

N° 4, 5 ET 6.

AVRIL—MAI—JUN

1912

BULLETIN INTERNATIONAL
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES

DE CRACOVIE

CLASSE DE PHILOGIE.

CLASSE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE.

ANZEIGER
DER
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KRAKAU

PHILOGISCHE KLASSE.

HISTORISCH-PHILOSOPHISCHE KLASSE.



CRACOVIE

IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ

1912

L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE CRACOVIE A ÉTÉ FONDÉE EN 1873 PAR
S. M. L'EMPEREUR FRANÇOIS JOSEPH I.

PROTECTEUR DE L'ACADÉMIE:

S. A. I. L'ARCHIDUC FRANÇOIS FERDINAND D'AUTRICHE-ESTE.

VICE-PROTECTEUR: *Vacat.*

PRÉSIDENT: S. E. M. LE COMTE STANISLAS TARNOWSKI.

SECRÉTAIRE GÉNÉRAL: M. BOLESLAS ULANOWSKI.

EXTRAIT DES STATUTS DE L'ACADÉMIE.

(§ 2). L'Académie est placée sous l'auguste patronage de Sa Majesté Impériale Royale Apostolique. Le Protecteur et le Vice-Protecteur sont nommés par S. M. l'Empereur.

(§ 4). L'Académie est divisée en trois classes:

- a) Classe de Philologie,
- b) Classe d'Histoire et de Philosophie,
- c) Classe des Sciences Mathématiques et Naturelles.

(§ 12). La langue officielle de l'Académie est la langue polonaise.

Depuis 1885, l'Académie publie, en deux séries, le „Bulletin International“ qui paraît tous les mois, sauf en août et septembre. La première série est consacrée aux travaux des Classes de Philologie, d'Histoire et de Philosophie. La seconde est consacrée aux travaux de la Classe des Sciences Mathématiques et Naturelles. Chaque série contient les procès verbaux des séances ainsi que les résumés, rédigés en français, en anglais, en allemand ou en latin, des travaux présentés à l'Académie.

Prix pour un an (dix numéros) — 6 K.

Adresser les demandes à la Librairie: Spółka Wydawnicza Polska, Cracovie (Autriche), Rynek Główny.

Publié par l'Académie
sous la direction du Secrétaire général de l'Académie
M. Boleslas Ulanowski.

Nakładem Akademii Umiejętności.

Kraków, 1912. — Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem Józefa Filipowskiego.

BULLETIN INTERNATIONAL
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE CRACOVIE.

- I. CLASSE DE PHILOLOGIE.
II. CLASSE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE.

N° 4, 5 et 6. Avril—Mai—Juin. 1912.

- Sommaire.** Séance publique annuelle de l'Académie des Sciences du 23 mai 1912.
Séances du 15, 22 et du 29 avril, du 13 et du 20 mai, du 10 et du 17 juin 1912.
Résumés: 6. Compte rendu de la séance de la Commission de l'histoire de l'art en Pologne du 7 mai 1912.
7. ZDZIECHOWSKI MARYAN. Pessimisme et Christianisme. IV-e partie.
8. ŚMIESZEK ANTONI. Contribution à l'explication des monuments épigraphiques persans.
9. BIENKOWSKI PIOTR. Notice sur un groupe de statues d'empereurs romains.
10. BIENKOWSKI PIOTR. Les débris d'une peinture de l'époque hellénique.
11. MALINOWSKI BRONISŁAW. Les associations d'hommes en Australie.
-

SÉANCE PUBLIQUE ANNUELLE DE L'ACADÉMIE
DES SCIENCES DU 23 MAI 1912.

S. Exc. M. le comte Stanislas Tarnowski, ouvre la séance au nom de Son Altesse Impériale et Royale L'Archiduc Protecteur de l'Académie.

Le Secrétaire général, M. Boleslas Ulanowski, donne lecture du compte rendu des travaux de l'Académie au cours de l'année écoulée, et annonce qu'à la Séance administrative du 22 mai ont été élus:

A) Dans la Classe de Philologie:

a) Membre correspondant:

M. Joseph Korzeniowski, conservateur à la Bibliothèque jagellonienne.

B) Dans la Classe des Sciences mathématiques et naturelles:

a) Membre titulaire:

M. Ladislas Kulczyński, ancien professeur de gymnase, agrégé (docent) de l'université jagellonienne.

b) Membres correspondants:

M. Emile Godlewski (junior), professeur d'embryologie à l'université de Cracovie.

M. Joseph Kowalski, professeur de physique expérimentale et d'électrotechnique à l'université de Fribourg (Suisse).

Ce même jour a été élu dans chacune des trois classes: La Classe de philologie, celle d'Histoire et de Philosophie et celle des Sciences mathématiques et naturelles un membre titulaire étranger. Les noms de ces trois savants seront livrés au public lorsque Sa Majesté l'Empereur et Roi aura bien voulu accorder sa sanction à leur élection.

M. Simon Askenazy donne lecture de son mémoire: *La question polonaise en 1812*.

Le Secrétaire général proclame les noms des lauréats de cette année:

Le prix Probus Barczewski de 2160 couronnes, destiné à récompenser le meilleur ouvrage historique, est décerné à M. Przemysław Dąbkowski, professeur à Léopol, pour son ouvrage en deux volumes: *Prawo prywatne polskie* (Droit privé polonais).

Le même prix de 2160 couronnes, réservé à la peinture est attribué à M. Hyacinthe Malczewski pour son tableau: *Thomas l'incrédule*.

Le prix Constantin Simon de 900 couronnes, destiné à un ouvrage en polonais sur les sciences physiques et mathématiques, est attribué par moitié, à MM. Sigismond Klemensiewicz de Léopol pour son travail: *O powstawaniu dodatnich jonów na ogrzanych metalach* (Sur les ions positifs qui prennent naissance à la surface des métaux portés à des températures élevées) et Stanislas Loria de Cracovie pour son mémoire: *O magnetycznym zjawisku Kerra w ferromagnetycznych związkach i stopach metali* (Le phénomène magnétique de Kerr dans les alliages ferromagnétiques de métaux).

La veille de la séance publique, c'est-à-dire le 22 mai, a eu lieu la séance plénière annuelle administrative de l'Académie des Sciences

SÉANCES

I. CLASSE DE PHILOGIE.

SÉANCE DU 15 AVRIL 1912.

PRÉSIDENCE DE M. C. MORAWSKI.

Le Secrétaire dépose sur le bureau la dernière publication de la Classe:

ŁOŚ JAN: »Pamiętniki Janczara (Kronika turecka Konstantego z Ostrowicy«. (*Études sur les Mémoires de Janczar [Chronique Turque]*), 8 o, p. 72.

M. J. TRETIAK présente son travail: »*Pierre Skarga S. J. à l'époque de l'Union religieuse de Brześć*«.

Le Secrétaire présente le travail de M. ZDZISŁAW JACHIMECKI: »*Renati Des-Cartes Musicae compendium*«.

Le Secrétaire présente le travail de Mlle MARIE DYNOWSKA: »*Jean François Loredano et le traducteur polonais anonyme de la Dianée*«.

SÉANCE DU 13 MAI 1912

PRÉSIDENCE DE M. C. MORAWSKI.

Le Secrétaire dépose sur le bureau la dernière publication de la Classe:

RUDNICKI MIKOŁAJ: »*Studia psychofonetyczne. I. Assimilacja*«. (*Études sur l'assimilation phonétique*), 8-o, p. 119.

BIENKOWSKI PETRUS: »*De speculis etruscis et cista in Museo Principum Czartoryski Cracoviae asservatis*«. Scripsit.... 4-o, p. 39, 8 gravures et 9 planches.

M. MARYAN ZDZIECHOWSKI présente son travail: »*Pessimisme et Christianisme*«. IV-e partie¹⁾.

Le Secrétaire présente le travail de M. JAN DEMIAŃCZUK: »*Supplementum comicum*«. Comoediae graecae fragmenta post editiones Kochianam et Kaibelianam reperta vel indicata collegit disposuit adnotationibus et indice verborum instruxit...

¹⁾ Voir R sumés p. 40.

Le Secrétaire présente le compte rendu de la séance de la Commission de l'histoire de l'art en Pologne du 7 mai 1912¹⁾.

M. CHARLES HADACZEK présente le: „*Compte rendu des fouilles de la mission archéologique autrichienne en Égypte (1911/12)*“.

SÉANCE DU 10 JUIN 1912.

PRÉSIDENCE DE M. C. MORAWSKI.

M. PIERRE BIERNKOWSKI présente ses travaux: a): „*Les débris d'une peinture de l'époque hellénique*“²⁾; b) „*Notice sur un groupe de statues d'empereurs romains*“³⁾.

Le Secrétaire présente le travail de M. ZDZISŁAW JACHIMECKI: „*Chansons et psaumes polonais du XVI siècle dans la Bibliothèque des comtes Zamoycki à Varsovie*“.

Le Secrétaire présente le travail de M. ANTONI ŚMIESZEK: „*Quelques remarques à propos des inscriptions élamites récemment découvertes*“.

II. CLASSE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE.

SÉANCE DU 22 AVRIL 1912.

PRÉSIDENCE DE M. F. ZOLL.

Le Secrétaire présente le travail de M. OLGIERD GÓRKA: „*Les matériaux historiques concernant la Pologne et l'ancienne Hongrie dans les bibliothèques et archives de Munich*“.

Le Secrétaire présente le travail de M. WŁADYSŁAW HORODYSKI: „*B. F. Trentowski, sa vie et ses oeuvres*“.

¹⁾ Voir Résumés p. 38.

²⁾ Voir Résumés p. 55.

³⁾ Voir Résumés p. 54.

SÉANCE EXTRAORDINAIRE DU 29 AVRIL 1911.

PRÉSIDENCE DE M. F. ZOLL.

Le Secrétaire présente le travail de M. KAZIMIERZ MARYAN MORAWSKI: „*Études sur les origines du Conseil Permanent et de l'alliance entre la Pologne et la Prusse*“.

SÉANCE DU 20 MAI 1912.

PRÉSIDENCE DE M. F. ZOLL.

Le Secrétaire dépose sur le bureau la dernière publication de la Classe:

CZUBEK JAN: »Katalog rękopisów Akademii Umiejętności w Krakowie. Dodatek I.«. (*Catalogue des manuscrits de l'Académie des Sciences de Cracovie. I-er supplément*), 8-0, p. 167.

Le Secrétaire présente le travail de M. MICHAŁ SOBESKI: „*Psychologie de la production créatrice dans le domaine des arts*“.

SÉANCE DU 10 JUIN 1912.

PRÉSIDENCE DE M. F. ZOLL.

Le Secrétaire présente le travail de M. RAFAŁ TAUBENSCHLAG: „*Études sur l'histoire de la tutelle dans le droit romain*“.

Résumés

6. Posiedzenie Komisji do badania historyi sztuki w Polsce z dnia 7 maja 1912 r. (*Compte rendu de la séance de la Commission de l'histoire de l'art en Pologne du 7 mai 1912*).

M. Stanislas Turczyński communique un mémoire sur le tableau attribué à Léonard de Vinci, du Musée des Princes Czartoryski à Cracovie. Ce tableau peint à l'huile, sur bois, représente une jeune femme à mi-corps, tenant en ses mains une hermine. Ce portrait, datant de la fin du XV-e siècle, et appartenant à l'école milano-florentine est en grande partie retouché; c'est à cette particularité qu'il faut attribuer les jugements nombreux et souvent contradictoires sur son auteur ainsi que sur sa valeur artistique, qu'un examen plus approfondi de l'ouvrage aurait rendu moins superficiels. Les portraits italiens à mi-corps, avec les mains visibles, sont très rares au XV-e siècle. A remarquer aussi l'emploi d'un motif en spirale dans la composition, et la forme triangulaire de celle-ci; tout exceptionnel est aussi le réalisme et le dessin parfait de l'hermine qui, avec la main de la femme, est la merveille de cette composition. L'analyse du style et de la facture dans les parties qui n'ont subi aucune retouche, non moins que la comparaison des détails avec les dessins, peintures et sculptures de l'école milano-florentine de la fin du XV-e siècle, permet d'affirmer que Léonard de Vinci, seul, a pu peindre cet ouvrage qu'il exécuta sans doute dès son arrivée à Milan après avoir quitté Florence, ainsi qu'en témoignent le costume milanais de la dame et les influences florentines, les éléments sculpturaux dans le modelage, que le jeune da Vinci a puisés à l'atelier de son maître André Verrochio, dont il vient de sortir. M. Jean Boloz Antoniewicz dans l'étude qu'il a consacrée à cette

peinture croit que c'est le portrait de Cecile Gallerani, une des maîtresses du duc Ludovic Sforza „il Moro“. M. Turczyński partage complètement cette opinion qu'il appuie par quantité d'arguments aussi sérieux que nouveaux.

M. Maryan Goyski a découvert dans le manuscrit No. 16 de la Bibliothèque des Comtes Branicki à Sucha, des matériaux concernant la dotation de l'autel de S. Antoine à la cathédrale de Cracovie. Il les soumet à la Commission. L'autel en question, supprimé au XVIII-e siècle, appartenait à une chapelle particulière contenant le mausolée de la famille Kmita. Le manuscrit provient du commencement du XVII-e siècle: c'est la copie d'un rapport d'inspection du palatinat de Cracovie en 1564; il renferme des documents touchant les fondations pieuses attribuées à cet autel, l'inventaire du trésor de l'autel etc. L'auteur pense que ces pièces étaient destinées à l'usage des altaristes par Nicolas de Koprzywnica, de 1513 à 1515. Quant à la copie de Sucha, elle fut faite pour Sébastien Lubomirski, castellan de Małogoszcz, qui avait hérité des Kmita le biens de Wiśnicz.

En dernier lieu, M. Stanislas Cercha présente un croquis à la plume de Jean Sues de Kulmbach représentant un évêque inconnu, croquis conservé à la bibliothèque de l'université d'Erlangen. D'après M. Cercha cette figure a des traits de ressemblance frappants avec le cardinal-évêque de Cracovie, Frédéric Jagellon, tel que nous le voyons sur son tombeau du Wawel. Les lignes du visage, l'ensemble de la tête, les mains y sont pareilles, et cette esquisse du portrait du cardinal fut sans doute faite pour la plaque funéraire de la cathédrale. Cette hypothèse est encore confirmée par la manière d'ombtrer le dessin sur la plaque, manière toute particulière à Kulmbach. La plaque fut sans doute coulée par Pierre Vischer, l'aîné, qui, au lieu de l'architecture romane que nous voyons dans le croquis, adopta un fond de son invention, représentant l'intérieur d'un sanctuaire gothique. C'est vraisemblablement le roi Alexandre, ou bien même Sigismond I qui, peu de temps après la mort de Frédéric, survenue en 1503, fit exécuter cette plaque. Mais le bas-relief qui orne l'extérieur du tombeau date de 1510, et c'est sans doute l'oeuvre de Jean Vischer.

7. M. ZDZIECHOWSKI: *Pessymizm a Chrześcijaństwo. (Pessimismus und Christentum)*. IV. Teil.

Der Einfluß der pessimistischen Philosophie auf die Vertiefung des religiösen Gefühls äußerte sich nicht allein bei den außerhalb der katholischen Kirche stehenden Schriftstellern, sondern er offenbarte sich auch im Katholizismus selbst. Mit diesem Gegenstande beschäftigt sich der Verfasser in dem vierten und letzten Teil seiner Arbeit.

Als der Urheber der neueren Richtungen im Katholizismus wird mit Recht Kardinal Newman angesehen. Sein Hauptwerk „Grammar of assent“, welches seine Verehrer mit Rücksicht auf dessen Bedeutung mit der Summa des Thomas von Aquino vergleichen, macht, nach der Ansicht des Verfassers, den Eindruck, als wenn es unter dem Einfluß Schopenhauers und Kants verfaßt worden wäre. Indessen hat Newman, nach der Versicherung seines Biographen Barry, Schopenhauer nicht einmal dem Namen nach gekannt und Kant nie gelesen. Aber gerade dieser Umstand beweist, daß sein ganzes Sinnen und Trachten von dem Geist der Zeit beherrscht war, jenem mächtigsten Potentaten, wie ihn Kuno Fischer nennt, und wir wissen, daß in der Umgebung dieses Potentaten die erste Stelle Kant und Schopenhauer einnahmen.

Was bei Kant die Basis seiner Philosophie bildet, nämlich das Unterscheiden zwischen den Erscheinungen und dem Dinge an sich, zwischen der äußeren Welt und dem unerkennbaren Wesen der Dinge, ist bei Newman das Ergebnis der unmittelbaren inneren Vision und nicht einer logischen Schlußfolgerung. Er fühlt die wirkliche Existenz der Geisteswelt und er ist von dieser Empfindung so ganz beherrscht, daß ihm alles Andere — die ganze Außenwelt — nur als Schatten erscheint. In seiner Jugendzeit mußte er, wie wir aus seiner „Apologia pro vita sua“ erfahren, seinen Gedanken Zwang antun, um an die Wirklichkeit außer Gott und dem Verhältnis seiner eigenen Seele zu Gott zu glauben.

Auf der Basis der Kantschen Philosophie, jedoch indem er mit starker Übertreibung, die Kant selbst fremd ist, den Grundgedanken derselben betont, hatte Schopenhauer sein absolut pessimistisches Weltsystem aufgebaut. Dieser absolute Pessimismus fehlt bei Newman und ist auch bei ihm einfach unmöglich, da er an Gott

glaubt. Aber wenn die Außenwelt nur ein Schattenbild dessen ist, was sie sein sollte, so hebt sich auf diesem Hintergrunde der christliche Gegensatz zwischen dem Elend des zeitlichen Daseins und der Glückseligkeit des ewigen Lebens in Gott mit umso größerer Schärfe ab, die Frage, worin das Böse besteht und woher es stamme, drängt sich mit unwiderstehlicher Gewalt auf, und dann wird die Unzulänglichkeit der Lösung, welche ihr der heilige Augustinus gegeben hat und welche in das Wesen der katholischen Philosophie eingedrungen ist, augenscheinlich. — Das Böse besteht nicht allein in dem Mangel des Guten und des Seins, wie der heilige Augustinus behauptete, ist also nicht etwa ein Abbild des Nichtseins, also etwas nicht Existierendes, sondern vielmehr wirklich vorhanden und schrecklich. Die Welt ist so gebaut, sagt Newman in seiner „Apologia pro vita sua“, daß man in derselben schwerlich den Reflex ihres Schöpfers erblickt, und in Religionsachen neigt der Verstand selbst unmittelbar zum Unglauben hin; keine Wahrheit der Religion hält angesichts seiner Angriffe stand.

Demnach muß man infolge der Unzulänglichkeit des Verstandes die innere Erfahrung zu Hilfe nehmen und diese diktiert Newman die Worte „my creator and myself“, d. h., daß Gott und die Seele die einzigen sicheren Dinge sind. Jedoch Newman sah klar ein, daß die Zahl der Auserkorenen gering sei, die ihm diese Worte nachsprechen könnten.

Wie könnte man die Zahl dieser Auserkorenen vermehren. Wer nicht glauben will, den überzeugen keine Beweise. Daran hält Newman fest. Aus dem Gesagten ist zu folgern, daß in der kirchlichen Definition des Glaubens, nach welcher derselbe ein von der Gnade erleuchteter Verstandesakt sei, das Hauptgewicht nicht auf den Verstand, sondern auf die Gnade legen müsse.

Es ist nötig, mit der Gnade mitzuwirken, das heißt, den Menschen moralisch zu heben und die Gesinnung des moralisch gehobenen Menschen zum Glauben hinzulenken. Es gibt keine Apologetik, welche für alle Zeiten und alle Völker maßgebend wäre, und Newman philosophiert nicht, führt keine Beweise an, sondern er schildert den Glauben als Tatsache.

Diese Tatsache bringt er in Verbindung mit der des moralischen Bewußtseins, d. h. mit dem Protest, welchen das Gewissen gegen das Böse erhebt. Im Gegensatz zu dem Verstande, welcher zur

Negation hinneigt, sucht das Gewissen das absolut Gute, d. h. Gott aber vom Standpunkte des Verstandes ist das Zeugnis des Gewissens nur eine Wahrscheinlichkeit. Die Wahrscheinlichkeit wird zur Gewißheit erst mit Hilfe des schlußfolgernden Sinnes (*Illative sense*), welcher in unserem Intellekt dasjenige bildet, was in ihm am individuellsten entwickelt ist; wobei jener Sinn eng mit dem Grade des moralischen Wertes des Menschen verknüpft ist und von demselben abhängt. Kurz, eine für die Religion festere Grundlage, als das Gesetz von Ursache und Wirkung, bildet der Umstand, daß die besten und hervorragendsten Geister in den besten und edelsten Momenten ihres Lebens die Existenz Gottes affirmieren. Newman ist kein zweiter Tomas von Aquino, wie einige von seinen Verehrern behaupten, aber er ist unstreitig ein großer Schriftsteller. Der Verfasser weist dies auf Grund der Analyse von dessen Hauptschriften nach — und in nicht geringem Maße muß man jenen gewaltigen Eindruck, den dieselben ausübten und bis auf den heutigen Tag noch ausüben, als auch ihren Einfluß auf die Richtung der zeitgenössischen, religiösen Ideen der anmutigen und bezaubernden Darstellungsform zuschreiben.

Überdies hat Newman, wenn er auch kein Reformator der Theologie ist, in dieselbe dennoch einen neuen Geist eingeführt. Einerseits sah er, als Visionär, für den Gott als die einzige Wirklichkeit galt, wohl ein, daß der unendliche Inhalt der Religion sich nicht in dogmatische Definitionen, die ihn nicht erschöpfen können, pressen lasse. Andererseits fühlte er die Macht und die Grauenhaftigkeit des Bösen. Das Böse zeugt gegen Gott; und angesichts dieses Umstandes werden alle Vernunftschlüsse hinfällig. Nachdem nun Newman diese Tatsache festgestellt und andererseits die Unmöglichkeit einer metaphysischen Erklärung, woher das Böse komme, eingesehen hatte, klammerte er sich an die moralische Seite des Menschen. Erst in der moralischen Sphäre, mitten im Kampf mit dem Bösen gewinnt der Mensch die unerschütterliche Gewißheit, daß Gott existiert und daß das Böse Ihm gegenüber machtlos ist, daß aber der Glaube an Gott zur Kirchengemeinschaft führe.

Diese moralische Gewißheit ist ungleich mächtiger als die Gewißheit des Verstandes, denn sie stützt sich auf lebendige innere Erfahrung. — Auf diese Weise ging aus der Vertiefung des pessimistischen Elements in der Religion bei Newman die Vertiefung und Vergeistigung der Religion selbst hervor.

Newman sah ein, daß der moralische Wert des Unterweisenden, nicht aber die intellektuelle Augenscheinlichkeit dessen, was er lehrt, die Grundbedingung für die Macht des Einflusses in Religions-sachen bilde — und dank diesem Umstande gab er, der Meinung des Verf. nach, in seiner „Grammar of Assent“ eine dem Geist der Zeit angepaßte Apologie der Religion.

Einen mit Newman gleichen Standpunkt nahm in Frankreich Ollé Laprune ein. Dieser reicht an Newman, was seine Begabung anbelangt, nicht heran, aber er gelangte gleich ihm zu der Überzeugung, daß Vernunftbeweise der Wahrheit bei der heutigen Welt keinen Anklang finden. Dennoch gebe es auf dieser Welt auch außerhalb der Kirche viel Gutes. Daher sollte man diese guten Elemente für die Kirche zu gewinnen suchen. Man kann dieselben aber nicht anders heranziehen als durch die moralische Macht der Kirche und Religion. Aus diesem Grunde muß man mit Hilfe der moralischen Wahrheiten — und diese sind einem jeden klar, dessen Verstand nicht durch bösen Willen getrübt ist — die Religion aufbauen. Ollé Laprune war ein Vorläufer der beiden hervorragendsten Vertreter der katholischen Philosophie in Frankreich — Blondel's und des Abbé Laberthonnière — und darauf beruht seine wirkliche Bedeutung.

Indem Blondel die Glaubenssphäre mit der Sphäre der Tat oder mit der moralischen Sphäre vereinigt, unterscheidet er sich von allen seinen Vorgängern, besonders aber von Ollé Laprune und Newman als ausgesprochener Intellektualist. Da er nämlich in dem moralischen Element des Menschen die geeignetste Grundlage für die Religion erblickt, möchte er dieselbe Grundlage stärker, als es das hinfällige Postulat Kants sein könnte, schaffen und gleichzeitig umfangreicher als das subjektive „illative sense“ Newmans. Blondels Philosophie läuft, nach der Ansicht des Verfassers, mit der scholastischen Theologie parallel: was nämlich für die Scholastiker die Innenwelt als eine Kettenreihe von Ursachen und Wirkungen bedeutet, welche sich an die Grundursache, nämlich an Gott knüpft, den der Verstand anzuerkennen gebietet, das ist für Blondel die Außenwelt als eine Kette von Taten, welche in einer transzendentalen Initiative ihren Ursprung nimmt, d. h. in dem Impuls, der von Gott selbst ausgeht. Blondels Philosophie zielt in der Tat darauf hin, daß der Mensch durch die Analyse seiner eigenen Handlungsweise zur der Feststellung gelangen kann, daß in ihm selbst eine höhere Macht

gegenwärtig sei, die ihn an sich zieht — d. h. daß das Prinzip unseres Willens, der einem unendlich weiten und unerreichbaren Ziele nachjagt, ein Etwas ist, das nicht menschlich ist; in unserem Willen steckt etwas demselben Fremdes und Höheres, ein gewisses Etwas, wovon er sich nicht befreien kann, kurzum, ein Etwas, das den Willen treibt und ihm den ersten Anstoß gibt; *nous n'avons pas voulu vouloir*.

Das Wesen der pessimistischen Philosophie besteht in der Anerkennung der Identität des Seins und des Leidens, und die Anerkennung dieser Identität ergibt sich aus dem Gegensatz zwischen dem Willen mit der Unendlichkeit seiner Begehungen und dem, was er ist und was ihm die Außenwelt geben kann. Darin, daß Blondel diesen Widerspruch herausfühlt, steht er den Pessimisten nicht nach; besonders verläßt ihn niemals der Gedanke an die Pein des Zwiespalts in der Seele des Menschen, der nicht das ist, was er sein will und soll, und diese Idee dient ihm als Leitstern in seinen Betrachtungen; und doch ist er kein Pessimist. — Die Worte *nous n'avons pas voulu vouloir* enthalten nach der Ansicht des Verfassers die Synthese des Pessimismus mit dem Christentum; sie bestätigen die Identität des Leidens und des irdischen Daseins in der Erscheinungswelt und verkünden zugleich die Möglichkeit, sich aus der Knechtschaft der Erscheinungen mit Hilfe jener höheren Macht zu befreien, welche, wenn sie auch nicht das Ich des Menschen bildet, doch diesem Ich innewohnt und seinen Willen bestimmt hat.

Abbé Laberthonnière, der dem Blondel geistig nahe steht, führt dessen Idee in das Gebiet der Theologie und Apologetik ein. Er wirft den Theologen und Apologeten vor, daß sie die Wahrheit als eine Einheit von miteinander verbundenen Begriffen, als ein vollendetes und bestimmt definiertes System darstellen und somit gegen die Wahrheit selbst sündigen. Wenn nämlich jene Kette von dialektischen Beweisführungen in der Tat zur Wahrheit führte, so würde dies keineswegs bedeuten, daß wir die Wahrheit erreicht hätten, sondern daß die Wahrheit sich uns als unvermeidliche Schlußfolgerung aufgedrängt hat. Die Wahrheit wäre dann Gegenstand des Wissens, nicht aber des Glaubens; sie könnte dann in unserem Innern keine Liebe erwecken und, wo keine Liebe ist, fehlt auch der Glaube. Dem rationalistischen Dogmatismus stellt Laberthonnière den moralischen entgegen. Über allen Problemen

dominiert das eine Grundproblem, welches Laberthonnière in der Hamlet'schen Frage „sein oder nicht sein“, oder seiner Erklärung gemäß, „an das Sein glauben oder nicht glauben“, zusammenfaßt.

Wer das Sein, d. h. dasjenige, was unveränderlich, ewig, absolut ist, in der Außenwelt, in der Welt der Erscheinungen, im Strudel des Werdens und der permanenten Veränderlichkeit sucht, der wird es dort nicht finden — und diejenigen, die nicht fähig sind, über die Außenwelt in ihren Gedanken hinauszugehen, werden an das Sein nicht glauben. Das Sein läßt sich keinesfalls als etwas Äußerliches fassen; das Sein läßt sich nicht als Objekt, sondern als Subjekt fassen (*L'Être est un sujet*). Demnach muß man es in sich selbst suchen; das Sein erkennen heißt, dasjenige erkennen, was in uns Sein ist, d. h. das Joch der Welt von sich abschütteln, sich von allem, woran wir hängen, was aber kein Sein, sondern Veränderlichkeit und Sinnlichkeit ist, befreien. Auf diese Weise gestaltet sich das Problem des Seins zu einem moralischen Problem; es wird aus der Sphäre der Vernunft in die Sphäre der Handlung hinüber geleitet und hier verbindet sich mit Blondel's Philosophie der moralische Dogmatismus, der von der Feststellung der Tatsache ausgeht, daß der Mensch das Sein sucht und daß den Weg dazu nicht Vernunftschlüsse bilden, sondern die Tat.

Beiden Denkern hat man den Vorwurf gemacht, daß man auf dem durch sie gewiesenen Wege nicht weiter kommt, als bis zum Glauben an Gott und zu dessen Motivierung, und daß sie somit nicht das geben können, was seiner Zeit die scholastische Theologie brachte, nämlich ein vernunftgemäßes Weltsystem vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft. Darauf erwidert Laberthonnière, daß der moralische Dogmatismus bloß einen Hinweis, eine Methode bedeutet. Diese Methode bezeichnet er näher als eine Vereinigung des Kritizismus mit dem Aszetismus — des Kritizismus, den noch Kant lehrte, indem er die Vorstellungen von den Dingen von dem Dinge an sich, das phänomenale Sein von dem absoluten Sein unterschied — mit dem Aszetismus, welcher auf die Befreiung von dem Phänomen als den einzigen Weg zu dem Absolutum hinweist. In dem Wesen dieser Methode liegt aber, nach der Ansicht des Verfassers, die tiefe Beherrschung der Wahrheit dessen, was das pessimistische Element des Christentums ausmacht und in den Worten des heil. Johannes: „die Welt liegt im Argen“ ausgedrückt ist.

Der Verfasser befaßt sich am eingehendsten und widmet auch den meisten Raum der Analyse der Werke des Abbé Tyrrell, in dem er den charakteristischsten Reflex des neuen Geistes im Katholizismus erblickt. Die streng religiöse Natur und das Temperament eines Missionärs und eines Apostels vereinigten sich bei Tyrrell mit streng wissenschaftlichem Geist. Von der Bedeutung der Wissenschaft als eines Hauptfaktors der Kultur tief durchdrungen, zeigt Tyrrell ein tiefes Verständnis für die Geistesrichtung des zeitgenössischen Menschen mit allen seinen Zweifeln, welche seine Seele mit der Offenbarung in Zwiespalt bringen.

Die über die Religion achtlos hinweggehende Wissenschaft ist nicht imstande, den Menschen zu befriedigen und bahnt dadurch den Weg dem Pessimismus. Darin findet seine Erklärung der Umstand, daß der Geist der Zeit, jener mächtige Monarch (Kuno Fischer) dem heutigen Europa die indische, pessimistische Weltauffassung brachte. Dieser Geist drückte dem Gemüte Tyrrell's ein kräftiges Gepräge auf. Obgleich kein Pessimist von Haus aus, entzückt von der Schönheit der Religion und von dem Glück, welches dieselbe als menscheneinigende Macht gewährt, geht Tyrrell in seinen Betrachtungen von stark pessimistisch angehauchten Voraussetzungen aus. In der *Lex credendi* bekennt, daß es ein Ding der Unmöglichkeit, ja fast ein Absurdum sei, die Welt im kritischen Lichte des Verstandes zu betrachten und sie zugleich als das Werk der Allliebe hinzustellen. Aber die Stimme des Herzens über-tönt siegreich die Kritik des Verstandes. Und die Stimme des Herzens ist für Tyrrell jener illative sense, welcher sich auf das moralische Bewußtsein stützt und der Newman als Leitstern diente. Die Stimme des Herzens, das ist jenes innere Verlangen nach Gott, dessen Analyse Blondel zu dem Schluß von der transzendentalen Initiative führte, welche in der Quelle unserer Tätigkeit liegt, und welche jenes Verlangen zu Gott lenkt. Selbst die Art und Weise, wie Tyrrell seine Idee in Worte kleidet, erinnert wiederholt an Blondel. Ein religiöser Mensch weiß, nach Tyrrells Ansicht, sich dessen bewußt zu werden, daß sein ganzes, höheres, moralisches und übernatürliches Leben nicht der Ausfluß seiner Natur sei, sondern von außen durch die Macht einer anziehenden, magnetischen Kraft geleitet wird, und unter seiner schwachen Mitwirkung (*Oil and Wine*) den größten Einfluß jedoch auf Tyrrell übte Newman aus. Tyrrell bildet gleichsam seine Fortsetzung. So

groß ist die Ähnlichkeit zwischen beiden, daß sie einigen Kritikern fast als Identität erscheint. Auf Newman geht die Idee Tyrrell's von dem analogen Charakter der Dogmen zurück, denn sie drücken göttliche, also unbekannte Dinge in bekannten Worten aus, oder sie bringen Dinge, welche unendlich groß sind, in unendlich kleine Formen. Diese Idee hat Tyrrell, wie Dimnet sagt, in genialer Weise entwickelt und durchgeführt, indem er den einzigen Weg zeigt, welcher die heutige Menschheit zum Christentum führen kann. Aber zwischen Newman und Tyrrell besteht, nach der Ansicht des Verf., ein charakteristischer Unterschied: bei Newman vereinigt sich in überaus glücklicher und seltener Weise ein weitgehender Skeptizismus des Verstandes mit nicht philosophierendem Glauben, bei Tyrrell hingegen fehlte jene Abgrenzung der Glaubenssphäre von der Sphäre der Kritik; der Kritizismus kontrollierte den Glauben, drang in dessen Bereich ein und trübte ihn durch den Nebel des Zweifels. Aber gerade deswegen verstand es Tyrrell, besser als Newman, die Gefahr zu beurteilen, welche aus der Anwendung des Grundsatzes der Analogie in ihrem ganzen Umfange hervorgehen konnte. Er sah ein, daß von dem Analogismus aus zwei Wege führen: der eine zur Intellektualisation der Religion, doch ohne Glauben daran, daß ein Einzwängen derselben in den Rahmen einer philosophischen Weltanschauung sie der Wahrheit näher brächte, der andere zum Agnostizismus; und aus diesem Grunde argwöhnte man, daß Tyrrell zum Agnostizismus hinneige. Dagegen hat sich nach der Ansicht des Verf. Tyrrell entschieden in seinem letzten und am gründlichsten durchdachten Werk „At the Cross-Roads of Christianity“ (Kreuzwege des Christentums) verwahrt. In diesem Werk tritt er, sowohl dem Intellektualismus als auch dem Agnostizismus entschieden entgegen und stellt die Behauptung auf, daß die transzendente Ordnung nicht eine Negation, sondern vielmehr eine Ergänzung der phänomenalen Ordnung sei, daß sie nicht „eine allem, was nicht Geist ist, gegenüber gestellte Geistigkeit, sondern die Allheit sei, welche jener unendlichen Kleinheit gegenübergestellt sei, wie es die persönliche Erfahrung eines jeden einzelnen Individuums ist.“ Und in dieser Behauptung hat er seine Auffassung von dem Prinzip der Analogie in einer Weise formuliert, welche, nach der Ansicht des Verfassers, jede Verdächtigung wegen des Agnostizismus außer allem Zweifel setzt. Denn mit dem Agnostizismus hat die Behauptung, die Religion sei ein

unendlich verkleinerter Reflex der transzendentalen Ordnung, nichts gemein, da der Reflex, wenn derselbe auch unendlich verkleinert wäre, weder ein Wahnbild noch sonst ein phantastisches Bild sei. In Übereinstimmung damit definiert Tyrrell die Religion als einen Ausdruck der Allheit, welche sich in dem winzig kleinen Teilchen offenbart, welches die Welt der Erscheinungen, das heißt der vergänglichen Dinge, die dem Gesetz der permanenten Veränderlichkeit unterworfen sind, ausmacht. Und gerade deshalb ist jener Ausdruck nicht in einer allgemeinen und festen Sprache (die gar nicht existiert), sondern in einer den Verhältnissen der Zeit und des Orts angepaßten Weise ausgesprochen worden. Dies hat nach der Ansicht Tyrrells der Katholizismus nicht verstanden; er habe sich an den Buchstaben festgeklammert und deutete infolgedessen die transzedentale Wahrheit so, als wenn sei zu der phänomenalen Ordnung gehörte.

Diese an dem Katholizismus geübte Kritik hatte den Ausschluß Tyrrells aus der Kirchengemeinschaft zur Folge.

Daraus darf jedoch, nach der Ansicht des Verfassers, nicht gefolgert werden, daß Tyrrell es auf irgend welche Protestantisierung der Kirche abgesehen hätte. Er wollte auf katholischem Boden bleiben und sprach es auch klar und nachdrücklich in seiner letzten Arbeit aus. Es gibt, so lehrt er, nur eine einzige Wahrheit und diese schließt die Duldung von allem aus, was mit ihr nichts gemein hat. Die Toleranz ist ein Beweis, daß die Wahrheitsliebe im Abnehmen begriffen sei und daß Skepsis sich in die Seele einschleiche; eine Vereinigung aller Religionen sei eine Träumerei; wenn dieselbe zustande käme, so würde dies die allgemeine Gleichgültigkeit gegen ein Ding beweisen, welches als das Allerwichtigste bezeichnet werden muß.

Indessen wird man wohl annehmen müssen, daß die beste unter den bestehenden Religionsformen, d. h. das katholische Christentum endlich den Sieg davontragen und die ganze Welt gewinnen wird; denn wir finden darin fast alle Formen des religiösen Gefühls, von den niedrigsten bis zu den höchsten, die alle harmonisch einander ergänzen und in dem großen Ideal der Allgemeinheit, der allgemeinen Kirche gipfeln.

Dennoch muß man betonen, daß Tyrrell, indem er dem Katholizismus den Vorzug gab, denselben weder als eine Institution noch als ein theologisches System, sondern als persönliche Religion der

besten Söhne der Kirche betrachtete und daran glaubte, daß ihr Geist früher oder später in der Kirche siegen müsse. Und in der Betrachtung des Katholizismus allein von dieser Seite muß man auch nach der Ansicht des Verf. die Ursache seines Konflikts mit den kirchlichen Behörden suchen.

Am Schluß seiner Arbeit führt der Verfasser den Beweis, daß der durch die neuen Strömungen der katholischen Idee assimilierte Pessimismus eine Quelle der Vertiefung des mystischen Elements in der Religion bildet. Es ist auch zu beachten, daß das Aufblühen des Mystizismus nicht nur zugleich ein Aufblühen der wahren Frömmigkeit und das Übergewicht des Gefühls bedeutet, sondern in hohem Grade den Gesichtskreis des Geistes erweitert und in der Sphäre der Religion die Synthese des Gefühls mit dem Verstande vorbereitet. Bei der Erklärung und der Motivierung dieser Bedeutung des Mystizismus bedient sich der Verfasser vorwiegend des allseitig diesen Gegenstand beleuchtenden Werkes von Friedrich von Hügel „The mystical Element of Religion“.

8. DR. A. ŚMIESZEK: *Przyczynki do objaśnienia napisów staroperskich.*
(*Kleine Beiträge zur Erklärung altpersischer Keilinschriften.*)

1. Bh. I. 86—88.: *pasīva^b adam kāram maškā^bwā avākanam aniyam usabārim akunavam aniyahyū asam frānayam.* „Da legte ich Leute auf Schläuche, andere machte ich von Kamelen getragen, anderen führte ich Rosse zu“ (F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden, Leipzig 1911., S. 25.).

Das Wort *avākanam* ist bekanntlich noch nicht einleuchtend erklärt worden. Ich vermute, daß darin ein kleiner Fehler steckt, und zwar von derselben Art, wie das Bh. I. 55. irrtümlich geschriebene *mazām* statt *mazdām*. Der letztere Fehler ist wahrscheinlich dadurch entstanden, daß von zwei einander ähnlichen Zeichen $\overline{\text{II}}$ $\overline{\text{III}}$ d. h. *d^aa* das erste durch Versehen des Steinmetzen ausgelassen wurde. Dasselbe mag auch Bh. I. 86. vorgekommen sein: nach *maškā^bwā* sollte an dieser Stelle ursprünglich das Wort *avāskanam* geschrieben werden; da aber die Keilschriftzeichen $\overline{\text{IE}}$ $\overline{\text{IF}}$ d. h. *s^ak^a* einander ebenso ähnlich sind, wie die bereits erwähnten $\overline{\text{II}}$ $\overline{\text{III}}$

so kann der Steinmetz auch hier das erste von ihnen leicht ausgelassen haben, wodurch statt des richtigen *avāskanam* ein irrträgliches *avākanam* entstand. Wir dürfen also *avākanam* in *avā[s]kanam* korrigieren. Das durch diese Korrektur erschlossene Wort kann ohne weiteres *avā[s]kannam* gelesen werden, da doch in der ap. Orthographie die Konsonantengemination unbezeichnet bleibt.

Ap. *avā[s]kannam* halte ich für den Akkusativ sing. masc. von dem zusammengesetzten Partizipialstamme **avāskanna-* ≤ **ava-ā-skanna-*; ap. **-skanna-* = ai. *skanná-* ≤ ar. **skad-ná-* von der Wurzel *skand-*: *skad-*, vgl. ai. *skandati* „schnellt, springt“ (*ava-skandati* „springt herab“, *ā-skandati* „springt herbei, fällt an“) lat. *scando*, -*ere*, mir. *scendim* „springe“, perf. *sescaind* „er sprang“ u. s. w.

Das ap. Verbalkompositum **ava-a-skand-* bedeutet demnach „descendere in aliquid, auf etwas herabsteigen“ und hat bei sich den Lokativ plur. *maškā^huvā* auf die Frage „wohin?“: *maškā^huvā* **ava-ā-skand-* heißt „auf Schläuche herabsteigen“ und *maškā^huvā avā[s]kanna-* (part.) „der auf Schläuche herabgestiegene“.

In syntaktischer Beziehung ist das Partizip *avā[s]kannam* dem bald darauf folgenden *uṣābārim* vollkommen gleich: beide sind Akkusative sing., die mit *kāram* bzw. *anīyam* übereinstimmen und von der Verbalform *akunavam* regiert werden. Es liegt hier also ein zusammengezogener Satz vor, dessen ursprüngliche, ungekürzte Form etwa so lauten würde: *pasūva^h adam kāram maškā^huvā avāskannam akunavam, anīyam uṣābārim akunavam*, das heißt — so wortgetreu, als nur möglich, übersetzt — „dann machte ich Leute zu Herabgestiegenen auf Schläuche, andere machte ich zu Kamelgetragenen“.

2. Bh. II. 89.: *utā-śaiy cāśma av^oj^ma* „und ich stach ihm die Augen aus“. Nach *utā-śaiy* scheint auf dem Felsen ursprünglich *uṣāśma* gestanden zu haben, doch ist das erste Zeichen fast unlesbar, vgl. K.-Th., S. 36. Fußnote 5.

Da ein ap. Wort *uṣāśma* nicht zu erklären ist, so liegt von vornherein die Vermutung nahe, daß das undeutliche und übrigens ganz überflüssige *u-* Zeichen nur durch einen Fehler des Steinmetzen entstanden sei: statt des *č* von *cāśma* schrieb er zuerst zum zweitenmal das *u-* von *utā-śaiy*, welches er durch Versehen wiederholen wollte, dann aber, nachdem er seinen Irrtum rechtzeitig bemerkt hatte, mit dem Meißel bis auf wenige Spuren, die auf dem Stein noch heutzutage sichtbar sind, vernichtete. Bei der

Erklärung des Wortes *čaśma* hat man sie selbstverständlich außer acht zu lassen, da sie zu demselben nicht gehören.

Abgesehen von dem auslautenden kurzen *-a*, das ich nicht zu erklären vermag (nach den bekannten Regeln der ap. Orthographie würde nur *čaśma* verständlich sein), halte ich ap. *čaśma* „(beide) Augen“ für einen Akkusativ sing. im kollektiven Sinn: der kollektive Singular vom Stamme *čaśman-* „Auge“ kommt ja auch im Awesta mehrmals vor, vgl. Bartholomae Air. Wb. 583.

Die Verbalform *av^ajam* fasse ich als *ava^ajam* auf und führe sie auf die bekannte idg. Wurzel **wereg-* || **wereg-* „drehen“ zurück: vgl. ai. *vr̥nākti*, *vārjati* „wendet dreht“, *vr̥jinā-* „krumm, falsch“ gr. *ρέμβω* „drehe im Kreise herum“, *ρόζος* „Kreisel“, lat. *vergo*, *-ēre*, ags. *wrencan* „drehen“, ahd. *renken*, nhd. *ver-renken* u. s. w.

Nach Bartholomae's neunter Präsensklasse (vgl. Grdrss. der iran. Philol. I. 1. § 130.) erhalten wir von der ar. Wurzel **varg-*: **vrg-* einen Präsensstamm **vrga-*: **vr̥ñja-*, vgl. einerseits, von derselben Wurzel, ai. *vr̥nākti*, *vr̥nāktē* und andererseits, von der ar. Wurzel **kart-*: **krt-* „schneiden“, ai. *kṛntāti*, aw. *kərəntaiti*. Von dem genannten Präsensstamme **vr̥ñja-* lautete die 1. Person sing. imperf. act. im Arischen **a-vr̥ñja-m*, im Altpersischen **a-varñja-m*; letzteres ergab weiter **a-vanja-m* (geschrieben *av^ajam* d. h. *ava^ajam*), nachdem die schwierige Konsonantengruppe *-rñj-* in *-ñj-* vereinfacht wurde, vgl. ap. *akunavam* aus **akurnavam*.

Der Satz *utā-šaiy čaśma av^ajam* bedeutet demnach wörtlich „und ich drehte ihm die Augen aus“; zum „Ausdrehen“ der Augen im alten Iran, vgl. auch Yt. X. 48. *miθrō . . . narān miθrō. drujam . . . pairi daēma varayeiti* und Yt. XIV. 56. *yat . . . daēma hō pairi. urvaēsayeiti* (s. Bartholomae Air. Wb. 1363. und 1534).

3. Bh. I. 91—92.: *aθiy babiru[m yaθū naiy u]pāyam* „als ich nach Babylon noch nicht gelangt war“. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß in diesem Satz ap. *aθiy* die Bedeutung „noch“ haben muß. Da es nur auf ar. **ati* zurückgehen kann, so werden wir darin die antevokalische Sandhiform der arischen Präposition **ati* (\geq ai. *ati*, aw. *aiti*, ap. *atiy*) zu sehen haben.

Ap. *aθiy* verhält sich demnach ebenso zu *atiy*, wie gr. *πρός* zu *πρότι* oder aber wie phlv. *pah-*, *pay-* (aus ir. **paθi*) zu *pat* (aus **pati*); vgl. darüber Bartholomae IF. XXIII. 75. Die ursprünglich antekonsonantische Form der ar. Präposition **ati* erscheint im Altpersischen als Präverbium (vgl. *atiy* in *atiy-āis*, Bh. III. 73.), die

antevokalische dagegen als Adverb: ar. **ati* \geq ir. **aθi* \geq ap. *aθiy* „noch“.

Es liegt hier also derselbe Bedeutungswandel vor, wie bei dem etymologisch verwandten gr. *ετι* „noch“; vgl. auch ap. *patiy*, welches ebenfalls eine ähnliche doppelte Funktion besitzt: als Postposition heißt es „gegen, gegen — hin, entgegen; in, auf, zu“, und als Adverb „wiederum, abermals“.

4. Bh. IV. 64—65.: *upariy arstām upariy . . . naiy śakauriṁ naiy . . . nivatam zuraⁿ akunavam.*

Die Lücke nach dem zweiten *upariy* füllt Weißbach, l. c. S. 66. mit einer Konjektur *ayam* aus, teilt die zitierten Worte in zwei Sätze ein und übersetzt sie folgendermaßen: „Nach Recht und Billigkeit bin ich gegangen. Weder einer *Waise* noch einem Armen habe ich Gewalt angetan“. Sowohl die von Weißbach vorgeschlagene Konjektur als auch seine Übersetzung halte ich für unrichtig, und zwar aus folgenden Gründen: Erstens kommt die idg. Präposition **uperi* (\geq ai. *upari*, aw. *upairi*, ap. *upariy*, gr. *ὑπέρ* lat. *s-uper*) im Arischen nie als Präverbium vor (vgl. Brugmann Grundriss² II. 2. § 716) und zweitens bedeutet sie in keiner idg. Sprache „nach gemäß“, sondern hat überall und immer den gerade entgegengesetzten Sinn „über, über — hin, über — hinaus“. Demnach kann die Bedeutung von ap. *upariy arstām* nicht „nach Recht und Billigkeit“ sein, wie es Weißbach übersetzt, sondern nur — im Gegenteil — „über Recht und Billigkeit hinaus“ d. h. „wider Recht und Billigkeit“. Nach meinem Dafürhalten entspricht ap. *upariy arstām*, sowohl in Bedeutung wie auch in syntaktischer Beziehung der beiden Glieder ganz genau dem bekannten homerischen Ausdruck *ὑπὲρ ζίσχων*, vgl. z. B. Z 333. *Ἐκτορ, ἐπεὶ μὲ κατ' ζίσχων ἐνείκεσσι, οὐδ' ὑπὲρ ζίσχων.*

Da die arische Präposition **upari* in Verbindung mit Verbalformen — wie bereits erwähnt wurde — niemals vorkommt, so können wir schon von vornherein annehmen, daß an unserer Stelle nach dem zweiten *upariy* ursprünglich nur ein Substantiv gestanden hat. Das unmittelbar vorhergehende *upariy arstām* läßt uns weiter vermuten, daß dieses Substantiv entweder derselben oder wenigstens einer ähnlichen Begriffssphäre angehörte. Beiden Bedingungen entspricht vollkommen das bekannte ap. Substantiv *dātam* „Gesetz“. Wenn wir nun dasselbe nach dem zweiten *upariy* ergänzen und von den beiden bisher noch nicht sicher erklärten Wörtern *śakaurim* und . . . *nivatam* absehen, so wird der Satz *upariy arstām*

upariy [datan] naiy ... naiy ... zura^b akunavam etwa folgendermaßen zu übersetzen sein: „Wider Recht und Billigkeit, wider das Gesetz habe ich weder einem ... noch einem ... Unrecht getan“.

5. Ap. *amuθa^b* „er floh“, Bh. II. 2. 71. III. 42. 71., vgl. darüber A. Hoffmann-Kutschke Die altpersischen Keilinschriften des Großkönigs Darajawausch des Ersten am Berge Bagistān (Stuttgart 1909), S. 54., wo weitere Literatur verzeichnet wird.

Nach Hoffmann-Kutschke gehört ap. *amuθa^b* zu den in Walde's Lat. Etym. Wb. unter *ēmungo*, S. 193., zusammengestellten Wörtern. Diese Etymologie mag richtig sein, bedarf aber noch folgender Ergänzung: Während alle von Walde a. a. O. zitierten Wörter auf eine idg. Wurzel **(s)meuk-* zurückgehen, weist ap. *amuθa^b* auf eine Parallelwurzel **(s)meuk-* hin. Beide Formen verhalten sich zu einander ebenso, wie idg. **leuk-* zu **leuk-*, vgl. ai. *rócatē* „leuchtet, scheint“ aw. *raoçant-* „leuchtend“, ap. *rauēcach-* „Tag“ || ai. *ruśant-* „licht, hell“, ab. *lys-* „kahl“.

6. Der Titel *vaθ'a-bara^b*, welchen *Aspačanā = Ἀσπασίνης* auf der kurzen Inschrift NRd trägt, ist von verschiedenen Gelehrten verschieden erklärt worden, vgl. Bartholomae Air. Wb. S. 1346., Weißbach Keilinschr. der Achäm. S. 96. f. und die daselbst verzeichnete Literatur.

Meiner Ansicht nach, bezieht sich *vaθ'a-* nicht auf den als Streithammer, Streitaxt oder Steitkolben gedeuteten Gegenstand, welchen die Figur des *Ἀσπασίνης* in der rechten Hand hält, sondern vielmehr auf denjenigen, den sie über der linken Schulter trägt; den letzteren deutet F. C. Andreas, Verhandlungen des XIII. Internat. Orientalisten-Kongresses (Hamburg 1902.), S. 97, als Schild und übersetzt dementsprechend ap. *vaθ'a-bara^b* durch „Schildträger“.

Ist diese Annahme richtig, was mir sehr wahrscheinlich zu sein scheint, so haben wir ap. *vaθ'a-* = „Schild“ anzusetzen. Die Erklärung des Wortes liegt auf der Hand: da der dissimilatorische Schwund einer Liquida in den idg. Sprachen — wie bekannt — öfters vorkommt (vgl. z. B. ai. *varhdra-* || *vahdra-*, gr. *φαρσίξ* || *φαρσίξ*, aw. *Vərəθrayna-*, phlv. *Varahrān* || phlv. *Vahrān*, npers. *Bahrām*), so können wir ap. *vaθ'a-* ohne weiteres auf **varθ'a-* < ir. **vrθra-* zurückführen und es dann direkt mit jaw. *vəṛəθra-* „Wehr, Schild“, ooset. *varf* „Schild“ identifizieren.

7. Ap. *karša-* „Name einer Gewichtseinheit“. Etymologisch hängt das Wort gewiß mit ai. *karša-* „ein bestimmtes Gewicht“ zusammen,

obwohl sich beide in der Vokalstufe voneinander unterscheiden, da ap. *karša-* auf ein iranisches **krša-* zurückgeht, wie es die elamische Wiedergabe durch *kur-ša-um* vermuten läßt, vgl. W. Foy ZDMG. 54. 357 f. Beiden Gewichtsnamen liegt die bekannte arische Wurzel **karš-* : **krš-* „ziehen“ zugrunde (vgl. ai. *káršati* „er zieht“, aw. *karš-* „trahere“, phlv. *kašitan* npers. *kašīdan* „ziehen“) und der Bedeutungswandel von „ziehen“ zu „Gewicht“ ist genau derselbe wie im gr. *ὄλζή* || *ἐλκεν* oder im poln. *ciężar* „Gewicht“ || *ciagnać* „ziehen“; vgl. auch nhd. *wiegen*. *Ge-wicht* || *be-wegen* (s. O. Schrader Reallex. 928.)

9. P. v. BIENKOWSKI: *O paru posagach rzymskich cesarzy. (Über einige Statuen der römischen Kaiser).*

Der Vfs. geht von dem Fragment einer vor ein paar Jahren in Pola am Forum Civile ausgegrabenen Imperatorenstatue aus, die bereits vom Konservator A. Gnirs im Jahrbuch für Altertumskunde IV (1910), S. 172 fg. veröffentlicht und für augusteisch erklärt wurde. Die Datierung ist zweifellos unrichtig. Es handelt sich am wahrscheinlichsten um eine Hadrianstatue. Nach den Beobachtungen des Verfassers ist der Typus des dem Poleser Fragment eigentümlichen Schuhwerks (Pantherfellstiefel) zwar vereinzelt an den Panzerstatuen des I. nachchristlichen Jahrhunderts, besonders in flavischer Zeit nachweisbar. Auch aus der antoninischen Zeit besitzen wir einige Beispiele. Aber vorherrschend ist diese Mode nur in den letzten Jahren Trajans und unter der Regierung Hadrians.

Auf Hadrian weist auch die plastische Verbindung der im verkleinerten Maßstab dargestellten *Natio capta* mit dem Kaiserbild. Der Verfasser weist nach, daß dieser Zug auch bereits in der statuarischen Überlieferung des I. nachchristl. Jahrhunderts vereinzelt vorkommt und vielleicht ebenfalls hellenistischen Ursprunges sein wird. Aber häufig tritt er erst in hadrianischer Zeit auf, ebenso wie das Motiv des auf den Nacken einer am Boden liegenden Gestalt seinen Fuß setzenden Imperators. Noch späterer Epoche gehört ein verwandtes Motiv an, wo der Feldherr den am Boden knieenden Barbar am Haare packt und ihn mit dem Schwerte niedersticht.

Die Poleser Statue wurde wahrscheinlich zur Verherrlichung des von Hadrian über die Sarmaten und die mit ihnen verbunde-

nen Skordisker im Jahre 118 davongetragenen Sieges errichtet. Jedenfalls ist der am Beine des Imperators knieende Gefangene als pannonischer oder sarmatischer Kelte gekennzeichnet.

10. P. v. BIEŃKOWSKI: *O nowym szczątku zaginionej kompozycji malar-
skiej z epoki heilenistycznej. (Über ein neues Bruchstück einer
auf die Kämpfe mit Galatern bezüglichen hellenistischen Kom-
position).*

Bis jetzt war nur ein einziges Figürchen aus hellenistischer Zeit bekannt, das einen Galater, welcher von einem Elefanten zertreten wurde, darstellte. Es war nämlich die von Pottier und S. Reinach, *La Nécropole de Myrina* pl. X, p. 318 veröffentlichte, jetzt im Louvre befindliche Terracottagruppe, die bereits von den Herausgebern auf einen Sieg des syrischen Königs Antiochus Soter über die Tektosagen (275 v. Ch.) bezogen wurde, von dem Lukian (*Ζευξίς ἡ Ἀντίοχος* ed. Jacobitz vol. I p. 398 sq.) berichtet, daß seine 16 Elefanten die galatische Reiterei und Sichelwagen in vollständige Verwirrung brachten. Der Vortragende weist zunächst ein anderes Exemplar dieses Figürchens im Nationalmuseum in Athen No 5017 nach und legt nachher Photographieen eines Fragmentes von einem farbig glasierten Fayencegefäß aus dem Friedhof Sciathi bei Alexandria — jetzt im dortigen Municipalmuseum Nr. 5572 — vor. Auf demselben ist im Relief ein in heftigster Bewegung angreifender Elefant dargestellt, gegen den ein auf die Kniee gefallener bepanzierter Galate sich vergeblich mit Schwert und Schild zu verteidigen sucht. Vor dieser Gruppe ist der Hinterteil eines Reiters mit erhobener Waffe sichtbar. Die Szene ist offenbar ein Bruchstück einer größeren Komposition, deren Vorbild die französischen Gelehrten in dem von Stephanos Byzant. s. v. Βοῶρα erwähnten, einen Elefanten darstellenden Wandgemälde des Malers Pytheas vermuteten. Ohne die schwachen Seiten dieser Hypothese zu verkennen, tritt der Vortragende für sie ein und erkennt in dem vorgelegten Fragment aus Sciathi, das nachweislich aus dem III. vorchristlichen Jahrhundert stammt, ein weiteres Motiv dieses Frescos. In bezug auf die packende Beschreibung der genannten Schlacht bei Lukian ist ihr panegyrischer, in epischer Breite sich gefallender Charakter für den Vortragenden ein Zeichen, daß die Quelle dafür in dem von

Suidas erwähnten Gedichte des für Antiochos den Großen tätigen Epikers Simonides aus Magnesia am Sipylos zu suchen ist. Da jedoch die Ausdrucksweise Lukian's nicht auf eine poetische Quelle hinweist, wird entweder eine vermittelnde prosaische Quelle, oder eine absichtliche, von Lukian selbst vorgenommene Umgestaltung der poetischen Sprache des Simonides anzunehmen sein.

11. B. MALINOWSKI, Ph. D.: *Plemienne związki w Australii. (Tribal male associations of the Australian Aborigines).*

Secret societies are widespread social institutions among wild and barbarous peoples. The great importance of secret societies for the social organisation of such peoples is well known through the works, which deal with this subject in general, and through various monographs, describing secret societies in various communities. As yet there is no monograph concerning tribal associations of males in Australia, although it is precisely in that country that these societies flourish extremely; and we possess abundant ethnographic materials concerning them. Although in the well-known treatise of Prof. Hutton Webster these Australian data are treated in masterly fashion, it is nevertheless possible for a special monograph to outline certain features and to attain certain theoretical results for which there is no room in a general treatise.

As is well known, the Australian savages stand on a very low level of culture, and have but primitive forms of social organisation. The rudimentary government of a tribe, or rather of a local group, consists of a headman and of a council of elders. Broadly speaking, the old men wield the real power; but to understand the basis of this power, an investigation into the organisation of the tribal society of males is necessary.

The kinship organisation in Australia presents two aspects: there is the family and, corresponding therewith, individual kinship; besides this, there is the division into exogamous classes, totemic clans and other analogous groups. To this division correspond the systems of tribal or group kinship, embodied in the well-known kinship terms. Again, in order to understand how these two different forms of kinship organisation work one beside the other, we must study them in connection with the tribal society.

Associations of men in Australia differ by their democratic character from kindred organisations elsewhere: the secret organisation of males embraces all the men in each tribe. Outside it, there are only women and children; but these are strictly excluded from all the mysteries, and death is often the penalty for any infringement of forbidden secrets.

The best known and most typical feature of these organisations are the initiation ceremonies. They exist in all Australian tribes without exception, and possess a series of common characteristics. In all the tribes they are compulsory; to the initiated, they give a new social status, a new name and tribal badges (scars, mutilations, as e. g. the extraction of a tooth, circumcision, subincision). Connected with this, they contain severe ordeals. They introduce essential changes in the sexual life of the initiated, and also in his diet (numerous food taboos). All the uninitiated (women and children, and exceptionally the few strangers present) are strictly excluded. The initiated undergo prolonged seclusion and isolation during the ceremonies and afterwards (from some months to some years); during this time they are submitted to the strict control of the old men, who teach them tribal traditions, selfcontrol and obedience. But in spite of these common features, the initiation ceremonies vary in other respects, according to the tribe. Keeping in view important differences only, the ceremonies may be classed under two types. One of them comprises a relatively small area, the S. Eastern tribes, chiefly those of Victoria and N. S. Wales; the other extends to the Southern, Central, Northern and N. Eastern tribes. We know very little about the tribes of West Australia. Among the S. Eastern tribes the chief ordeal consists in drawing a tooth. The other tribes perform circumcision and the terrible operation of subincision.

Another very important difference between these two types consists in the fact, that in the S. Eastern area there is only one initiation which every male undergoes at about the time of puberty. Among the remaining tribes there exists a whole series of progressive initiations, the first of which takes place very early between 7 and 10 years of age, and the last only at the age of about thirty or later. From one tribe to another, the number of initiations varies: usually, there are from three to five different ceremonies. We must lay stress on the fact, that our information

as to this point is scanty; we know very little about it, the ceremonies of the higher degrees being kept a profound secret by the aborigines.

Initiation (or several initiations according to the different customs) must be undergone as the condition for marrying. The age at which marriage is allowed is apparently rather late, as a rule about thirty; in the S. Eastern tribes marriage seems to be allowed earlier. But owing to the scarcity of women through female infanticide and the appropriation of young females by old men, young men are seldom married before thirty, or even later.

As a consequence, there exists a class of unmarried men. It is an important feature that these men occupy a separate camp, lead a life apart from the others and often wander about, and hunt on their own account. This bachelors' camp in Australia is a very primitive form of the men's house, a widespread and notable institution of higher savage societies. It is also interesting that the sexual life of these young men seems to consist, to a certain extent, of homosexual practices. It is only temporarily and during tribal gatherings that they have access to women.

We may say that the initiations, as well as the norms and customs referring to sexual life and marriage, establish three degrees of age among the males: children, youths and married men. Moreover there exists the age class of old men. In certain tribes, as mentioned above, there are initiations which some men undergo late in life. It is possible besides to adduce a series of social functions, which determine this age grade.

α) There are special names, honorific titles given to old, experienced and venerable men.

β) The food restrictions imposed upon every male at initiation are only slowly and gradually removed; thus old men have distinct and striking privileges in the matter of food (the taboos reserve the best and most nutritious fare for them).

γ) Old men possess a series of sexual privileges.

δ) They wield the greatest personal and political power.

These privileges clearly differentiate the group of old men.

Such is in brief outline, the description of the tribal associations of men in Australia. It has been sketched merely to afford a basis for some remarks of a general character.

When we proceed to a theoretical analysis of the facts described we are met by fundamental difficulties at the very outset. In the treatment of social institutions among savages there are as yet no definite theoretical principles; neither the method nor the direction which such investigations ought to take, has been finally settled. Speaking simply, we do not know when to consider certain phenomena as 'explained' and different authors work out their explanation in different ways. In general, evolutionary treatment of ethnological facts is prevalent. An institution is considered as explained when its 'origins' are found and its evolution is traced. This method however has certain weak sides, especially as concerns our notion of 'origins', and it ought not to be the only standpoint from which social institutions are analysed.

It is in these very social institutions of the savage Australians that ethnologists usually look for primitive forms. H. Schurtz, for instance, finds in Australia the pure forms of age grades; by the way the description of age grades in Australia, as given by this author, is very unsatisfactory, based as it is upon totally insufficient ethnographic materials. Even Prof. Hutton Webster, although he employs much more scientific method of inquiry, finds in Australia the most primitive features of secret societies. But this standpoint is methodologically unsound. In order to deal properly with this question (of evolution) it is necessary to inquire which features of the Australian male societies are dependent upon conditions essentially Australian. It is impossible to assert that these features were once common to every race that was on a low development level; for other races have gone through conditions radically different from those of the Australians. But it is legitimate to consider as general stages of evolution those aspects of the Australian organisations which are intimately connected with such fundamental facts as must be held to be common to all primitive peoples at some stage of their development. It is easy to show by a detailed analysis, that the great influence of old men, based upon the organisation of the male tribal society, and connected with the development of collective magic, as well as with the pacific character of the Australians, is the outcome of local Australian conditions. On the other hand, the Australian form of the bachelors camp, the democratic character of Australian societies, and many features of the initiation ceremonies cannot be brought into any dependence

upon specific, local conditions, and stand in connection with the primitive state of Australian society. We may therefore consider these facts as general features of early associations of males, without finding in them the 'origin' of these social organisations.

But when we have settled this question and introduced a broader evolutionary treatment, the whole of our task is not yet done. We often find that these very answers to the question of 'origins' are not really evolutionary, that is, do not show how the primitive form of an institution came into being. In many cases the answers give the cause of the institution sociological, biological, occasionally metaphysical, sometimes they gave its aim and purpose. But there is great confusion in this matter. The sociological reason, i. e. the function or task that a given institution performs in society, is often confused with its aim, as subjectively conceived by society. Keeping these two different questions strictly apart, we shall try broadly to answer both.

To begin with the first, our task is to show what the chief social functions of these male societies are, what part they play in the integration of the various other institutions, and wherein lies their general importance for the whole social structure.

1) The male associations are the basis of sexual separation. In every tribe, males only can be initiated; the women are kept strictly outside, the penalties for any encroachment on the mystery being considerable. On the other hand, the tribal society performs a series of most important functions. All the acts of their highly developed magico-religious cult (some of which possess a distinct economic aspect) are the duty of the initiated exclusively. The whole public and political life of the tribe rests upon this organization; by its means women are consequently secluded from public life.

2) The tribal society is also the basis of another important system of division, the division into age grades. The importance of age, as a principle of social differentiation, has been fully shown by H. Schurtz in his well known work „Altersklassen und Männerbünde“. In Australia the whole social hierarchy is based upon the age classification.

3) At the initiation rites, as well as during their life in the bachelors' camp, the young men are under the strict control of the elders. By imbuing the youths with deep respect for tribal tra-

ditions, by showing their magical power and by maintaining a hard regime and imposing severe ordeals, the elders acquire great influence over the younger men and bring them under control. The tribal societies, by their educational function and by the establishment of a hierarchy of age, are the basis of social order and government, as these are to be found in Australia.

4) As has been mentioned above, the boy leaves the parental camp and its influence at an early age. During initiation and afterwards in the the bachelors' camp, the class system plays an important part and regulates the mutual position and the various functions of the initiated. Later, their sexual life and marriage are largely influenced by the class to which each man belongs. This may account in a considerable measure for the contradiction between individual kinship (corresponding to the family), and group kinship (corresponding to the class division). The whole life of a male, after he leaves his parents fire circle, goes to create bonds of clan or group relationship, as the result of the various functions of the class. On the contrary the daily life with his family, before initiation, attaches him with bonds of individual kinship to his father, mother and other personal relatives.

These remarks furnish the sociological „raison d'être“ of the Australian tribal societies, showing them to be necessary in the social organisation of the Australian communities. The inquiry must now be continued on quite different lines, if we wish to know the purpose of the initiation ceremonies as conceived by the society amidst which it exists. Evidently, Australian savages cannot have any idea of the objective aim of these ceremonies, from a sociological point of view. Nevertheless each institution is somehow reflected in the collective ideas of the community, especially if expressed in external, palpable forms, as ceremonies or rites. The initiation ceremonies are likely to be the objects of collective ideas. We cannot, however assume the latter at will, but must infer them methodically from facts. Some rites express certain ideas very plainly; it is allowable to suppose that the meaning of these rites is clear for the savages themselves. The supposition becomes certitude, when it has been ascertained by the observer that the natives themselves formulate this meaning.

Thus e. g. the natives undeniably possess some idea of the moral and educational importance of these initiations. They also ele-

arly perceive that initiation brings about separation of sexes. In some of the ceremonies, there is a clearly expressed belief that during their performance the initiated dies and undergoes reincarnation. A careful survey of all the ideas connected with the initiations is indispensable for a full description of these phenomena. But here we are largely dependent upon the observer, who may have wrongly understood and interpreted these rites, or used insufficient caution in examining the natives as to their meaning.

There are facts however, of which the interpretation affords a certain, though only general knowledge about the collective ideas, referring to these initiations. By a study of the traditions which tell how these ceremonies originated, we can form some conclusions as to the collective views concerning these rites.

As an example we may refer to the myths of the Arunta tribe, which we know best. There exists a series of stories about the creation of the world and of man. At the beginning of their existence men had no separate fingers nor toes; neither their eyes nor their ears were open. Then there appeared among these tribes a totemic culture-hero who came from the north. He cut asunder and shaped the human bodies, their legs, arms, fingers and toes; and he opened their eyes and ears. Afterwards he performed the rites of circumcision and subincision. In some tribes he was not able to perform these initiations; in these the males remained 'incomplete men' objects of scorn and laughing-stocks. Taking this story as a typical example, let us draw a few conclusions. We have before us a myth of a very primitive form. It contains no answer to the question, why circumcision and subincision were introduced, but only relates how they were introduced. For the natives the cultural and moral value of these rites is quite unquestionable. They only ask how and by whom these ceremonies were instituted. Circumcision and subincision are conceived as the latest stages of human evolution, they are put on the same level with the opening of the eyes of Australian society, the circumcised and subincised male, is the only complete, fully developed man. There is consequently no room for the question, how the aborigines conceive the aim and causes of initiations.

For the natives these rites are a material necessity, so strongly is the need of them impressed upon the minds by tradition. Is it

also remarkable that the natives conceive the essence of these ceremonies to consist in their most external side, i. e. the mutilations.

These conclusions, although of a quite general kind, are of no small importance, since they afford a firm basis for our knowledge of the notion held by the natives themselves, as a social body, with regard to these rites and ceremonies.

Nakładem Akademii Umiejętności.

Pod redakcją

Sekretarza Generalnego Bolesława Ulanowskiego.

Kraków, 1912. — Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, pod zarządkiem J. Filipowskiego.

21 Października 1912.

