, et le célèbre mathématicien français Poincaré dont le récit sur l'invention mathématique a fait sensation et mérite d'être exposé ici.

Poincaré commence par relever ce fait connu que le travail de l'invention mathématique n'implique pas une habileté spéciale dans l'art du calcul pratique; il se dit incapable de faire une addition sans faute. Dans l'invention mathématique, il ne s'agit pas uniquement d'entasser les déductions, il faut les p l a c e r d a n s u n o r d r e d é t e r m i n é, et c'est ce classement qui est la chose la plus importante. En ayant l'intuition de ce classement, ajoute Poincaré, et en apercevant d'un coup d'œil tout le raisonnement, on n'a pas à redouter d'oublier un élément; chacun se place dans son cadre, sans exiger d'effort de mémoire chez le savant.

Pendant deux semaines, Poincaré avait en vain cherché la solution d'un problème mathématique. Un soir, il prit du café noir et ne put s'endormir; des essaims de pensées accoururent, se repoussant l'une l'autre, jusqu'à ce que deux d'entre elles s'entremêlassent pour constituer une unité solide. Le matin, soudain, le problème était résolu.

Une autre fois, au cours d'une excursion géologique, Poincaré éprouva soudain une illumination mathématique. Il n'avait nullement songé à des problèmes de mathématiques; et en montant dans l'omnibus, une nouvelle idée lui vint à l'esprit, sans que rien dans ses pensées antérieures eût semblé avoir préparé cette découverte. Il avait déjà souvent trouvé de ces solutions subites ailleurs aussi et toujours de façon inattendue: sur les rochers du rivage, dans le vacarme de la rue. Poincaré raconte que dans t o u t e s ses découvertes il a éprouvé en gros la même chose. Lui-même il croit au travail i n c o n s c i e n t (probablement, il veut dire s u b c o n s c i e n t) qui, à l'insu de la personne, et souvent (peut-être toujours) sur la base des efforts conscients antérieurs, résout les questions à la manière de l'inspiration. Mais il insiste sur ce que l'intuition doit être s u i v i e par une durée de travail conscient. C'est indispensable pour parvenir à la certitude, car le sentiment de certitude associé à l'inspiration p e u t être trompeur. Poincaré l'avait souvent constaté surtout dans les moments de demi-veille le matin ou le soir, et bien des gens pourraient apporter des témoignages semblables sur des «découvertes» géniales faites en dormant ou en état d'assoupissement. L'Américain Hollingworth a écrit une étude amusante sur ces phénomènes de

l'assoupissement; il conclut que la plupart des pensées qui semblent fort originales et grandioses dans le demi-sommeil se révèlent absolument impossibles et insignifiantes à l'aube. Il emprunte à un autre savant un récit sur un homme qui crut, durant l'assoupissement nocturne, avoir résolu l'énigme du monde et qui nota sa solution dans le même état; le matin, il lut sa grande sagesse: «Une forte odeur de térébentine se sent partout»!

Poincaré explique le caractère trompeur de l'inspiration d'une manière fort intéressante. Après s'être demandé pourquoi, parmi les innombrables possibilités de combinaisons qui se cachent dans le subconscient, une seule et souvent la bonne franchit le seuil de la conscience, il arrive à penser que ces combinaisons élues sont les seules qui nous touchent profondément. Et le sentiment auquel elles appellent est le sentiment de la beauté mathématique, sentiment esthétique bien connu de tout vrai mathématicien. Ce sentiment exige la disposition harmonieuse de la matière traitée en un tout que l'esprit saisit sans peine et d'un coup, tout en commençant à s'approfondir dans l'élaboration détaillée. Une erreur est possible, quand bien même Poincaré note que la plupart du temps son illumination est tombée dans le juste. Même quand l'intuition a conduit à une erreur, il a observé que cette pensée fautive était telle que, si elle avait été juste, elle aurait satisfait l'instinct d'élégance mathématique inné en nous.

Le savant français tire donc son intuition du domaine des expériences esthétiques. Nous avons observé que cette perception soudaine de l'ensemble apparaît avec le plus de fréquence et d'évidence précisément dans le domaine esthétique. Cela inclinerait à admettre que ce phénomène doit tout de même être englobé dans la sphère de la vie esthétique et que son apparition ailleurs n'est que le reflet d'un lointain feu follet. Mais rien ne presse de tirer cette conclusion. Le résultat le plus important du témoignage de Poincaré est l'observation que l'état psychique en question ici a été observé et constaté même dans le domaine d'une science aussi conceptuelle que le sont les mathématiques. Un fait particulièrement digne d'intérêt est que la description donnée par Poincaré de l'invention mathématique semble concorder avec le travail de recherches en général, même si nous entendons par le mot «recherches» un travail créateur quotidien et non scientifique. Dans la vie quotidienne, tous les instants ne sont

pas non plus identiques, à ce qu'on affirme, il y a des oasis dans la grisaille, de grands moments d'approfondissement, d'élargissement et d'illumination.

En un mot, les phénomènes semblent indiquer que l'état de vision inspirée n'est pas uniquement propre à l'art et qu'il ne se restreint pas non plus à la religion, à la philosophie et en général aux sciences, mais qu'il est un fait psychique dont l'influence se fait sentir ou peut se faire sentir dans tous les domaines de la vie spirituelle de l'homme.

Mais n'approuvons cependant pas sans quelque hésitation cette généralisation. De maints côtés, on entend des mises en garde. En tant que phénomène de la vie quotidienne, l'intuition est si rare, forcément, que le bon sens commun considérera toujours cet état psychique mystérieux avec des yeux méfiants et lui accordera tout au plus une place parmi les phénomènes maladifs de l'esprit humain. Dans le travail de recherches, surtout non scientifique, on est de même enclins à négliger le rôle des intuitions; on a dit, en songeant aux inventeurs, qu'il faudrait élever des statues tout d'abord aux enfants, aux bêtes, aux fous, mais avant tout au hasard aveugle.

Dans la science en général, les actions de l'intuition, malgré quelques apologies brillantes, n'ont pas atteint un cours bien haut. Les uns la repoussent comme n'étant point scientifique, voire même anti-scientifique; les autres tâchent d'en réduire l'importance le plus possible. C'est parmi ces derniers qu'il faut ranger entre autres Th. Ribot. Il avait antérieurement préféré la méthode intuitive à la discursive, mais à la suite de recherches ultérieures il avait adopté une attitude contraire. Selon lui, la méthode intuitive peut suffire pour les petites découvertes: pour trouver un vers, un récit, un profil, un motif, un ornement, une petite mécanique et autres choses semblables; mais dès que la tâche exige du temps et de l'élaboration, il faut recourir à la méthode discursive. Comme exemple il cite Chopin dont le travail créateur était spontané et merveilleux, soudain et complet, mais qui, quand l'inspiration avait passé, se plongeait dans le travail le plus minutieux. Ce point de vue correspond à ce que nous avons dit plus haut de l'état d'intuition: l'inspiration n'est qu'un début, mais on peut considérer qu'elle renferme tout ce que la réflexion en tire ultérieurement. Ribot va cependant plus loin, il ne reconnaît à l'intuition aucune importance essentielle propre. L'état d'inspiration n'est pas une cause, mais plutôt un effet, un simple

s i g n e indiquant qu'il se passe quelque chose d'extraordinaire dans l'esprit. Cette chose extraordinaire est ou bien un travail effectué dans le subconscient et dont l'inspiration annonce la f i n, ou bien un fait conscient dont l'inspiration marque le c o m m e n c e m e n t.

Revenons à la philosophie. Là non plus l'intuition n'est pas généralement reconnue comme un fait patent, à ceci près qu'on admet qu'il y a eu parmi les penseurs des hommes qui ont accordé une valeur particulière aux visions obtenues en état d'inspiration et qui ont même tiré de cette intuition de base un système entier. Les vieux philosophes grecs sont des faits en eux-mêmes, ainsi que Platon, Nicolas Cusanus, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche et Bergson; la confession qu'ils ont donnée reste un fait, en tant que témoignage humain: «N o u s ne pensons pas, mais e n n o u s p e n s e nous ne savons qui: muse, démon, esprits disposant de nous, voix intérieure, destin, divinité».¹ Malgré toute cette réalité personnelle, les partisans de la pensée discursive, Aristote, Descartes, Locke et d'autres, penchent à considérer toujours cette philosophie visionnaire comme une tentative ratée. Ce manque de confiance apparaît surtout à notre époque, où la philosophie intuitive, exposée de façon belle et éminente, a charmé beaucoup d'esprits et a provoqué dans une mesure correspondante l'attention des critiques et des adversaires.

La position de l'intuition dans la philosophie n'est pas entièrement assurée, pas même dans la morale où son action a été peut-être plus sensible que dans aucune autre branche de la philosophie: l'éthique intuitive de la conscience a peu à peu reculé devant les systèmes plus récents, psychologiques et sociologiques, fondés sur l'intelligence et le sentiment. Il semble incontestable qu'aussi dans le domaine de la foi cette union, qualifiée de statique, avec la divinité, coure le danger d'être obnubilée par la conception religieuse plus dynamique qui souligne davantage l'œ u v r e de l'homme.

Dans tous les domaines nous voyons que la conception intuitive rencontre de l'opposition; la pensée discursive qui utilise des mots, des images et des concepts qualifie les productions des états inspirés de rêveries, de purs jeux de la pensée, dont on ne peut rien attendre de grand. Il ne reste donc que le terrain où nous avons dit que l'inspiration avait droit de domicile, la grave résidence des beaux rêves, l'art. On pourrait croire que là au moins ce phénomène psychi-

¹ Formule de Benno Erdmann.

que est reconnu absolument. L'art n'a-t-il pas emprunté ses pinceaux les plus suaves, ses burins les plus habiles, ses accords les plus magnifiques et ses idées poétiques les plus belles justement pour divulguer l'inspiration? Admettons que pour le profane l'inspiration de l'artiste puisse sembler une morbidité plus ou moins agréable; mais pour l'artiste lui-même, on penserait qu'il la considère comme une vérité sainte, vierge et incontestable.

Or, ce n'est point le cas. Parmi les artistes, il s'est levé des témoins qui ont nié la puissance de l'intuition dans le domaine qu'on pensait lui être propre. Le plus curieux des témoignages est sans doute celui que Edgar Allan Poe donne sur lui-même, artiste cité sans aucune contestation parmi les hommes de l'inspiration. Il vaut la peine de s'y arrêter un peu.

La plupart des écrivains, dit Poe, et surtout les poètes préfèrent qu'on croie qu'ils ont composé leurs œuvres dans un état d'agréable folie, d'intuition extatique, et ils seraient épouvantés de permettre au public de regarder, derrière les coulisses, les pensées pas mûres qui se meuvent lourdement, les buts réels qui ne s'éclaircissent qu'au dernier moment, les innombrables nuances de pensée qui ne parviennent pas à la maturité, les imaginations achevées que l'on rejette comme n'étant pas appropriées, les choix et les suppressions prudents, les ratures et les surcharges pénibles, en un mot les rouages, les machines nécessaires pour les changements de décors, les échelles, les plumes de coq, le rouge et les taches noires qui, quatrevingt-dix-neuf fois sur cent, forment les particularités de *l'histriion* littéraire.

Poe fait ce que les autres ont négligé: il apporte sur la table de dissection son plus beau poème, *le Corbeau*, et se met impitoyablement à la dépecer. Il proclame ouvertement que son but était de démontrer qu'aucun passage de ce poème ne peut découler du hasard ou de l'intuition, que le travail avança pas à pas vers la perfection avec la même précision et la même logique sévère que dans la solution d'un problème mathématique. Poe a incontestablement réussi à dépeindre de manière très convaincante les causes extérieures, tout à fait pratiques, qui ont donné naissance au poème, le calcul logique dont devaient dépendre le ton et la forme de la poésie, voire même une bonne partie de l'exécution détaillée. C'est ainsi qu'il déclare que dès le début il a senti bourdonner dans son esprit le mot final: *Nevermore*.

En vérité, il n'est pas difficile de montrer que dans cette ex-

plication Poe s'est abandonné à son amour du paradoxe. La sauvage idée fondamentale de la ballade semble malgré tout créée par la vision du poète, et dans la production de Poe on peut certes trouver d'autres passages qui parlent contre son témoignage. C'est ainsi qu'il dit que seule la contemplation de la Beauté peut nous rendre possible d'atteindre l'excitation de l'âme qu'on nomme Sentiment Poétique et qu'on peut facilement distinguer de la Vérité, cette satisfaction de la Raison, ou de la Passion qui est l'excitation du cœur. Quoi qu'il en soit, le fait reste que même parmi les artistes l'intuition a des détracteurs; en même temps, il est vrai, que l'appareil extérieur de l'art, tel que Poe le souligne, a plus d'importance que les artistes ne sont en général enclins à l'admettre.

Nous avons achevé notre ronde, et le seul résultat est que nous avons constaté avec certitude que les hommes semblent se diviser en deux groupes nettement opposés. Pour les uns — ils ont une majorité évidente — l'univers se fractionne à l'infini et le plus petit des atomes est un «cosmos» qui mérite que le savant lui consacre le travail de sa vie. Ils ne veulent connaître aucun autre fait réel que la réalité extérieure d'une part, et de l'autre leurs propres sens et leur propre intelligence, et leur travail semble infini: leur plus grande joie est de marcher de l'avant. Même une avance de l'épaisseur d'un cheveu sur les terres de l'éternité est tout de même quelque chose; dans l'éternité le temps n'a point de fin. Cette tendance discursive ou, selon la terminologie moderne, scientifique, a un net caractère social: chaque temps, lieu et individu apporte sa bûche au tas du sommet duquel on espère que l'homme de l'avenir pourra regarder avec plus de précision les terres secrètes de la vérité; l'individu ne peut avoir aucune importance décisive dans cette collaboration gigantesque. Mais il y a d'autre part le groupe qui voit le monde et tout ce qui s'y trouve comme une image éclaircie et unique, différente pour chaque individu, mais pourtant toujours conforme à la vieille formule mystique: *Deus illuminatio mea*. Elle groupe tout ce que la pensée saisit, ce que la volonté désire et ce que le sentiment souhaite, en un seul grand symbole qui procure le repos et la paix, dès qu'on y est parvenu. Pour l'intuitionniste, la vérité n'est pas fragmentaire, elle est un tout, alors même que les individus la voient sous des aspects différents. L'intuitionniste n'apporte aucune bûche, tout est en lui-même. C'est pour cela que la conception intuitive souligne fortement la personnalité.

Le problème est maintenant nettement posé devant nous et exige une réponse. Quel est ce mystérieux état d'âme à la lumière duquel le mystique prétend voir Dieu et sa volonté, qui illumine pour le philosophe la vérité suprême et qui révèle au serviteur de la beauté la perfection éternelle?

Et enfin, est-ce que cet état d'âme existe réellement ou n'est-ce qu'un feu follet passager dans un cerveau fané?

Où que nous cherchions la solution du problème, nous devons tout d'abord interroger les hommes qui ont fortement et sainement prôné l'intuition et qui en ont décrit les manifestations en eux. Parmi les penseurs modernes encore vivants, nous prendrons pour conseillers le Français Henri Bergson et le Suédois Hans Larsson qui ont élaboré chacun une théorie originale et claire de l'intuition.

2.

L'intuition de Henri Bergson.

Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose; encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement.

HENRI BERGSON.

Pour exposer la manière dont le célèbre penseur français résoud le problème en question ici, le mieux est de prendre pour point de départ sa conférence de 1911 au congrès philosophique de Bologne. Je vais tenter d'en résumer l'idée essentielle.

Rappelons-nous comment nous avons pénétré dans quelque grand système philosophique. Nous avons lu une foule d'ouvrages, qui traitaient des sujets différents; chacun avait son empreinte particulière, dans le contenu comme dans le style. Mais nous avons vite remarqué que la dispersion n'était qu'apparente: les différents livres étaient les parties d'une construction cohérente. L'unité que nous avons trouvée était cependant encore fort externe. Nous pouvions grouper les livres selon leur matière, nous découvrions en un mot les principales pensées du savant, ses différentes t h é o r i e s, et avec elles nous imaginions une sorte de groupe plastique.

Peut-être nous sommes-nous alors arrêtés. Ou bien nous avons fait encore un pas et nous avons vu les sources où le penseur avait

puisé, le lien organique qui le relie à ses prédécesseurs et à son entourage. Il fallait faire ce pas, pense Bergson, mais non dans la direction indiquée. Si jamais nous voulons éprouver ce qui est éternel et précieux dans le système d'un philosophe, il nous faut nous refroidir pour toute recherche des influences extérieures et de l'héritage spirituel. Nous devons chercher à pénétrer toujours plus profond dans l'être du penseur lui-même. Si nous le faisons, il se peut que nous éprouvions quelque chose d'absolument nouveau jusqu'ici: nous verrons les différentes parties du système se rapprocher les unes des autres, s'interpénétrer, enfin, nous apercevrons que dans le système il n'y a qu'une idée centrale par rapport à laquelle les théories apparemment divergentes se comportent comme des traductions en diverses langues par rapport au texte original.

Nous pouvons aller encore plus loin, ou, mieux, nous rapprocher de la forge mystérieuse où se fond l'or de la pensée. En un beau moment, nous apercevrons que ce que le philosophe a si longtemps tenté d'emprisonner dans la parole et le concept, est une chose beaucoup plus simple et perceptible avec plus de clarté. Cela nous apparaît comme une *i m a g e*, ainsi que c'est apparu au penseur lui-même. Nous nous approfondissons dans l'image découverte par nous et nous percevons de nouveau de plus près les pulsations de l'artère du penseur.

Mais en même temps un sentiment étrange nous envahit. On dirait que l'image pâlit, il nous semble qu'il pourrait s'en dégager une autre qui exprimerait aussi bien ou aussi mal l' *e x p é r i e n c e* dont l'image était l'ombre ou le reflet. Nous nous sentons extrêmement près de la réalité d'où provient la force du penseur, de la source d'où jaillissent ses images, ses pensées, ses concepts et ses mots. Et aussi extrêmement loin de ces choses, si nous essayons par des images, des concepts et des mots d'expliquer l'inconnu que nous examinons. Il nous apparaît comme une chose extrêmement simple et tout de même inaccessible; comme une étoile dont le scintillement parle de mondes étrangers. Nous n'avons qu'un moyen de parvenir au but, celui même grâce auquel le philosophe a perçu sa vérité: la voie de l' *i n t u i t i o n*.

Notre point de repère final est donc cette image »intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent, image fuyante et évanouissante, qui

hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe, qui le suit comme son ombre à travers les tours et détours de sa pensée, et qui, si elle n'est pas l'intuition même, s'en rapproche beaucoup plus que l'expression conceptuelle, nécessairement symbolique, à laquelle l'intuition doit recourir pour fournir des «explications». Regardons bien cette ombre: nous devinerons l'attitude du corps qui la projette. Et si nous faisons effort pour imiter cette attitude, ou pour mieux nous y insérer, nous reverrons, dans la mesure du possible, ce que le philosophe a vu.»

Bergson cite comme exemple la philosophie de Berkeley. Il montre comment les différentes thèses du penseur anglais — sur la matière, les idées abstraites et générales, la réalité des esprits et l'existence de Dieu — peu à peu se condensent en une seule image: la matière est comme une *mince pellicule transparente* entre l'homme et Dieu. Berkeley n'a probablement point vu sa vérité sous cette forme-là, bien qu'il dise que nous soulevons la poussière et nous plaignons ensuite de ne rien voir. Mais Berkeley a une autre image qui ne fait au fond que transformer en perception de l'ouïe ce que la précédente image montrait à l'œil: la matière est une langue que Dieu nous parle. Les deux images forment un point critique d'où nous pouvons partir dans la bonne direction ou dans la mauvaise, en cherchant à parvenir au secret du penseur. En utilisant les concepts, nous allons à l'extérieur, vers des symboles de plus en plus figés et compliqués; au contraire, par une pénétration sympathique, nous découvrons, au moins comme un délicat pressentiment, la claire et simple vérité dont l'intuition est la vraie clef.

Nous sommes sur le seuil du sanctuaire, près du but final de nos efforts. Quel est le contenu de ce secret que le philosophe appelle intuition? Je laisse Bergson nous en dire ce qu'il peut:

»En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Il ne pouvait formuler ce qu'il avait dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de corriger sa correction: ainsi, de théorie en théorie, se rectifiant alors qu'il croyait se compléter, il n'a fait autre chose, par une complication qui appelait la complication et par des développements juxtaposés à des développements, que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle. Toute la complexité

de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer.»

Voilà tout ce qu'on peut dire de l'intuition; en somme, rien. Il ne semble pas que l'expérience la plus intime supporte la prison des mots, et l'image même ne fait que l'indiquer. Celui qui veut la connaître doit apprendre à l'éprouver.

Cette réponse n'est guère propre à nous satisfaire. Nous cherchons de nouvelles voies pour approcher ce grand secret, que le philosophe célèbre comme le don le plus précieux de l'existence. Mais si nous appliquions à Bergson lui-même le procédé grâce auquel il dit avoir pénétré jusqu'à l'essence des grands penseurs? Il nous faut alors jeter un coup d'œil, même rapide, sur les différentes parties de sa construction et chercher à voir en elles et à travers elles le feu sacré autour duquel s'arrondit le temple.

Jusqu'ici, la pensée de Bergson a tourné autour de trois problèmes que l'on peut brièvement nommer ainsi: la c o n s c i e n c e, le r a p p o r t e n t r e l' e s p r i t e t l a m a t i è r e, la v i e. Les trois principaux ouvrages où il expose ses idées sont: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et Mémoire* (1896) et *L'Evolution créatrice* (1907).

Le grand problème de l'existence apparaît à Bergson sous le signe d'un dualisme évident. Le point de repère de son esprit occupé à résoudre l'énigme de la vie est le fossé qui sépare le monde organique de l'inorganique. Examinez un objet matériel! Toute notre croyance en son existence repose sur la pensée qu'il n'est pas sujet à l'évolution, que le temps ne le ronge pas, qu'il n'a pas d'histoire. Regardez un être vivant et observez-y sa tendance particulière, son évolution ininterrompue de l'embryon à la naissance, à la maturité, à la mort. La vie n'est qu'une continuation pour l'histoire de l'évolution dont le commencement est bien au-delà de la naissance.

L'examen approfondi des phénomènes bigarrés de la vie organique a montré qu'ils forment une série apparentée, et on a cherché sur la base des similitudes à créer une histoire évolutive générale et progressive de la vie. Bergson n'approuve pas cette théorie de l'évolution. Derrière les formes innombrables, le grand courant de la vie lui apparaît à lui aussi, à lui surtout, comme une puissante houle homogène. Mais les différentes formes ne sont pas seulement des sta-

des intermédiaires les unes des autres, elles sont des bras indépendants du courant, de genres différents. D'un côté le monde végétal, de l'autre les animaux, les grandes divisions de la vie inconsciente et de la vie consciente. Dans le monde animal, on peut encore différencier de nombreuses ramifications évolutives qui se dirigent chacune vers son type final propre. Parmi ces dernières séries évolutives, les plus importantes sont les deux dont l'une conduit, dans le groupe des articulés, à l'insecte, et l'autre, dans celui des vertébrés, à l'homme. Chacun de ceux-ci résoud sa tâche à sa façon: l'insecte à l'aide de son instinct, l'homme avec son intelligence. Il serait erroné de concevoir la vie instinctive des insectes comme un degré inférieur de la vie intellectuelle de l'homme; elle est un rameau tout aussi important de la même racine. La différence est radicale. L'instinct suit les directives de l'évolution organique, c'est une utilisation des instruments organiques. L'intelligence, au contraire, est inorganique de sa nature, elle cherche des rapports, elle crée des outils mécaniques, son domaine est le monde de la matière. Si l'on se demande lequel des deux est plus proche du courant même de l'évolution créatrice, on doit donner la préférence à l'instinct. Mais celui-ci est inconscient, la vérité qu'il a éprouvée ne peut jamais s'exprimer. L'intelligence exprime tout, sa vérité et son mensonge, mais sa clarté n'est que la clarté des formes raides; elle ne rencontre jamais le courant de la vie. C'est ainsi qu'il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait; mais il ne les cherchera jamais.»

Si l'instinct et l'intelligence étaient les dernières conquêtes de la vie, nous ne pourrions jamais espérer trouver la solution de l'énigme de la vie. L'instinct muet ne révèle jamais son secret; la recherche inquiète de l'intelligence éloigne toujours plus de l'être réel. Et cependant nous continuons à percevoir en nous, autour de nous, le battement uniforme de la vie, nous le sentons en tout cas quelquefois, dans nos meilleurs moments. »Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de vie . . . Parfois cependant se materialise à nos yeux, dans une fugitive apparition, le souffle invisible qui les porte. Nous avons cette illumination soudaine devant certaines formes de l'amour maternel, si frappant, si touchant aussi chez la plupart des animaux, observable jusque dans la sollicitude de la

plante pour sa graine. Cet amour, où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie, nous en livrerait peut-être le secret. Il nous montre chaque génération penchée sur celle qui la suivra. Il nous laisse entrevoir que l'être vivant est surtout un lieu de passage, et que l'essentiel de la vie tient dans le mouvement qui la transmet.»

Le conflit entre l'intelligence et l'instinct p e u t disparaître dans l'homme et seulement en lui. C'est à l'homme seulement que la vie promet de dire son secret.

Les images dans lesquelles se condense la philosophie vitaliste de Bergson ont déjà paru plus haut. Arrêtons-les encore à notre portée. Le puissant courant de la vie se précipite dans la matière, se disperse, développe des formes curieuses, étrangères les unes aux autres, mais il se concentre de nouveau sur un point pour être vécu entier: dans l'homme. L'autre image: le tourbillon violent qui, invisible et incessant lui-même, entraîne tous ceux qui ont part à la vie.

En résolvant le problème du rapport entre l'esprit et la matière dans l'homme, le problème de l'union psycho-physique, Bergson reste dans la conception dualiste. Le corps, y compris le système nerveux et le cerveau, représente la matière, et elle seule. Comme tout ce que nous observons dans la nature est mouvement, le système nerveux remplit les fonctions de régulateur des mouvements, et le cerveau est une sorte de centrale qui trie les impulsions reçues et transmet celles qui doivent être données. Tout en étant ainsi l'organe de l'a c t i v i t é l i b r e de l'homme, le système nerveux n'englobe que les phénomènes du monde de la matière.

Mais la puissance de la matière s'étend encore plus loin dans l'homme. La p e r c e p t i o n dans sa forme pure est de la matière ou un reflet de la matière sur la matière; c'est un instrument de l'activité, et rien d'autre. Pour pénétrer dans le domaine de l'esprit, nous devons nous tourner vers les phénomènes de la m é m o i r e. C'est là que Bergson voit les signes de la cohésion uniforme et de l'évolution continue, qui indiquent la présence de l'esprit. L'antagonisme de la matière et de l'esprit apparaît donc à Bergson comme une divergence radicale de nature entre la perception et la mémoire.

Comment franchir ce fossé? Bergson n'approuve pas l'idée du parallélisme de Spinoza; car alors il faudrait reconnaître que la matière et l'esprit ne sont que la traduction en deux langues du même

original. Bergson veut rester dualiste, mais il le fait plus fermement en théorie qu'en pratique. En réalité, reconnaît-il, la perception pure qui ne parle que de la matière à la matière et aide le mouvement, est un cas frontière et, en cette qualité, sujette à caution. Partout où nous observons une perception, nous rencontrons aussi la mémoire en train de la transformer, de la conquérir au profit de l'esprit. Et c'est alors qu'existe vraiment l'action réciproque de l'esprit et de la matière. »L'esprit emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté.»

Ce qui est le plus intéressant à noter ici, c'est la manière dont Bergson sépare entièrement la mémoire des fonctions du cerveau. Le cerveau, selon le philosophe, nous aide plutôt à oublier qu'à nous souvenir, il appartient à la matière; le courant de l'esprit cherche à y pénétrer, mais il doit en majeure partie se déverser par dessus lui.

Nous n'avons pas de peine à reconnaître ici la même image que Bergson appliquait à l'évolution de la vie. De nouveau le courant se précipitant dans la matière, de nouveau l'homme présenté comme un chenal, à la vérité trop étroit, pour le courant de l'esprit.

Cette théorie psycho-physique conduit à des conclusions qui sont d'une telle importance, surtout au point de vue moral, qu'il me faut les esquisser brièvement. La théorie dualiste de Bergson est en elle-même propre à souligner l'importance de la lutte acharnée de l'esprit, mais avant tout elle établit la croyance en l'immortalité de l'âme. Le corps est un outil que l'esprit utilise pour avancer; la mort n'est que la rupture d'un barrage, l'âme retourne dans le courant de la vie.

Dans la conscience humaine, ce sont donc les perceptions qui représentent surtout la puissance de la matière. Mais avec ces sensations matérielles, l'intelligence, dont les fins sont uniquement pratiques, crée une image morte et matérielle de toute notre vie psychique. Les expériences psychiques y ont l'aspect d'êtres rigides qu'on peut associer, séparer et comparer, en un mot traiter comme des objets matériels. En outre, ils se profilent sur l'arrière-plan du temps mathématique, y traçant des lignes plus ou moins longues. En d'autres termes, le temps même, qui est en lui-même un pur phénomène psychique, a été victime de la matérialité; on peut dire que le temps mathématique mécanique est plutôt de l'espace que du temps.

Bergson n'accepte pas cette matérialisation des expériences psychiques. Les données de la conscience ne sont point des dimensions rigides avec lesquelles les psychologues de l'association veulent construire l'esprit, après l'avoir préalablement décomposé. L'esprit n'est pas dispersé, il n'est pas matériel, il est un événement où le contenu se change sans cesse en un autre, où chaque instant reflète tous les autres. S'il apparaît vraiment de la dispersion dans la conscience, elle est provoquée par les perceptions matérielles et par l'intelligence qui ne recherche que l'utilité pratique. C'est une sorte de croûte sur la surface de la conscience, de la matière dans le domaine de l'esprit, «comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang». Il est vrai que cette partie de la conscience est la plus apparente; elle est la plus facile à traiter, la plus utile, la plus aisément explicable. La langue est le mieux adaptée à décrire la matérialité, la division, en un mot les phénomènes de l'espace.

Celui qui désire entrer dans la sphère des phénomènes psychiques purs doit savoir soulever cette croûte rigide et pouvoir s'enfoncer sous elle. Si cela réussit, la conscience formée d'états déterminés cède devant l'événement original et continu. Et du même coup, la notion du temps divisible, homogène, perd toute importance. Cette conscience plus profonde mise à jour n'est pas composée d'états subséquents et alignés; c'est un changement continu de *qualités* infiniment nombreuses, mais un changement dans lequel les contenus s'interpénètrent toujours et où le temps est purifié de ses qualités spatiales; le passé et le présent s'y fondent. Cette conscience plus profonde, qui constitue ainsi une réalité absolument originale, est la *durée*. C'est le contenu propre de notre vie psychique, un événement immatériel pur et un temps psychologique pur. C'est la liberté et la force.

En essayant de décrire cette profonde expérience psychique, Bergson est forcément amené à employer l'image d'un fleuve bouillonnant. Nous comprenons facilement qu'il s'agit de l'élan puissant de la vie et de l'esprit, qui peut se découvrir dans la conscience humaine. Et d'autre part nous percevons d'où proviennent les images de la philosophie psycho-physique et vitaliste de Bergson. Le philosophe les a vécues en lui-même et il a tenté, d'après le vécu, de tracer les mêmes limites dans un domaine toujours plus large. Mais qu'est-ce que notre recherche y a gagné?

Il semble que nous soyons revenus à notre point de départ. Bergson nous a conduits dans le voisinage immédiat de l'intuition de Berkeley, mais pas jusqu'au bout. Nous avons osé nous engager dans son propre domaine, et nous avons aperçu qu'à tout bout de champ l'image reparaissait sur notre chemin. Elle indiquait quelque chose, mais n'était pas capable de prononcer le mot libérateur.

Notre seul gain est que nous sommes maintenant dans le cercle magique de l'intuition de Bergson. Cela a peut-être quelque importance. Car nous pouvons demander au penseur des explications aussi précises que possible, maintenant qu'il s'agit de sa propre expérience la plus personnelle.

Il est bien vrai qu'il nous a mis en garde contre des prétentions exagérées. En fait, il s'est borné à promettre de montrer une ombre seulement, et pas l'être lui-même; c'est nous qui devons savoir, à travers le fantôme mouvant, pénétrer jusqu'à la réalité même. La citation figurant au seuil de ce chapitre était un avertissement clair: le philosophe cherche à exprimer une seule chose, il ne la dit pas vraiment.

Mais d'autre part, il semble sentir comme nous: la vérité est trop proche et, toutefois, trop inaccessible. C'est pourquoi il poursuit ses efforts de rendre possible l'impossible: décrire son expérience de façon telle que nous soyons forcés de la vivre avec lui. Et ainsi nous continuons à suivre ce fantôme attirant.

En laissant passer le regard intérieur sur sa conscience, Bergson aperçoit d'abord une sorte de couche supérieure: les impressions venant du monde de la matière. Elles sont d'un contour net, et ont la tendance à se cristalliser en objets. Puis apparaissent des souvenirs qui interprètent ces impressions. Les souvenirs sont comme détachés de la personnalité, arrivés à la circonférence magnétique des impressions. Il y apparaît aussi une certaine tendance, des habitudes de mouvement, toutes enchevêtrées d'une manière plus ou moins ferme dans les impressions et les souvenirs. Se dirigeant du dedans vers l'extérieur, ces matériaux forment en quelque sorte la surface d'une sphère qui cherche continuellement à s'élargir et à s'évanouir dans le monde extérieur. Mais en se recueillant de la circonférence vers le centre, en s'approfondissant vers le fond même de son être, le philosophe trouve quelque chose d'entièrement dif-

férent. Derrière ces cristallisations, sous cette couche superficielle, il trouve un fleuve qui coule continuellement, et qui cependant n'est comparable à rien d'autre de tout ce qu'il a vu couler. Il y a là une suite d'états qui tous anticipent sur ce qui suit et comprennent en eux ce qui a été. En réalité ils ne forment pas d'états distincts avant qu'ils soient passés, et que le spectateur se tourne pour les suivre. Aucun d'entre eux ne commence ni ne finit, mais tous se fondent et sont d'une seule et unique durée continue. Et plus l'homme est capable de s'y plonger profondément, plus il sent s'approcher le principe de toute vie et de tout mouvement, auquel appartient son propre mouvement de vie. *In ea vivimus et movemur et sumus.*

L'intuition métaphysique, de l'avis de Bergson, est la base de toute philosophie, le point de départ et d'aboutissement, le seul résolveur de l'énigme de l'existence. Il veut en donner une image toujours plus précise, toujours plus perceptible. C'est une enveloppe qui s'ouvre, et en même temps cela rappelle l'embobinage infini d'un fil, à condition que ces images n'impliquent pas de conceptions spatiales provoquées par les lignes et les surfaces. C'est un spectre coloré de mille nuances et dans lequel une teinte conduit insensiblement à une autre, pourvu que nous puissions concevoir le spectre comme contenant des couleurs dont aucune n'est à l'extérieur de l'autre. C'est une élastique extrêmement petite qui s'est réduite à un point mathématique et qui maintenant se transforme peu à peu en une ligne sans cesse plus allongée. Mais notre attention ne doit pas se fixer sur la ligne elle-même, mais bien sur le fait de l'allongement, sur le mouvement qui est un et indivisible.

Nous nous retrouvons de nouveau dans l'impasse. Aucune image ne peut équivaloir l'intuition de la durée. De nombreuses images différentes ne peuvent qu'aider la conscience à parvenir à l'état spécial qui est la condition de l'expérience intuitive.

Kant a résolu jadis la question qui nous occupe maintenant, et ses conclusions nous reviennent impérieusement à l'esprit quand nous lisons Bergson. Dans son exposé dialectique, Kant séparait nettement les êtres en objets d'une expérience possible, en phénomènes, et les êtres en soi, indépendants des formes de la perception humaine (noumena, Dinge an sich). Ce dernier groupe ne peut prendre une importance positive que dans la mesure où nous supposons un genre de perception spéciale, intellectuelle dans la langue de Kant,

pour saisir ces êtres. L'homme n'a pas cette faculté, c'est pourquoi la base présumée de cet être nous échappera éternellement. Nous pouvons croire en des êtres de ce genre, nous pouvons pressentir leur présence, mais les formes de notre compréhension sont insuffisantes pour eux; le noumenon ne doit être pris que dans son acception négative: c'est un fait qui est entièrement en dehors de notre pouvoir de connaissance.

En suivant la conception de Kant, dans l'élucidation de l'intuition métaphysique de Bergson, le dernier fait appartenant à la sphère de la conscience serait donc l'image que Bergson lui-même affirme n'être que l'ombre de l'intuition. En d'autres termes, l'intuition métaphysique de Bergson devient psychologique au point de vue de Kant. Et ainsi, la métaphysique devient impossible.

La manière dont Kant apaise lui-même et autrui à la suite de cette conclusion négative est intéressante à lire à ce propos. »Si, dit-il, l'affirmation que nous ne pouvons pas du tout percevoir le contenu des êtres signifie que nous ne pouvons saisir avec la compréhension pure ce que sont en soi les êtres qui se montrent à nous, elle est insensée et injuste, car cela exige que nous ayons une capacité de connaître, différente de notre capacité humaine, non seulement pour le degré, mais aussi pour la perception et pour le genre, si bien que nous ne serions pas des êtres humains, mais bien des êtres dont nous ne pourrions dire nous-mêmes s'ils sont possibles et encore moins comment ils sont... Nous ne pourrions jamais résoudre les questions transcendentales qui s'élèvent au-dessus de la nature, même si toute la nature s'ouvrait devant nous, puisque nous ne pouvons constater notre propre âme qu'à l'aide d'une perception de notre sens intérieur. C'est là qu'est le secret de l'origine de notre sensibilité. Son attitude envers quelque objet et la base transcendentale de cette union est incontestablement trop profonde pour que nous, qui ne nous connaissons qu'à l'aide de notre sens intérieur, donc comme phénomène, puissions utiliser un instrument de recherche si gauche ailleurs que dans la découverte de nouveaux phénomènes dont nous voudrions pourtant tirer au clair l'origine non sensorielle.»

Bergson et Kant sont d'accord sur ce que l'effort dialectique ne peut nous conduire à l'être réel. Mais alors que Kant conclut que l'existence en soi restera toujours en dehors de notre expérience,

Bergson affirme au sujet de son intuition qu'il a trouvé un chemin qui conduit au but, en tournant les territoires du raisonnement intellectuel. Il pare la critique de Kant en plaçant sa méthode d'investigation intuitive dans le cercle agrandi de notre conscience: l'intuition n'est point une faculté supra-humaine, bien qu'elle soit supérieure à l'intelligence; elle est une intelligence qui se transforme en instinct, c'est une pénétration instinctive sympathique dans l'objet. Mais — et telle pourrait être la critique de Kant — tant que cette méthode intuitive de perception sera sujette à caution, il sera interdit d'entreprendre de bâtir une métaphysique sur cette base.

Bergson ne met pas en doute son intuition; pour lui, elle est le fait le plus direct et le plus absolu de la conscience. Il déclare qu'il n'y a là rien de mystérieux.

Arrêtons-nous un instant. Nous avons vu l'intuition de Bergson se condenser en images que nous pouvons fort bien percevoir. Puis nous avons entendu le philosophe affirmer que derrière les images se trouve la réalité propre et percevable qui ne se dévoile qu'à l'intuition elle-même. Allons-nous maintenant conclure à la manière de Kant que ces images sont la dernière expérience psychique que la philosophie de Bergson pourra jamais donner à l'homme, ou bien croirons-nous le penseur français qui prétend que l'intuition métaphysique peut réussir pour nous aussi?

Il vaut peut-être mieux renvoyer la décision à plus tard, d'autant plus que la théorie de Bergson présente encore des points que nous n'avons pas abordés jusqu'ici.

L'intuition, telle que Bergson la présente, est avant tout une source métaphysique de connaissance. Mais elle reçoit un contenu qui implique d'autres choses aussi, et avant tout elle a un domaine d'action où elle est plus facile à percevoir.

Il n'y a personne, pense Bergson, qui ne s'en soit servi dans une certaine mesure. Ainsi, tous ceux qui ont été actifs dans le domaine littéraire savent que quand on a assez longtemps pensé à son sujet, réuni les documents, pris les notes, on a, en procédant au travail créateur, besoin de faire un nouvel effort souvent pénible pour pouvoir atteindre le fond même de la chose et pour ramener d'une profondeur aussi grande que possible la force spirituelle. Mais en se réalisant, ce contact conduit l'esprit humain sur une route où d'innombrables détails nouveaux s'ajoutent aux connaissances acquises

précédemment . . . Et alors même, si l'on se tourne vers cette force dans l'intention de l'atteindre, elle se dérobe. Car ce n'est pas un être, mais une direction du mouvement, et bien qu'il soit possible de prolonger ce mouvement à l'infini, c'est cependant un fait tout simple.

D'autre part, à maintes reprises, Bergson insiste sur le fait que le traitement fructueux de l'intuition convient fort bien aux études purement scientifiques, il va même jusqu'à exiger un approfondissement sérieux dans les formes d'apparition extérieures des êtres. Il ajoute aussi que l'accès à l'intuition personnelle n'est possible que pour celui qui a rassemblé et adapté un nombre considérable d'analyses psychiques.

De l'avis de Höffding, ces traits dans la théorie de Bergson sur l'intuition ne cadrent pas avec ce qu'il dit par ailleurs de la vision métaphysique. Le concept de l'intuition devient bicéphale: d'une part elle devait être le fait psychique le plus direct, avec les axiomes duquel l'intelligence construit ses affirmations éparses, d'autre part elle apparaît maintenant comme le point final d'un travail d'analyse expérimentale. Mais ce bicéphalisme semble toutefois n'être qu'apparent. Toute la philosophie de Bergson exprime clairement l'idée que le monde de la matière est indispensable pour révéler l'effort de l'esprit. L'intuition philosophique a besoin d'air sous ses ailes pour pouvoir voler, mais l'air n'est cependant pas la force qui meut la pensée. Et il est également clair que plus vaste est le domaine où l'intuition apparaît, plus nombreux sont les côtés dont on la voit, plus grande aussi sera sa possibilité d'être revécue. La structure conceptuelle et figurée de la science est un système de canaux nécessaire pour la source motrice de l'intuition. Mais la source reste quand même inchangée. Bergson ne se lasse pas de relever que de l'intuition on peut n'importe quand passer à des analyses innombrables, mais jamais des analyses à l'intuition. Donc, si après l'analyse et la dissociation conceptuelle on procède à un traitement intuitif de la question, cette dernière connaissance est *sui generis*, on ne peut aucunement la déduire des fragments intellectuels de la connaissance.

De l'intuition on peut parvenir aux analyses, et non vice versa. Bergson cite comme exemple un voyageur qui, pendant un voyage à Paris, dessine des figures et y inscrit le mot «Paris» pour affermir sa

mémoire. Le voyageur peut, plus tard, disposer ses dessins en bon ordre et obtenir une image d'ensemble correcte. Mais il n'a pour aide que son intuition primitive. Au contraire, une personne qui n'aurait jamais vu Paris, ne pourrait pas, même avec des dessins innombrables, parvenir à cette intuition.

Dans sa critique de la théorie de Bergson, Larsson s'attache entre autres à cet exemple et remarque que dans ce cas on ne peut pas proprement parler d'intuition. Il se borne à donner tout simplement aux impressions reçues par le voyageur le nom d'observations ou de séries d'observations qui n'ont pas besoin en elles-mêmes d'être perçues intuitivement. Larsson n'observe cependant pas que Bergson n'a point cité cet exemple pour décrire l'essence de l'intuition, mais bien pour montrer la différence mentionnée ci-dessus entre la perception intuitive et l'analytique. Bergson p r é s u p p o s e que son voyageur possède la faculté de pénétration intuitive.

A mon sens, la critique de la théorie de Bergson ne peut pas partir de contradictions qui apparaîtraient dans la théorie, car le conflit présumé n'est le plus souvent qu'apparent. D'une manière homogène et puissante, le philosophe français a exposé son fait psychique le plus profond, qui est en même temps pour lui une vérité de l'esprit et de la vie. Il y a un charme prophétique dans la façon éloquente avec laquelle il proclame l'évangile de son intuition philosophique. »La vie de tous les jours pourra en être rechauffée et illuminée. Car le monde où nos sens et notre conscience nous introduisent habituellement n'est plus que l'ombre de lui-même; et il est froid comme la mort. Tout y est arrangé pour notre plus grande commodité, mais tout y est dans un présent qui semble recommencer sans cesse; et nous-mêmes, artificiellement façonnés à l'image d'un univers non moins artificiel, nous nous apercevons dans l'instantané, nous parlons du passé comme de l'aboli, nous voyons dans le souvenir un fait étrange ou en tous cas étranger, un secours prêté à l'esprit par la matière. Ressaisissons-nous au contraire tels que nous sommes, dans un présent épais et, de plus, élastique, que nous pouvons dilater indéfiniment vers l'arrière en reculant de plus en plus loin l'écran qui nous masque à nous-mêmes; ressaisissons le monde extérieur tel qu'il est, non seulement en surface, dans le moment actuel, mais en profondeur, avec le passé immédiat qui le presse et qui lui imprime son élan; habituons-nous, en un mot, à voir toutes choses *sub specie*

durationis: aussitôt le raidi se détend, l'assoupi se réveille, le mort ressuscite dans notre perception galvanisée. Les satisfactions que l'art ne donnera jamais qu'à des privilégiés de la nature et de la fortune, et de loin en loin seulement, la philosophie ainsi entendue nous les fournirait à tous, à tout moment, en réinsufflant la vie aux fantômes qui nous entourent et en nous revivifiant nous-mêmes. Par là elle deviendrait complémentaire de la science dans la pratique aussi bien que dans la spéculation. Avec ses applications qui ne visent que la commodité de l'existence, la science nous promet le bien-être, tout au plus le plaisir. Mais la philosophie pourrait nous donner la joie.»

Bergson a su jeter sur sa doctrine philosophique le voile de la beauté. Et ce qui est beau, nous verrions avec plaisir que ce soit aussi vrai.

3.

La théorie de Larsson.

L'intuition est repos — mais c'est le repos de la force.

HANS LARSSON.

Bergson a tracé une image frappante de l'impression que l'on ressent au seuil de la philosophie de Spinoza: ce gigantesque et compliqué appareil de démonstration effraye tout à la fois et ravit, tout à fait comme la première vue d'un dreadnought — jusqu'au moment où la pensée dissimulée dans le système perce dans toute sa force et accapare notre attention avec sa souple logique et avec sa légèreté aérienne. On serait tenté d'appliquer à la philosophie de Bergson une image semblable: elle est comme l'envol vertigineux d'un avion moderne, et le novice éprouve fatalement une sorte d'inquiétude que l'habileté du pilote ne suffit pas à dissiper. La sphère de la doctrine de l'intuition exposée plus haut semble sûrement bien étrange et bien mince à de nombreuses personnes, et il n'est pas étonnant qu'elle inspire le désir de reprendre pied sur la terre ferme.

La théorie de Larsson nous ramène sur un terrain plus connu et plus sûr. Le passage de Bergson à Larsson est en quelque sorte comme quitter une grande ville pour la paix des champs —

quand bien même cette comparaison générale n'est point absolument exacte. Il ne faut en tout cas pas la comprendre comme si le système du philosophe français était un reflet de la culture citadine ou avait même tiré des impulsions définitives du milieu parisien. La pensée centrale de la théorie de Bergson n'est pas née dans la métropole de la Seine, mais dans une localité beaucoup plus calme, dans la lointaine ville de Clermont qui est pourtant un sol classique, puisque c'est là que jadis Pascal développa ses idées sur le *V i d e* et que Rameau composa son *T r a i t é d e l' h a r m o n i e*. Mais d'autre part il est certain que dans la pensée de Larsson apparaît nettement le sentiment paisible de la campagne natale. Si Bergson nous ravit dans un envol superbe, Larsson nous invite à une promenade philosophique dans une contrée qu'il connaît à fond et qui ne nous est pas tout à fait étrangère. Larsson a insisté expressément sur l'importance de cette saveur familière pour le penser personnel. A son avis, les points de doctrine et de vue scientifiques peuvent être divisés en deux groupes. Le premier comprend tous ceux qui ont par eux-mêmes une valeur indépendante de la localité extérieure — une sorte de magasin du savoir humain — et le second embrasse ceux qui dépendent en quelque mesure de la vision intérieure, de l'intuition. Ce groupe-ci doit avoir un cachet national et personnel. Car la conception qu'un peuple se fait de la vie, à moins d'être purement un emprunt, doit jaillir de la nature propre du peuple, qui ne peut trouver de bonnes garanties de développement que dans une orientation originale. »Il n'est point exagéré de demander que chaque peuple cherche sa propre philosophie . . .»

Il n'y a guère de philosophe suédois qui ait répondu aussi complètement que Larsson à cette exigence. Dans sa pensée en général et spécialement dans la partie centrale que forme la théorie de l'intuition, on peut observer les contours à la fois calmes et puissants des paysages de sa contrée natale.

Le point de départ de la théorie de Larsson semble être l'observation bien connue de chacun, que les moments de notre vie ne sont pas tous de valeur identique. Il y a de durs jours de semaine et des instants endimanchés, ceux-là plus nombreux que ceux-ci. La majeure partie de notre vie se passe dans une sorte d'engourdissement intellectuel pendant lequel la pensée suit des pistes familières et nos sentiments ne sont sensibles qu'à ce qui touche directement

notre bien-être. En un mot, le mécanisme et l'hébétude nous épient à chaque pas. La lutte qu'ont combattue et que combattent l'individu et l'humanité pour se libérer de ces instants morts forme l'histoire de la culture humaine, et la meilleure victoire en est la pensée claire, logique et abstraite. Aussi vrai que cette lutte ne date point d'hier — la vieille philosophie grecque et surtout Platon la considéraient comme une question vitale brûlante — on peut affirmer que la grande majorité des hommes aspire encore à une évolution dans cette direction précise; des observations confuses et de la pensée troublée par le sentiment vers l'ordre logique.

L'idéal suprême de l'évolution spirituelle de l'homme consiste-t-il donc à atteindre pleinement ce second degré, afin que la pensée s'élève à des hauteurs sereines où aucune réalité ne la dérangera plus et où aucune passion ne la colorera? De l'avis de Larsson, une remarque psychique souvent faite se dresse avec force contre cette hypothèse. En effet, maints penseurs parmi les plus pénétrants ont insisté sur le fait que la pure raison logique, abstraite, dans ses moments les plus forts, tend à se transformer et à reprendre la forme matérielle de la vision directe. Et tous ceux qui ont clairement éprouvé cet événement *i n t u i t i f* sont prêts à le prôner comme le degré le plus élevé de notre perception. La vérité, dont l'intelligence critique mesure les fragments à l'aide des concepts, semble soudain se compléter et venir à la portée immédiate de celui qui la cherche. La plupart des témoignages donnés dans ce sens proviennent de philosophes, mais Larsson aurait certainement pu citer des exemples montrant que les représentants d'autres sciences ont également attribué une valeur spéciale à la pensée intuitivement rassemblante. A mon avis, il est fort intéressant de lire surtout la déclaration de Ernst Bernheim sur la fusion des détails historiques en une entière série évolutive. Bernheim remarque que cette fusion ne demande pas de bien grands efforts au savant. Par exemple, si nous savons que quelque souverain médiéval était à Wurzburg le 6 février et le 9 du même mois à Nuremberg, il est facile de relier ces deux localités à l'aide de l'analogie générale, en concluant que le souverain avait voyagé d'un endroit à l'autre par le plus court chemin, car les moyens de communication de cette époque exigeaient au moins trois jours pour un voyage de cette longueur. »Mais plus le matériel est abondant et compliqué, plus il exige une autre capacité, une sorte de

perception créatrice (intuition), qu'on ne peut guère apprendre, qui ne naît pas sans fantaisie et qui, ici comme dans toutes les sciences, jalonne le chemin des recherches.»

Larsson est parfaitement au clair sur ce que la science de notre époque — surtout les branches recourant à la méthode des sciences naturelles — n'accorde pas une importance bien grande à cette forme mystérieuse de la pensée. L'époque est celle du travail collectif méthodique qui se porte de préférence sur des phénomènes faciles à trouver et à décrire. Tout ce qui est au delà du cercle visuel quotidien, tout le momentané et le transitoire, tout ce qui exige un effort spirituel profond, est bien souvent laissé de côté, et la conséquence en est que ces faits sont bientôt considérés comme de simples fantômes, quelle que soit la perfection avec laquelle le passé les ait observés et compris. C'est ainsi que l'intelligence raisonnante et procédant pas à pas veut entièrement écarter l'inspiration et l'intuition, non seulement dans la science, mais aussi en art.

Le décri dans lequel est en général tombée la compréhension intuitive, provient surtout, selon Larsson, d'une fausse interprétation de la notion du sentiment. On prétend que celui-ci est le signe distinctif des degrés inférieurs de la vie; l'évolution aboutirait à une libération complète du joug du sentiment, au moins en ce qui concerne notre activité investigatrice. L'idée de Larsson est autre: le sentiment apparaît, aussi bien au degré inférieur qu'au degré supérieur de l'évolution humaine, comme une forte puissance psychique. Mais, alors que dans la vie psychique primitive celle-ci se manifeste par des émotions séparées et malades, elle apporte, dans un niveau plus élevé, une certaine connaissance de l'ensemble de la vie, une atmosphère esthétique, qui ne brise pas, mais qui construit. Cette affirmation nous ramène naturellement à l'esprit les paroles de Höffding sur la force double du sentiment. Il y a la force de la violence et la force de l'intimité. La première se concentre sur l'impression d'ensemble qui n'est souvent que générale et imprécise; la seconde ne naît que lorsque l'analyse a abordé de maint côté l'objet du sentiment. »La richesse intérieure (si elle existe) prend la place de l'éclat extérieur.»

Voilà un point décisif. On n'est si prompt à refuser à la vision intuitive et à sa description artistique toute qualité scientifique, que parce qu'une certaine obscurité du sentiment, une impression flottante et béatifiante, semble toujours attachée à ces expériences

psychiques et en général à tout ce qui est en rapport avec le monde de l'art. Cette impression, à ce que dit Larsson, qui enveloppe le travail artistique créateur et que notre vie investigatrice se propose ardemment de pénétrer, ne provient nullement de l'obscurité des observations et des conceptions, mais bien de leur richesse, de l'abondance que l'art emprisonne d'un coup. C'est là que réside la force de l'intuition, en ceci que notre pensée peut, avec la rapidité de l'éclair, passer d'un objet ou d'un détail à l'autre et les maintenir tous ensemble dans le foyer de notre conscience, sans éprouver la moindre fatigue. Le contenu le plus riche, une fois perçu intuitivement, est si connu, et le vol de la pensée qui le touche est si léger, que notre esprit a la sensation d'être en repos plutôt qu'en activité, durant que se déroule l'événement psychique le plus puissant. — Nous parvenons ainsi à une certaine définition de l'intuition, en notant que son trait particulier est précisément l'agilité psychique, la translation rapide de l'attention et la souple force rassemblante. Bref, l'intuition est compréhension esthétique dans laquelle sont présentes toutes les conceptions observées médiatement ou pas du tout par la pensée abstraite, »si bien qu'elles semblent se ranger dans le rayon d'un seul regard et que leur cohésion réciproque, que la compréhension ne peut autrement élucider que par un calcul, apparaît immédiatement».

Pour obtenir une idée plus complète des phénomènes de la vie intuitive, il nous faut considérer la situation que Larsson leur donne dans l'ensemble psychique et comment ils se comportent envers les différents états d'âme.

Larsson observe dans la vie psychique une tendance à créer des synthèses toujours plus puissantes, et il en distingue trois: associative, logique et intuitive. Leurs rapports réciproques ne doivent pas être conçus comme si l'une pouvait naître sans l'aide des autres; elles se conditionnent mutuellement et apparaissent toutes même au degré supérieur de l'évolution. Larsson met surtout en garde contre la croyance que l'intuition serait une source de connaissance métaphysique. Son contenu peut certes être plus riche que celui des autres moyens de connaissance, et l'agilité qui s'y manifeste peut évoluer vers l'ubiquité; mais, toutefois, le matériel est le même que dans les autres synthèses. Le problème de l'intuition »concerne donc seulement la façon dont on traite les matériaux et n'est pas . . . un problème métaphysique, mais bien logique, méthodique, technique». C'est pour-

quoi l'intuition n'a pas besoin d'un chapitre particulier dans la psychologie; ses exigences doivent se montrer dans tout le domaine de la vie psychique.

C'est ainsi que la perception pourrait être le résultat de synthèses différentes et avoir une nature différente. Si l'on nous invite à regarder et à critiquer un bâtiment, nous pouvons laisser nos yeux glisser sur le système de lignes, point par point, mais nous ne réussissons que rarement à le rendre vivant d'un coup, de façon à ce que nous puissions en soupeser d'un regard les proportions. Dans ce dernier cas, la perception est intuitive, et elle renferme le clair sentiment de ce que cet ensemble transfiguré peut se dissoudre n'importe quand. Dans les phénomènes de la mémoire, on note le même fait. Il est facile de se remémorer des souvenirs l'un après l'autre, en une suite discontinue; mais il est au contraire difficile de se rappeler des images d'ensemble, de grandes synthèses. La fantaisie ne fait point exception. En lisant un poème, on peut sentir que l'écrivain n'a jamais vu intuitivement ce qu'il dépeint et que, par conséquent, il n'est pas capable de le rendre autrement que par des images successives et mal cohérentes. Cette fantaisie peut créer des hommes de plume ingénieux et habiles, des auteurs de légendes, mais il est aisé de distinguer dans leur production les rares œuvres élues où la force géniale a créé une efficacité intuitive animante. La pensée logique peut également se dérouler soit discursivement, en passant d'un détail à l'autre, soit intuitivement, en observant clairement la connexion formée par les détails perçus. Ici, il faut spécialement relever la façon dont Larsson résoud la question du rapport entre l'intelligence discursive et l'intuition, car c'est le point le plus important où sa théorie se sépare de Bergson. Larsson reconnaît que l'intuition peut être la base du travail intellectuel discursif, et même que l'intelligence logique réussit souvent à ne sauver qu'un fragment de l'ensemble esthétique créé par l'intuition. Mais, d'autre part, il soutient avec la plus grande résolution son affirmation que la pensée discursive, une fois parvenue à ses limites extrêmes, devient forcément intuitive, lorsqu'on la guide vers une synthèse toujours plus ferme, et que, pour reprendre ses propres mots, *»la comprehensio aesthetica* se trouve elle aussi entre les frontières de la science et elle se manifeste, sans contrecarrer aucunement la clarté scientifique, précisément lorsque la science a terminé son travail et domine

entièrement ses matériaux». La pensée discursive devient intuitive, la science devient art, et vice versa, et entre ces différentes activités il n'existe pas d'antagonisme violent; elles se conditionnent mutuellement, comme l'inspiration et l'expiration.

Si l'on désirait résumer brièvement l'importance que Larsson attribue à l'intuition dans la vie psychique scientifique, on pourrait peut-être dire que l'activité investigatrice intuitive est la créatrice propre du génie intellectuel. Pour lui, il est certain que la qualité la plus apparente du génie — littéraire, économique ou militaire — est de tout temps la clarté des vues et la faculté de percevoir l'ensemble derrière les détails. Mais Larsson va encore plus loin et prétend que l'importance de l'intuition se manifeste aussi dans les domaines du sentiment et de la volonté. En effet, dans la mesure où nous admettons qu'au sentiment adhère toujours une certaine activité conceptuelle, nous plaçons du même coup le sentiment — et par son entremise la volonté — sous la direction de la vie psychique intellectuelle. La question est certes sujette à caution, mais Larsson croit pouvoir la résoudre en admettant que seul le savoir intuitif exerce une action sur le sentiment et la volonté. Ainsi, lorsque quelque individu agit mal, contre sa conscience, il le fait parce qu'il n'est pas capable de maintenir assez sous son attention les conceptions concernant l'affaire, en d'autres mots parce qu'il n'a pas une image d'ensemble intuitive vivante de son acte et des conséquences de celui-ci. Selon cette conclusion, l'intuition deviendrait en réalité la pensée directrice dominant tout le territoire de notre vie psychique.

Si cette conception du rôle rassemblant de l'intuition est vraie, il faut que ce mode psychique d'expérience et d'activité apparaisse avec une grande clarté dans les domaines de notre vie spirituelle où toutes les forces de la personnalité viennent ensemble en question, soit dans l'art et dans la philosophie. Larsson a aussi expressément relevé cette circonstance. Sans intuition, il n'y a pas d'art vrai, ni de philosophie personnelle. Il sera bon d'écouter Larsson exposer un peu plus en détail ces affirmations.

En lisant un récit de voyage, il nous est souvent difficile de découvrir une atmosphère, bien que le paysage présenté soit fort beau. Nous voyons ici et là des échappées, mais jamais l'ensemble ne flamboie. Lorsqu'une chose nouvelle paraît, la précédente est déjà irrévocablement disparue. L'auteur nous montre un sommet des Alpes

et nous en dit la hauteur, mais alors on a déjà oublié le pied de la montagne. Aussi la hauteur ne nous impressionne-t-elle point, seul le nombre des mètres nous étonne. Quand nous apercevons la rudesse d'une région et les neiges éternelles, la solitude et le silence n'y figurent pas. Et lorsque tout a été vu, nous attendons encore quelque chose, mais notre guide ne peut plus rien faire, car il nous a tout montré. — Il peut arriver que vienne un autre descripteur qui, du premier coup, anime tout son récit. C'est un artiste.

Il est aisé de découvrir quelle est la tendance artistique que vise la critique de Larsson. Il songe au réalisme et plus précisément à sa forme naturaliste. Selon Larsson, cette théorie artistique est propre à enrayer la vraie évolution artistique, parce qu'elle n'impose que des exigences extérieures et néglige la force psychique créatrice. Ainsi, un jeune artiste dans l'esprit duquel un paysage évoque une atmosphère colorée, remarque sans doute du même coup qu'à l'impression reçue du dehors se rattachent des associations innombrables, des souvenirs, le passage des images d'un domaine sensoriel à l'autre; bref, en lui-même apparaît le fond de résonance de cette impression extérieure, le fond contre lequel le paysage peut prendre un ton artistique. Mais en se rappelant les rudes exigences de sa théorie, il tente dans la mesure du possible de se détacher de ce fond subjectif et croit qu'avec de petites touches extérieures il pourra atteindre le but de l'art. C'est ainsi que se ferme le chemin qui devrait toujours être ouvert pour conduire de l'impression extérieure à l'état d'âme où apparaissent la chaleur du sentiment et la perception artistique. C'est ainsi que l'artiste apprend à considérer comme faux un mode de création qui tient compte des conceptions associées indirectement à l'impression. Et pourtant il se peut que sa nature d'artiste aie précisément besoin de cette attitude intérieure pour arriver à créer un art entier et efficace. Dans ce cas, la théorie égare. La position naturelle d'un autre individu peut être absolument opposée: il a peut-être besoin d'une masse énorme de matériaux extérieurs, mais il a la force de les fondre si bien dans son esprit qu'aucune partie ne semble accessoire ou placée au hasard. Le problème ne porte donc pas sur le point de départ, mais sur le résultat final, et Larsson prétend qu'il est impossible pour le réalisme brutal de parvenir à des fins vraiment artistiques. Le réalisme fait fi des synthèses, et ses constructions s'écroulent en poussière.

Les dessins réalistes auxquels manque le «lien spirituel» rappellent à Larsson le portrait du chat de Grabow, dont Lie parle dans le drame du même nom. Le tableau est exécuté de manière irréprochable. Mais survient quelqu'un qui place d'un trait léger une tache jaune dans l'œil du chat, et soudain le tableau est plus complet, le chat devient vivant. Le petit point donne de la cohésion aux différentes parties, il crée une synthèse, révèle le sentiment général dont dépend la forme de l'être. L'absence de ce point, de cette vision qui rassemble intuitivement peut se produire dans n'importe quel art, en poésie et en sculpture aussi bien qu'en peinture; et partout où l'on constate cette absence, c'est que l'exposé n'a réussi à s'élever au niveau qui porte le titre d'art. Le vrai art est une création de l'intuition.

La théorie intuitive de Larsson se rattache, surtout par son côté artistique, au mouvement littéraire qui, sous le nom de nouvel idéalisme ou de néoromantisme, commence peu après 1890 à semer de la couleur dans la triste grisaille résultant du réalisme. Ce n'est pas par un effet du hasard que l'«Intuition» de Larsson, «Hans Alienus» de Heidenstam et «Légendes et chansons» de Levertin sont presque contemporains. Mais la théorie possède certainement des répliques dans la pratique de l'art ailleurs aussi que dans le domaine littéraire. Une grande partie de l'art qui au début de notre siècle, sous les noms d'impressionnisme, d'individualisme, de symbolisme, etc., a fermement souligné les exigences du sujet créateur, est en même temps, plus ou moins, de l'art intuitif: la vision personnelle d'ensemble est plus importante que la «réalité» extérieure bigarrée des êtres, qui peut être remplacée par l'imagination lointaine et symbolique, lorsque celle-ci est accompagnée d'un sentiment artistique puissant ou, en d'autres termes, d'un riche contenu intuitivement vécu.

Il va de soi que Larsson revendique pour l'intuition une place importante aussi dans la philosophie. En parlant ci-dessus de la vie psychique intuitive, nous avons signalé un problème philosophique fort ardu qui, selon l'avis de Larsson, ne peut être résolu de manière satisfaisante qu'à condition que la notion de l'intuition obtienne justice. Je songe au problème de la liberté de la volonté. Si j'ai bien compris la pensée de Larsson sur ce point, il est d'avis que l'antique querelle entre le déterminisme et l'indéterminisme est dépourvue de base réelle — du point de vue intuitif. Dans la vie de la volonté, il existe en effet beaucoup d'événements familiers, mécaniques qui ne sont

pas dirigés par une personnalité libre; mais d'un autre côté on y constate, au moins lors des solutions les plus importantes, de la profondeur et une activité autonome qui cadre mal avec le déterminisme. Si nous demandons ce qu'est cette profondeur et cette activité, on nous répond que lors de ces solutions toute notre personnalité semble s'éveiller à une vie plus pleine que d'habitude, la pensée trouve soudain autour d'elle le matériel d'observations le plus abondant, elle se meut avec une rapidité étonnante, perçoit avec la vitesse de l'éclair les rapports proches et lointains — en un mot, la vie psychique est en cet instant devenue intuitive. Et dans la mesure où elle l'est, nous avons le pouvoir d'agir librement.

Ce seul exemple suffit à illustrer l'assertion de Larsson selon laquelle toutes les questions les plus importantes de la philosophie exigent l'activité la plus puissante de toute la personnalité. Quant au fait universellement reconnu qu'il existe des états d'âme qu'on peut constater avec des moyens purement scientifiques, et des lois où s'exprime pour chacun la nécessité la plus nette, Larsson ne le nie nullement, mais il se borne à relever que les questions de ce genre ne sont ni les plus centrales de la philosophie, ni les plus importantes. Les grandes questions se laissent facilement reconnaître à ceci qu'à leur sujet les opinions sont diamétralement opposées de nos jours encore, phénomène que Larsson explique en disant d'une part que notre époque est froide pour les questions vitales importantes, d'autre part que même dans le cas le plus favorable nous ne parvenons que rarement et pour peu de temps à la vision puissante instantanée qu'exigent ces questions. Au fond, ces deux causes découlent peut-être de la même source: notre époque travaille sous le signe de la dispersion, elle proclame comme principe le culte exclusif de l'intelligence, et bien peu de gens aspirent à la vie totale et harmonieuse de l'intelligence, du sentiment et de la volonté où la sagesse peut se manifester. Moins on y aspire, et moins on y parvient. Larsson constate que même la philosophie de notre époque se fatigue à un petit travail dispersé, au lieu de chercher la force nécessaire pour ces grandes tâches dans le repos psychique qui n'est pas le repos du relâchement et de la paresse, mais celui de la tension et de la force.

Dans la philosophie de notre temps — et dans la science en général, — le réalisme extérieur a pris la même prédominance que dans l'art, déclare Larsson. Le vrai réalisme de la vie spirituelle, l'utilisation des

sources d'expérience intérieures, s'est fait rare et a reçu le nom d'illlogisme et d'inconséquence, malgré qu'on demande parfois si la logique et la conséquence doivent absolument apparaître tout à fait sous la même forme, par exemple, dans les problèmes géométriques et dans la solution des énigmes les plus centrales de la philosophie. La théorie de Larsson est un nouvel essai de définir le caractère de la logique, lorsqu'il s'agit des activités les plus personnelles de l'homme, aussi bien dans les domaines de la science que dans ceux de l'art. Dans ces activités, il voit une particularité importante: la science intuitive et l'art intuitif expriment la forme évolutive la plus élevée de la vie de l'esprit humain.

Après avoir vu quelle place importante Larsson octroie à l'intuition dans l'ensemble psychique et dans quelques unes des activités spirituelles les plus nobles, il est intéressant d'observer en passant les exemples vivants à l'aide desquels il décrit la particularité de l'expérience intuitive. Je vais en présenter quelques-uns.

Imaginons qu'un général doive calculer à l'avance le résultat d'un déplacement de troupes, d'une mobilisation ou d'une campagne entière. À l'aide de calculs méthodiques et progressifs, il peut incontestablement élucider une foule de points. D'après le nombre des soldats, la capacité de transport des chemins de fer, etc., il conclut qu'une force militaire donnée pourra parvenir à tel moment à la frontière menacée. De nombreuses conditions préalables peuvent aussi lui être parfaitement claires: où trouver l'argent, les munitions, etc. Sur la base de calculs minutieux, il semble qu'il devrait savoir nettement lequel des adversaires remportera la victoire. Mais pourquoi hésite-t-il quand même? La cause en est qu'il doit tenir compte de nombreux facteurs inappréciables, les hasards, les forces spirituelles des peuples, les mobiles reposant sur les sentiments, en un mot les facteurs qu'on ne peut calculer avec exactitude, les impondérables dont parlait Bismarck. S'il a pu les englober dans la décision qu'il a prise, il a certainement exécuté une évaluation intuitive.

La conception de Larsson ressort avec encore plus de clarté dans les deux exemples contenus dans son livre intitulé «Logique de la Poésie». Le lecteur verra que le premier traite de l'observation esthétique effectuée intuitivement, — elle se rapproche du reste beaucoup de l'état d'âme auquel l'esthétique allemande a donné le nom de «Einführung», pénétration par le sentiment — tandis que le second

présente une observation quotidienne ayant tout de même un caractère intuitif.

»J'ai devant moi une aubépine en fleurs. Je l'ai regardée maintes fois, mais aujourd'hui elle me frappe et retient longtemps mon attention, probablement parce que les fleurs lui font un voile superbe. Peu à peu, j'examine la forme de l'arbre plus attentivement qu'avant. Il a un tronc court et puissant, qui se ramifie à une coudée de hauteur et porte une couronne fort lourde en comparaison avec le tronc. Est-ce que celle-ci surcharge le tronc? La proportion est-elle juste? Est-ce que le poids de l'arbre se répartit également, y a-t-il du repos et de l'équilibre? De telles pensées naissent naturellement aussi en voyant un homme porter un fardeau. Oui, la structure est bien combinée. Il me semble sentir avec quelle force et quelle souplesse ce tronc court porte son bouquet mobile. Les contours du feuillage se fixent dans mes yeux. Cette ligne est-elle belle? Est-elle calculée? Et ce faisceau de ramilles, n'est-il point trop distant des autres, ou bien est-il dans l'éloignement qui permet à l'arbre de se reposer? Un fait me semble bien calculé, l'autre mal; une partie est légère, l'autre pesante. Que ce soit beau ou laid, en tout cas maintenant je comprends. Je garde présentes à l'esprit toutes les parties de l'arbre, de sorte que ma pensée peut les peser, comme si je les pesais dans ma main. Pourrai-je toujours les garder ainsi groupées? Je sais que non.»

»Je regarde les dessins du papier peint. Ils sont coupés par des diagonales. Je fixe à présent mon regard sur une partie du système linéaire, qui forme un triangle équilatéral. Puis je regarde les lignes qui passent plus haut et, en gardant la même ligne comme position, je compose un triangle beaucoup plus grand qui englobe le précédent; je peux poursuivre jusqu'à ce que mon regard embrasse un triangle fort étendu. Mais en tâchant de fixer mon regard sur un triangle encore plus grand, je vois tout mon système de lignes se briser; les lignes perçues perdent leur caractère saillant et se mélangent avec les autres.»

Ces deux citations soulignent de nouveau l'assertion fondamentale de Larsson que l'intuition n'est nullement un instrument psychique spécial de l'expérience, mais un mode particulier de l'expérience. Le philosophe suédois n'admet aucunement qu'elle puisse contenir quelque faculté métaphysique. Il ne redoute pas autant le nom de mystique, car il pense que toute sagesse profonde

reste forcément mystérieuse, puisqu'elle semble résider en dehors du champ visuel quotidien. Sur ce point, il y a divergence nette entre Bergson et Larsson; le premier ne désire pas du tout qu'on nomme mystique son intuition, pour laquelle il revendique courageusement le titre de source métaphysique de la connaissance. La contradiction des mots semble toutefois plus rigide que celle des idées; car les deux philosophes définissent en gros de la même manière la tâche de l'intuition dans l'éveil spirituel de l'humanité. Bergson parle d'une innombrable troupe de cavaliers avec lesquels nous aussi nous ruons en avant et qui, dans l'avenir, pourra surmonter des obstacles toujours plus difficiles, voire même la mort. Larsson, dont le regard aime à se plonger dans le passé, constate que l'âme humaine en est encore au stade de la vie de l'animal primitif, ce n'est qu'une »monade glissante, rêvante et chercheuse» qui souvent n'arrive pas même à constater qu'elle végète, parce qu'elle n'est pas assez éveillée. Les instants bénis de l'intuition permettent cependant à Larsson d'espérer que l'homme de l'avenir pourra vivre avec plus de puissance et de plénitude.

Pour ces penseurs, l'intuition est un reflet de l'avenir, qu'ils ont vu jouer sur leur sentier. Ce n'est ni un hasard ni un miracle qu'en la décrivant ils recourent à leurs meilleurs vocables, cherchent sans cesse une expression plus précise et plus belle pour l'expérience la plus profonde de leurs âmes, que le savant en eux cède souvent le pas à l'artiste. En ce qui concerne Larsson, les extraits reproduits ci-dessus peuvent donner une idée de son talent poétique; nous en donnerons encore un qui se rattache de près à tout ce qui précède:

»Notre époque est pleine de vacarme. Nous travaillons, et je ne comprends pas que nous puissions nous en abstenir. Mais nous devons tendre d'autant plus notre ouïe, afin que nous puissions entendre le silence à travers le bruit. Nous n'avons pas de coins solitaires et tranquilles, nous devons chercher le silence d'une autre manière et apprendre à le trouver partout, au bord de la grand'route. Celui qui trouve la baguette magique — et c'est l'artiste plus que tous les autres qui doit aider à la découvrir — s'écarte du chemin quand il veut et franchit une clôture derrière laquelle attend le vrai silence! Et là nous entendons l'horloge de notre courte vie égrener ses coups, tandis que le temps s'enfuit, et il nous semble être à la maison; peut-être même entendrons-nous aussi parfois le tic-tac de la grande hor-

loge de l'univers . . . Ce n'est que dans le silence et le repos et l'atmosphère de la vie intuitive que l'âme trouve une perception assez aiguë pour tirer au clair les choses cachées. C'est là seulement qu'elle vit pleinement, toutes les forces constituant l'unité la plus solide.»

Nous avons vu que l'intuition présentée par Larsson brille de couleurs différentes, étant une notion tantôt psychologique, tantôt esthétique. Il faut encore ajouter qu'elle peut aussi prendre une teinte religieuse, tout comme l'intuition de Bergson. En lisant le philosophe suédois, on ne peut s'abstenir de songer à la poétique confession de foi d'un artiste, Ludwig Richter: »Un arbre en fleurs autour duquel les abeilles voltigent en bruissant, un arbre embaumé et musical—cette vue m'a souvent été plus chère que toutes les recherches théologiques ou philosophiques les plus sublimes sur l'essence de Dieu.»

Quand Larsson contemplait son aubépine, il se formait en lui un état d'âme qu'on peut sûrement qualifier du nom de *religio* — rattachement à l'ensemble —, un sentiment qui, selon lui, descend »comme la pluie sur les racines sèches et qui est la vraie joie de l'âme».

4.

La vie intuitive et imaginative.

Tu ne trouveras pas les limites de l'âme, même si tu suivais tous les chemins; si profonde en est la base.

HÉRACLITE D'EPHÈSE.

Si l'on désire, à l'aide des théories exposées ci-dessus, se former une idée claire et précise de ce qu'est en réalité la vie intuitive, on tombera évidemment dans de très grandes difficultés. Tout d'abord, la notion de l'intuition, surtout dans la théorie de Bergson, apparaît sous des aspects divers, si bien qu'on peut y englober par exemple la perception intérieure ou intuition psychologique, cette curieuse compréhension sympathique sur laquelle repose en grande partie le travail de l'artiste et aussi celui de l'historien, et enfin l'intuition métaphysique propre qui est, selon Bergson, le plus important instrument d'investigation du philosophe. Mais en plus de cette difficulté,

il se montre entre ces deux théories une opposition qu'on ne saurait imaginer plus radicale. Dans une petite étude spéciale, Larsson a montré aussi clairement qu'on peut le désirer comment il est impossible de former une doctrine cohérente avec ces deux théories. Ce n'est pas la place ici d'exposer en détail tous les points de vue d'où part le philosophe suédois pour exprimer les différentes conceptions du penseur français et tracer une ligne de démarcation nette entre sa propre théorie et celle de Bergson. Il va sans dire que cette critique est forcément unilatérale. En considérant sa propre idée comme la seule absolument indiscutable, on peut facilement montrer que la conception adverse ne remplit pas les exigences. Il est évident que le philosophe français, s'il avait l'occasion de s'approfondir dans les pensées de son confrère suédois, s'il se donnait la peine de tracer la frontière de son propre côté et d'exposer critiquement à son point de vue le système de Larsson, ne serait nullement inférieur à celui-ci par la pénétration du jugement et dans la façon personnelle de présenter le sujet. Comme la description en traits généraux de ces doctrines, telle qu'on a tenté de la donner ici, peut certainement donner au lecteur une idée de leur profonde diversité, il ne me semble pas nécessaire de pousser plus en détail l'exposé de leur antithèse. Quelques remarques et un aperçu général suffiront ici.

La différence décisive entre la théorie de Bergson et celle de Larsson réside dans la question du rapport réciproque entre l'intelligence et l'intuition. Le premier insiste vigoureusement sur la différence entre la compréhension intuitive et le mouvement discursif de l'intelligence. C'est de cette base, c'est-à-dire de l'antagonisme entre la perception intuitive et la compréhension analytique, que découle en grande partie toute l'orientation de la philosophie de Bergson, selon laquelle la métaphysique et la science, la philosophie et l'activité pratique sont elles aussi dans un rapport fortement antithétique. Cette antithèse est étrangère à Larsson qui ne fait pas de différences radicales, mais qui veut voir dans l'intuition elle-même les traits particuliers d'une analyse, mais une analyse plus fine que d'habitude. Alors que Bergson répète sans se lasser qu'on peut passer du traitement intuitif à l'analyse, à la discursion et à la compréhension, mais jamais de l'analyse à l'intuition, Larsson au contraire souligne toujours que la base de tout traitement intuitif est et doit être une analyse extrêmement fine, intellectuelle et profonde.

Il faut relever particulièrement que Bergson utilise l'intuition surtout comme une notion épistémologique, que pour lui l'intuition est une forme particulière et spéciale de la connaissance, une façon de voir à l'aide de laquelle nous parvenons à jeter un coup d'œil sur notre propre essence et, par cette voie, sur l'essence interne réelle de tout être. Pour Larsson, au contraire, l'intuition est avant tout incontestablement un phénomène de la vie esthétique et qui entre en question précisément dans ce domaine de la vie. L'intuition est pour lui une synthèse esthétique de la vie, elle n'est pas un coup d'œil jeté uniquement vers l'intérieur, mais aussi et surtout vers l'extérieur sur les phénomènes vitaux les plus différents qu'elle rassemble dans une «supravisio» intuitive.

L'intuition de Bergson est un organe particulier de la connaissance, une antenne qui cherche les racines primitives de l'être, pour ainsi dire, une sorte de boussole intérieure, un noble instinct. Par cette notion, Bergson se place sans hésiter sur la base de la métaphysique, et alors la métaphysique lui apparaît comme le fait le plus direct qui soit, la seule circonstance où, selon lui, il n'y ait rien de mystique. Larsson, lui, s'oppose à ce qu'on considère son intuition comme une source de la connaissance métaphysique. Il est d'autre part prêt à admettre que dans ces phénomènes réside une sorte de mystique, ainsi que dans toute sagesse profonde. A la vérité, Larsson se rapproche aussi de l'attitude adoptée résolument par Bergson, mais en même temps il fait observer que seul le rapprochement est possible, que ce dont parle Bergson n'est qu'un cas limite dont nous ne pouvons nous approcher qu'à tâtons, mais qui restera toujours inaccessible: l'unité du moi. D'un autre côté, le fait est que Bergson ne peut pas entièrement détacher son intuition de l'intelligence discursive, en tout cas pas de manière à ce qu'il puisse considérer cette dernière comme directement nuisible à la première, ainsi que le fit jadis Plotin. Il consent aussi à avouer que la synthèse de l'intuition présuppose des observations analytiques nombreuses et riches, mais tout de même il estime que le passage direct du dernier domaine au précédent est absolument impossible.

Larsson relie sa doctrine, fort justement, à la notion de l'intuition intellectuelle des philosophes romantiques de l'Allemagne surtout, et il veut y voir également un phénomène apparenté à la connaissance intuitive de Spinoza. La notion de Bergson se rattache

avant tout à la notion de l'intuition supra-intellectuelle de Plotin, tout en devenant absolument originale, personnelle. Pour Larsson, l'intuition est intelligence, activité intellectuelle qui s'adjoint les forces mystérieuses du sentiment et de l'instinct; pour Bergson, elle est surtout un instinct ou sentiment qui effectue les fonctions de l'intelligence lorsque celle-ci est hors d'état de le faire.

Pour se former une idée nette des conceptions profondément divergentes de ces deux penseurs, il convient de songer à leur intuition de base. On ne se trompe guère, en supposant qu'elle apparut à Larsson lorsqu'il était en train de contempler une aubépine et qu'il observa comment se formait la curieuse synthèse psychique qui groupait en un tout les impressions extérieures les plus différentes et qu'il a décrite d'une manière si belle et si efficace. La vision décisive de Bergson s'est produite au moment où, en examinant sa propre essence intérieure, il a observé la durée non-mystérieuse, mais qui à son avis jaillit d'une profondeur métaphysique, et dont il a réussi à nous donner une description extraordinairement belle.

Si l'on veut absolument, en dépit et en plus de toutes les différences, trouver aussi des points communs dans les théories de ces deux penseurs, il faut les chercher surtout d'un point de vue esthétique. En ce qui concerne Larsson, il est clair que tout son exposé, aussi bien par la forme que par le fond, est dominé dans une large mesure par des préoccupations esthétiques. Mais la théorie philosophique et métaphysique de Bergson présente aussi des traits esthétiques manifestes, voire même des traits littéraires. On a relevé qu'il n'y a pas une grande différence entre les dires de Shakespeare, Shelley et Bergson, lorsque le premier dit que la vie n'est pas autre chose qu'une ombre fuyante, le second qu'elle est un temple avec des fenêtres polychromes, et le dernier qu'elle est une grenade dont les morceaux sont aussi des grenades. Du point de vue de la pensée, la différence peut certes être vertigineuse, mais on ne peut nier une certaine parenté esthétique formelle. Les deux penseurs, Larsson et Bergson, font preuve d'un talent remarquable dans la présentation de ce qui nous semble si fugitif qu'il paraît impossible de l'exprimer par des mots, et cette faculté résulte certainement de leur instinct esthétique affiné. Ils sont des psychologues éminents, et de ce point de vue on pourrait s'attendre à ce que les traits de parenté

eussent été plus nombreux et plus marqués. S'il n'en est rien, cela provient à mon sens de ce qu'ils se meuvent de manière entièrement différente dans l'immensité de la réalité psychique. D'une façon figurée, on pourrait dire que Larsson, en décrivant la vie intuitive, circule toujours sur le même plan dont l'intuition groupe les traits particuliers en une perception homogène, avec un succès proportionné à l'extension du domaine embrassé et à la précision avec laquelle les traits englobés conservent leur sens particulier. La pensée de Bergson, elle, se meut perpendiculairement à ce plan. Pour lui, la vie psychique se montre toujours à des plans différents, et à son point de vue il est important que l'énergie spirituelle puisse, à travers la couche superficielle, s'enfoncer plus loin pour saisir l'être à l'endroit où il révèle le plus directement sa propre essence. Grâce à cette conception figurée, il est possible de comprendre que les théories de Bergson et de Larsson ne peuvent tout au plus se couper qu'en un seul point, comme une perpendiculaire coupe le plan.

Quant à savoir laquelle de ces deux théories est la plus juste et correspond le mieux à la réalité, on peut trancher la question d'un côté ou de l'autre, selon le point de vue adopté. Mais on peut aussi penser que les théories reposent sur des bases différentes et que, malgré l'identité du nom, elles embrassent des phénomènes réels hétérogènes. A mon avis, il est absolument impossible d'éviter cette conclusion. Et alors on peut se demander laquelle des deux théories mérite le mieux son nom.

La théorie de Bergson le mériterait incontestablement, si l'on pouvait en considérer la base réelle comme absolument pertinente. On a toutefois relevé que l'existence d'une intuition métaphysique comme celle que décrit Bergson est fort loin d'être une chose claire pour chacun, et quelques critiques sont même allés jusqu'à prétendre qu'un tel moyen de connaissance nous fait en général défaut, sauf à Bergson et aux fourmis. Tout en refusant de nous rallier à cette critique trop grossière, nous devons cependant reconnaître que le côté métaphysique de la théorie de Bergson, celui qui en est la vraie moelle et le point décisif, renferme bien des choses sujettes à caution.

Quant à la théorie de Larsson, le fait est que les phénomènes de la vie intuitive décrite par lui, dans la mesure où nous n'attachons pas une attention spéciale au côté mystique de la théorie, sont faciles à démontrer et appartiennent au cercle de la vie psychique

quotidienne de l'homme. Ce qui infirme le droit à un nom spécial, c'est la constatation qu'en expliquant l'intuition de Larsson on pourrait à notre avis utiliser d'autres termes, sans qu'il soit nécessaire de réserver à ces phénomènes un nom nouveau particulier. Si nous examinons les événements intuitifs présentés par Larsson, nous pouvons en définir brièvement la nature en disant qu'en de semblables instants il se produit en général dans l'esprit humain une sorte de hausse des sentiments accompagnée par l'apparition simultanée et résultante des imaginations. Mais nous sommes habitués à ranger ce phénomène parmi les faits de l' i m a g i n a t i o n : l'efficacité émotionnelle et l'activité intellectuelle tendant à la synthèse sont des signes typiques propres de l'imagination. On pourrait donc affirmer qu'il ne s'agit ici que d'une querelle de mots et que Larsson désigne par son intuition l'activité ou l'état psychique que nous appelons imagination ou vie imaginative. C'est peut-être partiellement vrai, mais la question n'est cependant pas entièrement élucidée, car Larsson veut tracer une démarcation nette entre l'imagination et l'intuition. Il dit dans un de ses travaux qu'il existe deux sortes d'imagination. L'une tamise de la poussière sèche sur la vie, l'autre y déverse une fraîche rosée. Il y a une imagination »qui a des ailes plus rapides que les corbeaux d'Odin et qui doit accomplir leur travail, aider à maintenir cohérente la réalité, qui est en mouvement du matin au soir pour apporter de loin des renseignements, pour fouiller chaque recoin sur le point d'être oublié, pour rassembler les fils de la mémoire qui ont échappé de nos mains, pour lier de nouveau l'abondance qui n'était plus que confusion, afin que nous puissions la saisir d'un coup, pour compenser ce que nos yeux n'ont pu exécuter, et pour nous permettre de porter notre vue sur des domaines de la réalité plus vastes que ceux qui sont dans le rayon de nos regards. L'imagination qui se meut dans cette existence à vol d'oiseau est précisément celle qui crée la poésie. Elle ne fuit pas la réalité. Elle est simplement une force plus grande pour percer la réalité et un courage plus grand.»

Cette déclaration montre d'abord l'importance considérable que Larsson reconnaît tout de même parfois à l'imagination et ensuite que toutes les bonnes qualités de l'imagination sont situées dans une partie déterminée du domaine de l'imagination où apparaissent en outre de nombreuses activités différentes et fort destructives. Larsson ne donne pas de nom spécial à ces différents genres d'imagination, mais

il est licite d'admettre qu'il s'agit d'imagination intuitive et discursive. Il est cependant facile de montrer que cette dernière dénomination implique un conflit logique et que l'imagination dite discursive peut tout au plus indiquer un territoire frontière: la forme imaginative de la mémoire ou de la pensée. Ce n'est que dans l'imagination intuitive que nous constatons les traits spécifiques de l'imagination, et on serait tenté de dire sans autre que dans cette connexion l'intuition désigne précisément l'imagination, l'attitude imaginative. Mais Larsson ne le concède point. La cause en est sa conception psychologique qui découle sans doute de sa conviction philosophique. Selon Larsson, la vie psychique est croissance vers une synthèse toujours plus ferme, en d'autres termes vers une intuition toujours plus efficace. Dans la mesure où la synthèse intuitive réussit, les espèces inférieures, la synthèse logique associative et discursive, apparaissent, en comparaison, plutôt comme une dispersion que comme une unification, une simple discursion qui forme le contraire de l'intuition, bien qu'elle soit aussi la condition préalable de la synthèse. L'intuitivisme et le discursivisme n'apparaissent pas uniquement, à son avis, dans le domaine de l'imagination, mais la même division domine la vie psychique dans toutes ses formes et à tous ses degrés. L'observation, le souvenir et la pensée logique peuvent eux aussi se dérouler soit discursivement, en passant d'un détail à un autre, soit intuitivement, en examinant la structure formée par les détails. C'est pourquoi il est naturel que Larsson ne puisse pas reconnaître que l'intuition et l'imagination représentent la même chose. Il tient la perception intuitive pour une pensée logique affinée dans laquelle les associations sont si abondantes et les rapports logiques si clairement perçus, donc tout le matériel trié si à fond que l'état sans contrainte de mobilité intellectuelle particulier à l'intuition peut naître. D'un autre côté, son intuition se réfère à des activités perceptives, surtout à celles qui ont un caractère esthétique. C'est ainsi qu'il aboutit à la conclusion que même les meilleures formes de l'imagination ne sont qu'un instrument de la vie intuitive, mais aucunement le parent le plus rapproché de celle-ci.

La nette ligne de démarcation que Larsson trace ainsi entre l'imagination et l'intuition ne paraît pourtant pas convaincante. Cette séparation n'est si aisée à faire que parce que pour Larsson la notion de l'intuition est sa notion psychologique et philosophique préférée

dans laquelle il englobe les faits les plus profonds de la conscience et qui fait pâlir forcément toutes les autres notions. Imagination, vie imaginative, en comparaison, n'apparaît que comme un fait relativement peu important, seulement pour signifier que nous avons des imaginations, du matériel d'observation pour la conscience; mais le rassemblement de ce matériel, la force productrice de l'esprit, son dynamisme, tout cela est transféré dans la sphère de la notion de l'intuition. Mais cette conception élémentaire de l'imagination est insoutenable. Nous sommes obligés de considérer l'imagination comme une forme psychique spéciale de l'orientation et de la synthèse, et à ce point de vue l'intuition peut à son tour perdre sa position particulière, n'apparaître plus que comme un doublet de l'imagination ou comme une notion auxiliaire désignant des phénomènes déterminés de la vie imaginative. Si nous examinons de ce point de vue les exemples cités par Larsson, l'aubépine et les autres, nous pourrions observer sans peine que leur trait central est la hausse du sentiment qui se déverse dans le matériel d'observation, donc une sorte d'approfondissement émotionnel, puis une transformation imaginative des matériaux et leur vivification à l'aide des analogies. En outre, il est évident que les jugements associés à ces événements ne reposent pas sur la logique de la compréhension, car dans ce cas l'événement n'aurait pas contenu son atmosphère floue, il n'aurait pas reçu sa saveur intuitive propre. Larsson, ainsi que nous le savons, explique l'affaire en disant qu'il s'agit de la forme affinée ou intuitive de la compréhension logique: le passage d'un détail à un autre s'effectue avec une telle rapidité qu'il naît pour un instant une impression d'ensemble, et c'est cet acte intellectuel qu'on suppose ensuite éveiller l'émotion. Cette conception intellectualiste ne semble toutefois pas satisfaisante. On y transforme en une conséquence ce qui est l'essence et le point de départ de l'événement. Dans les moments pareils, il existe d'abord dans l'esprit un sentiment direct ou, dans les cas les plus favorables, un sentiment nuancé qui se reflète sur l'impression et qui est éprouvé comme une pénétration émotionnelle. Mais l'impression en soi n'a pas la force de répondre à toute la richesse du sentiment, à son caractère unique. Le sentiment déborde par dessus les limites entre lesquelles l'attitude compréhensive enferme l'impression. C'est alors qu'apparaît comme acte de la connaissance l'imagination qui, sans suivre les rapports logiques habi-

tuels, change hardiment l'impression pour la conformer à la logique du sentiment, donc pour faire en sorte que le sentiment formant la base et le ressort puisse trouver, même pour un bref instant, une réplique suffisante.

La conception développée par Larsson et selon laquelle il y a deux espèces d'imagination entièrement différentes dont l'une conduit à la réalité, tandis que l'autre en éloigne, et d'après laquelle la troisième possibilité, l'ennoblissement de la réalité, la création d'une réalité nouvelle, est la tâche d'un autre acte, du traitement intuitif, ne semble pas reposer sur des bases pertinentes. L'imagination peut conduire à la réalité, et elle peut en éloigner, mais cette attitude divergente ne résulte point tant de l'imagination elle-même que des matériaux qui lui sont présentés, ainsi que de la force et de la santé de la vie logique opposée et nécessaire à toute vie imaginative saine. Quant à l'ennoblissement de la réalité, on ne peut guère, comme nous l'avons observé, le séparer que de nom de l'attitude imaginative de l'esprit humain. La grise réalité quotidienne que construisent peu à peu autour de nous les accoutumances et notre adaptation pratique, tire sa couleur et sa profondeur du jaillissement émotionnel des moments imaginatifs et du libre travail intellectuel exécuté par l'imagination.

Surtout au point de vue de l'éducation, la conception, à notre avis plus juste, selon laquelle la vie dite intuitive est une vie imaginative, offre incontestablement de grands avantages. En effet, ces phénomènes très importants aussi dans l'activité éducatrice sont alors séparés aussi bien de toute la métaphysique que de toute la mystique, ils sont des phénomènes qui ont été décrits et expliqués psychologiquement à maintes reprises, et des phénomènes que nous présente notre expérience directe continue. Il n'est pas possible d'exposer ici en détail la façon dont on peut tenir compte, dans l'éducation, de ces faits de la faculté imaginative et comment il forment dans la réalité les points de repère et les instruments les plus importants de tout travail éducatif.

J'ai inscrit comme épigraphe de ce chapitre les sages paroles du vieil Héraclite déclarant qu'il est impossible de trouver les limites de l'âme, parce que la «base» de l'âme est à une profondeur insondable. Il me vient pourtant à l'esprit que le mot grec qui, dans la phrase du philosophe éphésien, correspond au vocable «base», *l o g o s*,

peut en fait signifier quelque chose d'autre. Parmi les fragments conservés du vieux grec, il en est un de la teneur suivante: »L'âme a pour particularité le 'logos' qui s'augmente lui-même.» Dans ce cas, logos ne semble traduisible que par le mot raison, ou quelque synonyme. Ou peut-être, dans les deux cas, pourrait-on mieux le rendre par le concept non exprimable en langue finnoise, mais traduisible en français par *sens*, mot qui signifie à l'origine direction, chemin, puis essence intime de l'homme, encore vie sensuelle, enfin signification, acception. J'ose émettre l'hypothèse que le philosophe grec associait à son logos une acception de ce genre: Pour lui, la vie psychique intérieure de l'homme apparaissait comme un événement sans cesse croissant et progressant, il y observait une signification profonde qu'aucune limite ne pouvait renfermer en soi. Du point de vue de la réalité quotidienne, donc du point de vue de la réalité et non de la possibilité, l'âme de l'homme montre incontestablement fort souvent un penchant à une orientation contraire, à la roideur et à la limitation. Et l'instrument qui s'offre à nous si nous voulons éviter l'influence roidissante et limitante de la réalité et donner à notre vie psychique l'occasion de croître selon les possibilités infinies présentées par sa propre essence profonde, est compris ayant tout dans ce qu'on a l'habitude d'appeler la vie intuitive, soit dans une vie imaginative saine et puissante et dans l'éducation de celle-ci..

Miscellanea.

1.

Das Kultlied der Arvalbrüder.

Der vierte Abschnitt lautet: *semunis alternei advocapit conctos* (bei der dritten Wiederholung fehlerhaft *simunis*). Ich halte die Deutung *semonis* — — *advocabit cunctos* »er wird alle Saatgötter herbeirufen« für richtig. Die Einwendungen, die R. Meringer, Wörter und Sachen 7 (1921) 42 f. gegen diese Übersetzung gemacht hat, sind nicht vernichtend. Dass ein Tabu auf den Namen der Saatgottheiten lag, ist nur teilweise richtig. Nach Plinius n. h. XVIII 2 durfte eine gewisse von den Semonen nicht *sub tecto*, was ja leicht begreiflich ist, genannt werden. Die übrigen nennt Plinius selbst ohne Scheu. Die Arvalbrüder, die ihren Gottesdienst im Freien feierten, konnten dabei unbehindert alle Saatgottheiten anrufen. Ebensowenig lesen wir bei Macrobius I 16, 8 von einem allgemeinen Schweigebefehl. Es heisst bloss, dass die Namen der Saatgottheiten nur auf den Ferien ausgesprochen werden durften. Wenn Meringer gegen die vorgeschlagene Übersetzung einwendet, dass sie schlecht zum kriegerischen Charakter des Mars passe, so will ich hier nicht über den ursprünglichen Charakter des Mars streiten. Ich will nur hervorheben, dass Mars keineswegs der Rufer sein muss. Ich finde es nämlich zweifelhaft, ob dem in den Akten der Arvalbrüder vom J. 218 nach Chr. erhaltenen Festliede der Priesterschaft eine wirklich alte Tradition zugrunde liegt. Der Kultgesang ist trotz allen Altertümlichkeiten und dunklen Stellen zu lateinisch, um mit der Priesterschaft selbst aus vor-eisenzeitlicher Zeit zu stammen. Ich nehme an, dass, als Augustus das Kollegium der Fratres Arvales zu neuem Leben erweckte, das Kultlied ebenso stark vergessen war als die Priesterschaft selbst. Vgl. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (2. Aufl. München 1912) 561. Bei der Rekonstruktion des Kultliedes scheint man ein altes Schriftstück zu seiner Verfügung gehabt zu haben, das das Ritual der Fratres Arvales enthielt, das aber durch Alter an den meisten Stellen unleserlich geworden war. Aus den noch leserlichen Fetzen wurde das neue Kultlied zusammengesetzt. Der Satz *semunis alternei advocapit conctos* geriet

mit in den Gesang hinein, weil er in dem alten Ritual zufällig leserlich war. Eigentlich gehörte er keinem Gesang oder Gebet an, sondern war eine Vorschrift für einen diensttuenden Priester. Er (= der Priester) wird die Saatgötter anrufen. Die darauf folgenden Worte, die ausgesprochen werden sollten, sind mit dem grössten Teile des alten Rituals der Arvalbrüder verloren gegangen. Die dreifache Wiederholung auch dieses nicht mehr verstandenen Satzes in dem rekonstruierten Kultlied geschah nach dem Muster der anderen Partien des Gesanges. Es lässt sich auch denken, dass die dreifache Wiederholung aller Glieder des Liedes überhaupt nur den Zweck hatte, dem Carmen arvale eine gewisse Länge zu geben, weil es sonst zu kurz und dürftig erschienen wäre. Zur Verfügung standen bei der Rekonstruktion nur wenige losgerissene Sätze. Durch Wiederholung der Fragmente hat man eine gewisse Fülle des Liedes erzielt. Die Variationen, die zutage treten, sind wohl meistens erst in der Kaiserzeit bei der Vervielfältigung des teilweise unverständlichen Textes entstanden. Bekanntlich hatte jeder von den Arvalbrüdern beim Vortragen des Gesanges den geschriebenen Text in der Hand. Aber es ist auch verlockend, die Abweichungen durch Unsicherheit bei der Deutung des von mir angenommenen alten Rituals zu erklären. Um nicht das Richtige zu verfehlen, hätte man dann schon unter Augustus Varianten in den Text gesetzt.

In dem alten Ritual stand vielleicht ADVOCABIT. Das B war aber in seiner unteren Hälfte so verwischt, dass es wie ein P aussah. Das hat der Redaktor des neuen Kultliedes gewissenhaft aufgenommen, weil sein textkritisches Verfahren ein anderes war, als das der heutigen Philologen. Zugleich bestätigt dieser fehlerhafte Buchstabe, dass der Satz mit ADVOCAPIT im alten Ritual nur einmal stand und, wie oben angenommen wurde, vom Neugründer des Kultes nur zur Blattfüllung dreimal wiederholt wurde. Denn es ist höchst unwahrscheinlich, dass im selben Satze derselbe Buchstabe dreimal in derselben Weise entstellt worden wäre.

Dann noch einige Worte über *alternei*, das kaum etwas anderes sein kann als *alterneis* mit Weglassung des Schluss-s, wovon sich in älterer Zeit nach langem Vokal (oder Diphthong) freilich weniger Beispiele finden als in der Kaiserzeit. Einen vollgültigen älteren Beleg sehe ich vor allem in Carmina epigraphica Nr. 960 (Benevent):

*Tu qui secura spatiarus mente viator
et nostri voltus derigis inferieis.*

Ich glaube nicht, dass *nostri* Genetivus sei, wie Bücheler in den Anmerkungen zu dieser Stelle meint. Das von ihm angeführte *post mortem nostri* (CIL VIII Suppl. 18629) ist spät und ausserdem nicht ganz derselben Art, sondern neigt zum Genetivus obiectivus: »nachdem wir vom Tode werden getroffen sein«. Bereits in alten Quellen, z. B. Lucr. I 524 und Varro R. R. I 20, 3, wird *alternis* wie ein vollausgebildetes Adverb mit der Bedeutung »abwechselnd, wechselweise« verwendet

(siehe auch Thes. Ling. Lat. I 1757, 54). Dieses Wort zeigt auch, dass nicht der Gott Mars der Rufer ist. Der würde die Semonen alle auf einmal herbeirufen. In Wirklichkeit liegt hier eine rituelle Vorschrift vor, die besagt, dass der Priester die Saatgottheiten der Reihe nach unter Wiederholung desselben Gebetes anrufen soll.

In dieser Hinsicht sehr lehrreich ist das Votum der Arvalbrüder für den glücklichen Ausgang der ersten dakischen Expedition Trajans (CIL VI 2074 Dessau 5035). Darin wird ein und dasselbe Gelübde an zwölf verschiedene römische Götter gerichtet und jedesmal sehr ausführlich genau mit denselben Worten wiederholt. Nur das erste Mal, wo Iuppiter angerufen wird, ist das Gebet noch ausführlicher als in der Fortsetzung. Dies zeigt, dass es nach römischer Auffassung nicht genügte, eine Gruppe von Göttern in einem Haufen anzurufen, sondern dass für jeden Gott der Gruppe eine Wiederholung des Gebetes erforderlich war, damit es recht wirkungsfähig sein sollte. Vgl. noch CIL VI 2024. 2028. 2065. 2067. 2068.

Meine Interpretation von *alternei* ist unabhängig von der Annahme, dass -s abgefallen sei. Bei meiner ganzen Theorie liegt es gleich nahe anzunehmen, dass der schlechte Zustand des alten Rituals der Arvalbrüder es mit sich gebracht hatte, dass -s in *alterneis* unsichtbar geworden war.

Ich möchte hier zum Schluss noch eine Inschrift anführen, die bezeugt, wie raschem Verderben antike Schriftstücke und Urkunden ausgesetzt waren. Es ist die Inschrift CIL IX 2827 = Dessau 5982 vielleicht aus der Zeit Vespasians. Anders Mommsen, Abh. der phil.-hist. Cl. der K. Sächs. Ges. d. Wiss. 2 (1857) 486: »mag in das 2. oder 3. Jh. gehören«. In einem Zwiste über die Grenzen eines Grundstückes wird von der einen Partei auf Verlangen der anderen eine Urkunde aus dem J. 19 nach Chr. beigebracht, auf Grund deren die Markscheide bestimmt wird. Dabei heisst es: *ut primum palum figeret a quercu pedes circa undecim, abesset autem palus a fossa — neque apparet, quod (d. h. quot) pedes scripti essent propter vetustatem libelli interrupti in ea parte, in qua numerus pedum scritus (= scriptus) videtur fuisse*. Das gibt eine Vorstellung von dem Schriftstück, das dem Wiederhersteller des Arvalliedes zur Verfügung stand, welches wohl damals mehrere Jahrhunderte alt war.

2.

Kleine Bemerkungen zu altlateinischen Inschriften.

Das folgende enthält einige Beobachtungen, die sich mir ergaben, als ich im Herbstsemester 1929 und im Frühlingsemester 1930 die Diehl'sche Sammlung »Altlateinische Inschriften« behandelte.

Diehl² 55 [= CIL X 6071; Dessau 3884]. Die vorletzte Zeile lautet *ara posit lib. m.* und die letzte *collegiu decretu*, alles in schlechter Schrift.

Weil *posit* eine tadellose Form ist, wird nach *collegi* das *u*, das unter dem *o* in *posit* steht, wohl nicht als Korrektur von *posit* zu *posuit* gedacht sein. Eher ist *collegiu* nach griechischer Art gebildeter Genetiv der 2. Dekl. und hätte verdient, unter den spärlichen Belegen für solche Formen im Lateinischen bei Dessau III: 2, S. 854 genannt zu werden.

Diehl² 218 [= CIL I² 756; Dessau 4906] Zeile 9 f.: *Venditio, locatio aedilis esto, quem quomque vicus Furfens(is) fecerit, quod se sentiunt eam rem sine scelere, sine piaculo. Alis ne potesto.* Statt *sentiunt* verbessern sämtliche Herausgeber zu *sentiat*. Subjekt sind aber die Einwohner der *vicus Furfensis*. In derselben Weise heisst es Zeile 26 *vicus Furf(ensis) m(aior) pars — — — sei absolvere volent.* — Mit Recht behält Diehl dagegen im SC. de Bacchanalibus die zweimalige constructio ad sensum *isque de senatuos sentiunt* — — — — *iousisent* bei, wo z.B. Mommsen und Niedermann in *iousiset* geändert haben; schon 1883 wurde *iousisent* von Weissbrodt verteidigt (siehe Bruns, *Fontes iuris Romani*⁷ S. 165 Anm. 10).

Diehl² 219 [= CIL I² 682; Dessau 6302]: *conlegium seive magistrei Iovei compagei <sunt> utei* usw. »dass diejenigen, die das Kollegium oder die Vorsteher des Iuppiter compagus ausmachen«. *Iovei compagei* als Genetiv fasst der Artikelverfasser im Thesaurus s. v. *compagus*. Auch Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*² S. 120 Anm. 1 spricht von *Iuppiter compagus*. Es handelt sich um ein Gesetz des pagus Herculaneus bei Capua aus dem J. 94 vor Chr. Also kann *compagei* gewiss Genetiv sein. *Iovei* statt *Iovis* wäre dagegen auffälliger, obgleich *ei* für kurzes *i* nicht ganz unerhört ist. (Siehe Diehl² S. 74 links unten.) Nach Diehl² S. 78 (rechts in der Mitte) ist *Iovei compagei* Dativ, und ich möchte mich Diehl anschliessen. Das Adjektiv, das nur hier belegt ist, lautet also im Nominativ *compagis, e*, obgleich es selbstverständlich das Wort *pagus* enthält. Es gehört zusammen mit *abnormis, imberbis, perennis, inermis, exanimis* usw. Syntaktisch darf man in der ungewöhnlich schlecht und von einem des Lateins nicht recht kundigen — Mommsen sagt ad CIL X 3772: »Lapicida Latinae linguae fortasse ignarus saepe erravit« — Manne verfassten Inschrift ohne Bedenken *Iovei compagei* als Dativ ansehen. Besonders leicht lässt sich die Stelle dann ins Schwedische übersetzen: »att de som utgöra kollegium eller föreståndare åt Iuppiter compagis« (»dass diejenigen, die Kollegium oder Vorsteher für Iuppiter compagis sind«).

Diehl² 252 [= CIL I² 728; Dessau 33]. Der lateinische Teil der zweisprachigen Ehreninschrift lautet: *Populus Laodicensis af Lyco populum Romanum, quei sibi salutei fuit, benefici ergo, quae sibi benigne fecit.* Der griechische Text erklärt nicht das unmögliche *benefici ergo, quae*. Es muss *benefici* Verkürzung von *beneficium* (Gen. Plur.) sein.

Diehl² 294 [= CIL I² 788; Dessau 5320]. Inschrift aus Curubis in Afrika aus dem J. 45 vor Chr.: *C. Caesare imp. cos II [II] L. Pomponius L. l. Malc[hi]o] duovir V murum oppidi totum ex saxo quadrato aedific. coer.* Mit Recht sagt Dessau: »De duoviro quintum vix licet

cogitare in colonia recens condita» (näml. von Caesar). Schlecht ist die Lösung, die J. Schmidt ad CIL VIII Suppl. I 12451 vorträgt: »— for- tasse ita explicandum est, ut L. Pomponius iam ante coloniam deductam summo oppidi magistratu pluries functus has administrationes cum duoviratibus uno nomine comprehenderit.« Das Richtige hatte meiner Meinung nach schon Wilmanns ad CIL VIII 977 fragend vorgeschlagen: *duovir quinquennalis*. Da die römischen Zahlzeichen ohne Bedenken auch für Ordinalia und Zahladverbien gebraucht werden, ist der Gebrauch von V für *quinquennalis* nicht sehr überraschend. Es kommt hinzu, dass die obersten Beamten in Colonia Iulia Curubis tatsächlich den Titel *duoviri quinquennales* führten, wie aus CIL VIII 978 vom J. 20 vor Chr. zu ersehen ist. Ebenso nr. 980. Damit scheint mir die Sache entschieden.

Diehl² 323 [= CIL IX 3173; Dessau 5642]. Inschrift aus Corfinium: *T. M[u]tius P. f. Celer IIII vir q. theatrum alvendum, gradus faciendos curavit* usw. Von *alvendum* sagt Dessau: »quid subsit, nescio«. Nach Ihm im Thesaurus s. v. *alvendum* ist die Inschrift nicht mehr da. Mommsen scheint in CIL die Inschrift nach Cirelli (Destephanis) und Henzen in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zu geben. Die Inschrift, die in den Turm der Kirche S. Pelini eingemauert war, wurde nach CIL zuerst ugf. im J. 1693 vom Lokalhistoriker I. Mascitti mit Hilfe eines Fernrohrs gelesen. Seine Kopie hat *ALVENDVM*. A. L. Antinori im 18. Jh. (ebenfalls nach CIL) las *FVNDVM*. Wenn man diese Lesungen zusammenlegt, muss man annehmen, dass auf dem Stein *ALBANDVM* = *dealbandum* stand oder gestanden hatte.

Diehl² 373 [= CIL I² 584; Dessau 5946]. In der Sententia Minuciorum de finibus Genuatium et Veturiorum vom J. 117 von Chr. steht gegen Ende Z. 43 f.: *Vituries, quei controversias Genuensium ob iniourias iudicati aut damnati sunt, sei quis* usw. Zu *iniourias iudicati aut damnati sunt* vergleichen Diehl und Dessau nach Mommsen *servitutum servire, ius iurandum iurare*. Das genügt nicht. Wenigstens eine passive Konstruktion müsste zum Vergleich und zur Erläuterung herbeiziehen, wer *iniourias* für Akk. Plur. hält. Ich ziehe entschieden vor, *iniourias* als alten Genetivus forensis zu erklären. Vgl. *iniuriarum induci* Plaut., Poen. 1337.

Diehl² 463 [= CIL I² 11; Dessau 7; Carm. epigr. 9]. Es ist eine Sarkophagplatte aus dem Scipionengrab etwa aus der Mitte des 2. Jhs. vor Chr. Der fünfte Saturnier lautet *annos gnatus (viginti) is [loc]eis mandatus*. Die Supplierung *loceis* stammt von Mommsen, der offenbar meint, dass es hier »zu Grabe« würde bezeichnen können. Da im Anfang nur mehr eine gerade Hasta zu sehen ist, wollte Buecheler lieber *DIVEIS* supplieren, das er als *dis Manibus* deutet. Der Versuch von Buecheler befriedigt auch nicht sehr. Andere haben *terreis, laudi est, leto est, Diteist, larveis* vorgeschlagen, indem sie dem sicher Überlieferten in

verschiedener Weise Gewalt antun. Wenn das Wort nur sechs Buchstaben enthalten darf, möchte ich FATEIS lesen. *Fata* = *mors* ist wenigstens seit Vergil, Ecl. 5, 34: *te fata tulerunt* (= *abstulerunt*) allgemein im Gebrauch, besonders *post fata* »nach dem Tode«. Cicero verwendet *fata* bei der Übersetzung von *κῆρες* und *μοῖραι* (siehe Thes. VI 359, 27).

Diehl² 503 [= CIL I² 1254]. Grabschrift aus Rom: *P. Audasius D. I. Stépanus Lampyrini benevolae suei*. Lampyris heisst die Tote, der die Widmung gilt. Pape kennt nur *Λαμπυρίς* mit dem Genetiv *Λαμπυρίδος*, ähnlich wie das Appellativum. Hier ist der Name nach dem Muster von *Δελφίς*, Gen. *Δελφίνος* dekliniert. Nach Diehl² S. 77 rechts wäre *suei* in unserer Inschrift = *suae*. Das ist nicht annehmbar. Gewiss ist *suei* Genetiv des Reflexivpronomens, und *benevolus* ist hier nach dem Muster von *amantissimus* konstruiert, das in den Grabschriften ausserordentlich oft mit dem Genetiv *sui* auftritt. Die Stellen aus CIL VI, also aus Rom, hat W. Konjetzny gesammelt in Archiv für lat. Lexikographie 15 (1907/08) 348. Z. B. CIL VI 23308: *C. Octavius Preptus Octaviae Cypare uxori sanctissimae et sui amantissimae*. 24441: *Cn. Pompeius Bithus sibi et Calpurniae Optatae concubinae suae sui amantissimae*. Ebenso 28809. 12056. 20935. 31665 (*sui* nachgestellt, wie CIL XI 4647) 31955. Noch einige Beispiele aus anderen Corpusbänden gibt M. Leumann, Indogerm. Forsch. 39 (1921) 212. Unsere Stelle ist übrigens nicht die einzige, wo *benevolus* den Genetiv zu sich nimmt. Gellius II 12, 5 schreibt: *qui in medio sunt utriusque partis benivoli*. (Vgl. § 6: *partis utriusque amici*)

Diehl² 509 [= CIL I² 1202; Carm Epigr. 362]. Der erste Hexameter in der Grabschrift eines Cn. Taracius lautet: *eheu heu Taracei, ut acerbo es deditus fato*. W. Schulze, Zur Gesch. lat. Eigennamen S. 97 und 373 beruft sich für die Aussprache *Tārācius* auf unsere Inschrift, indem er offenbar den Vers mit Hiatus vor *ut* liest. Eher dürfte aber *Tārācei* mit Synalöphe zu lesen sein. In keinem Falle ist *Tārācius* gesichert. Für *Tārācius* spricht auch das Vorkommen der Namensform *Tarracius* (a. a. O. 373), und der Umstand, dass *-ācius* gewöhnlicher ist als *-ācius*.

Diehl² 603—604 [CIL I² 24]. Danach würden die alten Münzen von Larinum die Legenden *Ladinei* (zu den weitschweifigen Erwägungen in CIL I² 24 bemerke ich, dass *Ladinei* ganz einfach Lokativ ist) bzw. *Ladinod* tragen. Der Übergang *d > r* ist aber erst eine späte und vulgäre Erscheinung (Sommer, Handbuch der lat. Laut- u. Formenlehre, 2.—3. Aufl., S. 177; Leumann, Lat. Gramm. S. 128). *Meridies* beruht auf Dissimilation. Viel eher werden die Münzlegenden von Larinum das altitalische **D** = *r* bewahrt haben.

Korrekturzusätze. Zu Diehl² 219. Vgl. *sacerdos* mit Dativ CIL XIV Suppl. Ostiense 4627: — — *sacerdoti Matri deum coloniae Ostiensium*. — Zu Diehl² 294. Noch härter ist die Verwendung von IIII für *quadriremis* CIL XIV S. Ost 4498.

Personalia.



O. E. Tudeer †

Am 24. September 1930 starb in Helsinki (Helsingfors) der emeritierte ausserordentliche Professor der griechischen Sprache und Literatur OSKAR EMIL TUDEER, dessen Bedeutung als Lehrer des von ihm vertretenen Faches an der finnischen Staatsuniversität ebenso wie als Förderer und Vertiefer der Kultur unseres Landes ganz hervorragend gewesen ist. Er wurde am 30. August 1850 als Sohn eines Amtsrichters in Mikkeli geboren, erhielt aber seine Schulerziehung in Viipuri (Wiburg), wohin die Familie nach der Ernennung seines Vaters zum Assessor am dortigen Hofgericht übergesiedelt war. Tudeer wuchs in einem fein gebildeten Heim auf und erwarb sich schon in jungen Jahren die Herrschaft über die grossen Kultursprachen. Er bezog 1867 die Universität Helsinki, und nachdem er im Jahre vorher seinen Vater durch den Tod verloren hatte, wurde von da an Helsinki sein eigentlicher Wohnort. Als Student nahm er mit Interesse an den Bestrebungen der studentischen Landsmannschaft teil, der er als Mitglied beigetreten war, aber noch wichtiger gestaltete sich für seine Entwicklung seine enge Freundschaft mit zwei gleichgesinnten Kameraden, die beide später tiefe Spuren in der

Geisteskultur ihres Vaterlandes hinterlassen haben. Unterdessen lag er eifrig seinen akademischen Studien ob, mit den klassischen Sprachen als Hauptfach, die damals an unserer Universität durch E. af Brunér und J. J. W. Lagus vertreten wurden. Nachdem er 1873 sein philosophisches Kandidatenexamen abgelegt und zum Magister promoviert worden war, nahm er eine Dissertation im Gebiet der griechischen Sprache in Angriff, erwarb auf Grund derselben den Lizentiatengrad und wurde 1876 zum Doktor der Philosophie promoviert. Gleich darauf reiste er nach Deutschland, wohin sich unsere jungen klassischen Philologen damals und auch noch später zur Fortsetzung ihrer Studien zu begeben pflegten. Auf dieser Reise, die zwei Jahre dauerte, studierte Tudeer in Berlin, wo er u. a. bei Ernst Curtius hörte, und in Leipzig, wo Georg Curtius sein Lehrer war. Als wissenschaftliches Ergebnis dieser Reise legte er 1879 für die Erlangung einer Dozentur eine Untersuchung aus dem Gebiet der griechischen Lautlehre vor, und vor Ausgang des Jahres wurde er zum Dozenten für griechische Sprache und Literatur an der Universität ernannt. Vom Anfang des folgenden Jahres ab wurde er damit beauftragt, an Stelle des als Rektor der Universität fungierenden Lagus die Professur für griechische Literatur zu versehen, die er auch schon früher teilweise verwaltet hatte.

Seine hiermit betretene akademische Laufbahn unterbrach Tudeer jedoch für ein Jahr, als ihm 1881 ein Reisestipendium für einen Aufenthalt im Ausland bewilligt wurde. Auf dieser Reise trieb er während des Herbstes archäologische Studien in England, Berlin und Italien und begab sich am Ende des Jahres nach Griechenland, wo er sich in Athen niederliess. Auch hier setzte er seine archäologischen und kunstgeschichtlichen Untersuchungen fort und beteiligte sich gleichzeitig an mehreren Exkursionen, auf denen er sich mit den berühmtesten Orten und Antiquitäten des alten Hellas bekannt machte. Er machte damals die Bekanntschaft einiger zu derselben Zeit in Griechenland weilender junger Gelehrten, von denen namentlich Ph. Boissevain und Adolf Furtwängler viel mit ihm verkehrten. So unternahm Tudeer mit diesen Ostern 1882 eine Reise nach den Kykladen, auf der u. a. Tenos, Mykonos und Delos besucht wurden; er hat selbst in Erinnerung an diese Besuche lebensvolle Bilder von dem neugriechischen Volksleben sowie von den auf Delos ausgeführten Ausgrabungen gezeichnet. Und als er vor der drohenden griechischen Sommerhitze aufbrach, bot sich ihm Gelegenheit zu einer neuen Reise im griechischen Kulturbereich. Zusammen mit Boissevain begab er sich Anfang Juni nach Kleinasien hinüber, nach Hissarlik, wo gerade Schliemann seit dem März mit verhältnismässig grossen Arbeitskräften Ausgrabungen ausführte, die eben damals in ein entscheidendes Stadium eingetreten waren. Es ist klar, dass die persönliche Bekanntschaft mit den interessanten Altertümern unter der Leitung des berühmten Entdeckers und seines erfahrenen Gehilfen gerade zu einer solchen Zeit für den jungen finnischen Gelehrten ausserordentlich belehrend und nützlich war. Tudeer besuchte auch den Berg Bunarbaschi,

wohin damals noch die meisten Forscher, auf Demetrios von Skepsis gestützt, Troja verlegten. Auch über diese Reise hat Tudeer fesselnde Erinnerungen niedergeschrieben, in denen er u. a. ein treffendes Charakterbild von Schliemann als Mensch entwirft.

Indem Tudeer seine Studien auf diese Weise nach verschiedenen Richtungen erstreckte und auf seinen Reisen seinen Interessenkreis erweiterte, verschaffte er sich schon in jungen Jahren die vielseitigsten Kenntnisse auf allen den Gebieten, auf denen sich der griechische Philologe bewegen muss. Und diese Kenntnisse nährte und mehrte er in späteren Jahren u. a. durch sorgfältiges Verfolgen der Zeitschriftenliteratur. Seine Interessen umfassten ebenso wohl die sprachlichen und literarischen als die archäologischen und künstlerischen Erscheinungen.

In die Heimat zurückgekehrt, wurde Tudeer wiederum mit der Verwaltung der Professur beauftragt, für deren Bekleidung er später zu wiederholten Malen und insgesamt während vieler Jahre verantwortlich war. I. J. 1885 wurde er zum ausserordentlichen Professor der griechischen Sprache und Literatur ernannt. Und dass Tudeer, der so lange die Professur als Lagus' Stellvertreter versehen hatte, der Nachfolger des letzteren werden würde, wenn dieser 1886 die Universität verliess, wurde als ziemlich sicher angesehen. Tudeer bewarb sich auch um das erledigte Amt, zog aber seine Bewerbung zurück, als er sah, dass er ein als Professorschrift geplantes Werk aus dem Gebiet der griechischen Mythenforschung nicht rechtzeitig zum Abschluss bringen konnte.

Als ausserordentlicher Professor wirkte Tudeer genau ein Vierteljahrhundert; er nahm 1910 als Emeritus seinen Abschied. Als akademischer Lehrer war er vorbildlich gewissenhaft. Seine Vorlesungen waren immer vortrefflich ausgearbeitet, mochte er einen griechischen Text zu interpretieren oder eine Darstellung über griechische Literaturgeschichte zu geben haben. Alles was von ihm vorgetragen wurde, war im voraus gründlich durchdacht und stilistisch ausgefeilt. Das Niveau der Vorlesungen war stets ein hohes; Tudeer war ausserordentlich befähigt, ihnen das Gepräge der Wissenschaftlichkeit aufzudrücken. Insbesondere waren seine Seminarübungen, in denen der Schüler in nähere Fühlung mit seinem Lehrer kam, heranbildend und entwickelnd. Die Anmerkungen, die der Lehrer zu den Ausführungen der Schüler gab, gründeten sich immer auf die sorgfältigste Erwägung und auf eine strenge Kritik, die denn auch zu den Grundeigenschaften seines Wesens gehörte. Als Examinator war er anspruchsvoll, aber in seinem Verhalten zu seinen Schülern stets voller Feingefühl.

Ohne Zweifel nahm die Gewissenhaftigkeit, mit der Tudeer seine Lehrpflicht an der Universität erfüllte, ihm die Zeit zu wissenschaftlicher Produktion. Dazu kam die ebenerwähnte Kritik, die sich vielleicht in noch höherem Grade auf ihn selbst als auf andere richtete und ihn hinderte, solches an die Öffentlichkeit zu bringen, dessen vollkommene Stichhaltigkeit ihm nicht unbedingt gesichert erschien. Und ohnehin scheint er nicht leicht und schnell geschrieben zu haben. So ist seine

rein wissenschaftliche Arbeitsleistung nur beschränkten Umfangs. Hierher gehören bloss seine zwei Dissertationen, »De infinitivi sermonis Homerici ratione syntactica« und »De dialectorum Graecarum digammo testimonia inscriptionum«. Die erstere ist dadurch bemerkenswert, dass sie das erste in Finnland erschienene, auf die vergleichende Sprachwissenschaft bauende, das Griechische behandelnde Werk ist. Dasselbe Thema war allerdings schon vorher von verschiedenen Seiten berührt worden, und insbesondere hatte es zwanzig Jahre früher L. Meyer behandelt; aber die gewandelten wissenschaftlichen Anschauungen berechtigten zur Wiederaufnahme gleicher Fragen. Von der damals grösstenteils angenommenen Auffassung ausgehend, dass *alle* Infinitive des Griechischen aus dem Dativ des Verbalsubstantivs entstanden seien, gruppiert Tudeer und erörtert er gründlich die syntaktische Anwendung der in Homers Sprache vorkommenden Infinitive. Die andere Dissertation war in bezug auf ihr Thema neu. Denn soviel das Auftreten des Digammas im Homerischen Sprachgebrauch auch behandelt worden war, war bis dahin noch keine Monographie über das Vorkommen des genannten Lautes in den griechischen Dialekten erschienen. Die Untersuchung, die auf einem umfassenden Material beruht und in der der Verfasser eine tiefgehende Versenkung in sein Thema und Vorsicht in den Schlussfolgerungen an den Tag legt, beleuchtet in interessanter Weise den stufenweisen Schwund des Digammas in den verschiedenen griechischen Dialekten und war sicher zu seiner Zeit verdienstvoll. Seine Auffassung vom Charakter der griechischen Sprache führte Tudeer später in den Anmerkungen vor, die er 1889 zu dem Entwurf einer griechischen Grammatik, der durch ein von der Regierung eingesetztes Grammatikerkomitee ausgearbeitet war, veröffentlichte.

Obwohl aber die im eigentlichen Sinn wissenschaftliche Produktion Tudeers nicht umfangreich ist, kommt seine grosse Gelehrsamkeit und seine tiefe Wissenschaftlichkeit in den wertvollen gemeinverständlichen Werken zum Ausdruck, durch die er das grosse finnischsprachliche Publikum mit der Kultur des alten Griechenlands bekannt machte und die eine grosse nationale Bedeutung bewahren werden, weil es in finnischer Sprache auf diesem Gebiet verhältnismässig wenig Literatur gibt. Tudeer, der einem schwedischsprachlichen Heim entstammte und sowohl seine Schul- als seine Universitätsbildung auf Schwedisch erhalten hatte, gehörte noch der Generation an, die, indem sie die Arbeit um eine Kultur in finnischer Sprache aufnahm, gezwungen war, Neuland zu roden. So zählte er auf diesem Gebiet zu den Bahnbrechern. In diesem Zusammenhang ist Tudeers Werk »Kreikan kansa persialaisotien aikana« (Das griechische Volk zur Zeit der Perserkriege) zu nennen, das auf i. J. 1900 gehaltenen gemeinfasslichen Vorlesungen beruht und 1906 erschien. Hierin gibt der Verfasser in schwungvoller, von hohem ethischen Pathos getragener Form ein vielseitiges und zuverlässiges Bild von der Glanzzeit der hellenischen Kultur. Und ein noch inhaltsreicheres Bild von der Kultur der Griechen hat er in den Kapiteln gezeich-

net, die diesem Thema in der vor über zehn Jahren erschienenen, durch die Mitarbeit zahlreicher Forscher entstandenen Weltgeschichte in finnischer Sprache gewidmet sind.

Wir erwähnen ferner die 1918 von Tudeer herausgegebene, mit einer Einleitung und Erläuterungen versehene fließende finnische Übersetzung des von einem unbekanntem griechischen Schriftsteller verfassten Werkes »Über das Erhabene«. In der ausführlichen Einleitung, die von genauer Kenntnis der einschlägigen Spezialliteratur zeugt, schließt sich Tudeer u. a. denen an, nach deren Meinung der Verfasser der Schrift Anregungen vom Stoizismus (vor allem von Poseidonios) empfangen hat, hebt aber die relative Selbständigkeit desselben hervor. So stimmt er H. Mutschmann bei, wenn dieser schroff der Annahme widerspricht, dass der Anonymus vollständig von Caecilius von Kalakte abhängig sei, und zeigt, wie nahe er der von Theodoros von Gadara vertretenen Richtung steht. In dem Bestreben nachzuweisen, dass der Aufbau der Studie durchaus nicht so locker und unlogisch sei, geht Mutschmann nach Tudeers Ansicht jedoch zu weit. Die Einleitung enthält auch interessante Angaben über die hohe literargeschichtliche Bedeutung der fraglichen Studie in verschiedenen Ländern, besonders in Frankreich.

Einen wertvollen Dienst leistete Tudeer — als ebenso hervorragender Ästhetiker wie klassischer Philologe — auch der finnischsprachlichen Literatur mit seiner Durchsicht der von O. Manninen ausgeführten finnischen Homerübersetzung, von der die Ilias 1919 und die Odyssee 1924 erschien; zu beiden lieferte er ausgezeichnete, die letzten Ergebnisse der Wissenschaft berücksichtigende Sacherklärungen. Und schliesslich sei erwähnt, dass Tudeer, der bis an sein Lebensende mit literarischen Arbeiten beschäftigt war, eine im Manuskript fast vollendete finnische Übersetzung von Platons »Staat« hinterlassen hat.

Auch ist Tudeers Anteil am Zustandekommen des ersten Konversationslexikons in finnischer Sprache (»Tietosanakirja«, 1908—1922) nicht zu vergessen; seine dafür geschriebenen Artikel über die Antike sind in ihrer Zuverlässigkeit erstklassig.

Was Tudeer als feinsinniger und weitherziger Literatur- und Kunstkritiker für die finnischsprachliche Kultur getan hat, fällt ausserhalb des Rahmens dieses Nachrufes. In seinen Besprechungen, die in den achtziger und neunziger Jahren in der von ihm mit einigen anderen begründeten und eine Zeitlang von ihm redigierten Zeitschrift »Valvoja« veröffentlicht worden sind, erwies er sich als ein Geist, der abgesehen von der gründlichsten Kenntnis des Altertums für alles empfänglich war, was an Wertvollem und Beachtenswertem die Zeit bewegte.

EDV. REIN.



A. H. Salonius †

Am 16. August 1930 starb auf einer Jagdpartie plötzlich an einem Gehirnschlag der ordentliche Professor der griechischen Literatur an der Universität Helsinki (Helsingfors) A. H. SALONIUS. Er war am 20. April 1884 geboren und stand also bei seinem Hinscheiden erst im sieben- und vierzigsten Lebensjahr. Seine nächsten Freunde wussten allerdings, dass sein früher kräftiger Organismus schon einige Zeit vor seinem Tode Anzeichen einer Schwächung gezeigt hatte. Aber niemand konnte ahnen, dass das Ende so schnell kommen werde. Die Nachricht von seinem Tode war denn auch für alle unerwartet und erschütternd. Mit der Trauer, in die die finnischen Philologen durch den Hingang ihres aus dem besten Mannesalter herausgerissenen Genossen versenkt worden sind, vereinen sich auch die klassischen Philologen ausserhalb der Grenzen Finnlands.

Salonius war bei seinem Tode Professor der griechischen Literatur, und seine wissenschaftliche Laufbahn begann er auch als Gräzist. I. J. 1901 Student geworden, widmete er sich an der Universität Helsinki dem Studium der klassischen Philologie. Seine Lehrer waren F. Gustafsson, Ivar A. Heikel und O. E. Tudeer. Nach gründlichen Vorstudien legte er 1906 das philosophische Kandidatenexamen ab, das ungefähr der Prüfung eines französischen licencié ès lettres entspricht. Nachdem er zwischendurch als Gymnasiallehrer tätig gewesen war, setzte er seine wissenschaftlichen Beschäftigungen mit dem Griechischen 1909—10 in Leipzig bei Karl Brugmann fort. Als Ergebnis dieser Untersuchungen erschien 1911 die Dissertation »De dialectis Epirotarum Acarnanum Aetolorum Aenianum Phthiotarum«, mit der er in Helsinki die Doktorwürde erwarb. Das Urteil der Fachmänner über diese Arbeit lautet, dass sie eine ausserordentlich sorgfältige, obwohl, wie oft bei Anfän-

gern, etwas zu breit angelegte Untersuchung war, die sich auf einer gewissenhaften Durcharbeitung der Inschriften aus den genannten Dialektgebieten aufbaute. Als eine Ergänzung der Dissertation kann eine kleinere Untersuchung mit dem Titel »Varia de origine et sermone tabularum Dodonae effossarum« angesehen werden, die 1915 veröffentlicht wurde. Hierin behandelte Salonius verschiedene Dialekteigentümlichkeiten der in Dodona gefundenen Inschriften. Wenngleich diese Arbeit an sich keine besonders bemerkenswerten Resultate liefert, lässt sie doch bereits einen gereiften Forscher erkennen als das Erstlingswerk. Salonius hatte auch inzwischen Gelegenheit gehabt, seine Studien unter anderem 1912—13 in Göttingen bei Jacob Wackernagel u. a. weiterzuführen.

Entscheidend gestaltete sich dann für das wissenschaftliche Schaffen Salonius' seine Vertiefung in die das Spätlatein betreffende Forschungsrichtung, die Einar Löfstedt in Lund repräsentierte. Salonius hat selbst erzählt, wie ihn bei der Lektüre von Löfstedts philologischem Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae die Fülle der Probleme hingerrissen hatte, die das Spätlatein in syntaktischer Hinsicht darbot. So bewarb er sich 1916 um ein Staatsstipendium und begab sich, nachdem ihm dasselbe bewilligt worden war, nach Lund, um bei dem Hauptvertreter dieses Forschungsgebiets persönliche Anregungen zu suchen. Auf dieser Reise nahm Salonius seine umfassende Untersuchung über die Sprache der spätlateinischen Vitae Patrum in Angriff, die er dann bei einem neuen Aufenthalt in Lund 1919 zum Abschluss brachte. Das Werk erschien 1920 unter dem Titel »Vitae Patrum. Kritische Untersuchungen über Text, Syntax und Wortschatz der spätlateinischen Vitae Patrum (B. III, V, VI, VII)«. Es ist Salonius' Hauptwerk, in dem eine grosse Menge syntaktische und lexikalische Erscheinungen in geschichtliche Beleuchtung gesetzt sind. Die beste Vorstellung von der Bedeutung dieser Untersuchung erhält man, wenn man bei Benutzung der von Hofmann herausgegebenen neuen Auflage der Schmalzschens Syntax des Lateinischen beobachtet, an wie zahlreichen Stellen dort Salonius' Werk zitiert wird. Eine Untersuchung, auf die so häufig hingewiesen werden muss, darf als ausserordentlich aufschlussreich gelten. Ihr einziger Mangel ist, dass Salonius die griechischen Originale dieser Texte, die grossenteils erhalten und ediert sind, entgangen waren. An manchen Stellen rücken sie die in den lateinischen Übersetzungen enthaltenen Erscheinungen in ein neues Licht.

Nachdem sich Salonius einmal in das Spätlatein vertieft hatte, richtete er die dabei gewonnene Erfahrung auf die Lösung der Frage nach dem Original der Passio Perpetuae. In seiner Arbeit »Passio S. Perpetuae. Kritische Bemerkungen mit besonderer Berücksichtigung der griechisch-lateinischen Überlieferung des Textes« (1921) versucht er auf Grund sprachlicher Kriterien nachzuweisen, dass die griechische Fassung das Original sei. Obwohl er dabei mehrere beachtenswerte Gesichtspunkte vorgebracht hat, kann das Problem durch sein Werk

doch nicht als endgültig gelöst angesehen werden. Weniger bedeutend sind die zu derselben Zeit erschienenen Untersuchungen »Die Ursachen der Geschlechtsverschiedenheit von dies« (1921) und »Zur römischen Datierung« (1922). Bemerkenswerter ist die kritische Textveröffentlichung »Martyrium Beati Petri Apostoli a Lino episcopo conscriptum« (1926), an die sich knappe sprachliche Erläuterungen anschliessen. Für diese Edition hatte Salenius Material auf verschiedenen Reisen nach Berlin, Brüssel und Paris gesammelt.

Die auf das Spätlatein bezüglichen Untersuchungen hatten Salenius dazu geführt, die lateinische Volkssprache zu behandeln, wie sie bei Petronius auftritt. So entstanden zwei Studien: »Petroniana I« (1926) und »Die Griechen und das Griechische in Petrons Cena Trimalchionis« (1927). Sie gehören nicht zu seinen besten. Seine etwas hastige Stellungnahme zu den schwierigen Problemen lässt ihn nicht zu sicheren und überzeugenden Resultaten kommen.

Zu der Zeit, als die letzterwähnte Untersuchung erschien, gedachte Salenius schon zu dem Forschungsgebiet zurückzukehren, auf dem sich seine frühesten Arbeiten bewegt hatten, zum Griechischen. Der äussere Anstoss zu dieser Rückkehr ergab sich daraus, dass er sich für die Professur der griechischen Sprache vorbereiten musste. Aus dieser Schaffensperiode stammen die Arbeiten »Ein Thukydidespapyrus« (1927), »Die griechischen Handschriftenfragmente des Neuen Testaments in den Staatlichen Museen zu Berlin« (1927) und »Zur Sprache der griechischen Papyrusbriefe I« (1927). Die zwei erstgenannten sind saubere, zuverlässige Veröffentlichungen einiger nicht besonders bemerkenswerten Fragmente. Die dritte hinwieder enthält ein grosszügiges Programm für die allseitige Aufhellung der Sprache der Papyrusbriefe mit Berücksichtigung der Verschiedenheiten, die zwischen dem Sprachgebrauch der Gebildeten und der Ungebildeten, der geborenen Griechen und der Fremden usw. bestehen. In dem erschienenen ersten Teil konnte der Verfasser nur mit einigen einzelnen Beispielen die Richtung bezeichnen, die er seinen Forschungen zu geben beabsichtigte. Später setzte er die Arbeit mit grossem Eifer fort, aber der Tod hat sie erbarmungslos unterbrochen.

Wie aus dem obigen Schriftenverzeichnis ersichtlich wird, war Salenius ziemlich rein linguistisch orientiert. Die literargeschichtlichen Fragen interessierten ihn nicht, noch weniger die kulturgeschichtlichen Probleme. Als Sprachforscher war es für ihn von grossem Vorteil, dass er sowohl das Lateinische als das Griechische beherrschte. Oftmals betrafen seine Forschungen darum auch Fragen, in denen Erscheinungen der einen Sprache durch entsprechende Ausdrucksmittel der anderen Sprache beleuchtet werden konnten.

Salenius war von 1911 bis 1921 Gymnasiallehrer in Viipuri. 1921 wurde er zum Dozenten der klassischen Philologie an der Universität Helsinki ernannt, adjungierter Professor desselben Faches wurde er 1926, und schliesslich erfolgte 1929 seine Ernennung zum ordentlichen

Professor der griechischen Literatur. Neben seinen Amtsobliegenheiten und seinen wissenschaftlichen Forschungen war er ein leidenschaftlicher Jäger und Sportsmann. Bei seinem Tode war er Vorsitzender des allgemeinen Jägerbundes Finnlands. An dem finnischen Freiheitskrieg nahm er mit grosser Tapferkeit als Maschinengewehrführer teil und wurde zum Reserveleutnant der Armee befördert.

An der Bahre des Verstorbenen hielt der Unterzeichnete als Vertreter der Universität Helsinki eine Rede, deren Hauptinhalt hier Platz finden möge:

Es ist schwer, sich an den Gedanken zu gewöhnen, dass Aarne Henrik Salonius' Leib im Tode erstarrt ist. Schien er doch vor Anderen dem **L e b e n** zu gehören, besass er doch eine Vitalität, von der er in reichem Masse auch Anderen, seinem nächsten Freundeskreis, seinen Amtsbrüdern, seinen Schülern mitteilen konnte. In allem, was er wirkte, **l e b t e** er mit seinem ganzen Wesen, in seinem wissenschaftlichen Schaffen, seiner Lehrtätigkeit und seinen freien Interessen. Jeder, der ihn kannte, hatte von ihm die Vorstellung, dass er über einen unversiegblichen Vorrat an Lebenskraft verfügte, dass er und das Leben zusammengehörten. Und jetzt hat ihn der Tod jählings überrascht. Die Hinterbliebenen können nicht anders als sich darein zu finden, so gewaltig sich auch das Innerste gegen diese Fügung auflehnen will.

Den Verlust, der alle die Lebensgebiete betroffen hat, auf die sich Aarne Henrik Salonius' reges Interesse erstreckte, empfindet am schwersten die Universität Helsinki, der mit ihm ein hervorragender Gelehrter und ein begeisternder Lehrer genommen worden ist. Als er vor zehn Jahren in die Reihe ihrer Lehrer trat, hatte er schon eine bemerkenswerte Tätigkeit im Dienst der höheren Schule hinter sich. Aber dennoch ist der überwiegendste Teil seiner Lebensarbeit der wissenschaftlichen Forschung gewidmet gewesen. Schon als Gymnasiallehrer wandte er sein Streben mit unermüdlichem Eifer und seltener Aufopferung der Behandlung wissenschaftlicher Fragen zu. Er hatte sich die Erforschung des Griechischen und Lateinischen zum Arbeitsfeld gewählt, er strebte danach, unser Wissen von diesen Sprachen, die den Schlüssel zur griechisch-römischen Gesittung und damit die Grundlage unserer ganzen abendländischen Kultur bilden, zu erweitern und zu vertiefen. Aarne Henrik Salonius war wissenschaftlich aussergewöhnlich hochbegabt. Er besass einen bedeutenden Scharfblick und einen untrüglichen Wirklichkeitssinn, Eigenschaften, ohne die nichts Dauerndes in der Wissenschaft geleistet werden kann. Sie im Verein mit einer grossen Arbeitskraft ermöglichten es ihm, bei seinen Forschungen Resultate zu zeitigen, die ihm Ansehen unter den klassischen Philologen erwarben. Überall unter den Latinisten und Gräzisten ist Aarne Henrik Salonius' Name bekannt und geschätzt. Die Trauer hat jetzt die ganze internationale klassische Philologie betroffen.

Die Universität Helsinki hat es als eine Befriedigung empfunden, unter ihre Professoren einen Gelehrten zählen zu dürfen, der auf seinem

Gebiet eine so angesehene Stellung einnahm wie der Hingeschiedene. Aber auch als praktischer akademischer Lehrer ist er eine Kraft gewesen, deren Verlust einen schweren Schlag für die Universität bedeutet. Seine mündliche Darstellung atmete eine ansteckende Glut, die die Hörer unwiderstehlich mit sich riss. Er hatte zugleich ein persönliches Verhältnis zu allem, was er in seinem Unterricht behandelte, und er verstand es, die Begeisterung, die ihn selbst erfüllte, auch auf seine Schüler zu übertragen. Er war ein begnadeter Lehrer, wie es nur wenige gibt.

Seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und seiner Lehrerwirksamkeit ist unvermutet ein Ziel gesetzt worden. Unser einziger Trost ist, dass seine Lebensarbeit schon jetzt so reich an Früchten gewesen ist, dass ihre Wirkung durch seinen Tod nicht vergehen wird. Die Fackel der Wissenschaft, die er so sicher in Händen hielt, kann nicht erlöschen. Sie hat andere entzündet, und in den Händen der neuen Generation wird das Feuer, das er behütete, weiter und weiter getragen werden, um das menschliche Wissen zu fördern. Die Schüler werden die Anregungen, die er gegeben hat, fruchtbringend bewahren. Und die Forscher in den verschiedenen Ländern werden seine wissenschaftlichen Untersuchungen anwenden, wenn sie sich bestreben, in die Fragen einzudringen, die sein hervorragendes Forschertalent beleuchtet hat. So wird er auch im Tode weiter für die Wissenschaft leben.

Die Universität darf auch sein wertvolles Wirken bei der Befreiung des Vaterlandes nicht vergessen. Aarne Henrik Salonius gehörte zu den Gelehrten, die sich nicht in ihrer Kammer einschlossen, wenn die grossen vaterländischen Fragen zu direkter aktiver Tätigkeit aufforderten. Er war unter den Ersten bereit, sein gelehrtes Rüstzeug mit dem Maschinengewehr zu vertauschen, als die Schicksalsstunde des Vaterlandes rief. Mannhaft erfüllte er seine Aufgabe als Krieger, sein ganzes Leben setzte er im Kampf gegen die Feinde des Vaterlandes ein, wie er sich auch mit seiner ganzen Persönlichkeit stets der Lösung der wissenschaftlichen Fragen hingab, an die er herantrat. Das Vaterland und die Wissenschaft, sie waren seine höchsten Leitsterne.

EDWIN LINKOMIES.

ISSN 0570-734X
Helsinki 1931
Suom. Kirjall. Seuran Kirjapainon Oy