

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 1.

HISTOIRE ÉTYMOLOGIQUE
DE DEUX MOTS FRANÇAIS
(*HARICOT, PARVIS*)

PAR

KR. NYROP



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED, HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1918

Pris: Kr. 0,60

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende 4 Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,
Filosofiske Meddelelser,
Mathematisk-fysiske Meddelelser,
Biologiske Meddelelser.

Prisen for de enkelte Hefter er 35 Øre pr. Ark med et Tillæg af 35 Øre for hver Tavle eller 50 Øre for hver Dobbelttavle. Hele Bind sælges dog til en billigere Pris (ca. 25 Øre pr. Ark med Tillæg af Prisen for Tavlerne).

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Søn*, Kgl. Hof-Boghandel København.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 1.

HISTOIRE ÉTYMOLOGIQUE
DE DEUX MOTS FRANÇAIS
(*HARICOT, PARVIS*)

PAR

KR. NYROP



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1918

I. Haricot.

LE mot *haricot* a deux sens très différents; il désigne en même temps une sorte de ragoût (*haricot de mouton*) et un genre de légumineuses papilionacées comestibles et ornementales et la graine de cette plante¹ (*haricots blancs, haricots verts, haricots de Soissons, gigot aux haricots, etc.*). Sommes-nous ici en présence d'un seul mot ou avons-nous à faire à deux mots différents?

Si l'un des deux sens dérive de l'autre, malgré leur grande divergence, il est excessivement probable qu'il ne s'agit que d'un seul mot et que nous nous trouvons devant un cas comparable à celui de *grève*; les deux sens de ce mot (plage sablonneuse et cessation de travail) paraissent de prime abord inconciliables, et pourtant un examen historique montre facilement le rapport étroit qui les unit². Si au contraire les deux sens se montrent absolument indépendants l'un de l'autre, il faut admettre l'existence de deux mots différents, de deux homonymes, et le cas de *haricot* peut se comparer à celui de *maille* qui représente en même temps *macula* et *metallea* ou à celui de *louer* qui continue *laudare* et *locare*³.

La plupart des dictionnaires français n'admettent, si je ne me trompe, qu'un seul mot *haricot*; je cite au hasard N. LANDAIS, SACHS, HATZFELD-DARMESTETER-THOMAS, LAROUSSE. Tantôt le sens de légume est cité le premier, tantôt celui de

¹ Par un emploi métaphorique le mot a pris dans l'argot tout moderne le sens de «tête». Dans une conversation entre poilus, j'ai trouvé la phrase: Est-ce que tu as eu l'haricot traversé? Remarquez aussi dans cette phrase la prononciation vulgaire de *haricot* sans *h* aspirée.

² Voir ma *Grammaire historique de la langue française*, IV, § 247.

³ Comp. le même livre, IV, § 42.

ragoût, et il est évident que les différents lexicographes regardent l'un des deux sens comme une dérivation de l'autre. J'espère que les pages suivantes démontreront que sous la seule forme *haricot* se cachent deux mots tout à fait différents d'origine et de sens et que les lexicographes ont tort de ne consacrer qu'un seul article à *haricot*; il en faut deux comme par ex. à *bière, cousin, fraise, moucheron, orne, romaine*¹.

Examinons maintenant ce que les étymologistes ont dit de l'origine de notre mot.

Le plus ancien essai d'expliquer l'énigme de *haricot*, se trouve sans doute dans *Ménage*². Il écrit :

»Haricot. Aspiré. De *fabā. Faba, fabarius, fabaricus, fabaricotus, faricotus*, Haricot: par le changement ordinaire de l'F en H: comme en *hors*, de *foris*, en *habler*, de *fabulari*, etc. Voyez mon Discours du Changement des Lettres«.

Inutile de critiquer cette étymologie. Elle est sans doute un des exemples les plus typiques de la manière dont on procédait autrefois, quand on voulait démontrer l'origine d'un mot. Elle pèche non seulement contre toute méthode scientifique mais aussi contre le simple bon sens. Elle fait penser à l'épigramme du chevalier d'Aceilly à qui l'on voulait faire croire que le mot *alfana*, nom donné par l'Arioste à la jument de Gradasse, venait du latin *equus*:

Alfana vient d'*Equus* sans doute?

Mais il faut avouer aussi,

Qu'en venant de là jusqu'ici

Il a bien changé sur la route³.

¹ Pour le danois, on peut comparer les mots suivants: *Anker, Ark, Bank, Blik, Bod, Borg, Dam, Krampe, Krog, Krus, Lem, Mine, Pande, Post, Pris, Ret, Rim, Ris, Rist, Skraa, Stift, Søm* etc., etc. L'explication historique des différents sens de plusieurs de ces mots offre parfois des difficultés.

² *Dictionnaire Étymologique de la Langue Française*, Par M. MÉNAGE, Nouvelle Édition. A Paris chez Briasson (1750). Tome Second. P. 13.

³ *Voyage de messieurs Chapelle et Bachaumont. A la Haye.* (1742) P. 137.

L'explication de «*haricot*» par *fabā* a beaucoup contribué à mettre MÉNAGE comme étymologiste dans une lumière ridicule. Pourtant la justice demande qu'on ajoute que toutes les étymologies de MÉNAGE ne sont pas du même acabit, et qu'au contraire beaucoup de ses observations sont intéressantes et judicieuses.

Le premier qui, après MÉNAGE, ait essayé d'expliquer *haricot* est probablement F. GÉNIN¹. Ce philologue était un causeur brillant, parfois trop spirituel; il avait des connaissances étendues et variées, mais il manquait absolument de méthode. Ses trouvailles étaient parfois assez heureuses, mais sa très vive imagination l'égarait facilement. Quant à *haricot*, GÉNIN fait remarquer qu'au moyen âge ce mot désignait une sorte de ragoût dans lequel la viande (de mouton) est coupée menu².

Le *haricot*, légume, était totalement inconnu au moyen âge; il n'apparaît qu'au XVII^e siècle. S'appuyant sur cette observation très juste, GÉNIN qui ne doute pas de l'identité des deux mots, essaye de faire dériver le sens le plus récent du sens médiéval. Je cite maintenant ses propres paroles: «Voici ma conjecture, en serrant d'aussi près que possible le sens primitif, unique, incontestable du mot *haricot*. L'aspect d'un plat de haricots rappelant à la vue un plat de ces petits morceaux de mouton mis en ragoût, quelqu'un se sera avisé de transporter au légume le nom du plat de viande. Ces ironies ne sont pas inconnues dans le vocabulaire gastronomique, où une croûte de pain frottée d'ail s'appelle un *chapon*».

¹ *Récréations Philologiques*. Paris, 1856. Tome I, 46—54.

² GÉNIN rapproche *haricot* de l'ancien français *haligote* (petit morceau) et *haligoter* (mettre en morceaux), et assigne comme origine de ces mots le lat. *aliquot*. Cette étymologie est de la pure fantaisie. L'origine de *haricot* (ragoût) est encore à trouver. Dict. Gén. nous présente *haricot* (on avait aussi la forme *hericot*) comme un dérivé postverbal de *harigoter*, *haligoter*. Cette manière de voir nous paraît très probable, mais, en laissant inexplicite l'origine de l'ancien verbe, elle ne nous aide pas à mieux comprendre le mot.

La conjecture de GÉNIN ne m'a jamais paru convaincante. Donner le nom d'un plat de viande à un plat de légume à cause d'une ressemblance extérieure très douteuse serait certainement un procédé des plus étranges et un procédé dont la sémantique culinaire n'offre aucun exemple, autant que je sache. Le parallèle invoqué par GÉNIN est sans aucun rapport avec le développement supposé de *haricot* et ne peut pas servir d'argument. GÉNIN, comme tant d'autres philologues avant et après lui, a été induit en erreur par l'homonymie des deux mots. L'histoire de l'étymologie française présente jusqu'à nos jours beaucoup d'exemples de confusions analogues¹.

Malgré son invraisemblance, l'explication de GÉNIN a été assez généralement admise. F. DIEZ² se borne à un résumé clair et succinct de l'article de GÉNIN qu'il semble approuver, pourtant avec quelques réserves. É. LITTRÉ admet comme GÉNIN un rapport étroit entre le *haricot*, ragoût, et le *haricot*, légume, mais il se figure le développement sémantique d'une manière un peu différente. Il écrit: «On peut dire plutôt que cette fève a été nommée fève de haricot, parce que le plat qu'elle fournissait fut comparé, à cause de ses grosses qualités, à un haricot de mouton, ou parce qu'elle s'unissait très bien avec le mouton en haricot ou autrement».

A. SCHELER³ se contente d'une récapitulation détaillée des vues de GÉNIN sans y rien ajouter. G. KÖRTING⁴ critique certains détails et paraît très enclin à accepter le développement sémantique de «ragoût» à «légume». A. THOMAS, dans le Dictionnaire général, ne prend en considération que le sens de «ragoût» pour déterminer l'origine du mot, et le sens de «légume» est évidemment regardé comme secondaire et dérivé. En dernier lieu la conjecture de GÉNIN apparaît dans la modi-

¹ Je renvoie aux exemples cités dans ma *Grammaire historique*, IV, § 47.

² *Etymologisches Wörterbuch*. Dritte Ausgabe. Bonn, 1870, Vol. II, 341.

³ *Dictionnaire d'Étymologie française*. Troisième Édition. Bruxelles et Paris, 1888.

⁴ *Lateinisch-romanisches Wörterbuch*. Paderborn, 1891.

fication de LITTRÉ chez L. CLÉDAT¹. Il écrit : « La »fève de haricot' aujourd'hui haricot, s'appelait ainsi parce qu'on l'employait dans le haricot de mouton».

L'explication de GÉNIN a eu la vie très dure, ce qui ne laisse pas d'étonner, et à bon droit. Non seulement elle est assez mal fondée, mais on lui a opposé, depuis fort longtemps une autre étymologie, qui mérite la plus grande attention et qui offre toutes les chances d'être la vraie. On a supposé que *haricot*, au sens de légume, était un mot d'emprunt venu d'Amérique à la fin du XVI^e siècle. *Haricot* serait ainsi un de ces mots coloniaux désignant des produits inconnus à l'ancien monde et introduits en Europe après la découverte de l'Amérique; il appartiendrait ainsi au groupe exotique constitué par des mots tels que: *Cacao*, *chocolat*, *tomate*, *patate*, *mâis*, *calebasse*, *tabac*, *cigare*, *caoutchouc*, etc. La plupart de ces mots ont passé par l'espagnol avant d'entrer en français.

L'explication de *haricot* comme un mot colonial m'a toujours paru tellement évidente que je n'ai jamais manqué de la soutenir dans mon enseignement universitaire; je l'ai également admise dans ma *Grammaire historique de la langue française* (I³, § 530, Rem.; IV, § 464). Je donnerai maintenant l'historique de l'explication de *haricot* comme originaire d'Amérique en y ajoutant les considérations historiques et autres qui me paraissent de nature à trancher la question d'une manière définitive.

L'histoire d'un mot est toujours étroitement liée à l'histoire de l'objet désigné. Si, dans les recherches étymologiques on s'en tient exclusivement au mot seul, on s'expose facilement à faire fausse route; il est dangereux de se contenter d'examiner le mot, il faut aussi connaître la chose. Commençons donc par examiner la plante dont il s'agit. Les botanistes nous enseignent que le haricot est originaire des régions

¹ *Dictionnaire Étymologique de la Langue Française*. Paris, 1912.

chaudes, et qu'il est d'introduction relativement récente en Europe où il a été apporté d'Amérique.

J'appellerai aussi l'attention sur quelques pages très judicieuses de l'entomologiste français bien connu J.-H. FABRE¹. Ce grand savant, qui est en même temps un styliste délicieux et charmant, a montré, en s'appuyant sur des arguments de diverse nature, que l'antiquité ne connaissait pas le haricot. Il est impossible que les plantes citées par les auteurs classiques sous le nom de faba ou de phaseolus soient identiques aux haricots de nos potagers modernes. Pourtant l'entomologiste français ne s'en tient pas là; aux preuves données par d'autres naturalistes pour démontrer l'introduction récente du haricot en Europe, il en ajoute une nouvelle, extrêmement intéressante. Il a constaté que les haricots ne sont jamais attaqués par des insectes dévorateurs, en particulier par les bruches, exploiters attitrés des semences légumineuses. Il explique ce fait de la manière suivante, aussi ingénieuse que convaincante:

»Le Curculionide, en effet, le méprise, dédain bien étrange si l'on considère avec quelle ferveur les autres légumes sont attaqués. Tous, jusqu'à la maigre lentille, sont ardemment exploités; et le haricot, si engageant par le volume et la saveur, reste indemne. C'est à n'y rien comprendre. Pour quels motifs la Bruche, qui passe, sans hésiter, de l'excellent au médiocre, du médiocre à l'excellent, dédaigne-t-elle la délicate graine? Elle quitte la gesse pour le pois, elle quitte le pois pour la fève, la vesce, satisfaite du mesquin granule aussi bien que de l'opulent gâteau, et les séductions du haricot la laissent indifférente. Pourquoi? Apparemment parce que ce légume lui est inconnu. Les autres, tant les indigènes que les acclimatés venus de l'Orient, lui sont familiers depuis des siècles; chaque année elle en éprouve l'excellence, et confiante dans les leçons du passé, elle règle sur les antiques usages les

¹ *Mœurs des Insectes*. Paris, s. a. P. 234.

soins de l'avenir. Le haricot lui est suspect comme un nouveau venu dont elle ignore jusqu'ici les mérites.

L'insecte hautement l'affirme: chez nous le haricot est de date récente. Il nous est venu de très loin, à coup sûr du Nouveau Monde. Toute chose mangeable convoque des préposés à son utilisation. S'il était originaire de l'ancien continent, le haricot aurait ses consommateurs attitrés, à la façon du pois, de la lentille et des autres. La moindre semence de légumineuse, souvent pas plus grosse qu'une tête d'épingle, nourrit sa Bruche, un nain qui patiemment la gruge, l'excave en habitacle; et lui, le dodu, l'exquis, serait épargné!

A cette étrange immunité, pas d'autre explication que celle-ci: comme la pomme de terre et le maïs, le haricot est un don du Nouveau Monde. Il est arrivé chez nous non accompagné de l'insecte, son réglementaire exploitateur au pays natal; il a trouvé dans nos champs d'autres grainetiers qui, ne le connaissant pas, l'ont dédaigné.

De même sont respectés ici le maïs et la pomme de terre, à moins que ne surviennent, accidentellement importés, leurs consommateurs américains.

Les naturalistes nous apprennent ainsi que la plante dont nous examinons le nom était inconnue à l'antiquité et au moyen âge, et qu'elle n'apparaît en Europe qu'après la découverte de l'Amérique. Ces données cadrent à merveille avec celles que nous fournit la philologie; le nom français qui désigne actuellement le légume en question n'est ni grec ni latin, et *haricot* ne présente au moyen âge que le sens de ragoût; le sens de légume est encore inconnu aux dictionnaires d'ESTIENNE (1539), de NICOT (1584) et de COTGRAVE (1611); il n'apparaît que dans celui d'LOUDIN (1642).

Pour éviter tout malentendu je m'empresse de rappeler qu'il faut toujours être très circonspect quand il s'agit de tirer des conclusions historiques d'observations philologiques; les rapports entre le mot et la chose sont souvent très com-

pliqués. Un produit américain peut ainsi sans aucun inconvénient porter un nom d'origine latine. Le haricot par exemple s'appelle aussi *faséole* (plus rarement *faséol*) ou *flageolet* en français; il se nomme *faisol*, *faioù*¹ et *faviou* en provençal; *fayol* en catalan; *faseolo* en vieil espagnol, et maintenant *frisol* ou *frisulo*; *fejão* en portugais; *fagiuolo* en italien; *fasul* en vegliote, etc.² Mais on se tromperait fort si, en s'appuyant sur ces mots, on prêtait au terme antique *phaseolus* le sens de «haricot». Répétons — le *phaseolus* et le *haricot* sont deux plantes différentes. Pour la dénomination du nouveau légume on s'est tiré d'affaire de la manière la plus facile du monde en transportant au haricot le nom d'une autre plante qui offrait avec celui-ci quelques similitudes.

Il est aussi très instructif d'examiner les noms que porte une autre plante américaine introduite en Europe comme le haricot, vers la fin du XVI^e siècle. Le *solanum tuberosum* porte dans un grand nombre de langues européennes un nom d'origine américaine (esp. *patata*, angl. *potato*, norv. *potet*, finnois *potaati*, etc.); mais ce nom repose sur une méprise: on a confondu la pomme de terre avec une autre plante exotique, la batate. On l'a également confondue avec la truffe, dont le nom italien *tartufo*, *tartufolo* a passé en allemand, où il est devenu *Tartuffel*, puis *Kartoffel*; ce nom a aussi été adopté en Danemark. Enfin on a aussi créé pour notre plante deux nouveaux noms métaphoriques dus à quelque assimilation de forme; on dit *pomme de terre* en français, *aardappel* en hollandais

¹ Ce mot a passé dans l'argot français actuel sous la forme de *fayot*. Il s'emploie couramment dans les internats de Paris au sens de «haricot». Le sens de «légumes en général» est propre à l'argot des ouvriers qui ont servi dans l'infanterie de marine. Comp. les locutions argotiques *naviguer sous le cap Fayot* (être réduit aux légumes secs) et *avoir bouffé des fayots* (être enceinte).

² Toutes ces formes remontent à *phaseolus*; quelques-unes d'entre elles sont probablement le résultat de croisements ou de contaminations (avec le lat. vulg. *fresa* ou avec *faba*).

et *grumbire* (grundbirne, erdbirne) dans quelques dialectes allemands¹.

Je répète qu'il faut y regarder à deux fois avant de tirer des conclusions historiques des données que nous fournissent les noms des choses. Le dindon est originaire d'Amérique et n'apparaît en Europe qu'au milieu du XVI^e siècle. On l'appelait alors *coq d'Inde* et au féminin *poule d'Inde*²; ainsi, le gallinacé en question ne porte pas son nom américain; il doit se contenter d'une dénomination assez générale et vague, et qui, pardessus le marché, prête à la confusion; car *coq d'Inde* existait déjà dans la langue comme nom de la pintade, et on ferait fausse route si, en s'appuyant sur les textes français médiévaux qui contiennent les mots *coq d'Inde*, *geline d'Inde*, on admettait l'existence du dindon en Europe avant la découverte de l'Amérique³.

Pourtant les cas rapportés sont plutôt à regarder comme des exceptions; le plus souvent le produit étranger est accompagné du nom étranger; il suffit de rappeler, outre les mots déjà cités (p. 7), *thé*, *café*, *banane*, *vanille*, *henné*, *kirsch*, *sandwich*, *yatagan*, *fez*, etc. etc.

C'est pourquoi on peut présumer que le nom américain a suivi la plante américaine dans sa migration. Cette manière de voir était celle de GASTON PARIS, et il faut s'étonner qu'elle ne l'ait pas emporté il y a longtemps.

Dans l'année scolaire de 1877—78 G. PARIS nous dit un jour à l'École des Hautes Études que *haricot* était selon toute probabilité un mot américain, mais, autant que je m'en souviens, il n'ajouta rien pour appuyer cette opinion.

Quelques années plus tard, A. BOS relevait dans une note

¹ Voir le dictionnaire étymologique de FR. KLUGE.

² De *poule d'Inde* on a tiré par abréviation et agglutination *dinde*, d'où *dindon*, *dindard*, *dindonneau*.

³ Voir sur ce sujet une remarquable étude d' A. THOMAS: *La pintade dans les textes du moyen âge*. (Publiée dans les *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1917, p. 35—50).

sur le créole que l'on parle à l'île Maurice, ancienne Ile de France, la forme *ène zariko*, laquelle forme, selon lui, était basée sur une prononciation vicieuse qui supprimait l'h aspirée: *lé zaricots* pour les *haricots*. A propos de cette explication, G. PARIS ajouta dans une note l'observation suivante¹: Cette prononciation n'est «vicieuse» que parce que l'Académie a adopté l'autre. Si, comme il est fort probable, *haricot* est le mexicain *ayacotli* (voy. BERNAL DIAZ, *la Conquête de la nouvelle Espagne*, trad. p. J.-M. DE HÉRÉDIA T. II, note de la p. 415), le créole a conservé la bonne prononciation».

La note de G. PARIS fut mentionnée, d'après une communication de W. FÖRSTER, par G. KÖRTING dans l'Appendice de la première édition de son Dictionnaire latino-roman (1891). Dans les deux éditions suivantes de ce même dictionnaire (1901, 1907) G. KÖRTING a admis parmi les mots de référence le mexicain *ayacotli* (n° 1113) avec l'addition suivante: «Davon vielleicht franz. *haricot*». Cette note se retrouve aussi dans le dictionnaire d'étymologie française du même auteur (1908). L'étymologie américaine paraît aussi figurer dans le dictionnaire de LARIVE et FLEURY; mais ce livre m'est inaccessible pour le moment.

Dans la note citée ci-dessus, GASTON PARIS se réfère à la traduction commentée de la célèbre chronique «*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*» de BERNAL DIAZ due aux soins de JOSÉ-MARIA DE HÉRÉDIA. L'illustre poète, qui était aussi un érudit distingué, rappelle que *haricot*, au sens de légume, n'existait pas au moyen âge, qu'il offre une grande ressemblance avec *ayacotli* et que cette étymologie serait assurée si le mot se trouvait aussi en espagnol. On pourrait se le figurer comme introduit directement en France, mais «ce sont de bien vagues suppositions suggérées par une ressemblance de mots singulière».

C'est ainsi à JOSÉ-MARIA DE HÉRÉDIA que revient en toute

¹ *Romania*, IX, 575.

première ligne l'honneur d'avoir trouvé l'étymologie de *haricot*. Une interview publiée dans le numéro de Noël des »Annales politiques et littéraires« (année 1901) nous donne là-dessus quelques renseignements curieux et piquants¹.

Une dame journaliste interrogeait le poète sur »les Trophées« et s'efforçait d'obtenir de lui qu'il voulût bien indiquer celui de ses sonnets qu'il préférerait. Il défendait comme bien on pense de choisir entre eux tous.

Il y a quelque chose dont je suis plus fier que de tous mes sonnets, s'écria-t-il enfin, et qui a bien plus fait pour ma gloire que mes vers. Et il raconta qu'il avait trouvé des renseignements sur les haricots en faisant des recherches dans le livre d'histoire naturelle du seizième siècle de HERNANDEZ: *De Historia plantarum novi orbis*.

Le mot de haricot est inconnu en France, dit-il, jusqu'au dix-septième siècle, on disait fèves ou phaséols; en mexicain *ayacot*²; trente espèces de haricots étaient cultivées au Mexique³ avant la conquête. On les nomme encore aujourd'hui *ayacot*, surtout le haricot rouge, ponctué de noir ou de violet. Un jour, je me suis rencontré chez GASTON PARIS avec un grand savant. En entendant mon nom, il se précipite et me demande si c'est moi qui ai découvert l'étymologie du mot *haricot*. Il ignorait absolument que j'eusse fait des vers et publié »les Trophées«. JOSÉ-MARIA DE HÉRÉDIA était dans son temps un habitué du salon de GASTON PARIS⁴; il y a lu plusieurs de ses

¹ L'interview a été réimprimée par J.-H. FABRE dans le livre cité (p. 238) et dans *Le Temps* (29 septembre 1912).

² Cette forme est propre à l'interview, partout ailleurs on trouve *ayacotli*.

³ Je rappelle que B. DIAZ à plusieurs reprises parle du grand nombre de jardins et de potagers qui se trouvaient au Mexique; le peuple mexicain paraît s'être intéressé vivement à l'horticulture. B. DIAZ nous fait également savoir (voir chap. 92) qu'une partie spéciale du grand marché de la capitale de Montezuma était réservée à la vente de haricots et d'autres légumes (*frisoles y chia y otros legumbres, yerbas*); voir l'édition du texte original publiée au Mexique, 1904, p. 287.

⁴ Voir mon livre *Gaston Paris* (Copenhague, 1906), p. 60.

sonnets. Certes, on ne se trompe pas en supposant qu'il a souvent discuté avec son hôte et ami des questions historiques et philologiques se rapportant aux *conquistadores* qui ont dû les intéresser vivement tous les deux. Une de ces discussions a peut-être eu pour objet la possibilité de rapporter *haricot* au mexicain *ayacot(li)*. Il est évident que G. Paris n'a vu aucune difficulté à identifier les deux mots, mais il ne s'est pas prononcé sur le problème. C'est pourquoi je donnerai ici, très brièvement, mon explication des rapports entre les deux mots.

Il est clair que *ayacot(li)* ne s'est pas changé en *haricot*, grâce à un développement phonétique quelconque. Nous avons ici à faire à une sorte de forme analogique, à une adaptation ou à un croisement. Dans la plupart de ces transformations c'est bien le sens ou la fonction du mot qui joue le rôle principal. Mais il y a aussi des cas où la forme du mot est à regarder comme le seul et unique point de départ. C'est grâce à une influence psychique que *gravis* s'adapte à *lëvis* et devient *grëvis*; mais quand au XVII^e siècle *cassonade* se change en *castonade* sous l'influence de *bastonade*, la forme seule des deux mots est en jeu.

Dans toutes les langues les paronymes se confondent aisément, et ils exercent une forte influence les uns sur les autres¹. Très souvent l'un des paronymes finit par absorber l'autre, et la paronymie est remplacée par l'homonymie. Le mot le plus fort absorbe le mot le plus faible. En d'autres termes, le mot le plus connu et employé ou le mot le plus conforme aux habitudes linguistiques ordinaires attire et transforme le mot qui paraît moins connu ou qui s'écarte quelque peu du type général. De cette manière beaucoup de mots étrangers ont été assimilés aux mots déjà existant en français, et nous

¹ Pour le danois, voir l'étude de M. VILHELM ANDERSEN, *Sammenjald og Berøring*, (dans *Festskrift til Vilhelm Thomsen*, Copenhague, 1894. P. 258—308). Pour le français, je renvoie à ma *Grammaire historique*, I, § 529 ss; IV, § 39—47, 447, 462—69.

avons là une riche source d'homonymes. En voici quelques exemples :

Original représente non seulement le lat. *originalis*, mais aussi le basque *oregnac*, pluriel de *oregna* »cerf«. Ce mot a été importé au Canada et employé comme dénomination de l'élan qui y vit. La forme correcte est *orignac*; mais on trouve aussi, avec changement de suffixe, *original* et, avec assimilation complète, *original*.

Avocat est la forme savante du lat. *advocatus*. Sur ce mot a été adapté le caraïbe *avouicatt*, nom du fruit de *laurus persëa*.

Arcane. Ce mot représente d'abord le lat. *arcanus*. Il signifie aussi, sous la graphie *arcanne*, »craie rouge«, et dans ce sens il est une transformation du bas-lat. *alcanna* qui reproduit l'arabe *alkenna*.

Gueule continue le lat. *gula*. Il a absorbé le pers. *ghul*, »rose«, et s'emploie, au pluriel pour désigner un des émaux du blason, le rouge, et il est figuré dans le dessin par des traits verticaux.

Aspic désigne une sorte de vipère (lat. *aspis*). Il signifie aussi »lavande«; dans ce sens il est une transformation du prov. *espïc*.

Esclavage est soit un dérivé d'*esclave*, soit une adaptation du vieil anglais *scavage*, »taxe« (conservé dans le dérivé *scavenger*), qui s'employait pour désigner l'impôt supporté par les Français commerçant en Angleterre¹. L'attraction exercée par *esclavage* sur *escavage* peut être due à des raisons purement formelles; mais elle peut aussi provenir de raisons psychiques et nous montrer le mécontentement des marchands français de l'impôt en question.

Sistre (lat. *sistrum*) est le nom d'un ancien instrument de musique. Il a attiré *citre*, forme employée au seizième

¹ A. THOMAS, *Nouveaux essais de philologie française*. Paris, 1904. P. 262-64.

siècle et qui reproduit l'it. *citara*. L'influence de *sistre* a changé *citre* (comp. all. *Ziter*) en *cistre*. L'absorption regarde la prononciation et le genre (*la citre* > *le cistre*), mais l'orthographe a gardé la consonne étymologique initiale.

J'ajoute en dernier lieu un exemple italien qui nous montre une adaptation pareille, même dans un cas où il s'agit d'un nom propre de personne. Dans le roman de Lancelot figure un prince nommé *Galehaut*. Ce nom est devenu *Galeotto* en Italie où on l'a adapté à *galeotto*, capitaine de navire¹.

Une dernière question reste à résoudre: par quelle voie le mexicain *ayacotli* a-t-il pénétré en France? Le mot a sans doute été importé directement. Il n'a pas passé par l'espagnol, comme tant d'autres mots d'origine américaine (*calebasse*, *canot*, *ouragan*, *savane*, etc.); on n'en trouve aucune trace en espagnol². C'est pourquoi il faut toujours s'en tenir à l'hypothèse de J.-M. DE HÉRÉDIA qui, dans la note précitée, demande: »Les corsaires, flibustiers ou colons français de la Floride et du Mississipi ne l'auraient-ils pas directement introduit?«

En m'appuyant sur les matériaux recueillis et discutés dans les pages précédentes, je regarde l'identification d'*ayacot(li)* et de *haricot* comme prouvée. Pourtant, avant de finir, je ne laisserai pas de citer une observation de M. W. MEYER-LÜBKE. Dans son Dictionnaire étymologique³ il a admis comme mot de référence le mexicain *ayacotli* (n° 847), mais il ajoute qu'il est impossible que ce mot soit l'origine du fr. *haricot*, »da *haricot* zunächst ragoût bedeutet und zu afrz. *haligoter* gehört, das älter ist als die Entdeckung Amerikas«. L'argumentation surprend et pour plusieurs raisons. Ceux qui ont proposé l'étymologie américaine de *haricot* (légume), savaient très bien que *haligoter* était en usage avant la décou-

¹ Voir H. MORF, *Galeotto fu il libro e chi lo scrisse* (Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften, 1916, XLIII. P. 1118.

² Le haricot s'appelle ordinairement en espagnol *judia*, mot dont l'origine reste à trouver.

³ *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1911—17.

verte de l'Amérique. On s'étonne que M. MEYER-LÜBKE n'ait pas pensé à l'existence possible d'un homonyme, ce qui pourtant est la présupposition nécessaire de l'étymologie critiquée.

II. Parvis.

On est tout à fait d'accord sur l'origine du mot *parvis*: il continue le lat. *paradisus*, c'est là un fait incontestable. Pourtant, certains détails du développement sémantique et phonétique sont encore mal éclaircis et demandent un nouvel examen. Occupons-nous d'abord du sens du mot:

Il s'agit d'expliquer comment on est arrivé à donner le nom de paradis à la place qui est devant la porte principale d'une église. Les opinions émises jusqu'à présent par les archéologues et les étymologistes sont assez divergentes. Nous allons les passer en revue et les examiner brièvement.

Dans le Dictionnaire général, M. ANTOINE THOMAS, en expliquant l'origine de *parvis* dit que *paradisus* était le nom, donné dans le haut moyen âge au portique qui se trouvait devant Saint-Pierre de Rome. Cette explication a été adoptée par M. L. CLÉDAT qui l'a reproduite dans son Dictionnaire Étymologique. Pour notre part, nous hésitons à l'accepter tout à fait sous la forme donnée.

Pourquoi M. THOMAS a-t-il restreint la dénomination de «paradis» au seul portique de Saint-Pierre de Rome. Je connais bien la citation de Paul Diacre (V, 31): «Dominus Pontifex Romanae ecclesiae locum, qui paradisus dicitur, ante basilicam S. Petri candidis lapidibus marmoreis mirifice stravit»; et celle d'Anastase: «Hic atrium B. Petri Apostoli superius quod paradisus dicitur estque ante ecclesiam in quadriporticum magnis marmoribus stravit». Je pourrais aussi renvoyer à un passage bien connu de la Chronique du Mont Cassin, où il est dit: «Fecit et atrium ante ecclesiam: quod nos, Romana consuetudine, Paradisum dicimus». Mais ces passages ne ser-

vent qu'à montrer que paradisus était une dénomination très employée à Rome; rien, au contraire, n'indique qu'elle était réservée exclusivement au portique de Saint-Pierre. Il se peut que primitivement elle ait eu cet emploi très restreint, mais il est bien sûr que de très bonne heure une extension de l'emploi a eu lieu; de nombreuses citations nous montrent le terme paradisus se rapportant à d'autres églises.

Paradisus était dès le haut moyen âge le nom donné généralement à la place devant la porte principale de toute église. DU CANGE explique: »Atrium porticibus circumdatum ante aedes sacras«. Cette explication a été reproduite textuellement sans addition ni restriction par MAIGNE D'ARNIS¹. L'emploi de paradisus au sens architectural a, sans doute, commencé à Rome, le centre du christianisme; de cette ville il s'est vite répandu en Italie, en Suisse, en France et en Allemagne. Cependant il faut croire que cet emploi de paradisus n'a pas été très répandu dans la langue parlée; il a disparu partout excepté en France.

Il s'agit maintenant d'essayer d'expliquer pourquoi une place d'église a été appelée »paradis«. Cette question a beaucoup excité la curiosité, et elle a provoqué des réponses très divergentes.

Dans son »Théâtre des antiquités de Paris« (Paris, 1612), JACQUES DU BREUL écrit: »La grande place qui est devant la grande Église, belle et nette, s'appelait anciennement Paradis; représentant le Paradis terrestre auquel il ne nous faut arrester ains passer outre pour parvenir au Paradis céleste, signifié par l'Église. Cette diction a été usitée à Rome, et depuis usurpée par les Français; lesquels, par subtraction de quelques lettres, pour Paradis, ont prononcé et escrit Parvis«. L'explication de DU BREUL n'a aucune valeur scientifique.

MÉNAGE a consacré, dans son Dictionnaire étymologique, un très long article à notre mot dont il a bien reconnu l'origine.

¹ *Lexicon manuale ad scriptores mediae et infimae latinitatis*. Paris, 1866.

Voici les dernières lignes de son exposé en somme très consciencieux : « Il me reste à rendre la raison pourquoi ces places devant les Eglises ont été appelées *Paradis*. Elles l'ont été du mot de paradisus dans la signification de « lieu où l'on se promène » *παράδεισος τόπος ἐν ᾧ περιπάτοι*.

Nous ne citons cette étymologie qu'à titre de curiosité. Elle repose sur une concordance phonétique fortuite et assez incomplète, et il est superflu de la discuter.

Parmi les étymologistes modernes LITTRÉ est, autant que je sache, le seul qui ait essayé d'expliquer pourquoi on a donné le nom de *paradis* à l'espace laissé devant une église. Il écrit que cet espace a été appelé *paradis*, « parce que dans la représentation des mystères, qui, à l'origine, se jouaient devant les églises, ce lieu figurait le paradis ».

Cette explication a été généralement acceptée, et, si j'ai bonne mémoire, elle est reproduite dans plusieurs manuels d'histoire littéraire. Pourtant elle ne résiste pas à un examen historique : elle est inacceptable par cette très simple raison que l'application du nom de « paradis » à une place d'église remonte bien plus haut dans le moyen âge que les représentations dramatiques auxquelles fait allusion LITTRÉ ; pour s'en convaincre il suffit de parcourir les nombreux exemples donnés par DU CANGE. Rappelons aussi pour comble que le lieu où se jouaient les vieux drames liturgiques était ordinairement la nef ou les bas côtés d'une église, parfois les arcades d'un couvent, rarement le parvis¹.

C'est l'archéologie chrétienne moderne qui a donné la meilleure explication de l'origine de la dénomination médiévale d'une place d'église ; elle la cherche en Orient. Les sanctuaires phéniciens et syriens voués au culte d'Adonis se composaient, selon toute probabilité, d'un petit bois ou jardin sacré au milieu duquel se trouvait le tombeau du dieu.

¹ G. COHEN, *Histoire de la mise en scène du théâtre religieux français du moyen âge*. Paris, 1906. P. 295.

Le culte d'Adonis paraît parfois s'être confondu avec celui du Christ, et l'église du Saint-Sépulchre à Jérusalem s'élève, selon les recherches archéologiques les plus récentes, sur un ancien sanctuaire d'Adonis; le tombeau du Sauveur a remplacé celui du dieu syrien, et le nom grec de l'ancien bois sacré *ἱερός κήπος* a été appliqué à l'atrium de l'église. On trouve aussi *παράδεισος*, l'autre mot grec pour désigner un petit bois ou un jardin, et c'est cette dénomination qui, grâce à son empreinte biblique s'est peu à peu généralisée; elle a été appliquée aux portiques des églises de Palestine et de Syrie, et elle a fini par être transportée en Europe où elle a trouvé, sous la forme latine de *paradisus*, un emploi très répandu¹.

Passons maintenant à examiner l'évolution phonétique qui a changé *paradisus* en *parvis*. L'origine du *v* de la forme française est peu claire, et on a essayé de l'expliquer de trois manières différentes.

Le *v* est dû à un hiatus. On se figure ordinairement le développement de notre mot de la manière suivante: *Paradisus* > *pareïs* > *parevis* > *parvis*. Cette série de formes est donnée dans la plupart des dictionnaires et des grammaires. Cependant il faut bien remarquer que les vieux textes français ne connaissent que *parevis* (d'où *parvis* par l'amuïssement régulier de l'e féminin); la forme *pareïs* n'existe nulle part, elle est construite pour servir d'étape intermédiaire; il vaut donc mieux l'éloigner. Mais, nous dira-t-on, selon les règles ordinaires de la phonétique, *paradisus* doit bien aboutir à *pareïs*. C'est là un point que nous discuterons plus tard. Contentons-nous ici de dire que *pareïs*, s'il eût existé, serait devenu *paris* (comp. *anéille* > *anille*, *veïsse* > *visse*, *abateïz* > *abatis*, *colëiz* > *coulis*, etc.², et qu'il n'aurait jamais pu se transformer en *parevis*, vu qu'un *v* accessoire ne se déve-

¹ A. HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche*. Leipzig. 1908. Vol, I, 215.

² Voir ma *Grammaire historique de la langue française* I³, § 267.

loppe ordinairement qu'avant ou après une voyelle arrondie¹. Il faut donc renoncer à expliquer le *v* comme servant à combler un hiatus.

Le *v* est dû à un croisement de mots. Si l'on parcourt les différentes formes romanes de *paradisus* données par M. W. MEYER-LÜBKE dans son Dictionnaire étymologique, on verra que plusieurs d'entre elles présentent un *v*; on trouve *paravise* en napolitain, *parvis* et *parwisch* en rhétoroman, enfin *parevis*, *parvis* en français. Pour expliquer la labiale MEYER-LÜBKE a proposé d'y reconnaître le résultat d'une contamination. Il écrit: »Die *v*-Form . . . muss irgendwie auf eine Anlehnung von *paradisus* an *visus* hinweisen²«. Il revient à cette hypothèse dans son Dictionnaire étymologique où on lit: »Einfluss von *visus* Traum ist möglich«. Nous avons ici à faire à une explication qu'il est impossible de prouver, mais il ne faut pas oublier qu'il est presque aussi impossible de la réfuter. En fait de croisement de mots, tout paraît possible; généralement c'est le sens des mots qui est le point de départ actif, mais très souvent la seule concordance phonétique suffit pour provoquer un croisement³. Il est hors de doute que les mots s'influencent et se croisent sur une grande échelle; mais nous sommes ici en présence d'un fait de langage assez délicat et souvent difficile à constater. Il est possible que le napolitain *paravise* provienne de *paradisus* + *visus*; mais, si tel est le cas, la forme avec *v* doit remonter très haut, parce que *visus*, au sens de »rêve« depuis très longtemps a disparu de l'italien⁴. On pourrait faire valoir le même raisonnement pour les formes suisses et françaises. Quant à ces dernières, on verra dans la suite que nous sommes très enclin à les expliquer

¹ *Loc. cit.*, § 279. Dans ce même paragraphe j'ai cité *parevis* sans du reste essayer d'expliquer la forme; il aurait mieux valu ne pas la mentionner du tout dans une étude des différents cas d'hiatus.

² *Litteraturblatt für germanische und romanische Philologie*. XX, 277.

³ Voir ci-dessus, p. 14; comp. aussi *Grammaire historique de la langue française*, I³, § 524—530.

⁴ Il serait intéressant de constater à quelle époque remontent les formes latines *paravisus*, *paravisius*.

d'une tout autre manière, mais il ne faut pas oublier que souvent un changement linguistique peut être dû à plusieurs facteurs qui agissent simultanément.

Le *v* est une transformation directe du *d* latin. Cette manière de voir était déjà celle de MÉNAGE. Il écrit: «*Parvis* . . . de paradisus: par le changement du *d* en *v*: comme en *glaiue* de *gladius*». De nos jours G. PARIS a expliqué l'origine du *v* de la même manière et il a étayé son explication d'arguments très solides. Voici ce qu'il écrit¹: «Je suis porté à voir dans *glaiue* un cas de changement du *d* médial en *v* (en passant par *d* semblable à celui du *d* final en *f* dans *blef*, *bief*, *Marbeuf*, etc.). Ce changement ne se produit que dans des mots introduits à une époque relativement récente (*nif*, *meuf* sont à étudier à part); je serais porté à le retrouver dans *parevis* < paradisus, *avoltre* < adulterum (que j'ai jadis expliqué autrement), et aussi *emblaver*, dont l'*a* empêche qu'on y voie un simple dérivé de *blef*». M. MEYER-LÜBKE a protesté très énergiquement contre cette explication. En se référant à l'article cité de G. PARIS il dit dans son Dictionnaire étymologique: «Lautliche Entwicklung ausgeschlossen». J'en demande pardon à mon savant collègue, mais la thèse de G. PARIS mérite toujours la plus grande attention, et elle est si peu exclue de la discussion, qu'un des plus grands phonétistes de nos jours vient de la reprendre.

Dans quelques notes additionnelles² à son livre «Nutidsprog hos Børn og Voxne» (Copenhague, 1916), M. OTTO JESPERSEN a examiné de nouveau la question du changement des dentales ouvertes (*þ* et *ð*) en labiales (*f* et *v*), et il défend, indépendamment de G. PARIS, qu'il ne nomme pas, l'explication phonétique du *v* de *parvis*. Reprenons la question et com-

¹ *Mélanges linguistiques*. Paris, 1909. P. 340, note 3. Je renvoie aussi aux observations lumineuses et très suggestives qu'a publiées G. PARIS dans *Romania* XVIII, 328.

² Publiées dans *Nordisk Tidsskrift for Filologi*, 4. Række, 5. Bind. P. 147.

mençons par reproduire la description que donne M. O. JESPERSEN¹ de la formation des deux catégories de phonèmes, et qui est un modèle de clarté :

»There exists a great acoustic similarity between (*ð, þ*) and (*v, f*), which is a natural consequence of the similarity in articulation between both pairs of sound: the current of air glides over the tongue, which lies flat in the bottom of the mouth, to get eventually out through an aperture of the same shape and formed in the same place, with the same solid upper edge, the teeth, and with a soft lower edge, the sole difference being that this soft edge is in one case the point of the tongue and in the other the lower lip; in both cases the air has a secondary exit through the interstices of the teeth. Consequently, we find in many languages an interchange of the two sounds«.

Pour la ressemblance des deux séries de phonèmes, il suffit de rappeler qu'un étranger à qui [*þ*] est une consonne inconnue, en entendant prononcer les mots anglais *three, through* croit souvent entendre *free, frough*. C'est la même forte ressemblance acoustique qui a fait que le russe a rendu le grec par *f*: Theodor (*Θεόδωρος*) > Feodor, Martha (*Μάρθα*) > Marfa.

Une évolution phonétique régulière qui amène le passage de [*þ*] à [*f*], et de [*ð*] à [*v*], se constate dans beaucoup de langues anciennes et modernes. Nous en citerons quelques exemples.

Pour les langues classiques, voici quelques observations de MICHEL BRÉAL et ANATOLE BAILLY²: »L'*f* latine, qui était une sorte de souffle émis entre les lèvres (Quintilien, XII, 10, 29) correspond très souvent à un *θ* grec, surtout comme lettre initiale, ainsi qu'on le voit par les mots latins *fumus, *fendo, facio, formus, fingo, felo, fores, suffire, fastus, rufus*, qui sont de même origine que *θυμός, θείνω, τίθημι, θερ-*

¹ *A modern English Grammar on historical principles*. Part I. Heidelberg, 1909. P. 386.

² *Dictionnaire Étymologique Latin*. Paris, 1886. P. 91.

μός, θιγγάνω, θηλή, θύρα, θύος, θάραρος, ἐρυθρός . . . En grec même, dès la plus ancienne époque, on trouve l'éolien φήρ «bête sauvage», à côté de l'attique θήρ. Les inscriptions épirotes de Dodone, au lieu de ΘΕΟΣ, ΘΕΑ, ΘΥΟΝΤΕΣ présentent ΦΕΟΣ, ΦΕΑ, ΦΥΟΝΤΕΣ. Chez Sappho, au lieu de ἐλθεῖν, ποικιλόθρονος on avait ἐλφεῖν, ποικιλόφρονος. En cypriote moderne, au lieu de θέλω on a φέλω.

Les langues germaniques connaissent également le changement de la dentale ouverte en une labiale. Rappelons un mot tel que l'allemand *fliehen* qui correspond au gothique *pliuhan*. A ce propos M. F. KLUGE¹ observe: «Das *f* kann vor *l* im Anlaut aus älterem *þ* entspringen, wie in *fliehen* (got. *pliuhan*), *flach* (got. *placus*)».

Le changement a aussi lieu dans l'anglais vulgaire de nos jours². On trouve *nuffin* pour *nothing* dans Dickens; *oafs* et *mouf* pour *oaths* et *mouth* dans Thackeray. Cette particularité remonte au moins au XVIII^e siècle.

Signalons enfin les phénomènes qu'on trouve dans la vieille langue française, où un certain nombre de mots présente une *f* finale qui remonte selon toute probabilité à une dentale ouverte sourde ou sonore. Il s'agit surtout de mots d'origine germanique. Voici les exemples que j'ai cités dans ma Grammaire historique: «Les mots en -ad(o), -ēd(o), -ōd(o) présentent plus ou moins sporadiquement, à côté des formes où *D* est tombé, des formes où il est remplacé par *F*: *bladum > vfr. *blef* (encore dans E. DESCHAMPS, IX, v. 58); modum > vfr. *muef*; nidum > vfr. *nif*; germ. allod > vfr. *alluef*; germ. bed > vfr. *bief*; germ. -bod > vfr. *buef*, conservé dans des noms de lieux: *Elbeuf*, *Paimbeuf*, *Quillebeuf*, et des noms de personnes: *Marbeuf*, *Tubeuf*; germ. feod > *fief*». A ces exemples on pourrait ajouter vfr. *estrif* du germ. *strip*.

¹ *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Siebente Auflage. Strassburg, 1910. P. 141.

² J. STORM, *Englische Philologie*, p. 825. O. JESPERSEN, *loc. cit.*, p. 386.

SKRIFTER

UDGIVNE AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

1916—17:

	Pris Kr. Ø.
ADLER, ADA. Catalogue supplémentaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Royale de Copenhague. Avec 4 planches. Avec un extrait du catalogue des manuscrits grecs de l'Escorial rédigé par D. G. Moldenhaver. (Hist.-fil. Afd., 7. Række, II. 5.)	4.40
PETERSEN, JOHANNES BOYE. Studier over danske aërofile Alger. Med 4 Tavler. Avec un résumé en français. (Naturv.-math. Afd., 7. Række, XII, 7.)	5.15
RASMUSSEN, HANS BAGGESGAARD. Om Bestemmelsen af Nikotin i Tobak og Tobaksekstrakter. En kritisk Undersøgelse. (Naturv.-math. Afd., 8. Række, I. 2)	1.75
CHRISTIANSEN, M. Bakterier af Tyfus-Coligruppen, forekommende i Tarmen hos sunde Spædkalve og ved disses Tarminfektioner. (Naturv.-math. Afd., 8. Række, I. 3)	2.25
JUEL, C. Die elementare Ringfläche vierter Ordnung. (Naturv.-math. Afd., 8. Række, I, 4)	0.60
JØRGENSEN, S. M. Det kemiske Syrebegrebs Udviklingshistorie indtil 1830. Efterladt Manuskript, udgivet af Ove Jørgensen og S. P. L. Sørensen (Naturv.-math. Afd., 8. Række, II. 1)	3.45
HANSEN-OSTENFELD, CARL. De danske Farvandes Plankton i Aarene 1898—1901. Phytoplankton og Protozoer. 2. Protozoer; Organismer med usikker Stilling; Parasiter i Phytoplanktoner. Med 4 Figurgrupper og 7 Tabeller i Teksten. Avec un résumé en français. (Naturv.-math. Afd., 8. Række, II. 2)	2.75
JENSEN, J. L. W. V. Undersøgelser over en Klasse fundamentale Uligheder i de analytiske Funktioners Theori. I. (Naturv.-math. Afd., 8. Række, II. 3)	0.90
PEDERSEN, P. O. Om Poulsen-Buen og dens Teori. En Experimentalundersøgelse. Med 4 Tavler. (Naturv.-math. Afd., 8. Række, II, 4)	2.90
JUEL, C. Die gewundenen Kurven vom Maximalindex auf einer Regelfläche zweiter Ordnung. (Naturv.-math. Afd., 8 Række, II. 5)	0.75

HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

1. BIND:

	Kr. Ø.
1. THOMSEN, VILHELM: Une inscription de la trouvaille d'or de Nagy-Szent-Miklós (Hongrie). 1917.....	0.65
2. BLINKENBERG, CHR. L'image d'Athana Lindia. 1917.....	1.35
3. CHRISTENSEN, ARTHUR. Contes Persans en langue populaire, publiés avec une traduction et des notes. (Under Pressen.)	
4. HUDE, KARL. Les oraisons funébres de Lysias et de Platon. 1917.	0.35
5. JESPERSEN, OTTO. Negation in English and other languages. 1917.	3.35
6. NILSSON, MARTIN P. Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen. 1917.....	0.70
7. SARAUW, CHR. Die Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust. (Under Pressen.)	

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 2.

JÓN ARASONS
RELIGIØSE DIGTE

UDGIVNE AF

FINNUR JÓNSSON



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1918

Pris: Kr. 1,75

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende 4 Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser.
Filosofiske Meddelelser,
Mathematisk-fysiske Meddelelser,
Biologiske Meddelelser.

Prisen for de enkelte Hefter er 35 Øre pr. Ark med et Tillæg af 35 Øre for hver Tavle eller 50 Øre for hver Dobbelttavle. Hele Bind sælges dog til en billigere Pris (ca. 25 Øre pr. Ark med Tillæg af Prisen for Tavlerne).

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Son*, Kgl. Hof-Boghandel, København.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 2.

JÓN ARASONS
RELIGIØSE DIGTE

UDGIVNE AF

FINNUR JÓNSSON



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1918

I.

Desværre er det islandske sprog fra den islandske middelalder (o. 15—17 årh.) kun lidet undersøgt, og dog er kendskabet dertil af betydelig interesse. Grunden hertil er vel den, at så lidt endnu er udgivet af den litteratur, som haves fra det nævnte tidsrum. Når udgaven af de ældste rímur foreligger afsluttet, vil det hjælpe noget eller — om man vil — meget, men der er dog en mængde digte (af religiøs art), der endnu er uudgivne og som der selvfølgelig måtte tages hensyn til. Det islandske sprogs historie lige fra o. 1300 vilde afgive et meget frugtbringende forskningsfelt, men desværre er det i det hele lidet opdyrket. De kronologiske forhold i og for udviklingens enkeltheder er da, som følge heraf, højst usikre. Faste holdepunkter findes for det 16. århs. første halvdels vedkommende, og disse er fornemmelig nogle længere digte af denne tids største mand og største ånd, biskop JÓN ARASON (f. 1484, død martyrdøden 7. novbr. 1550).

Der haves af ham 5 længere digte¹, alle udgivne i Biskupa-sögur II (509—67). De er: Píslargrátr (47 vers i hryn-hent versemål), Ljómur² (fem. plur. 38 vers à 10 linjer, et ejendommeligt versemål, men et af disse vers, det 23., er

¹ Flere kan ikke med sikkerhed tillægges ham.

² Dette digt havde den mærkelige skæbne meget tidligt at udvandre til Færøerne, hvor det er blevet overført til færøsk sprog, dog med bibeholdelse af meget islandsk samt af den metriske form. På Færøerne var digtets oprindelse, da det samledes og optegnedes i forrige århundrede, ganske ukendt. Herom kan der henvises til Aar-bøger f. nord. Oldkh. 1869.

sikkert uægte, det mangler i et af de ældste hds., AM 713, 4^o), Dávíðsdiktr (30 vers i samme versemål), Niðrstigningsvísur (således titlen i 713, 42 vers à 8 ll.), Krossvísur (42 vers à 7 ll.). Der findes altså ikke mindre end 1676 linjer, hvilket jo er et ret anseligt antal, hvis sprogmateriale må være betydeligt. En undersøgelse af dette skal her søges givet i forbindelse med en ny udgave af digtene, da den i Biskupasögur er ret utilfredsstillende.

Først må den metriske form undersøges navnlig med det spørgsmål for øje, om den afgiver et sikkert grundlag for sprogformers bedømmelse, hvilket på en måde er det samme som spørgsmålet om den metriske forms forhold til den gamle klassiske, og her afgiver det første, i hrynhent digtede, kvad jo et fortræffeligt sammenligningsmateriale. Lad os derfor først se på dette.

Hrynhent versemål består, som bekendt, af en linje på 4 fod (∅: 8 stavelser) eller 4 trokæer (spondæer): $_ x$ osv., enhver lang stavelse (med undtagelse af den sidste) kan opløses efter de bekendte regler ($- = _ x$). Th. Wisén har givet en nøjagtig oversigt over behandlingen af dette versemål i Carm. Norr. II i sine bemærkninger til de 3 hrynhente digte af Arnórr, Markús og Sturla. Der findes den afvigelse fra det normale, at den 3. lange stavelse kan forkortes ($_ x$ f. $_ x$) Når Wisén tillige udtaler, at den 2. lange stavelse også forkortes hos Markús og Sturla, beror dette dels på fejl opfattelse, dels på fejlagtig tekst. Kun i Lilja (fra 14. årh.) findes 2. lange stavelse forkortet, og i hele digtet kun 2 gange.

Píslargrátr er nu, kort sagt, fuldstændig i overensstemmelse med de gamle regler. Den næstsidste stavelse er altid lang. Der findes atter og atter opløsninger af lange stavelser ganske som i klassisk metrik; der behøves ingen eksempler herpå. Men Jón bruger åbenbart ord som *guðdóm* og *grasgarð* vel nærmest som trochæisk (jfr. *guðdóms blóðið* 6,8); ialfald anbringer han et sådant ord f. eks. i den næstsidste fod. Hvad

ellers denne fod angår, findes forkortelse (i udg.) kun én gang (*vel í* 34,6, men her står i de bedste hdss. *vel til*), ti uden al tvivl skal der læses *kómu* (15,6, 38,2), *vórar* (29,4) og *svó má* (41,3). Hertil kan føjes, at digteren altid siger *Jésú*. I udg. findes der nogle andre afvigelser fra det normale, men de er alle kun tilsyneladende. Der skal læses *vóru* (22,2), *framm á* (36,2), *svó það* (43,4). Således kan ikke *þola* (10,4) og *lof og* (11,1) rettes. Men undersøger man håndskrifterne, viser det sig, at udgaven ikke er nøjagtig nok; i det ældste hds. (AM 622) står der henholdsvis *þola þá* og *lofið og*, hvorved alt bliver rigtigt. I anden fod skal der læses *fyr* og *fyr en* (3,5, 18,3; ikke *fyr*) samt, hvad der kan regnes hertil, *þó biðr eg* (ikke *bið*); denne 1. pers. med analogisk *r* er næsten reglen f. eks. i rimerne og længe efter. Anderledes er det med *mjög angraðir* (Pgr. 38), som er rent ekceptionelt, *svarar* (20,1) og *kom eg* (20,5). På andet sted er det let nok at rette *svarar* til *svaraði*; rimeligvis skal det sidste sted læses *kemr eg* (1. pers. præs.); hvis ikke, er dette sted det eneste, hvor der findes en afvigelse fra det normale (og da i 2. fod). Fremdeles skal, hvad metrum angår, bemærkes, at digteren ofte benytter et ubetonet småord i spidsen af linjen, ganske ligesom rimur-forfatterne, og Liljas forfatter Eysteinn i 14. årh., men disse småord falder udenfor det metriske skema og har ingen indflydelse på dette iøvrigt (se 3,7, 7,1, 8,1, 15,4,7, 16,8, 18,5, 22,8, 25,8, 30,6,8, 31,4,6, 33,8, 37,1, 39,3, 43,3, 44,8, 45,3).

Endelig kan bemærkes, at digteren siger snart *-r*, snart *-ur*, ganske ligesom Eysteinn og de senere rimur-digtere.

Helrimene er fuldstændig af den gamle art. Der findes ingen sammenblanding af *i* og *y*, ti rim som *vildu: skildi* (18,2, 42,2) er fuldstændig rigtigt, da *y* i *skyldi* forlængst, ligesom i *fyrir* og *yfir*, var gået over til *i*.

Ljómur og Dávíðsdiktr er bægge affattede i et ejendommeligt nyt versemål, hvor en strofe består af 10 linjer. De 6 første rimer med hinanden således at 1 og 4, 2 og 5, 3 og 6

har fælles rim; 1—2 og 4—5 består af 3 fødder (trochæer, altså i virkeligheden en drotkvædet linje), medens den 3. og 6. er katalektiske (den sidste ubetonede stavelse sløjfet). De følgende 4 linjer består alle af 10 stavelser (5 fødder) og rimer alle indbyrdes. Et eksempel:

Þeim var lagt til lénis
 að lifa með allri blíðu
 svó þrútt í Paradís,
 veitti þeim enn véni
 vist án allrar kvíðu,
 sú var sælan vís,
 hannaði þeim að bíta einn eplis kjarna,
 blessaðr kvest þeim einskis annars varna,
 þetta birti en hjarta sjávar stjarna
 bar hún í heiminn hjálparann Ádáms barna.

Hvorledes er nu dette versemål beskaffent, hvis man vil anlægge den gamle metriks målestok derpå? gælder stavelsemål her, er forholdet mellem trykstærke stavelser det samme? Eller står vi her overfor noget nyt i så henseende, ligesom versemålet, taget som helhed, er noget nyt? Vi må da atter undersøge forholdet. Resultatet er da kort og godt dette, at også her er gennemgående ganske de gamle regler fulgt, når vi i overensstemmelse med disse indsætter de gamle sprogformer og f. eks. læser *ó* efter *v* (svó, vór, osv.), *Ádám*, *Éva*, *Dávíð*, når vi læser *fyrr* (Dd 19,6), *varrir* (Dd 22,4), *herr* (Lj 8,8), *berr* (sst. 21,4), *hverr* (sst. 28,6), *kómu* (sst. 9,10), *biðr eg* (Dd 10,9), *gefr eg* (Lj 36,3), *útan* (Dd 8,10; dette hindre ikke, at man måske skal læse *utan* andre steder) osv. Herved bliver en mængde linjer rigtige, som i udg. er galt trykte. Også her findes rimet *vildi* : *skildi* (Dd 30). Når der står i Lj 18,8 *höfuðkóngi*, skal dette læses *höfuðkonungi* (hvis ikke der skal læses som i 695) selv om *kóngr* ellers er den almindelig brugte form.

Men i disse to lange digte findes nogle — forholdsvis dog meget få — afvigelser i udg.; her må det erindres, at Dd kun findes i biskop Gudbrands (protestantiske) *Vísnaþók* (1612), hvor man altså kan vente at finde fejl både af den ene og den

anden art, og dog kan der kun være tale om meget få metriske fejl. Jeg skal nu gennemgå disse »fejl«.

Jeg vil tage Dd først. Her findes (3,9): *lífsins | veginn | læra og öðrum kenna*; her kunde *veginn* let rettes til *veguna* eller snarere blot *veginn að*; 8,8: *að eg | fá | réttu trúna kenda*, *fá* må betragtes som trokæ, skönt den slags former ellers betragtes som \smile x; rimeligvis foreligger der her en fejl for *fá* *þá*, men *að eg* er en dog kun ringe »fejl«: hvis man læser *að jeg*, bliver også det rigtigt; formen med j er sikkert kendt af JÓN. Både *eg* og *jeg* synes benyttede ligesom langt ned i tiden, *eg* lige ned til vore dage i höjtidelig stil. 14,7: *síðan gjöri eg þér sannligt | lof í | hjarta*; her er det let at rette til *lofið*. Endelig er der 23,9: *Komi það með Krists kenningum einum*; her vilde en lille rettelse være mulig, nemlig den at indsætte et *svó* efter *það*. Tekstens tilstand gör den slags rettelser berettigede. Det er ialfald klart, at disse »fejl« både er få og små, og kan ikke modsige det ovf. fremsatte resultat.

I Lj. findes der 6 fejl, og her er vi heldigere stillede m. h. t. håndskriftlig overlevering. Digtet findes i AM. 713; iøvrigt er de hdss., hvor digtet findes, ikke af synderlig betydning. Den første fejl er *þegar* 7,8, men dette er næppe det oprindelige; F har: *Skjótt tí (til)*, hvilket også kunde være godt islandsk. To fejl findes i 17,8: *sjálfan guð vér lofum dag og nóttu*; men her er *og* fejllæsning for *sem* i hds., hvorved alt bliver rigtigt. Færøsk har også *dag sum*. Derimod er *lofum* her vanskeligere at rette (*prísum?*). Den 3. findes 26,8: *verðkaup skal eg gjalda yðr eð fríða*; her kunde man tro, at der forelå en ubetydelig skrivefejl: *kaup f. kaupíð*; men formentlig skal der læses *skal jeg*. I fær. tekst findes ingen fejl, idet l. lyder der: *verkin skulu tykkum lönuð verðu hin fríðu*, men jeg tør ikke stole på denne tekst; 695 er her mulig rigtig. Den 4. er 29,8: *vegsamligur hlýð þú orðum mínum*, men her er det at lægge mærke til, at *-ligur* er en del af et ord, og jeg tror, at et sådant 4-stavelsesord (af

formen $_ | _ _ _)$ kunde gå an. På lignende måde som *ávöxtur nam* findes brugt i 6,9. Endelig er der den 5.: *Æðar og sinar allar* 36,1; at *og* her skal føres hen til 1. fod er det naturligste, men så er *sinar* $_ _$ galt, som én fod. Her synes der altså at foreligge et uomtvisteligt eksempel på en sådan fod. Der bliver således i virkeligheden 2 fejl i hele digtet. Og dog, skulde der ikke her kunne foreligge en skrivefejl f. *Sinar og æðar allar?* Verset findes ikke i færøsk overlevering. Men så er endnu en l. som: *svó þrútt í þáradís* 4,3, her må det være dette fremmedord der har voldt vanskelighed og afvigelse.

For fuldstændigheds skyld tilføjes, at Dáv. 14,1 og 4 er af en lidt anden art end alle andre tilsvarende linjer, hvilket kommer af, at forf. bruger (i l. l.) det latinske ord *ýsopo*, hvilket ikke rigtig lod sig indsætte i det metriske skema, men iøvrigt indeholder linjerne intet afvigende m. h. t. kvantiteten. Det forekommer mig således, at disse to digte nødvendigvis må opfattes digtede i det gamle kvantiterende sprog ligesom Píslargrátr.

De 2 sidste digte er affattede i lidt forskelligt versemål. Eksempler: a) Niðurstigningsvísur:

Djarflig er mér diktan
drottinn minn um sjálfan þig
þar sem æpa og ikta
alla vega í kringum mig
glæpa fjöldi og gleyming boðorða þinna,
makligan angist mætti eg fá,
ef eg mintist á
sárleik synða minna,

b) Krossvísur:

Dýrðarfullur drottinn mín
dýrka vilda eg þig,
hæstur guð á himnum skín
hefur þú leystan mig,
jungfrúin ynnilig,
í holdi þínu helgust mær
huldi guðs son sig.

Det er let at se, hvilke stavelser her bör — efter de gamle regler — være lange og betonedede. I de anførte vers er alt som det skal være, undt. *guð á* i det sidste vers l. 3. Vi må tage digtene i nærmere betragtning.

I Krossvísur findes ikke én undtagelse eller fejl. Dér er alle betonedede stavelser lange. Noget anderledes er det med Niðrstigningsvísur. Foruden det anførte findes også her *paradís* (9,7), der må bedømmes som i Lj. Andre eksempler er: *sögðu guði sætu náð* (16,6), *ríkur guð á krossi hekk* (23,4), altså *guð* bægge steder (ligesom i v. 1), men den første linje er utvivlsomt forvansket, *farið í stað að falsarinn bað* (13,6), *vér höfum litið Jésúm fanga og pína* (24,5), *hann kemur brátt* (sst.), *draga að oss svó mikinn her* (31,4). Som man ser, findes kort stavelse her allevegne i 2. stavelse undt. i den sidst anførte linje (i 3.). Der er således mulighed for, at digteren her i dette versemål har benyttet sig af forkortede stavelser. Men antallet er dog meget ringe, og ialfald er ét eks. urigtigt (24,5), her skal der naturligvis stå *lātið* og det står også virkelig i 713 og andre hdss. De 2 linjer med *guð* kan vel sidestilles med *para-* (*paradís*); men den ene af den er, som den foreligger, uden tvivl forvansket, den er uforståelig.

Af alt dette fremgår med sikkerhed, at endnu JÓN ARASON kender den gamle kvantitet og digter derefter. Det må synes utænkeligt, at han skulde have efterlignet den gamle prosodi og selv have haft en anden udtale. Det må, fra datidens standpunkt betragtet, anses for at ligge uden for mulighedens grænser. Med andre ord: endnu i den første halvdel af 16. årh. har det islandske sprog i denne henseende stået på oldtidens standpunkt; dette er meget vigtigt i sproghistorisk henseende. Men der må på den anden side være sket den forandring i udviklingen, der betegner nyislandsk udtale, i løbet af det samme århundrede, ti da finder man utvivlsomme eksempler på det nye. Man kunde mulig tænke sig, at det gamle havde holdt sig længere i visse egne, medens det nye var ældre i andre. Men herom savnes undersøgelser.

Vi vil nu herefter se nærmere på visse enkeltheder af mere betydningsfuld art.

Af det foranstående følger for det første, at vi må forudsætte vokallængde i fremmedord, og denne findes også gennemgående. Der må læses *María* (alle vegne)¹, *Ádám* (f. eks. Lj. 3. 4. 15, N. 21. 33. 35, Kr. 6. 18 osv., overhovedet alle vegne kræver metrum dette), *Éva* (Lj. 3, N. 35, Kr. 24. 35), *Dávíð* (Lj. 19, D. 6. 27, N. 33), *sátan* (N. 24. 34, Kr. 23. 39), *Sába* (Kr. 38), *ámen* (Lj. 37), *kanteléna* (Lj. 18). Undtagelser herfra er *Sálamón* (Kr. 38), sikkert i overensstemmelse med gammel kvantitet, men jeg har ikke eksempler fra ældre digte, — *Lázarús* (N. 25), jfr. Festskr. til V. THOMSEN s. 216, hvorefter kvantiteten synes sikker (*Lā-*), — samt *páradís*, således også i oldtiden, jfr. sst. s. 217.

Hvad kvantitet af hjemlige ord angår, vil vi genfinde den gamle i ord som: *tíginn* (Lj. 26. 29, N. 10, Kr. 29), *tígu-* (Lj. 2). Det gamle *vá* findes i formen *vó* (*ó*): *svó* (Pgr. 26. 41. 43, Lj. 1. 2. 13 og fl. st., D. 4. 12. 14, N. 39, Kr. 39), *tvó* (Lj 7), *þvó* (D. 9), *vón* (Kr. 7) *k(v)ómu*, verb. og subst. (Pgr. 15, Lj 9, N. 6. 12. 33), *vór-* (Pgr. 22, Lj. 3. 7. 15. 19. 31, D. 4. 7. 19, N. 39, Kr. 37. 39), jfr. rim som *vór* : *stór* (N. 4), *vór* : *fór* (Kr. 28), samt *vár* : *sár* (N. 34), *váða* : *ráða* (Lj. 28). Til det sidste rim findes tilsvarende i de ældste rimer mange steder — foruden rim med *ó*-former. Vi finder *é* i *sté* (eller *stjé*; N. 18, Kr. 37), *sé* (Pgr. 28). Der kan være tvivl, om vi i dette tilfælde har *é* eller *jé*; men sandsynligst er det, at det er dette sidste, der må ansættes, og ikke blot i henhold til den særdeles vel afhjemlede skrivemåde: *ie* i ældre håndskrifter, f. eks. i AM 561, 4^o (Gullþóris).

¹ I nyislandsk er der i sådanne navne sket den ændring, at udtalen er i reglen bleven *a* (ikke *á*), som *i* og *for* sig skulde pege på gammelt *a* (kort). Dette har sin grund i den danske udtale, som de teologiske studerende, og vel også andre Islændere, har lært i Danmark, vænnet sig til og bragt med sig til Island, hvor den så efter hånden er bleven den almindelige; således hedder det nu: *Marja*, *Adam*, *satan*, *amen*, *latína* osv. Derimod hedder det stadig f. eks. *máriatla* (eller *márjatla*) *o*: *Máriu-er(t)la* (motacilla).

m. m.). Det gamle *ek* (nyisl. *jeg*) synes her i alfald fakultativt at have formen *jeg*, med *j* i forlyd, ti derved bliver et par steder metrisk rigtige (jfr. ovf.), f. eks. *kom jeg* (Pgr. 20); kort er *e* i *heðan* (Lj. 36) \circ : *hjeðan*.

Kort *i* findes i *illr* (: *vill-* Pgr. 25, Lj. 5), i *nista* (Pgr. 37, : *ristr*; *nist* Kr. 40; ligesom nyisl.).

a (f. *ö*) findes i *and*, *hand* (Kr. 17, ligesom ofte i de ældre rimer).

ú synes flere steder at stå i *útan* (f. eks. D. 4. 8. 23, N. 5), dog er dette ikke helt sikkert.

au (senere *ö*) findes endnu i *tvau* (: *þau*, N. 21), *sjau* (Kr. 29. 32; krævet af metrum).

y-lyden er helt bevaret undt. i nogle få ord, som nedenfor skal nævnes. Når der forekommer (et par gange) undtagelser herfra, er det enten et unøjagtigt rim (D. 27: *djörfung mína sýna* : *vessa smíði neina*; dog skal der rimeligvis her læses *dj. sýna mína*), eller en fejlagtig opfattelse (D. 28: *Á ljósar glósur lýði | leiði . . . : bæmir vænar bíði*, her skal der åbenbart læses *líði*, verb. *líða*, *leiði* er subj. dertil; *lýði* er uden mening). Derimod er *skildi* (f. *skyldi*; D. 20. 30, : *vildi*) i sin orden, og således bør der allevegne skrives *ifir*, *firir*; overgangen *y—i* i disse ord er århundreder ældre end JÓN ARASON. Dette stemmer alt med rimerne.

é-lyden er ganske falden sammen med *e* og rimer med dette, således *véni* : *lénis* (Lj. 4), *vér* : *fér* (*fær*, Kr. 31). Udtalen har altså endnu i første halvdel af det 16. årh. været *e* (åbent) og ikke den senere (ny)islandske (*aj*); hermed stemmer særdeles godt oplysninger, givne af ARNE MAGNUSSON (i AM. 226 b, 8^o), som jeg hidsætter: „lekur pro lækur; kieti pro kæte et similia hefur til skamrarr stundar verið almennileg pronunciatio í Austfjörðum. Í úngdæmi þeirra sem nú (1703) eru miðaldra sögðu það gamlir menn, hinir ýngri og í sumum orðum. Nú skal það að mestu aflagt vera propter commercium Norlenskra, er þángað hafa bygðum farið, helst kvenn-

fólk. [Eksempler:] Veri nú guð oss ekki hjá Israel segja metti. — Hún gekk á reður [= ræður, men jfr. reður = penis] með manni sagði austfirðingurinn um konuna. — Mária mer mild og skier | ann eg dýrust drósa | af dygðum þér | mér sú merin ljósa | í minni er [*merin* ∅: *mærin ljósa* = *virgo splendida*, jfr. *mer(r)in ljósa* = *equa alba*]. Noget lignende findes også hos JÓN OLAFSSON i hans Orthographia (AM. 435 fol.) s. 19: »Á fyrirfarandi seculo [∅: det 17.] var það einu sinni að förukall kom að Stafafelli í Lóni, og var að tala við prestinn þar sira Guðmund Lárentíusson [1636—70] um einhvers manns vöxt og limalag. Presturinn sjálfur var jítill að vexti. Þar í Lóni stendur einn bær að nafni Bær. Þar bjó þá maður sá sem Bessi hjet. Karl sagði við prest: hann er vesalmenni eins og þjer og Bessi minn í Be og dró á eenu, og so gerðu þessir báðir kallar«. Sst.: »Mons. Egill Guðmundson segir, að gamall förukall hafi komið til Hallormsstaðar circa initium hujus seculi (að hann meinar). Presturinn spurði eftir konu sinni og var kall nærstaddur og sagði, hún gekk hjerna upp fyrir bæinn [vist galt for beinn] á reður (pro ræður) með manni; dette er ábenbart det samme, hvortil Arne hentyder. Endelig hedder det sst.: »Kræða f. homo parci cibi, Orientalibus kræða, ræpa, fluxus alvi fluidus, Orientalibus ræpa« og s. 20^v: »I annan máta kalla eg Austfirðinga mjer til vitnis, er ennú í dag frambera sem e með dregnu hljóði þann staf er vjer köllum æ sem bee . . . leekur«. Det er heraf klart, at endnu i 17. årh., ja helt ned til o. 1700, har man i Østfjordene brugt denne udtale, medens udtalen i andre dele af landet var bleven den nye. Netop dér og ikke mindst i Hornafjorden har det gamle holdt sig særlig længe, ikke blot i sprog, men også i kulturforhold. Det er herefter rimeligt at antage, at denne udtale i det 16. årh. har været den almindelige over hele landet.

ø-lydens beskaffenhed er naturligvis i og for sig vanskelig at afgøre. Men jeg tvivler ikke om, at det er den nyisland-

ske udtale, ö, vi har at göre med. Rimene er i reglen ö : ö; at oprindeligt ø (v-omlyd af e) er faldet sammen med ö fremgår af rim som *öngu* : *þröngu* (N. 30) jfr. halvrimet *öngvar* : *fengið* (Pgr. 21). Man må ikke lade sig forvirre af rim som *orðin* : *gjörð* D. 28, ti her foreligger der unøjagtigt rim, ligesom på samme sted i linjen *Jésu* : *vísa* (sst. 29) og *lát* : *drott* (sst. 30). Tilsigtet og rigtigt halvrim (o : ö) findes Pgr. 23. 28 osv. Der findes et steds *and* og *hand* (se ovf.), men dette er danismer.

e : é foreligger, hvis teksten er rigtig, i *sett* : *rjétt* (D. 27); men den slags findes også i rimer, der er de næstældste i rækken; i løbet af det 15. årh. er udtalen ændret således, at sådanne rim lød som helrim.

Endelig bemærkes, at schwa-*u* foran endelse-*r* findes her fakultativt ganske som i *Lilja* og de ældre rimer, stadig med den undtagelse, at i linjens slutning står aldrig *-ur*, men kun *r*-former.

Forkortelse af vokal foran vokal synes i det hele og store at finde sted som tidligere. Således findes *frá eg hann* (passim), og lign. som c xx . Herimod kunde en linje som: *Niu mánuði næstu* (Lj. 9) synes at tale. Linjen kunde opfattes som c c | c c , men jeg tror at den bör opfattes som $\text{c c c | c c c | c c}$, d. v. s. med en stærk bitone på *-ud-* (oprindelig lang stavelse *-øþ-*); i 695 har linjen en anden (rigtigere?) form. Der er nemlig ingen tvivl om, at den gamle kvantitet på (stærkt) betonedede stavelser har holdt sig, og det længe efter JÓN ARASONS dage. Jeg fremhæver her: *mjög angraðir kómu þangað* (Pgr. 38); steder som Lj. 1. 4. 7 behøver ikke at tale herimod. Jeg fremhæver endelsen *-ing-* i rimstavelser som *yfirgyðingar allir þangað* (Pgr. 15). Jeg minder igen om ARNE MAGNUSSENS udtalelse (AM. 481, 8^o): »þeir (o: sunnanlands) segja hegömi, blessaður, frelsári«, »heilögur pro heilögur«.

Konsonanter.

Her kommer for det første lange konsonanter i betragtning. Der kræves da en sådan efter kort vokal i tilfælde som *fyrr* (pass.), *varrir* (D. 22), *herr* (Lj. 8), *berr* (Lj. 21, Nr. 19), *hverr* (Lj. 28, Kr. 30), *framm* (Pgr. 36). Ligeledes efter lang vokal i *nærri* (: *stærri* N. 23), herefter må *nærri* : *skæri* (Lj. 29) bedømmes (næppe at læse *næri*), men næppe *tt* i *játa* (Lj. 9). I alt dette svarer sproget til det gamle.

Ganske i overensstemmelse med Lilja og de ældre rimer finder vi her (også nyisl.) assimilationer: *rl-ll* : *jall* : *kall*, (Pgr. 18. 25), *valla* : *fallinn*, *kalla* (Pgr. 34, jfr. 39, D. 27), *-rs-ss* : *vess* (Pgr. 4. 45, Lj. 16), *hvessu* (Pgr. 6).

Vi finder *z(ts)* gået over til *s*: *best* : *treyst* (Pgr. 5), *best* : *mest* (Pgr. 12, D. 7. 19 osv.). Vi finder *r* faldet bort foran *st* i: *þosti* : *frost* (Pgr. 33. 39, N. 19), *fyst* : *lyst* (Lj. 3, jfr. Lj. 10, D. 12, Kr. 27), *fest* : *stæstu* (Pgr. 12).

Når der findes rim som *æsti* : *lægsti* (D. 13), kommer det af *g*'ets spirantiske natur, det næsten forsvinder i udtalen; på en lignende måde forholder det sig med et rim som *slógu* : *lófa* (Pgr. 36; nyisl. lyder dette *slóu* : *lóa*, men så rent har Jón næppe udtalt ordene). Endelig findes rimet *himnar* : *lifna* (Lj. 20); der må vist forudsættes (den fakultative?) udtale *hifnar*. — Og findes ofte brugt stærkt betonet, ligesom tilfældet er også i Lilja.

Ordformer. *Angistr* bruges masc. (N. 1. 23, nu altid fem.). *Kóngr* gennemgående. *Deyðr* masc., acc. *deyð* (Kr. 5) rimet på *reyð* (ǝ : *raud*); denne form kendes godt fra de isl. — fra dansk oversatte — folkeviser; det var dog muligt, at Jón har sagt *dauð* (: *raud*). *Meyja* nom. sg. (N. 21); *mildi* brugt i pl. acc., *mildir* (D. 8). *Mann* som nom. (Lj. 3, D. 3, Kr. 10), sml. *þann* (D. 29; kendes også fra rimer). *Þessi* som dat. sg. fem. (Lj. 16). *Þenna* findes (: *kenna* N. 25. 26), og må vist i det hele forudsættes ligesom også *engi* (jfr. ovf. m. h. t. former med *ö*). Verbalformer: *Keypa* (med omlyd, Lj. 24);

1. pers. med endelsen *r* : *gefr eg* (Lj. 36), *biðr eg* (D. 10) og sikkert oftere. 1. pers. på *-i*: *vildi* (D. 20), men: *kysta* (N. 13) Som 2. pers. findes *er* (D. 8). — *Ei* er den sædvanlige negation (: *vei* Kr. 24) eller *ekki*.

M. h. t. ordforrådet er særlig fremmedordene at mærke; de er ikke så få, men så godt som fuldkommen i overensstemmelse med det, vi finder i 14. og 15. årh. (ældre helgendigte og rimer). De er (i alfabetisk orden): *akta* (D. 6), *art* (D. 28), *dára* (Pgr. 25), *dikta* (Pgr. 15, N. 31), *diktan* (N. 1, Kr. 4), *diktr* (D. 27), *dreiss* (Lj. 25), *eðla* (Kr. 40), *finn* (Kr. 13), *for-kláraðr* (D. 14), *form* (Pgr. 1), *fróma* (N. 23), *frómr* (Lj. 19, D. 18, N. 22, Kr. 2, 30, 40), *frygð* (Kr. 32), *gera reiðu* (Pgr. 36), *ikta* (? N. 1), *imna* (N. 38), *klár* (Pgr. 26, 39, D. 6, 26, Kr. 33), *klára* (D. 9), *konst* (D. 11), *krans* (N. 33), *léni* (Lj. 4), *léna* (D. 10), *letr* (Pgr. 4), *makt* (Pgr. 9, Lj. 19, D. 1, Kr. 11, 20) og *mekt* (D. 19), *manneskja* (N. 4), *til máta* (Pgr. 34), *mekta* (Kr. 27), *óglósaðr* (Pgr. 45), *penta* (Pgr. 45), [*pína* pass.], *plag* (Kr. 26), *plaga* (Pgr. 45), *plága* (Pgr. 26, Lj. 23, 31, D. 16), *pláz* (Lj. 19), *plóma* (= mær; Kr. 12), *prís* (N. 9), *reisa* (N. 36), *selskapr* (N. 12), *ské*, *skéð* (D. 16, Kr. 4), *slag* (N. 22), *slekt* (D. 19), *spé* (N. 41), *spéskapr* (Pgr. 19), *stoltugligr* (N. 31), *svoddan* (Pgr. 9, 21, 30), *tempra* (Lj. 2, D. 9), *vakt* (N. 8, Kr. 20), *vess* (Pgr. 4 osv.), *þenkja* (Pgr. 8, Lj. 37), *þéna* (Pgr. 27), *þvinga* (Kr. 4), *þvingan* (Pgr. 14), *æra* (Pgr. 22, D. 5, Kr. 36).

Til dette skal føjes ordet *köllus* (Lj. 34, Kr. 18) = djævelen; må være identisk med det nu almindelige *kölski*.

II.

JÓN ARASONS digte findes for det meste i ret gamle håndskrifter, og det endogså så gamle, at de delvis er skreyne endnu medens han levede; dette gælder især AM. 713, mulig også 622, hvor årstallet 1549 findes med skriverens egen hånd.

Det følger altså heraf, at teksten i det hele ikke kan antages at være synderlig forvansket. Dette fremgår også af teksten i det hele. Der er ikke synderlig brug for konjekture. Alligevel findes der forskellige fejl, der forbyder at antage, at skriveren — og det er her 713 det gælder — kunde være forfatteren selv, JÓN ARASON¹.

1. Píslargrátr findes i AM. 622, 4^o og 99, 8^o, samt i AM. 720 b; 622 er her lagt til grund og alle varianter i 99 anførte (med undtagelse af nogle få af de allerringeste). 720 er så godt som værdiløst; det stemmer mest med 622, men har enkelte læsemåder tilfælles med 99; slutningen fra og med v. 44 (af *Jésú*) mangler. Papirsafskrifterne er uden værdi, 715 c (afskr. af 99), d (beslægtet med 99), 1032 (afskr. af 622), og 104, 8^o (blanding af 622 og 99).

2. Ljómur. Her er der egentlig kun tale om AM. 713, 4^o (hvoraf en afskr. i 1032). Af papirshds. er 695 a, 4^o brugeligt til sammenligning, skönt ret værdiløst; og det samme gælder 716 h og i, 104, 8^o (nærmest = 713) og 148, 8^o (værdiløst), Ny kgl. sml. 1955, 4^o. Mere værdifuld er teksten på mange punkter i den færøske gengivelse af digtet (Aarbøger for nord. Oldk. 1869), der er taget til sammenligning, skönt man i brugen deraf må være forsigtig; denne tekst er her mærket F.

3. Dávíðsdiktr. Her er man såre uheldig stillet, da digtet nu kun haves i biskop Guðbr. Þorlákssons *Vísnaþók* (1612). Der er dog sandsynlighed for, at teksten ikke væsentlig er ændret eller omarbejdet, da de gamle metriske regler er så godt overholdte. Der findes i *Vísnaþ.* endel trykfejl, der

¹ Det er tidligere blevet antaget, at 713 var skrevet af JÓN ARASON selv, idet det åbenbart — ligesom AM. 604 og 510 — er skrevet med samme hånd som AM. 431, 12^o, der angiver sig skrevet af en »JÓN ARASON«, denne har man identificeret med biskoppen, men det er altså umuligt. Desuden har man villet udpege to pergamentsbreve som skrevne af biskop JÓN. Men de er begge to skrevne af forskellige hænder, og ingen af dem er identisk med hånden i 713 osv.; har JÓN skrevet det ene af brevene, er det foreløbig umuligt at sige, hvilket det er. Rimeligvis er intet af dem med hans hånd.

i udgaven i Biskupas. er fortegnede under teksten. Her er de stiltiende rettede. Under teksten (v. 8—26) har jeg aftrykt den tilsvarende, parafraserede tekst i Davids salme 51 efter den ældste, islandske bibeloversættelse, biskop Gudbrands, fra 1584. Der er naturligvis ingen direkte indbyrdes sammenhæng. Alligevel er der endel vigtigt fællesskab at mærke i ordvalget.

4. Niðrstigningsvísur (sål. 713) eller Niðrstigningar- eller Niðrstigs-vísur. Digtet findes i 713 samt 720 b, men her defekt, idet v. 14,7 (*blíðr*) — 35,4 (*lausn*) her mangler. Men der findes flere papirsafskrifter end af noget af de andre, nemlig AM. 695 a, f, 710 c, 714, 716 d, e, f, g, 766 a, 104, 8^o, 148, 8^{o1}. Men de allerfleste er uden betydning.

Også 720 bliver mindre værdifuldt, da det, hvad jomfru Marias rolle i digtet angår, er omdigtet i protestantisk ånd. Teksten beror således hovedsagelig på 713, men den er flere steder mindre rigtig.

5. Krossvísur. Også i 713 (afskr. i 1032) samt 721, der her er benyttet til sammenligning. Findes i papirsafskrifterne AM. 710 g, 717 a, h.

I flere af papirsafskrifterne findes yngre interpolerede vers. De er helt forbigåede her; de viser sig at være uægte dels derved, at de ikke findes i de ældste håndskrifter, dels ved andre kriterier som sprog, metrisk behandling og derved, at de oftere ikke passer godt i sammenhængen; jeg henviser til Biskupas. s. 519 (Pgr.), 533—35 (Lj.), 546—48, 555 (Niðrst.), 564—65 (Krossv.; i et hds. i Brit. mus. mangler slutn. af dette digt, og de pågældende vers er en tildigtning for at bøde derpå; denne tekst, men uden tildigtningen, var den, Peringskiöld havde, da han lod trykke den i sit *Fragmentum runico-papisticum* 1721; jfr. Biskupas. 558).

¹ Stockh. 64, fol. pap. kender jeg ikke. Det er meget ungt, se Gödels katalog.

III.

Digtenes Indhold.

1. Píslargrátr. V. 1—6 er indledningen. V. 1—2 indeholder anråbelse af gud om hjælp til at digte — det er åbenbart meningen — og til at give en rigtig fremstilling af æmnet; Kristi fødsel omtales v. 3, hvorefter der antydes mange »mestres« digte om »denne Jesus«; digteren selv hører til de ringeste og ønsker dog, at digtet måtte blive til lykke og behag, og det er Kristi pine, der særlig skal være digtets æmne. Herefter begynder stevbalkerne — digtet er en ordenlig stefjadrápa —, der består af 5 vers + stefverset (den første består dog kun af 4 + stefverset), der slutter hver balk, og balkkerne er ialt 6. 1. balk handler om Kristi gang til Gethsemane og hvad der foregik der, hans tilfangetagelse. 2. balk: Kristus føres til Annas og Kaifas; den overlast han led; anklagen mod ham. 3. balk: Kristus føres for Pilatus; dennes samtale med Kristus, erklæring om dennes skyldfrihed og Jødernes indsigelse derimod. 4. balk: Kristus sendes til kong Herodes, Jøderne kræver ham korsfæstet; Kristi hudstrygelse og tornekrone. 5. balk: Pilatus gentager sin erklæring, men Jøderne kræver Jesus — efter loven — korsfæstet, hvorpå Pilatus — af frygt — dömmet ham til døde. Kristus bærer sit kors og møder sin moder. 6. balk: Kristi korsfæstelse og hvad dermed sammenhænger. Endelig er der så slutningen; heraf danner de 2 første vers fortsættelse af 6. balk (formørkelsen, den »blinde ridders« lansestik). De sidste 4 vers er digterens egne udtalelser, om grunden til dette digt på islandsk, dets navn, en bön om, at alle vil mindes Kristi pine. »Gråden slutter, jeg giver os alle gud i vold i al evighed« (*um aldir alda* = per sæcula sæculorum) er slutningsordene.

Det positive indhold, beretningen om Jesu pine og død, beror mest, dog måske ikke direkte, på Johannes' evangelium; således findes Annas kun nævnt i dette. Vi genfinder her v. 9,5-6, 10,5-7, 13,1 osv., 15,1 osv., 19 fin., 22,1 osv.,

25 fin., 26,5 osv., 28,1 osv., 30—32, jfr. 38, 39, jfr. 43 i Joh. kap. 18,6.12 osv. 22.24.33.40; 19,1.2.5.6.7.8.15.16.26.29.34; endel af dette findes også i de andre evangelier. På den anden side findes også endel, der ikke findes i Joh., sål. 8 beg. = Luk. 22, 44, 16 beg. = Matt. 26,67 og Mark. 14,65, 24 = Luk. 23,7, 25,3 = Luk. 23,11, 34,5 = Luk. 2,35, 42 (formørkelsen) genfindes hos Matt., Mark. og Luk. Det kunde altså se ud som om en eller anden evangelieharmonie el. lign. var benyttet. I hvert fald må forf. også have kendt andre fremstillinger end evangeliernes, da han ikke fra dem kan have fået udtrykket »den blinde ridder« (Longinus), der optræder i middelalderlige fremstillinger (jfr. S. Bugge: Studier I 35 ff. og den der anførte litteratur); hvad der meddeles om ham (v. 43) findes nøjagtig ens i *Legenda aurea* cap. 47 (jfr. Sv. Grundtvig D.g.F. II 537). Rimeligvis berører enkelte ting på *Máriu saga* f. eks. navnet på Marias moder.

En dyb religiøs følelse og troens faste overbevisning gennemtrænger digtet — det hele er iklædt en sprogets dragt, der fra den tids standpunkt er ulastelig, det er let og flydende, rent og kraftigt; der findes ingen unaturlige udtryk, ingen svulst, ingen forstyrrende kenninger. Det er åbenbart, at Lilja — hvortil der bl. a. rimeligvis hentydes i v. 4 — har været et slags forbillede (bevidst eller ubevidst); i samme vers findes en direkte refleks af Lilja v. 93—94. Også den samme ligefremme og djærve (drastiske er måske vel stærkt) måde at tale på som i Lilja genfindes her.

Endnu kan der gøres opmærksom på, at vi i v. 45 finder en forståelse af at udbrede kendskab til Kristi lidelse i modersmålet, og man mærker ligesom en dulgt og varm følelse for dette, der ganske svarer til hvad der findes i en lausavísa af JÓN ARASON: *Látina er list mæt* osv., hvor modersmålet findes opstillet som en modsætning til latinen; også denne følelse træder smukt frem i Lilja. I denne forbindelse kan der erindres om, at det var biskop JÓN, der ved 1530 oprettede det

første islandske bogtrykkeri, vel næppe for udelukkende at trykke bøger på latin.

Hvad der her er sagt om Pgr. gælder i virkeligheden alle de øvrige digte.

2. Ljómur. Navnet er givet af digteren selv (v. 36; et sådant ord, *ljóma* fem., findes ikke ellers og er måske lavet af JÓN selv; formen er i og for sig sikker nok; også det færøske navn: Lieumunar viser det samme; Arne Magnusson var heller ikke i tvivl om formen).

Indholdet er nærbeslægtet med Liljas; det er en oversigt over menneskets liv, set fra et religiøst synspunkt. Digtet er ligesålidt som de følgende 3 en stefjadrápa; der findes altså ingen leddeling.

Digtet begynder med en påkaldelse af den helligånd og Kristus (de 3 personer flyder sammen hos JÓN ligesom hos Eysteinn og holdes ikke skarpt adskilte) om frelse og hjælp til at digte (v. 1). Derpå følger straks »historien«, skabelsen (v. 2—3), Adam og Eva får ophold i paradiset; æblet, fristelsen og syndefaldet (v. 4—6). Kristi fødsel og gærning (v. 7—10), Kristus svegen og tagen, hans lidelseshistorie (v. 10—13), nedfart til helvede og hans gærning dér samt opstandelse (v. 14—17), Kristi himmelfart (v. 18), den sidste dom og Kristi ord til de forskellige mennesker (v. 19—27), hvorunder Jesu moder og Johannes beder for dem, der skal fordømmes (v. 28—31), englernes lovprisning og bøn om frelse (v. 32), syndsbekendelse og dertil knyttet anrøbelse i meget kraftige og smukke ord (v. 33—36); endelig en bemærkning om selve digtet (dets klarhed, jfr. slutn. af Lilja; v. 37).

Æmnet er meget logisk ordnet og det hele kort og kraftigt fremsat. Kilden for begyndelsen (ø: til og med v. 10) er blot det almindelige kendskab til fremstillingen af syndefaldet, det samme gælder de øvrige partier i det hele store. V. 10—13 beror på samme kilde som Píslargr., der handler, blot udførligere, om det samme, afsnittet i 14—17 på samme

kilde som Niðrstigningsvísur, se herom senere. V. 19—27 beror på hvad der findes hos Matt. kap. 25,31 ff., men det er muligt, at det kun er indirekte, og i det mindste noget er af legendarisk oprindelse (Marias og Johannes' optræden).

I digtets første afsnit findes de bedste beviser for digterens kendskab til Lilja, ti der kan påvises her direkte lån: *að lífga . . með sönnnum sólarreit* (v. 3) \neq *lífs heitleik af sólarreitum* Lilja 11,4, *bannaði þeim að bíta einn eplis kjarna* (v. 4) \neq *epli er eitt er eg banna að bíta* Lilja 14,5, *í ormi einum orðin* osv. (v. 5) \neq *í einum innan ormi* Lilja 15,7.8, og sst. *Fjandinn unir við illa* \neq *þrútnar, sveltr og unir við illa*; jfr. v. 6,7.10 med Lilja 19—20; *Leið svó lángar stundir* (v. 7) \neq *Leið svó heimr um langa tíma* Lilja 20. Alt dette er umiskendeligt.

3. Dávíðsdiktr. Som det af udgaven her ses, svarer v. 8—26 til Davids salme 51 vers for vers. Man vil også let se, med hvilket overlegent snille salmens vers er gengivne og indflettede i de almindelige betragtninger, der danner ramme om dem. Tonen og behandlingen minder i høj grad om Hallgrímur Pjeturssons Passionssalmer; bægge er indbyrdes nærbeslægtede, og det kan ikke betragtes som unaturligt eller urimeligt, om Dávíðsdiktr havde været et slags forbillede for Hallgríms salmer. At han har kendt digtet er givet, da det er trykt i Vísnaþók.

De første 7 vers er en selvstændig digtning; digteren begynder med en påkaldelse af gud og den helligånd og dvæler så ved Kristi frelsergærning og hvorledes menneskene skal forholde sig dertil (v. 1—5), hvorpå Davids salme særlig omtales (v. 6) og en bön følger (v. 7). Ligeså er digtets 4 sidste vers digterens egne tanker om sit digt og guds nåde. Atter her finder vi udtryk for en vis stolthed og indre glæde over at have omsat Davids salme på islandske vers. V. 28—30 er i metrisk henseende afvigende for så vidt som digteren med legende lethed viser sin rimkunst ved at indsætte flere eller færre indrim i linjerne.

4. Niðrstigningsvísur. Titlen angiver hovedindholdet af digtet. Det er afsnittet v. 14—17 i Ljómur udført i en større stil, med større udførlighed end dér er sket, 3: Kristi nedfart til helvede og hans gærning dér.

Som sædvanlig begynder digtet med henvendelse til gudsdommen, ikke just her med en påkaldelse om hjælp til at digte, men dog således, at en hentydning dertil er umiskendelig. Mærkeligere er det, at digteren i v. 2 henvender sig til jomfru Maria og siger »dit digt«; det må altså særlig være henvendt til hende og ligesom tilegnet hende, og det er hendes hjælp han beder om. I v. 4 henvender digteren sig med en lignende bøn til Kristus selv. Herefter gives så en fremstilling af Kristi fødsel og flugt til Ægypten (v. 5—9). Her findes særlig det legendariske træk om den fattige kvindes barn, som Maria gav die undervejs. Dette beror sikkert på Máriosaga, hvor det samme genfindes i kap. 18 (udg. I s. 39). Dette barn skal så senere være bleven den ene røver, der blev hængt med Kristus, og den som omvendte sig; dertil er de 2 sidste linjer i v. 9 en hentydning. V. 10 angiver Kristi alder på jorden og omtaler Jødernes vrede mod ham. I v. 11 omtales Nichodemus »Gesta salvatoris« (således direkte), dette åbenbart for at angive kilden til fremstillingen af Kristi helvedesfart. Men inden denne skildres, får vi atter her en fremstilling af Kristi pine og død, altså samme æmne som i Pgr. blot mere kortfattet i det hele (v. 12—23; kilden naturligvis den samme; v. 13,5-8 genfindes i Luk. 22,48, Mark. 14,44, v. 14 hos Joh. 18,10.11 osv., v. 16,5-8 hos Mark. 14,50, v. 19,6 = Joh. 19,2). Der findes her enkeltheder, som ikke nævnedes i Pgr., f. eks. Judas' forræderi (v. 12—13; også i Lj. 10; er dette tegn på, at Niðrst. v. er ældre end Pgr.?), ligeså afhugningen af jødens øre (v. 14), apostlenes flugt (v. 16), og et par andre enkeltheder til. Fra og med v. 24 beror fremstillingen på Niðrstignings saga kap. 3 ff., dog således, at enten er fremstillingen, som den foreligger i udgaven i Heil. m. s., vilkårlig behandlet

(mulig efter hukommelsen?) eller også en noget forskellig tekst benyttet (v. 24—37), i alle tilfælde er fremstillingen naturligvis stærkt forkortet. De sidste 4—5 vers er som sædvanlig digterens egen digtning, påkaldelse af jomfru Maria og gud om syndsforladelse og frelse.

Interessant er det at sammenligne de partier, der svarer til hinanden i Pgr., Lj. og dette digt. Der findes her verbale overensstemmelser, der langt snarere taler for én og samme forfatter end to forskellige. V. 12,1,2 \neq Pgr. 7; v. 20 \neq Pgr. 28 (her findes ordet *þrengr* bægge steder), men 20,1-4 er også = Lj. 12,1-4 næsten ordret; v. 22,5 og 8 jfr. Lj. 11,1 (*björgin sprungu, gaddar guðsson stungu* fælles); v. 23,1 = Lj. 13,1 og Kristi bön bægge steder. Jeg kan ikke se, at man ved hjælp heraf sikkert kan bedømme aldersforholdet mellem de 3 digte. Det er dog ikke usandsynligt, at Lj. og Niðrst. er ældre end Pgr., men noget afgørende bevis er jeg ikke i stand til at give.

5. Krossvísur. Begynder med anråbelse af gud og jomfru Maria og angivelse af, hvad forf. vil digte om, »den søde nåde«, skönt æmnet er vanskeligt (v. 1—4). V. 5—6 indeholder kort Kristi pine og død på korset, hvorefter følger en yderligere beskrivelse af Kristus på korset og omtale af, at jomfru Maria og Johannes forblev derved, medens de andre flygtede osv. (v. 7—17). Dernæst omtales djævelens forhold ved samme lejlighed, og her findes refleks fra Lilja igen (*spyrir hvar syndir sé*, jfr. Lilja 60: »*fjandinn hafir og frétt að syndum . . ef nokkur væri*«), hvorefter Kristi nedfart omtales på lignende måde som i Niðrst. v., men kortere (18—25). Herefter omtales Kristi himmelfart, den helligånds sendelse til apostlene, Jesu genkomst til dommen (26—30). Endelig kommer forskellige betragtninger vedrørende korset, syndsbeholdelse og anråbelse om nåde. Der findes betragtninger over og en sammenligning mellem det træ, der ved æblet blev menneskehedens ulykke, og det »ignum lífs« (v. 37), korsets træ, »døden overvandt dér døden«. I v. 38 findes hentydning til, at dronning

Sába under Salomon havde angivet det træ, der skulde blive til Kristi kors, sikkert beroende på den korslegende, der findes trykt i Heil. m. s. I (s. 300). Digtet slutter med bön om nåde for „den, der fandt versene“ og en angivelse af, at det består af 41 vers (o: foruden det allersidste) og at det er forfattet »en vinter«, desværre uden nærmere bestemmelse. Dette kunde man iøvrigt tage som bevis for, at digtet fra først af kun havde været 41 vers i det hele, og nu findes det ejendommelige forhold, at v. 1 mangler i flere håndskrifter; det findes dog i 713, og det gör et umiddelbart ægte indtryk og udgør et mere passende ophav end v. 2.

Der findes her parallelsteder til Niðrst. v., f. eks. v. 21—24 jfr. N. 29—30, jfr. 25 (Lazarus).

Af ovenstående redegørelse ses, at der egentlig ikke er mange strænge på JÓN ARASONS harpe, men de klinger til gengæld desmere fuldttonende. Det interessanteste og originaleste er, forekommer det mig, Dávíðsdiktr. Men det bedste indtryk heraf får man ved at læse digtene selv. De viser tillige, hvor ringe en afstand der er mellem Eysteinn o. 1340 og JÓN o. 1540. Både hvad form og indhold angår kunde de være omtrent samtidige, og, hvad sproget selv angår, er forskellen meget ringe. Nogle flere låneord hos JÓN. Der findes intet bedre bevis for den ringe udvikling, den stagnation om man vil, der har hersket i sprog og litteratur på Island i disse 200 år, der iøvrigt har sit sidestykke i tiden o. 1000—1200. Det er først det 13. årh., der i en særlig grad betegner et overgangens og foranderlighedens tidsrum. Ved o. 1325 er denne udvikling afsluttet og der kommer atter stilstand. Den sidste halvdel af 16. årh. betegner så atter en overgang til det nye og nyeste.

1. PÍSLARGRÁTR.

Håndskriffter: AM. 622, 4^o, [720, 4^o], 99, 8^o.

1. Faðir vor Kristr, í friðinum hæsta,
form smíðandi allra tíða,
sonr í dýrð að síðan færði
sanna lausn og hjálp til manna;
heilagr andi á hverri stundu
hjér rennandi um heiminn þenna
blási oss í brjóstin þessi
bestum ráðum guðdóms náða!

2. Heilaga þrenning hjér megi finna
hjörtun hrein í sögðum greinum,
guðs almætti gefi með rjéttu
grundvöll þenna oss að kenna;
skiptir hann til skilnings mönnum
skýring um sinn guðdóm dýran;
einn og þrennur er hann að sönnu
æfinliga, sem trúnni hæfir.

3. Hreinast hold og mestrar mildi
menniligt í heiminn þenna
borið var eitt, svó bækur vátta,
blómið allra helgra dóma;
áður fyrr og aldri síðan
annar með svó guðdóm sannan
á jörðu fæddur ei hefr orðið
Jésú líkr að ra pti og ríki.

1,3 að: og 99. 4 lausn: 99, elsku 622. 7 blási: hann ff. 622, 99, ul.
720. — 2,1 megi: meiga 99. — 3,1 og mestrar: 99; af mestri 622. 720.
2 menni-: minni- 622. 1: um 99. 3 svó: sem 99. 720. 5 síðan: 99; síðar
622. 720.

4. Meistarar hafa með mörgum listum
 minniliga í ræðu sinni
 vandað mart með visku kenda
 vessa smíð af Jésú þessum;
 engi kann með orðum inna
 alla dýrð hans lettrum skýrða,
 þó að hann fengi þúsund tungur
 og þær allar á málið snjallar.
5. Enn hef eg þessum öllum minni
 orða smíð og lærdóm fríðan,
 þó biðr eg að þetta kvæði
 þjóðum verði alt til góða,
 á treystandi alt eð besta
 inniliga í hugsun minni,
 Jésú dygð til elsku vægðar
 upp hvessandi tungu þessa.
6. Vilda eg eptir vórri skyldu
 vera minnugur þínu þinnar,
 hvessu þú þoldir í heimi þessum
 harða nauð og sáran dauða;
 Jésús gjörði lýð að leysa
 langminnugr og til sín vinna,
 græðari heimsins gefr oss síðan
 guðdóms blóðið kristnum þjóðum.
7. Á skírdags kveld, sem skriptir halda,
 skýr ritningin þanninn vitnar:
 gekk hann út í grasgarð nokkurn
 grandhreinast og lærisveinar;
 sjálfur vissi og sagði þessum
 sína firir þá beisku þínu,

4,3 með-kenda: af v. kendri 99. 6 dýrð hans: hans d. með 99. —
 5,1 minni: 99, minna 622. 5 alt eð besta: 622. 720; árnað b. 99.
 6 í: fyrir 622. 7 dygð: dyrd 622. vægðar: nægða 99. — 6,5 að: út 622.
 — 7,5 þessum: 99; fyrir (ved rett.) 622. 6 firir þá: 99; þa enu 622.

holdið skalf á herra mildum
hugsterkum við dauðans merki.

8. Í fystu grein þá hann fell til bænar,
flóði sveitinn út með blóði
niðr á jörð fir nauð svó harða
nú þenkjandi brjóstið krenkja;
guðdóms listin gjörði hrausta
græðarans önd af sorgar böndum,
líkama sinn með ljúfu kaupi
lagði hann firir sálir manna.
9. Samtíðis kómu, sendir af Júðum,
sveitir þær að Jésú leita,
búnir honum til bráðra meina,
brynjað fólk með vópnum dýnja;
þegar þeir heyrðu eitt hans orðið,
allir hlutu á jörð að falla,
sína makt í svoddan greinum
sýndi hann þeim í þessum heimi.
10. Síðan ljét þá sjálfa ráða
sínnum verkum ilsku sterka,
því að hann vildi í þessu holdi
þola þá nauð og harðan dauða;
en þeir neyttu orlof þetta
að gangandi og Jésúm fanga,
bundinn drógu og börðu höndum;
blessaðr þagði hann við þessu.
11. Lofið og dýrð með lesning orða
lífi og sál af bestu máli
ættum vjér með elsku rjétta
inniliga í hjarta að minnast.
Ifirvöldugri allri mildi

8,1 grein: ul. 622. þá: ul. 99. 3 fir nauð: með neyd 99. 4 brjóstið:
holdit 99. 8 sálir: syndir 99. — 9,5 heyrðu... orðið: ombytt. 99. —
10,2 sínum v.: sínu verki 99. 4 þá: ul. 99. harðan: sáran 99. — 11,1
Lofið: Lof 99. 3 með: firi 99.

*er skinandi Jésú þína,
hún gefr best þeim henni treystir
himneskt ráð til guðdóms náða.*

12. Inn leiðandi aumir Júðar
í þá borg með neyð og sorgum,
bundinn Jésúm síðan sendu
sínnum herrum, búinn til þínu;
krossfesting og kvalirnar stæstu
kalla þeir með ópi allir
verðugan þann er vann á jörðu
verkin best og nytsemd mesta.
13. Annas hjét, sá ei með sönnu
ákæru rjéd fyst að færa
uppá Jésúm, alt með kappi,
ógurliga með þeirra rógi;
forsvar rjétt að faðir vór drottinn
fengið vann því sök var engi;
höggið eitt sem harðast mátti
hann var sleginn í þessu ranni.
14. Þetta högg með þungum hætti
þvingan kendi af stæltri hendi,
lausnarans kinn að lamdist þanninn,
leystist bein í höfði hreinu;
marðist hold, en munnrinn mildi
móðr og sár hann fylltist blóði,
Jésús fekk í Annas húsi
öngva vægð til hvíldar nægða.
15. Júðar harðir Jésúm færðu
járnum bundinn, drógu og hrundu,
firir þann mann að Káíphas kennist
og kirkjuvaldið hafði að halda;

11,7 treystir: treysta 99. — 12,8 best: stærst 622. — 13,1 ei: æ 622.
2 réð: rjétt 622. 6 vann: 99, var 622. — 14,4 leystist: leysti 99. — 15,4
og kirkju: 99; þvið 622, der tf. hann efter hafði.

ífirgyðingar allir þangað
innan borgar kómu að sinni,
er áður höfðu um drottins dauða
diktað fund á þeirri stundu.

16. Allir þeir með ákefð fulla
enn kærandi á Jésúm þenna,
háð og spott með hrákum leiðum,
högg og bönd í þeirra höndum
þoldi hann með þögn og mildi
þessa nótt og alt til óttu,
angr og þín með ýmsum greinum
og öngva náð af þeirra ráðum.
17. Hugarins rásur hjörtun vísi
hrein að minnast þeirra greina,
inniliga og elska kunni
allra mest hans þínur flestar.
*Ifirvöldugri allri mildi
er skinandi Jésú þína,
hún gefr best þeim henni treysta
himneskt ráð til guddóms náða.*
18. Gyðingar þá með grimd og reiði
gjarnan vildu að Jésús skildi
deyðast fyrr en dragist til náða
dygðir hans í þeirra bygðum;
þeir færa hann með flokki stórum
firir þann jall er Pílatús kallast,
kvóðu hann skildu af keisarans valdi
kvelja þann, sem lögmál sannar.
19. Pílatús kallar einn frá öllum
Jésúm inn og vildi finna
sakanna hæð með settu ráði
og sanna grein til slíkra meina;
spurði hann þá með spéskaps orðum

15,3 fund: 99; og fundið 622. — 16,2 á: ul. 99. — 17,1 rásur:
99; rásir 622. 2 þ. greina: þessar greinir 99. 3 kunni: kunna 99. —
18,3 d. fyrr: deya áður 99. 5 þeir: ul. 99. 7 af: 99; að 622. — 19,3
sak.: um sak. 622. 5 þá: ul. 99.

spektarlaust í heimsins trausti:
ertu kóngur ifir því mengi
er þig leiða hingað reiðir?

20. Jésús svaraði: jeg er að vísu
jafnan kóngur og í því nafni
býðr eg rjétt með bestum hætti,
banna eg syndir hverjum manni;
ekki kom jeg enn að dæma,
ei ríkjandi í manndóms líki,
heldur er jeg af hærra valdi
hingað sendr og sannleik kenda.
21. Andsvar rjétt að jalli þótti
Jésús halda í sannleiks valdi,
síðan gekk og sagði Júðum
svoddan grein með orði einu:
öngvar sakir er eg get fengið
ásannaðar þessum manni;
en þeir reiðir og með æði
ilsku ljótir töluðu á móti:
22. Villir hann lýð og víkur öllu
vóru ráði sjér til náða,
gjörir hann tákn, með göldrum lækna,
guðlastandi og trúnni kastar;
kóng hefur hann sig kallað lengi,
keisarans vill hann æru spilla,
því ætti hann, og þó með sönnu,
að þínum dómi á krossi þína.
23. Orðin vónd og illar gjördir,
angr og hrygð af rógi og lygðum
þoldi hann með þagnar haldi
þessar nauðir alt til dauða.
Ifirvöldugri allri mildi

20,1 svaraði: svarar 622. 99; jeg er: 99; er eg 622. 2 í: með 99. 6 ei:
og ei 622. — 22,4 og: ul. 99. 5 efur hann: afr. 622. 7 ví ætti: ligel. sönnu:
réttu 99.

*er skinandi Jésú þína,
hán gefr best þeim henni treysta
himneskt ráð til guðdóms náða.*

24. Jallinn vóndur Jésúm sendi,
jafnan haldinn stóru valdi,
kóngi þeim að kominn var þangað,
kenna bækur Heródes þenna;
hann vildi með hyggju kalda
heyra kunna af drottins munni
tákn eðr nokkur tígnar lækni
torfengin, og fekk þau engi.
25. Heyrast mátti að hjélt firir dára
Heródes illr í sinni villu,
hvítu klæði að hann rjéð skryða,
háð merkjandi í þessu verki;
sendi aptr í samri stundu
svó firir jall, sem Júðar kalla:
krossfestú þann, keisarann lastar
og kóng sig heldur móti hans veldi.
26. Pílatús vildi þínu halda,
plága í neyð, en ekki deyða
Jésúm, því að hann vissi að vísu
vera kláran af lífsins fári;
síðan ljét með svipunum meiða
svó flengjandi hart og lengi,
limirnir allir lamdir sullu,
leysti hreinast hold frá beinum.
27. Standa hlaut við stólþann bundinn
styggiliga með ásján hryggva,
mátti hann valla af manndóms hætti
meiri þínur þola eðr fleiri;

24,4 kenn: afr. 622. s og . . þau: en . . þó 99. — 25,3 að: ul. 99. 4
háð: 99; þá 622. 7 þann: að tf. 622. s sig h.: h. sig 622, 99. — 26,4
lífsins: dauðans 99. 5 ljét: 99; létu 622. s leysti: og l. 622. frá: af 99.
— 27,3 hætti: mætti 99. 4 eðr: og 622.

kalla þeir, sem kvölunum ollu
kaldráðir með stóru háði:
krýnum hann, sem kóngi einum
kann að þjéna í augsjón manna.

28. Þyrnikórónu þangað færa,
þrengja og spenna að Jésú enni,
broddar þeir með beiskum göddum
bein og hold í gegnum skeina;
enn leiðandi út fyrir Júða
undum hlaðinn, en dreyrinn dundi,
sárin öll af sviðanum sullu:
sjé hjér mann, sem ritning sannar.

29. Lítum nú vörn lausnarann sæta,
lífin hrein í sögðum greinum,
sjáum það verð er hann gjalda gjörði
grandalaus fyrir vórar andir.
Ifirvöldugri allri mildi
er skínandi Jésú pína,
hún gefr best þeim henni treysta
himneskt ráð til guðdóms náða.

30. Jallinn sagði enn fyrir öllum:
eigi fann eg með þessum manni
sakanna grein, að svoddan pína
sjé honum ei nóg, af yðrum rógi;
Jésúm vil eg nú láta lausan
og lífi halda að mínu valdi,
elligar beri þjér ábyrgð fulla
um alla hans nauð, sem písl og dauða.

31. Júðar svara með jöfnu æði:
jallinn, muntu kunna valla

27,7 ngi einum: afr. 622. 8 þjéna: 622, þjóna 99. — 28,2 Jésú: 99;
hans 622. — 29,2 göðum: afr. 622. — 30,1 Jallinn: 99; Pílatus 622.
2 eigi: . . eg: eg . . eigi 99, 622. með: 99; ul. 622. 3 sakanna: sanna 99
grein: 99; hæð 622. 4 ei: ul. 99. af: at 99. 7 fulla: 99; alla 622. 8 alla-
sem: allar nauðir 99.

landsins rjétt með laganna hætti,
þú lætur þenna villu kenna;
þeir kalla þá með kappi öllu
að keisarans ríki vili hann svíkja,
og máttú firir orðið þetta
ei haldast í þínu valdi.

32. Jallinn hræðist Júða reiði,
jarðligt valdið vill hann halda,
dádum horfinn dæmdi síðan
dauðann þeim, er leysti nauðir;
Jésúm leiddu Gyðingar gladdir,
grimmliga hrundu, reipum bundinn,
út af borg með angri mörgu,
enn hæðandi stórrí mæðu.
33. Krossinn þungan kvalarar fengu
Kristi að bera, með hörðum kvistum
særðust hans enu sælu herðar
svó blæðandi hann fell af mæði;
manndóms styrkur mátti ei orka
meiri þínu á holdi sínu,
því hann var lengi þreyttur af göngu
og þosta mæddr í stóru frosti.
34. Síðan mætti hann sinni móður,
svó fallinn hún kendi hann valla,
sverð ens gamla Símeóns orða
sárliga snart þá hennar hjarta;
guðdóms styrkur gaf henni orku
grát að stilla vel til máta,
höfuðdúk sínum hún rjéð sveipa
harmi vend um sonarins lendar.

31,3 hætti: 99; hættum 622. 4 þú: ul. 99. 5 þeir-þá: kalla þeir 99. 6 vili:
vill 99. 7 og: 99; það 622. — 32,3 horfinn: og tf. 622. 6 hrundu: hrund-
inn 99. reipum: 99; reipi 622. — 33,8 og: ul. 99. mæddr: neyddr 99.
— 34,1 Síða: afr. 622. — 34,4 sárliga: 99; sárlig 622. 6 grát: hún gáði
622. til: í 99.

35. Sonarins neyð og sorgir móður
 samblandað í hugarins landi
 ættum vjér með elsku rjétta
 inniliga í hjarta að minnast.
*Ifirvöldugri allri mildi
 er skínandi Jésú pína,
 hún gefr best þeim henni treysta
 himneskt ráð til guðdóms náða.*
36. Færði Jésúm fólkið harða
 framm á leið, og gjörði reiðu
 krossins pín í kvölunum þessum,
 kvíðir hold, en sárin sviða;
 gadda stóra grimmum broddum
 í gegnum slógu Jésú lófa,
 svó festandi sýnu hastir
 sigurmerkið á trjénu sterka.
37. Í fætur slógu sem fastast gátu,
 fleini líkan nagla einum,
 keyrðu hann með hamri hörðum,
 hans í ristur gegnum nista;
 undum gjörði opt um venda,
 úr æðum tók þá fast að blæða,
 sinarnar toгна, en sárin megnast,
 sviði og mein í holdi og beinum.
38. Móðir hans og margir lýðir
 mjög angraðir kómu þangað,
 sorgir hennar sýndust margar,
 sonarins nauð og harður dauði;
 Jón postuli évangelista,
 oss kennandi, fylgdi henni,
 bæði þau með bestu ráði
 blóði rignd við krossinn stóðu.

35,3 með: firi 99. 4 hjarta að: 99; hjartað 622. — 37,1 I f. sl.:
 Fætur drógu 99. 3 hamri h.: harmi h. 99; hörðum hamri 622. 4 hans
 í: jesu 99. nista: nistu 99. 7 megn.: magn. 99. — 38,3 sýndust:
 sýnast 99.

39. Vín og sýru vónDIR færa
 valla klárt og blandað galli
 að munni Jésú, meinga þanninn,
 mátti hann ekki af slíku drekka;
 þostinn gjörði að þvinga brjóstið
 þrauta mest og þínur flestar,
 og mátti því ei firir þetta
 öndin halda líkams valdi.
40. Lífsins styrkr og líkams orka
 linaðist magn, en sálin fagnar,
 öndin Jésú út því sendist
 ógrönduð frá líkams böndum.
 Syngjum allir sætum tungum
 samhljóðandi vilja góðum
 hæsta lof, með heiðri mestum
 haldist dýrð í guðdóms valdi.
41. Hold og líf með himna valdi
 hann hefur nú firir dýrðir sannar,
 sonarins þrenning svó má inna
 samblandað með feður og anda.
*Ifirvöldugri allri mildi
 er skínandi Jésú þína,
 hún gefr best þeim henni treysta
 himneskt ráð til guðdóms náða.*
42. Vissu Júðar valla af þessu,
 vildu þeir að Jésús skildi
 deyðast eptir dæmdu ráði;
 dásöm undr á þeirri stundu
 urðu þá ifir allri jörðu,
 ógna myrkr, en sólin styrkva
 geymdi sína geisla hreina
 guði líkjandi í himnaríki.
43. Blindi riddari, búinn til vónða,
 bragða fljótur lagði spjóti

39,1 Vín og s.: Vinið súra 99. 7 mátti því: 99; m. þannenn 622. —
 40,4 líkams b.: þeirra höndum 99. s i: með 99. — 43,1 riddari: ridd-
 arinn 99.

á síðu Jésú sett með ráði,
 svó það snart í gegnum hjartað,
 blóð og vatn af búknum dauðum
 blessað rann, og veitti þessum
 skæra sýn og skilning hreinan,
 skýrandi ifir kristni dýra.

44. Undan fellr í orða spjalli
 allmörg grein af Jésú meinum,
 því at fundingum þori eg ei blanda
 þetta mál eðr fræða táli;
 heldur vilða eg hafa það skyldast
 heiðra og treysta þeim er oss leysti;
 vjér rennum hug með röddu og munn
 ifir ræðu þessa og lítið kvæði.
45. Því gjörða eg íslensk orðin
 óglósuð í máli ljósu,
 að greiðara hugða eg gefast til náða
 góðviljugum, það allir skilja;
 en þjér bæri að ofra tárur,
 öndin mín, firir Jésú þínu.
 Þíslargrátur plagi að heita
 pentað vess um dýrðir þessar.
46. Biðjum vjér þann best mun heyra:
 blessaðr gefi að þínan þessi
 ávalt renni oss til minnis
 og styrki firir synda myrkri;
 hennar minning hún fær unnið
 hvesskyns nauð og andar dauða,
 þá að freistarinn fjúki lasta
 fljótur kastar oss á móti.

44,4 fræða: 99; færa 622. 5 það sk.: at skyldu 99. 7 vjér: ul. 99. —
 45,1 eg: í tf. 622. 3 að: ul. 622. 7 plagi að h.: 99; plaga eg heiti 622.
 8 pentað: prentað (!) 99. — 46,1 B. vjér: afr. 99. 4 firir 99; frá 622.
 6 hvessk.: heimsins 99.

47. Jésús lífið ýta leysti
 Jésú öndin eyddi gröndum,
 Jésú pínan oss gjöri hreina,
 Jésú dauðinn frelsi nauðir;
 megnist ást þó að málið þagni,
 minn drottinn, á þínu þinni.
 Grátrinn fellr, en gefr eg oss alla
 guði í vald um aldir alda.

2. LJÓMUR.

Håndskrifur: AM. 713,4^o, 695,4^o, den færöske tekst (F)

1. Hæstur heilagr andi,
 himna kóngrinn sterki,
 lofligr lít þú á mig,
 signaðr á sjó og landi,
 sannr í vilja og verki,
 heyr þú, eg heiti á þig,
 forða þú mjér fjandans þínu díki,
 svó feikna kvölunum öllum frá mjér víki,
 mjér veit þú það, Máriu sonrinn ríki,
 að mæla kynni eg nokkuð, svó þjér líki.

2. Á dögunum sex enn dýri
 drottinn minn þú skaptir
 allan heiminn hjér;
 mjög sem Móises skýrir,
 af mjúkum dýrðar krapti,
 svó var sagt firir mjér,
 skírði loptið skaparinn allra kinda,
 skjallega kunni hvað frá öðru hrinda,
 tempraði síðan tungl og sól og vinda
 tíguliga sá alt kann leysa og binda.

47,1 ýta: lýða 622, 99. leysti: 99; leysi 622. 2 eyddi: 99; eydi 622. 5 megnist: megnast 99. 6 á: af 99. — 2,2 þú sk.: hann skapti F. að skapti 695. 5 mjúkum: miklum F. 6 sagt: tjáð F, 695.

3. Aldar-föður vörn fysta
 frá eg hann skapti af moldu
 hjér sem hverr mann veit;
 ljét sig þar til lysta
 að lífga þann á foldu
 með sönnum sólar reit;
 nú vil eg gjölla nöfnin þeirra inna,
 nær sem mætti nauðum vórum linna:
 Ádám hjét og Éva hans listug kvinna,
 ekki mátti æðri tvau hjón finna.
4. Þeim var lagt til ljénis
 að lifa með allri blíðu
 svó prútt í paradís,
 veitti þeim enn véni
 vist án allrar kvíðu,
 sú var sælan vís,
 bannaði þeim að bíta einn eplis kjarna,
 blessaðr kvest þeim einkis annars varna,
 þetta birti en hjarta sjáfar stjarna,
 bar hún í heiminn hjálparann Ádáms barna.
5. Fjandinn unir við illa
 yndi þeirra og sælu,
 vöxt og vænligt skraut;
 hann sitr um að svíkja og villa,
 og sárlega þau að tæla
 og leiða af líknar braut,
 í ormi einum orðin frá eg hann inti,
 aldri frá eg hann þessu fyrri linti,
 beit hún epli, en boðorðum ekki sinti,
 af bönnuðu trjú, og þar til Ádám ginti,
6. Refsing með rjéttum dómi
 ríkur herrann veitti,
 mjög sem makligt var,

3,10 ekki—æðri: sál. 695; valla mátti æðri 713, varla m. vænari
 F. — 4,1 ljénis: 695; leyfis 713. — 5,3 væn-: veg- F, 695.

það var sár ó-sómi,
 sælu vórri neitti
 og langt af lögunum bar,
 hann rak þau bæði burt í heiminn þenna,
 beiska neyð og angist urðu að kenna,
 ávöxtur nam upp af þeim að renna,
 allir hlutu í kvölum og píslum brenna.

7. Leið svó langar stundir
 um ljóta ánauð stranga,
 tvó heims aldra traust,
 bölvadr bruggar undir
 börnin þeirra að fanga
 með öllu efunarlaust;
 völdugr herra vill ei lengur bíða
 að venda skjótt og eptir oss að stríða,
 honum mun blóð úr breiðum undum sviða,
 að blessaðr vildi ljétta vórum kvíða.
8. Dýrri dóttur Önnu
 drottinn minn að sendi
 einn af englum sín;
 sagði henni að sönnu
 og sætum orðum vendi:
 hrein er holdgan þín,
 ver þú mig, þó villan ifir mig drífi,
 sem vænn og sterkur brynjaðr herr í kífi,
 heilagr andi skryddist skæru vífi,
 skapari minn var huldur hennar lífi.
9. Níu mánuði næstu
 nú, sem spámenn játa,
 oss í fagran frið,
 hjartr í Beðleem hæstu
 borinn, sem guðspjöll vátta,
 af hennar helgum kvið.

7,8 að ul. 695; vendi skjótt tí (til) F; að venda þegar 713; og: 695.

9 breiðum: björtum F, 695. — 9,1 Níu: Á níunda 695. † hæstu: hæsta 713; hægsta F.

Einn hjét Baltazar, ofrar gull með höndum,
annar Melchior, mildr af ráðum vöndum,
Jasparíús með reykelsi í höndum,
austan kvómu kóngar þrír úr löndum.

10. Þrjú og þrjátígi ára
þengill himins og landa
lifði í heimi hjér;
öfundin óx en sára
Jésú mínum að granda
grimmum Gyðinga her;
Júdás Skárjót einn var nefndr enn fysti,
orðin talaði þau sem fjandann lysti,
falsið óx, en flærðin ilsku bysti:
flýtið yðr og fangið þann eg kysti.
11. Þrengd var þjér að enni
sem þyrnkórónan væri
reyrð með rauðan við;
holdið skarst firir henni,
hrörnar litrinn skæri,
dreyrinn dundi niðr;
ágætt lof þjér englar fagrir sungu,
þig allir skildu lofa með sinni tungu,
býsn vóru mikil, þá björg í sundur sprungu,
bifaðist jörð, er gaddar guðs son stungu.
12. Þá kom ógn með ótta
upp af Gyðinga munni,
hverr tók hlífa sjér;
flestir heldu á flótta,
flúði hverr sem kunni
blessaðr í burt frá þjér:
nema þau Mária mild og Jóannes bæði,
mikil var þeirra sorg og hjartans mæði,

9,9 Jasparíús: Jaspardus F. Her er ú í ús den ene rimstav. — 10,1 þrját.: XXX 713. e grimmum: 695; enn grimme 713 (af grimmun F). — 11,3 rauðan: reyni F og 695. — 12,1 með ótta: 695; og otte 713 = F.

óttast hvórki ógn nje neina bræði,
undir krossi frá eg þau fastast stæði.

13. Nóni sjálfu nærri
niflung himins og landa
hann ljét sitt líf á kross;
rómar röddu skærri,
ríkur gaf sinn anda
hjer til hjálpar oss;
"faðir, vörn anda fel eg á hendi þinni"
frá eg hann talaði svófeld orð, sem eg inni,
hörmuligt er að heyra og leggja í minni:
heimrinn allur tapaði birtu sinni.
14. Nú vill hilmir herja
að hjálpa fólki sínu
enn með ágætt lið;
fjandur vilja verja
og veita oss lengri pínu,
bölvaðir bjuggust við,
lokurnar brustu, hann leysti fjandans anga,
læknaði hann svó Évu atferð ranga,
armt helvíti opnast tók eð langa,
inn rjéð hann með sínu valdi ganga.
15. Þá var óp og ótti,
að illi fjandi kvíddi,
hann sá helgan kross,
sæmiliga til sótti
sjálfur guð minn stríddi
og náði öllum oss;
föður vörn Ádám fyst í burtu leiddi,
frá eg hann gjörði alt sem lýðrinn beiddi,
ára fjandans alla píndi og meiddi,
Jésús Kristús götuna vóra greiddi.

13,4 rómar: róma 713; við rómi og F, með r. og 695. 14,9 armt: alt
F. — 15,1 var óp: kom ógn F, 695. 9 fjandans: púkans F, 695.

16. Alt helvíti hann eyddi,
 enn sem segir í vessi,
 himna kóngurinn hreinn,
 og svó snöggt hann sneyddi,
 í snarpri herför þessi,
 þó var eptir einn;
 batt hann þann með blessuðum orðum vöndum,
 bæði má það fregna á sjó og löndum,
 fjötrin liggja á fótum hans og höndum,
 fjandinn svartur kremst í þessum böndum.
17. Það var fylgdin fríða,
 fór með drottni mínum,
 signuðum Jésú Krist,
 ei mun um aldur líða,
 öllum ljéttir þínum,
 sætlig sælu vist;
 sungið lof þjér sætt af hverri dróttu,
 sjálfan guð vjér lofum dag sem nóttu,
 fögnuð þann er fríðir vinir hans sóttu,
 frá eg hann reis upp páskadaginn í óttu.
18. Krístr með kærleik dvaldist,
 sem kantelénan váttar,
 með hjálp og huggar þjóð;
 trú eg það svó taldist
 tíu og þrjátíu náttu
 meðan hátíð heimsins stóð;
 orð og verkin alt vjér til hans köllum,
 vjér unnum þessum höfuðkonungi snjöllum,
 hann stjé upp af jarðarinnar pöllum,
 ásjáandi sínum postulum öllum.
19. Þar mun í sælu sitja
 sólar kóngurinn frámi
 með alla engla makt,

16,3 himna k.: sál. 695, F; Jesus Christus 713. — 17,1 það var: 695.
 . . . (afr.) var 713. 5 þínum: F; kvíða 713. 8 sem: 695, F; og 713. — 18,5
 þrjátíu: XXX 713. 7 verk skr. 713. s höfuðk.: himnakónginum 695.
 V. 18 og 19 er í 713 omb.

hann kemr víst að vitja
 vór á efsta dómi,
 svó hefir Dávið sagt;
 koma þá undr og ógnir vórra lasta,
 eldar brenna sólar plácið fasta,
 mílur teljast meir en þúsund rasta,
 mun þá jörðin búkum úr sjér kasta.

20. Opnast allir hifnar
 af einu klukku hljóði
 skýrt sem skaparinn tjér;
 dauðlig duptin lifna
 af dýru holdi og blóði
 því vjér höfðum hjér;
 talar hann þá með tígnar orðum sínum:
 trú eg þjér sjé vafin í synda línu,
 eg var fús að frelsa yðr úr pínu,
 fátt gjörðu þjér eptir vilja mínum.
21. Vænn í veldis hringi
 vísu kveðr hann snjalla
 settr með sárum móð,
 hann berr á breiðu þingi
 blóðugan krossinn allan
 og sýnir sinni þjóð;
 Jésús talar við auma lýði og svarta:
 allítt hafið þjér stöðvað synda parta,
 og er því líkt að líta hans ásjón hjarta
 sem loganda sverð hans fljúgi af munni og hjarta.
22. Hvar er sú fríða fæða?
 faðir vór Kristur spurði
 enn lasna lýðinn sín;
 eður þó helst til klæða
 með hreinum hjálpar burði

20,1 hifnar: himnar 713. — V. 22 mgl. 695. 3 lasna: rettelse Bisk.; auma 713 (eyma F) er forvansket; det synes at være fátæka, der er galt, og et ord, der begynder med v, søges; vesala tilfredsstillter ikke metrum; mon vesala (vesla) menn?

höfðuð þjér til mín;
 fátæka þjér vilduð ekki rækja,
 virtuð þeim til allra ilsku klækja;
 með göfugu valdi gjörði eg yðr að sækja,
 þjér girntust aptr í fjandans villu að krækja.

23. Plágaðr var eg með pústrum,
 píndr og hæddur löngum
 mest firir yðra skyld,
 lamdur þyrni og þústum
 þar með svipum og stöngum,
 sárin með sviðanum syld,
 stórliga barðr og steypdur þungu grjóti,
 strengdur fast, og ægt með öngu hóti, —
 hvar er það gott þjér gjörðuð hjér á móti? —
 í gegnum lagður síðu mína spjóti.

24. Fóruð með fals og blygðir,
 fögnuð öngum æmtuð,
 og aldri ljétuð af,
 svó með ljótar lygðir
 lýði mína ræntuð
 og alt það eg áður gaf;
 hötuðuð mig sjálfan, hörmulig var sú sneypa,
 hverr vill öðrum niðr í fjandann steypa,
 dæmi þjér, hvað dýrt mundi eg yður keypa.
 dauðann þolda eg með þíning greypa.

Efter 22 følger et vers i 695, F osv., der er uægte, lyder omtr. sål.:

Þjáður var eg í þosta,
 þrengdur alls kyns mæði,
 kvalinn og klæddur lítt;
 ljét eg lífið kosta
 að leggja út benja flæði
 og frelsti svó fólkið mitt;
 enga vilið umbun mjér firir veita,
 hverr vill öðrum ilskuverkin þreyta,
 fljótlega munuð þjér fanga þínu heita
 sem fyrri gjörðuð mínum boðorðum neita.

23,7 steypdur: steyttur 695. — 24,2.5 æmtu, ræntu 713.

25. Hvar er það dreissið digra,
 dramb eður hves kyns læti,
 er þjér höfðuð hjér?
 ljétust lýði sigra
 litlu vildu bæta,
 guð fyrirgef þú mjér,
 hvar er nú heiptar hugrinn yðar enn kaldi,
 er höfðu þjér, með stóru peninga gjaldi,
 eður sá styrkr af stóru sveina haldi,
 stendr sálin nökt í fjandans valdi.
26. Trú eg í tvenna flokka
 tíginn guðs son skiptir,
 sem segir í sönnnum óð,
 berr svó blíðan þokka,
 bragrinn þínu sviptir,
 vist er væn og góð;
 til valdra manna víkur svó með blíða:
 verðkaup skal jeg gjalda yðr eð fríða,
 sitið með föður og sviptir öllum kvíða,
 sæla og dýrð mun aldri um aldur líða.
27. Enn til aumra manna
 í annan stað ræðr víkja,
 ljóst sem letrið tjér,
 þjér munuð kvalirnar kannu,
 segir kóngur himnaríkja,
 og skiljast skjótt frá mjér;
 dökkvir munu yður djöflar illir granda
 dæmdir í burt frá öllum guddóms anda,
 það mun út um allar aldir standa
 að eilífu brenni þjér hjá fjanda.
28. Blessuð brúðrin tiggja
 biðr í þessum váða:
 háleitr, heyr þú mig,
 lofa mjér lýð að þiggja,

25 mgl. 695, F. — 26,7 með mgl. 713. blíða: blíðu 695; s lyder i 695: verkin skulu nú launuð yðr en fríðu.

láttu mig því ráða
 svó hjálpist hverr um sig;
 eg veit það víst, þú vilt mjér einkis neita
 vegsamligur, ef eg vil eptir leita,
 það er mitt traust, að alt munir þú mjér veita,
 minn einga son, firir þína ástúð heita.

29. Þar næst biðr enn hjarti
 blessaðr Jóannes skæri,
 hans er hjálpin þýð,
 fagr með frómu skarti
 frá eg hann standa nærri,
 tíginn talar firir lýð:
 völdugr herra! virtu það vjer tinum,
 vegsamligur hlýð þú orðum mínum,
 eg var fús að fylgja yðr í þínu,
 flúða eg aldri undan krossi þínum.
30. Mildur svarar af mæði,
 mjúkr í veldis höllu:
 að vísu veiti eg þjér;
 þið skuluð þiggja bæði
 það þið vilið með öllu,
 svó fagrliga fylgduð mjér,
 verði vili þinn, völdug hjartans móðir,
 vegsamligr og svó þinn Jóannes bróðir,
 heyri eg, að þið vilið hjálpist allar þjóðir,
 hvórt það er heldur vóndir menn eður góðir.
31. Þau frá eg þetta þágu
 þýð og Jóannes bæði
 mildust Mária frú,
 fólk frá fyrri plágu
 af feikna grimd og æði
 að leiða á líknar brú;
 þeirra líkn mun lengst um heiminn ganga,
 þau linuðu þanninn vóra ánauð stranga,

29,3 hjálpin: F og 695; lundinn 713. — 31,5 feikna: mikilli 713.
 7 líkn: Bisk.; bón 713 (bøn F). 10 fastr: Bisk.; hann sitr 713.

síðan gjörir oss fjandinn aldri að fanga,
fastr í ánauð alla æfi langa.

32. Æstar engla sveitir
og ýta fjöld um heima
lofar þig, lausnari minn,
og alt það eitthvað heitir
innan lands eður geima
syngur sætleik þinn;
leystu oss frá löngum synda hnúti,
lífandi guðs son, bæði inni og úti,
svó að vjér hljótum skjól af skírnar klúti
skepnan gjörvöll skapara sínum lúti.
33. Öfund og allar syndir
eg hefi gjört með vilja,
og brotið svó boðskap þinn;
það eru þungar myndir,
þess má eg ekki dylja,
harður er hagrinn minn;
stórliga hefr eg stefnt til þungra nauða
og steipt mjér svó í fjandans villu snauða;
þú lagðir út þitt líf og blóðið rauða,
lát mig njóta, drottinn minn, þíns dauða.
34. Svó eru mínar myndir,
má eg þess ekki þræta,
sem Kristi kunnugt er;
aukum einart syndir
allfár viljum bæta,
guð, firirgef þú mjér;
allopt hefr mig ilsku broddrinn stangað,
ávalt hefr mig þó til Jésú langað,
það er mitt traust, að hjálpast muni eg þangað,
það má heita, að köllus hafi oss fangað.

32 mgl. 695, F. 2 ýta: Bisk.; lýða 713. 3 l. minn: Bisk.: lausnarinn hreinn 713. 4 eitthvað: Bisk.; nockut 713. 6 syngur: Bisk.; syngi 713. 10 na (i skepnan): afr. 713. — 33,1 öf-: afr. 713. 2 eg h.: omv. 713. V. mgl. 695. — 33,5 þess-eg: Bisk.; eg má þess 713. 6 lyder i 713: það Kristi kunnugt er, 3: 34,3; l. findes i F. 9 lagðir: gaft 713. — 34,3 sem: Bisk.; ul. 713. 10 það-heita: 695; kallazt má 713.

35. Feginn og fús eg beiðist:
 forða þú mjér þínu,
 sem vænn og vegligr er,
 að þú eigi reiðist
 orðum þessum mínum,
 víst er eg valda þjér;
 hugr kýs ömbun hverjum verka sinna;
 himna dýrð mun aldri um aldur linna,
 lát mig njóta Jésú orða minna,
 svó yðrar náðir mætti sálin finna.
36. Æðar og sinar allar,
 önd og sál með búki,
 guð minn, gefr eg þjér;
 þá herrann hjeðan mig kallar
 hjálp, svó ekki þúki
 eigi vald á mjér;
 dugi þú mjér þá, drottinn himna hallar,
 að dauðinn kemr á enda lífsins palla.
 Þessar vísur þiggja nafnið valla,
 þó vilda eg þær Ljómur láta kalla.
37. Hjér má skýr orð skilja,
 skatnar þenki fleira,
 þú ert þrennr og einn,
 þar með vitið og vilja
 vilda eg hafa til meira
 að lofa þig, lausnarinn hreinn.
 Leystu oss frá ljótu synda æði,
 lifandi drottinn og þið Mária bæði.
 Orðin falli, úti er þetta fræði,
 ámen ámen, endir verðr á kvæði.

35. V. mgl. 695. 3 sem: Bisk. F, ul. 713. 4 að: Bisk., so 713. 6 er:
 mgl. 713. — 37,9 orðin falli: 695; orðan fellur 713.

3. DÁVÍDS DIKTR.

Findes kun i Visnabók 1612.

1. Heyr mig himna stýrir,
herrann allra greina,
göfgust guðdóms makt,
allir englar skýrir
um þitt ríkið hreina
sungid fáir og sagt:
æfinliga og andir helgra manna
auki jafnan þína lofgjörð sanna,
hjörtun vör bið eg helgan anda kanna,
hveskyns syndir burtu drífa og banna.
2. Sendir sínar náðir
sjálfur faðirinn alda,
sem einn og þrennur er;
gefi oss guðdóms sáði
í grunni hjartans halda,
á himni og heimi hjér:
orðið Jésú og firir helgan anda
oss láttú í þinni þjónkan standa,
og leysi allan lýða vóða og vanda,
svó lífi og sálu megi það ekki granda.
3. Lofligt ljósið hreina
lýðum hingað sendi
af hæstri heilla dygð,
ást og eyðing meina
í önd og líkam kendi
að hafa um heimsins bygð;
hverr mann skildi huganum til þess renna
helga trú og guðdóms skilning þenna,
lífsins veginn læra og öðrum kenna,
löstu og synd með ást og iðran brenna.
4. Lausnarinn Jésús leiði
líf kristinna manna
á skýra skilnings grein,
vórar viskur greiði

að verka trúna sanna
 fyrir utan angr og mein;
 með sannri ást og sætleik orða þinna
 svó má þenna kærleiks grundvöll finna,
 öll þín verk að elska og á að minna
 og öðrum jafnan guðdóms dýrð að inna.

5. Heimsins skepnur haldi
 himna ljósi skæru
 sjér í sinnis bygð,
 gæsku verkin gjaldi
 guði með heiðri og æru
 af hreinni hjartans dygð,
 á Jésú nafnið jafnan skulum vjér kalla,
 jeg er biðjandi kristna lýði alla,
 að orðin hans megi aldri úr minni falla
 og sannleikur helgra guðdóms spjalla.
6. Kóngrinn Dávíð kendi
 með kærleiks dýrum anda
 mönnum mjúka bæn,
 sig frá syndum vendi
 settir af öllum vanda
 visku verkin væn;
 síðan megum vjér sálminn þenna kunna
 sem spámannsins orðin akta og unna,
 vísar hann oss um væna skilnings runna
 vegsamliga á klára mælsku brunna.
7. Biðjum vjér það besta
 blessað himna veldi
 með allri ást og trú,
 að gefi oss miskunn mesta
 í manndóms skírslu eldi
 hjér í heimi nú:
 svó fyrir mátkan mildleik þinnar stærðar
 mætti vórar bænir drottni færðar,
 andirnar í ást og náðum nærðar
 með iðran synda guðdóms gæsku hrærðar.

8. Firir margar mildir þínar
 og miskunsemdar náðir
 oss veitandi er:
 afmá ilskur mínar
 sem óvin minn hefur skráðar
 og mjög eru á móti mjér;
 eg vil nú af öllum syndum venda
 að jeg fái rjéttu trúna kenda,
 verkin góð og visku orðin senda,
 í valdi drottins lifa firir utan enda.
9. Breiði út mínar bænir
 með betran góðra verka
 og hreina hugarins lund,
 veit mjér viskur vænar
 að vernda trúna sterka
 stöðuga hverja stund;
 þvo mig drottinn þinni miskunn meiri
 af þvingan holds og ljótum lasta leiri,
 iðrun temprist orði og hyggjan fleiri,
 öndin klárist eins sem gull af eiri.
10. Veit eg vónskur mínar
 vera með mörgum hætti,
 sem eg kann ekki að sjá,
 ljén mjér líknir þínar
 af leyfðum guðdóms mætti
 og skil mig skemdum frá;
 þungar syndir mjér í móti standa,
 því er eg jafnan staddr í stórum vanda;
 biðr eg herrann himins og allra landa
 að hörmung þessi megi ei sálu granda.

V. 8: Miskuna þú mjer guð eptir þinni miskunsemi og afmá mínar syndir eptir þinni stórrí miskunsemi.

V. 9: Þvo þú mig vel af misgjörð minni og hreinsa mig af synd minni.

V. 10: Þvíað eg meðkenni mína misgjörð og mín synd er jafnan fyrir mjer.

11. Almáttugum þjer einum
 eg hef gjört á móti
 marga og mikla synd,
 aumr í ilsku greinum
 og enn lasta-ljóti
 genginn frá góðri mynd;
 þitt rjéttlætið ræður þínar sæmir,
 ráð og valdið visku með sjér tæmir,
 kraptur drottins kærleiks náðum næmir,
 konst rjéð vinna, því hann í miskunn dæmir.
12. Svó í synda formi
 sannliga er eg með vilja
 getinn í girndar lyst,
 í þessum þrauta stormi
 þykjumst eg kunna að skilja,
 að mig þar móðirin fyst;
 eg hef síðan aukið saurgan mína
 aumliga lifað í holdsins lasta línu,
 bið eg þig, drottinn, firir blessaða miskunn þína
 að brjóstið mitt þú lát með iðran skína.
13. Svó elskaði enn æsti
 alls rjéttlætis veldi
 sannliga sinni náð,
 þrællinn þinn enn lægsti
 þungar syndir seldi,
 þú gafst honum guðligt ráð,
 að læra og kenna af leyndri visku þinni
 lífsins veginn í hjartans dygða inni,
 gæsku þessa gef þú öndu minni
 guðs kærleikrinn hugarins rásir finni.

V. 11: Þjer einum hefi eg á móti brotið og illa breytt firir þjer, so að þú haldir rjettu í þínum orðum og hreinn verðir, nær eð þú dæmist.

V. 12: Sjá þú, út af syndsamlegu sæði em eg getinn og í synd gat mig mín móðir.

V. 13: Sjá þú hefur lyst til sannleikans sem hulinn liggur, þú lætur mig vita þann heimuglega vísdóm.

14. Ifir mig dreifi ýsópó
 með ást og kærleiks náðum,
 drottinn, dýrðin þín,
 forkláraðr og fegri snjó
 eg fari af guðdóms ráðum
 eyddur allri þín;
 síðan gjöri eg þjér sannligt lof í hjarta,
 svó með verk og orðaskýring hjarta,
 að megi eg með það um mína æfi skarta
 meir en sól um alla heimsins parta.
15. Minni heyrn gef marga
 og mikla gleði að skilja
 með fögnuð friðarins nú,
 það mun þjóðum þjarga,
 þeim sem girnast vilja
 að visku veitir þú;
 bein mín öll þau blíðki drottins raddir,
 með blessan þinni kristinn lýð þú kvaddir,
 komi þjér allir kærleiks náðum saddir,
 sem kennast vera í guðdóms miskunn staddir.
16. Sjá ei syndir mínar
 sætt rjéttlætis veldi,
 firir miskunn má það skjé,
 mjér nægjast náðir þínar
 með nokkrum skírslu eldi
 eður plágu þíndur sjé;
 svó öll ranglætin afmáist mínu lífi,
 að eg varist að vera í synda kífi,
 og þó neyðin ifir minn líkam drífi,
 öndu minni bið eg að drottinn hlífi.

V. 14: Afleys þú mig með ysopo so að eg hreinsist, þvo þú mig so að eg snjóhvitr verði.

V. 15: Lát þú mig heyra fögnuð og gleði, soað þau beinin glaðvær verði, sem þú hefur í sundur brotið. — 15,1 gef: þú tf.

V. 16: Byrg þitt andlit frá mínum syndum og afmá þú allar mínar misgjörðir.

17. Skapa þú skýrligt hjarta
með skilnings nýjan anda
í mína brjóstisins bygð;
veit mjér visku hjarta
í verki þínu að standa
með allri ást og dygð;
helgan þína hugarins rásir finni,
rjétta trú að tala með tungu minni
hverja stund af mildri miskunn þinni,
svó kærleikurinn aldri um aldir linni.
18. Ei kást mjér frá enn frómi
fríðri ásján þinni
svó mjög sem makligt er,
mjér í miklum dómi
miskunn biðr eg að finni
og hafi í heimi hjér;
andi heilagr aldri frá mjér vendi,
eg mitt traust til guðdóms náða sendi,
hann stýri mjér með styrkri veldis hendi
frá stríði synda áðr en lífið endi.
19. Heilsan þinni að halda
með hjartans gleðina mesta
mjér í minni tíð,
þig biðr eg að gefa og gjalda
guðdóms ráðið besta
í friðnum fyrr og síð;
höfðingliga því heilags anda spektir
um heiminn senda sannar visku mektir,
en firir trúna eyðast vórar sektir
og firir miskunn frelsast allar slektir.

V. 17: Hreint hjarta skapa þú guð í mjer og gef mjer einn nýjan stöðugan anda.

V. 18: Kasta mjer ekki burt frá þínu augliti og tak ekki þinn heilaga anda ífrá mjer.

V. 19: Hugga mig aftur með þinni hjálp og sá máttar andi styrki mig.

20. Vegana þína eg vildi
 vísliga öðrum kenna
 þeim sem þurfa nú,
 að vóndir venda skildi
 með vilja og til þín renna
 með allri ást og trú;
 miskunn þín er mönnum vís til náða,
 margkunnig að eyða ilsku bráða,
 og kærleikurinn kristilgra sáða
 kemr með hjálp og veldi guðdóms ráða.
21. Leys mig burt af blóðum
 og bræði harðra nauða
 dýrlygr drottinn minn,
 að ei megi á ilsktu glóðum
 andann líkaminn deyða
 fyrir vóndan viljann sinn;
 heilsu minnar hreinsa þú tungu mína,
 hef þú upp að tala um mildi þína,
 rjéttlæti og ráðin með visku sína
 röksamliga í guðdóms miskunn skína.
22. Drottinn, dýrðir þínar
 dragi mig burt úr vanda,
 leysi líf og sál,
 veiti að varrir mínar
 víst með helgum anda
 út gefi alt gott mál,
 og minn munnur ætíð lof þitt ræði,
 og kunngjöri það guðdóms visku sæði,
 hvessu mikil og margföld andar gæði
 mannsins líf fyrir iðran öðlast næði.

V. 20: Þvíað yfirtroðslumönnum vil eg kenna þína vegu, so það þeir syndugu snúist til þín.

V. 21: Frelsa mig í frá þeirri blóðskuldu guð, þú ert minn guð og hjálpari, so að mín tunga lofi þitt rjéttlæti.

V. 22: Drottinn opna þú mínar varir so að minn munnur kunn-
 gjöri þitt lof. 1 dýrðir þ.: dyrðar þinnar. 10 fyrir: ást og tf.

23. Ef þú vildir unna
 að auka heilsan þína
 mjér firir mál og trú,
 þá munda eg þiggja kunna
 þig firir nauðsyn mína
 að heyra í heimi nú;
 ei muntú í ofrum lystast neinum,
 utan það gjörist af hjartans vilja hreinum,
 komi það með Krists kenningum einum
 með kærleiks vitni, kvítt af öllum meinum.
24. Helgun þína að halda
 holdið má með anda,
 ást og iðran fá,
 og þjér ofrið gjalda
 orðin og viljann vanda
 og visku verk sem má;
 ei firirlítr þú angrað mannsins hjarta,
 ásján drottins sendir geisla bjarta,
 lífgar andir og lýsir myrkrið svarta
 og leiðir í burtu vóra villu parta.
25. Góðgjarnliga gjörði
 guð minn sannr að vilja
 við kristni kæra þjér,
 láttu oss lífs á jörðu
 lýð þinn heyra og skilja
 hvað hæfir holdi hjér,
 þó að ei þurfi þar til þjónkan mína,
 því biðr eg drottinn veiti miskunn sína
 upp að byggja borgarmúra þína
 með blessan guðs, að aldri nái að dvína.

V. 23: Þvíað þú hefur ekki neina vild til offursins, annars þá mundi eg gefa þjér það, og brennioffrin þóknast þjér ekki. — 23,1 Ef: að tf.

V. 24: Það offrið sem guði þóknast, er harmþrunginn andi, eitt harmþrungíð og sundurkramið hjarta, þá muntu guð ekki firirlíta.

V. 25: Gjör þú vel viðr Síón eftir þinni náð, upp bygg þú múrveggina Jerúsalem.

26. Þú meðtekur mesta
 manna helgun skæra
 af allri ást og trú,
 er það iðran besta
 ofrið þjér að færa
 hjér í heimi nú;
 altari drottins auðmjúkt mannsins hjarta
 upp setjandi tólf trúarinnar parta,
 þá má kalla kærleiks-kálfa hjarta
 klárt eyðandi saurgun synda parta.
27. Dávíðs dikt má kalla
 djörfung sýna mína,
 í íslensku orðin sett,
 eg er þess verðugr valla
 vessa smíði neina
 að auka njé yrkja rjétt;
 því mun eg biðja þá, sem vilja læra
 þetta mál, til betra efnis færa,
 að orðin góð megi andar lífið næra,
 iðran synda gjörir menn Kristi kæra.
28. Á ljósar glósur líði
 leiði og greiði mína
 eina og hreina art,
 bænir vænar bíði
 í blessan þess, er sína
 í sælu velur skart;
 þjóðir fróðar þessar vísur finni,
 þýði og prýði mjúkri mælsku sinni,
 orðin gjörð að allir haldi í minni,
 ent og kent í dyggju hyggju inni.
29. Dýr og skýr sá drottnar
 dæmum sæmir allar
 tungur og tígna list,

V. 26: þá mun þjér þóknast ofrið rjettlætisins, brennioffur og allar fórnir, þá munu þeir uxum offra yfir þínu altari.

26,8 upp: Bisk.; fyrir. — 27,2 sýna mína: omv.

29,8 og: mgl.

hann er þann ei þrotnar,
 þjóðir góðar kallar
 í helga himna vist;
 Jésú vísa oss firir krossins þínu
 inni að finna með ráði og ríki þínu,
 mætti og ætti meira í máli mínu
 minning inna ætíð nafni þínu.

30. Endann víst eg vildi
 vinna og finna enn besta
 á minni mála grein,
 skýra og dýra eg skildi
 skærum færa eð mesta,
 væri mín viskan hrein;
 eyðist sneyðist orða smiðjan kalda,
 inni og minni má því ráða og valda,
 lát oss, drottinn, lífsins trúna halda,
 lofið sjé þjér um allar aldir alda.

4. NIÐRSTIGNINGS VÍSUR.

*Håndskrifter: AM. 713,4^o, 720,4^o, (i lakunen her er
 AM. 695 benyttet).*

1. Djarflig er mjér diktan,
 drottinn minn, um sjálfan þig,
 þar sem æpa og ikta
 alla vega í kringum mig
 glæpa fjöldi og gleyming boðorða þinna;
 makligan angist mætti eg fá
 ef eg mintist á
 sárleik synda minna.
2. Þegar eg hygst að hefja,
 háleit brúðrin, kvæðið þitt,

1,1 lyder 720: Djarfligt er mjér að dikta. 2 um-þig: 720; að
 þjóða þjér 713. 6 makl. miklan (!) 720. — 2 findes to steder i 720.
 1 hygst: 714; ætla 713. 720. 2 háleit: ágæt 713; 720 ændrer her og an-
 dre steder i protestantisk ånd; hertil tages der ikke hensyn.

þá taka vóndir að vefja
villimyrrkr um hjartað mitt;
valda slíku vjélråd forna fjanda,
nema þú dugir mjér dýrust drós
og dagsbrún ljós,
höllin heilags anda.

3. Í dapran dauðans skugga
dálíga hafa mig syndir fært,
fátt mun hjartað hugga,
hörmulíga var þínt og sært,
nema þú dugir mjér, drottins vífið mæta,
eílífs herrans ertu blóm
firir jungfrúrdóm,
lofa mjér löstu að bæta.
4. Lofa mjér lausnarinn sæti,
að lesi eg af þjér fræðið eitt,
þú hefr svó margskyns mæti
manneskjunni gefið og veitt;
skepnan öll er skyldug yðr að krjúpa,
virtist sjálfr að vitja vór
firir verkin stór,
í dauðans gröf svó djúpa.
5. Af lifandi líknar æði
ljést þú berast í þenna heim,
firir utan angr og mæði
jungfrú glest af burði þeim;
þeirrar brjóstin þínum sæta munni
móður þinnar Máriaú frú,
að mylktir þú,
og firir alt framm unnir.

2,3 þá taka: omv. 720. 5 valda-vélråd: Bisk. það eru (og er það 720) sviksamlíg råd ens 713. 720. forna: illa 720. 6.s er helt omdigtete í 720. — 3,2,4 fært . . . sært: 720; mætt . . . hætt 713. 3 fátt m.: ei má 720. 4 svó h. 720. 8 lofa m.: láttu mig 720. — 4,2 lesi eg: lesa nú 720. 5 yðr: þér 720. 6 þú v. 720. — 5,5 þeirrar: Bisk.; hennar 713. brjóstin: brjóst af 713; (þurkar) brjóst (með) 720. 7 mylktir: 720; minstezt 713. 8 og: þér 713. 720. framm u.: fra munni (!) 713; hún unni 720. Her har 713 v. 10.

6. Ifir því helga húsi
háleit stjarnan skein svó glatt,
kóngrinn frægðar fúsi
fæðast ljét af meydóms kragt;
austan kómu kóngar þrír úr löndum
með reykelsi, mirru og gull,
og mætin full
brúðar barni völdu.
7. Hart firir Heródes æði
hlaut Jósep að flýja land,
og mætust mæðgin bæði,
mörgum vann hann sveini grand;
fektu sjálfr í fátækt heimsins pínu,
kom til yðvar kvinnan ein
með kvintan svein,
er bar hún á brjósti sínu.
8. Brátt til borgar einnar
brúðrin sig með Jósep fór,
fekk sjér fæðu hreinnar,
fljóði veittist miskunn stór,
hún skal vakt til vista þeirra leggja,
jungfrú Mária eptir var
með eykjum þar,
og geymdi barna beggja.
9. Sveinn tók sárt að gráta,
sinnar hefr hann móður mist,
hann vill huggast láta
hjálpin sú, sem fæddi Krist;
lagði á brjóst sjér barn ens auma svanna,
þessi fekk svó prúðan prís,
í paradís
fór hann fystur manna.

V. 6 mgl. 720. — 6,7 mætin: Bisk.; mactenn 713. — 7,1 lyder i 713. 720: Heródes firir æði; 2 hlaut: varð efter Jósep 713. 720. flýja: rýma 720. 4 vann: veitti 720. 5 fektu: 720; fórtu 713. 6 sál. 720; kvinnan kom til lyða heim 713. 7 kvintan: 713. 720. — 8,1 Brátt: Býst 720. 2 sig: þá 720. 3 fekk s. f.: að fá þeim 720. 5 hún: 720, nú 713. 8 og: ul. 720.

10. Hjér í heimi dvaldist,
 hungur þoldi og meinin sár,
 tíginn guðs son taldist
 tuttugu vetr og þrettán ár;
 grimmur tók þá Gyðinga flokkrinn leiði
 á dýran girnast dreyra þinn,
 þú drottinn minn,
 fullir af forsi og reiði.
11. Níhodemús náði
 nefniliga að greina ljóst,
 dýrstur drottinn spáði
 Dávíðs kóngrs firir munn og brjóst:
 með próphetum og prúðum engla kóris
 græðarans þínu að glósa tók
 og gjörði á bók
 gesta salvatoris.
12. Í grasgarðinn hreina
 gekk hann sjálfur skírdags nótt,
 ljúfr með lærisveina,
 liðsmenn kómu Gyðinga fljótt;
 Júdas Skáriót, einn af selskap þínum,
 gekk að þeim, er græddi oss,
 og gaf honum koss,
 mjúkum meistara sínum.
13. Jésús sagði öldum,
 Júdas kendi hann heilsa sig,
 og með kossi köldum
 komtu vinr að selja mig;
 þetta signum setr hann þeim eð fysta:
 farið í stað að falsarinn kvað
 og flýtið þjér að,
 og fangið þann eg kysta.

10,5 grimmur: grimmliga 720. 6,7 lyder i 720: dýr að g. drottinn minn | á dauðann þinn. þú mgl. 713. s forsi: 720; falsi 713. — 11,2 nefnil.: 720; nytum varð 713. 5 með: af 720. 6 þínu: 720; smíð 713. s gesta: 720; gestum 713. — 12,2 gekk h.: gektu 720. 3 ljúfr með: með ljúfa 720. 5 þínum: 695, sinum 713. — 13,1 öldum: holdum 650, öllum 713. 720. 4 selja: svikja 720. 5 þeim: 720; yðr 713. 6 kvað: bað 713. 7 flytt skr. 713.

14. Einn af Jésú sveinum
 innan garðs að sverði brá,
 af Júða þræli einum
 eyrað sneiddi höfði frá;
 Jésús tók og aptur við hausinn græddi:
 „þú geym þitt sverð í góða slíðr”,
 segir guðs son blíðr,
 við postulann Pétrum ræddi.
15. Gripinn af Gyðinga höndum
 guðs son bæði skær og hreinn,
 barður berr með vöndum
 og bundinn þar við stólpann einn,
 þeir lemja hann síðan, leiðir hrækja og spýta.
 framm fyrir Káífám kennimann
 þeir kalla á hann
 lögbrots mann til lýta.
16. Þitt blessaða andlit byrgðu,
 börðu knefum og skældu að því,
 konur og kallar syrgðu,
 Kristi fylgdu garðinn í;
 guðs postular grátnir heldu á flótta,
 sögðu guði sætu náð,
 svó var spáð,
 merki mannlígs ótta.
17. Lausnara vórð enn ljúfa
 leiddu framm fyrir Pílatús knjú,
 ei má ritning rjúfa,
 rjéttarinn frá eg að þetta sjé;
 látum, herra! lögmál ifir hann ganga,
 þessi kallast kóngur einn
 og Kristur hreinn,
 og vegr svó villu ranga.

14,₁ Jésú: 720; læri- 713. 4 sneiddi: hann tf. 713; sneið 720. 6 góða: góðar 720. 7 segir: kvað 720. son: lakune i 720. — 15,₆ Káífám: 695. Kafa for 713. V. 16 i 713 efter v. 19. 2 og: 695; so 713. — 16,₆ lyder i 695: þeir sóttu til guðs sanna náð; þeir sögðu af guð með sannri náð 716e, måske rigtigt.

18. Honum bauð hörmung nauða,
 hjartað laust enn ófró gild,
 drottin vörn til dauða
 dæmdi eptir Gyðinga vild,
 kalla þeir á krossinn skuli hann festa,
 annað fólk firir föður vörn stjé
 og fell á knjé,
 þeir gjörðu að gabbið mesta.
19. Allan dag frá óttu
 angist beiðstu, drottinn minn,
 fyrr þig með falsi sóttu
 og fýsast vildu á dreyrann þinn;
 barður vartu berr í grimdar frosti,
 í purpura möttul prúðan færðr,
 píndr og særðr,
 þig mæddi mein og þosti.
20. Þrengd var þjér að enni
 þyrnkórónan hvöss og bitr,
 holdið sprakk firir henni,
 hrörna tók þinn skæri litr;
 skóku höfuð og skelfdu að þjér sverðum;
 lofaður drottinn leystú oss,
 firir ljúfan kross,
 er þú bart þjér á herðum.
21. Dýstur vildi deyja
 drottinn minn firir Ádáms ætt,
 sá það signuð meyja,
 sjálfan guð hefr getið og fætt;
 Jón postuli, einn af lærisveinum,
 beiskan harminn báru þau
 í brjósti tvau
 Krists hjá krossi hreinum.

18,4 dæmdi: dæmdu 713. — 19,3 fyrr mgl. 713. 4 fýsast: Bisk.;
 girnast 713. 5 berr-frosti: Bisk.; bæði í grimd og 713. 6 í-prúðan: af p.
 mötli prúðum 713. — 20,4 hrörna: fölna 713. V. 20 og 21 omb. 713.

22. Þíndr á Pílatús dómi,
 þústra fekk og hálsins slag,
 vór var faðirinn frómi
 festr á kross um miðjan dag;
 sólina gjörði svarta en björgin sprungu,
 urðu myrkr af ógnum þeim
 um allan heim,
 er gaddar guðs son stungu.
23. Nóni sjálfu nærri
 nógan angist veröldin fekk,
 með róma röddu skærri
 ríkur guð á krossi hekk:
 „faðir, minn anda fel eg á náðir þínar!”
 friðarins blóm að frómast hjér
 og fullgjört er
 rjétt um rásir mínar.
24. Nú skal sannliga segja
 hvað Sátan gamli hafðist að,
 víst ei vill hann þegja
 vítis árin þegar í stað:
 vjér höfum látið Jésúm fanga og þína,
 Krístr var negldr á krossinn hátt,
 hann kemur hjér brátt
 undir ánauð mína.
25. Ekki er oss um þenna,
 allir djöflar svöruðu þá,
 megu vjér mátt hans kenna,
 mun það nokkuð Jésús sá,
 Lazarúm burtu leiða frá eg hann þorði, —
 fjóra dagana fekk hann þín
 í fjötrum mín, —
 af einu sínu orði.

23,3 róma: róm og 695. 5 faðir: afr. 713, og skr. mins ond.
 8 mínar: (ráðsögn!) mína 695; þína 713. — 24,7 hjér: 695; ul. 713. —
 25,5 Lazarúm: 695; með logunum 713. 7 mín: þín 695.

26. Lítt mun hann leita oss nauða,
 lýk eg upp gólfum vísdóms míns,
 hann frá eg hræðast dauða
 og hyggja mikið til andláts síns;
 á loga og frosti látum vjér hann kenna,
 hef eg svó allan heiminn hjér
 í hendi mjér,
 fengi eg fangað þenna.
27. Hann varð að drekanum dökkva
 djöfla faðirinn eptir það,
 bugði honum að sökkva
 og hann að gleypa þegar í stað,
 dauðans angist drottinn þolir enn mildi,
 upp á krossinn ormrinn skreið
 og andláts beið,
 sálina svelgja vildi.
28. Sá það svikarinn ljóti
 síða drottins opnast hrein,
 grafin í gegn með spjóti,
 guðdómr út af líkama skein;
 þá nam steypast stýrir Bábílónis,
 tjaldið góða teygðist fast
 og í tvenning brast,
 í templo Salómónis.
29. Hann hlaut heim að skríða
 í helvíti og þínu brátt,
 segist með sorg og kvíða
 sigraðr vera af Jésú mátt, —
 rjéttliga eru nú ritningarnar skýrðar, —
 biðr að læsa borgar hlið
 og búast svó við,
 því hjér kemr kóngur dýrðar.

26,2 gólfum: 695; slægðum 713. — 28,5 stýrir: 695; stýri 713.
 s templo: 695; templum 713. — 29,7 svó: 695; ul. 713.

30. Árar æptu og þustu,
 endast mun þeim kvalanna vist,
 lömdu hann og lustu:
 þú lokkaðir hingað Jésúm Krist;
 þeir drógu hann út af djöfla porti þröngu,
 hinn enn gamli Belzebupp
 að beljar upp,
 og vildi verða að öngu.
31. Róma raddir skýrðar,
 ræði eg nú sem diktað er,
 nú mun drottinn dýrðar
 draga að oss svó mikinn her:
 hann er svó stór og stoltuligr að herja
 og svó sterkr, að stökkva upp hlið
 þó staðið sé við,
 öngum vinst að verja.
32. Kemr upp kallið mesta,
 kóngr himnanna stígur niðr,
 borgir fjandans bresta
 bál og eisa sloknar viðr;
 dökkva treðr hann djöfla fótum undir,
 skaparinn huggar með skærri vörn
 sín skepnu börn,
 þar urðu fagna-fundir.
33. Ádáms ættir einar
 allar stóðu saman í krans,
 lásu lofspár hreinar,
 langar mjög til kvómu hans,
 mintust á hvað mælt var í bókum hreinum,
 dýrðar vess að drottinn bað
 og Dávíð kvað;
 það segir í sálmi einum.

31,¹ Róma r.: 716e; Af róma röddu 713. 2 ræði eg: ræður 713. diktað er: 695; dictan fer 713. 6 og: 695; er hann 713. 8 vinst: 716e; tjáir 713. — 33,³ lásu l.: 695; lokur ok laspa (hreina) l 713.

34. Engla kórus kallar
kappsamliga á vítis lið,
lokur og lása alla
lúkið upp, og dvelið ei við;
nú er sá kominn, að Sátan gjörir að fanga,
dýrðar faðirinn drottinn vár,
firir dauðans sár
inn og út vill ganga.
35. Jésús á Ádám kallar,
Éva greip um bóndann sinn,
þar með þjóðir allar:
þiggið nú lausn firir dreyrann minn;
dýrlig frá eg sú drottins höndin hægri
leysti alla lýði sín
frá logandi þín,
föer var engi frægri.
36. Þrengdr var í þessari reisu
þríhöfðaður Belzebupp,
byrgðr í báli og eisu
og bólgnar þar af píslum upp;
fjötraðr var hann af fögrum guðdóms höndum,
um allar aldir, að Jésús bað,
í Ádáms stað,
brenn þú í þessum böndum.
37. Páska frjádag með þrýði
þínðr var guð á helgan kross,
þú leystir alla lýði
og lokkaðir burtu fjötur af oss;
til helvítis þú herjaðir styrkum anda,
einvaldskóngrinn ætlar þá
með affli að fá
fólk sitt alt frá fjanda.

35,4 firir: beg. 720 igen; l. 4 lyder i 713: girnast vildu dóm-
inn þinn. minn: þinn 720. s var: 720; fanst 713. — 37,1 frjádag:
Bisk.; nátt 713, 695. s herj.: með tf. 713; v. mgl. 720.

38. Hóf sig upp til himna
 herra guð með flokkinn sinn,
 englar sungu imna,
 allir lofa þig drottinn minn,
 þú reist af dauða, ríkr í páska óttu,
 þú gafst þeim náð og gleðinnar sáð
 er grjétu áðr,
 fegnir á fund þinn sóttu.
39. Miskunn þína mjúka,
 Máriu sonr, eg beiði nú,
 með samvisku sjúka,
 syndir vórar mýkir þú,
 lát oss burt frá lasta djúpi venda,
 svó allir megum vjér iðran fá
 og öðlast þá
 gleði og góðan enda.
40. Láttu ei ljótar syndir
 lokka, drottinn, oss frá þjér,
 þeirra þungar myndir
 þrengja önd af líkama mjér;
 mikið hefr þú til mannsins kristins unnið,
 þá um kross þitt blessaða blóð
 úr benjum stóð,
 af öllum æðum runnið.
41. Hjálp mjér herrann mæti,
 þú hekkst á krossinum hátt firir mig,
 svó að eg syndir bæti
 að ei sjái eg reiðan þig;
 einkum biðr eg þig, Jésú minn, í kvæði:
 óhreins anda ilsku spjé
 að aldri sjé
 þar formast þetta fræði.

38,1 Hóf-upp: þú sóttir heim 720. 5 þú reist: 720; reistu 713. 6 náð . . sáð: sóma . . bráðr 720. — 39,2 l. lyder i 720: M. sonrinn bið eg þig nú. 4 lyder i 720: syndafulla græðir þú. 5 oss: 695; mig 713; þá 720. burt frá: apr af 720. — 40,4 af: úr 720. 6 um: er á 720. kross: krossinn 720, 713. þitt bl.: blessað 720. 7 stóð: 720; flóð 713. — 41,1 mæti: sæti 720. 2 þú: er 720. hátt: upp 720. 4 að-eg: og sjái eg ekki 720. 7 að: þar 720. 8 þar: er 720.

42. Oss á efsta dómi
 öllum hjálpa þú, drottinn minn,
 Mária, meyjanna blómi,
 megum vjér komast í flokkinn þinn,
 svó öndin náí þeim öllum krapti að halda,
 glósa finst um gleðina skýrð,
 og guðdóms dýrð,
 um allar aldir alda!

5. KROSSVÍSUR.

Håndskrifur: AM. 713, 721, 4^o (enkelte steder benyttet andre hdss.).

1. Dýrðarfullur drottinn mín,
 dýrka vilda eg þig,
 hæstur guð á himnum skín
 hefr þú leystan mig;
 jungfrúin ynnilig,
 í holdi þínu, helgust mær,
 huldi guðs son sig.
2. Mária drottning mild og skær,
 meyjanna ertu blóm,
 höfuðengillinn, háleit mær,
 þinn heiðrar jungfrúrdóm,
 áve, fögur og fróm,
 grátia pléna, guð er með þjér,
 Gábriél talar með róm.
3. Semja vilda eg sónar hljóð
 um þá sætu náð,
 er lifandi drottinn leysti þjóð,

42,2 hjálpa þú: hialpttu 720. 5 svó . . náí: að . . megi 720. 6 finst: 720, fyrst 713. gleðina: Bisk.; gleði ok 713; í gleðinnar 720, af gleðinni 716d. 7 og: af 720. 8 um allar: 720; sé lofuð um 713. V. mgl. 695. — 1,6 í ul. (hvor ingen angivelse af hds. findes, hidrører varianten fra 721). — 2,4 heiðrar: heilsar.

líknar gaf til ráð,
með allri dygd og dáð,
því að guddómrinn gjörðist maðr
og gekk um heimsins láð.

4. Djarflig er mjér diktan sú
um dýrðar efnið frítt,
glæpa svellið grimma nú
gengur að svó strítt,
það fær eg ei þítt;
þúsund sinnum það hefur skjéð
og þvingað hjartað mitt.
5. Lifandi drottinn líkna mjér
firir þá líkams neyð,
er grimmir Júðar gjörðu þjér
og girntust á þinn deyð,
öllum syndum eyð,
sjálfviljandi særðr vartú,
signuð rósinn reyð.
6. Þú vart bæði barðr og flengdr
og bundinn stólpa við,
Kristur upp á krossinn hengdr
keypti oss í frið,
alt það Ádáms lið,
svartur púkinn sæmdar snauðr
sveik frá himna smið.
7. Hjálp mjér Kristur firir þann kross
og firir þá krönku þín,
og firir þann dýra dreyra foss
er dundi af sárum þín,
blessað benja vín,
þú ert að vísu, völdugr guð,
vón og heilsa mín.

3,4 ok líknar 721. 6 því að: sannr. — 4,5 eg: 721, ul. 713. —
6,2 stólpann. 3 hengdr: dreingdr. 4 og keyptir. 5 og alt. — 7—8 omb.
— 7,1 þann: þinn. 7 heilsan.

8. Breiddi út sínar báðar hendr
 blessaðr herrann mætr,
 í gegnum lófa gaddrinn stendr
 og göfga báða fætr,
 áðr en lífið lætr;
 heimskir Júðar hræktu á þig
 himna kóngrinn sætr.
9. Herra minn, þú hjálpa mig
 firir þá helgu und,
 og firir þá nagla, er nistu þig,
 og firir þá nauða stund;
 hristist himinn og grund;
 Gyðinga á millum grátið stóð
 guðs eð fagra sprund.
10. Móðir Krists hjá krossi stóð
 og kvölinu sára leit,
 hjartans rann eð heita blóð,
 hrygð á jungfrú beit;
 engi mann það veit,
 hvessu að sorgin hyggu þar
 harðliga sundur sleit.
11. Firir þá sorg, eð sæta víf,
 af syninum fekstu þá
 frelsa mitt eð ljóta líf,
 þar liggur maktin á;
 mætust Mária,
 líknar æðr og lífsins brunnr
 láti oss miskunn fá.
12. Pétrus flýr og postula lið
 plóman stendur mæt,
 Jóannes á aðra hlið
 og Jesús móðir sæt,
 jungfrúin, öllum bæt
 hrygð og angur, harða kvöl
 af hjartans grunni ræt.

8,1 þú breiddir út þínar. — 9,1 minn þú: ríkur. 5 er hristuzt heimr.
 6 grátin. — 10,5 svó at e. — 11,4 makt upp á. — 12,6 og harða.

13. Kristur talar á krossi finn
við það kærasta víf,
þjér fel eg á hendi, frændi mín,
eð fegursta móður líf,
hún skal vera þín hlíf;
sonrinn hlýtr að sæfast hjér
synda firir það kíf.
14. Firir þyrnkrúnu og þungligt fár
og þína helgu önd,
firir nagla sporin og síðu sár
sálna leystir grönd,
skulfu legir og lönd,
úr axlar liðinum önnur gekk
þín elskuligasta hönd.
15. Drottins míns eð helga hold
hörmuliga var sært,
úr benjum niðr á breiða fold
blóðið rann svó skært,
fórn var firir oss fært
lambið helga langafrjádag,
lýðum sjé það kært.
16. Firir þá döpru dauðans þín
drottinn, hjálp þú mjér,
og firir þau sætu sárin þín,
er seggir veittu þjér;
bókin brögnum tjér:
að firir þegna þýður guð
þoldi dauða á sjér.
17. Jésús talar með elsku ráð,
Jórsala syrgir land,
nú er það fyllt, er firir var spáð,
fel eg því mína and
föðurs í fríða hand,
sjálfum þeim er sendi mig
að sigra heimsins grand.

14,1 þyrni. 2 und. 4 sálanna 713. 7 elskulig þín. — 15,7 var. — 16.
Herefter fölg. i 721 v. 39. — 17,3 nú er fyllt það fyrir. 5 föðurs á.

18. Kristur gaf sinn andann út
 á því helga trjé,
 köllus frá eg að kryppan lút
 að krossi stilti og stjé,
 spyr, hvar syndir sjé;
 ætlar sá sem Ádám sveik
 Jésú koma á knjé.
19. Fjandinn varð að flýja þá
 fagnaðarlaus á braut,
 kneptur undir krossi lá,
 Kristur sigrinn hlaut,
 honum til heljar skaut,
 vítis árinna veinar upp
 og vildi komast úr þraut.
20. Guðs líkami var grafinn í jörð
 en Gyðingar heldu vakt,
 ramma höfðu ráðagjörð,
 sem ritning hefr það sagt,
 og opt til orða lagt,
 að drottinn rísi af dauða upp
 með dýrðarfullri makt.
21. Fjandur tóku að fregna það
 að fróun gjörðist drótt,
 kóngur dýrðar kemr í stað
 og knýr á þessa nótt
 hurðir halla fljótt,
 á lið sitt kallar Lúcífer:
 þér læsið portin skjótt.
22. Í helvíti var harkið mest,
 hurðum slegið á gátt,
 herra Jésúm hræddist flest:
 hann mun koma hjér brátt,
 fjandur hrópa hátt,
 hverr mun dögling dýrðar sá
 er djöfla sigrar mátt.

18 mgl. — 19,1 reð at flökta. 3 kreptur. — 20,1 líkami guðs.
 2 heldu á. 4 sem ul. 7 með dýrðar: afr. 713 og enkelte ord i det følg.
 — 21,2 á fróni 713. 4 þessi. — 22,2 at.

23. Sátan hefr þú sent oss mann,
svó er þinn orðinn kraptr,
Lazarúm burtu leiddi hann,
logandi vítis kjaþtr,
aldri fær þú hann aptr,
í upphafi vartu engill guðs
öllum fegri skaptr.
24. Við þengil himna þarftu ei
að þreyta nokkuð stríð,
Belzibupp, þjér verði vei
vesall á hverri tíð,
bæði álla og síð;
Ádám tók og Évu með
Jésú höndin fríð.
25. Bundinn liggr og brotin hlið
bölvaður þúkinn þar,
Ádám leystur og alt hans lið
það áður fordæmt var,
fjötra sundur skar;
andir þeirra allar senn
upp til himna bar.
26. Hreinum guði skal halda jó!,
hefr eg sett í brag,
reis af dauða er roðin var sól
ríkr á páskadag;
prestar hafa það plag:
syngja þá með sætan tón
söngs eð besta lag.
27. Mária fekk þá lifandi lyst,
línaði sárum þjóst,
því að guðdómrinn gladdi fyst
geðligt hennar brjóst,
og heim til himna bjóst,
móður sína mektar guð,
mönnum er það ljóst.

23,4 þvi (þin?) l. 5 þú ul. — 25,1 en brotna. 4 áður: 721; ekki
713. — 26,3 þá rauð firi sól. — 27,4 gleðiligt. 5 heim: 721; hann 713.

28. Hátíð kemr að höndum ný
halla mikil og stór,
leið hann upp ifir lopt og ský
með ljósum engla kór,
með önd og líkama fór,
hans lærisveinar litu á það
og líknarbrautin vór.
29. Síðan frá eg hann sendi þeim
sjaufalds anda gipt,
tungur allar tala um heim,
tígin segir það skript,
þjóð var þrautum svipt;
lýð að kenna ljósa trú
til landa var þeim skipt.
30. Aptur kemr í annað sinn,
Jésús herrann frómr,
kraptafullur krossinn þinn,
þá kemr enn efsti dómr,
lágr er lýða rómr,
hræddur er þá hverr um sig
halrinn gæsku tómr.
31. Hefr sá guð, er heiðrum vjér,
heimi öllum stýrt
svó elskuliga að engi fær
með orðum sínum skýrt,
allt er annað rýrt,
himnum ræðr og helvíti,
hans er valdið dýrt.
32. Hjálp mjér guðs en helga frú
heims frá ljótri lygð,
himna drottning heitir þú,
hlaðin af allri dygð,
glæsta guðdóms frygð,
sættú oss við son þinn Krist
sjaufalds anda bygð.

28,4 með ljósum engla: 721; ljós á himna 713. 7 hvar l. var 713.
— 29,3 talar. 7 henni. — 30,6 mun þá. — 31,5 hyrt 713. — 32,1
crístz hin hæsta. 5 gleði og. 6 mig. 7 gipt (!).

33. Syndgast hefr eg síð og ár
sjálfum guði á mót,
Jésú móðir jungfrú klár
elskulig hjartans rót,
veittu veglig snót,
mildleiks æður, Mária frú,
á mínu ráði bót.
34. Drottins míns enn dýra kross
dýrkar gjörvöll þjóð,
hann er með sigri sendur oss
að sigra kall og fljóð,
yngismenn og jóð,
því eplið bannað át af trjú
Ádáms húsfrú rjóð.
35. Stóð með blóma burðug eik,
bannað epli á hekk,
ormrinn þjúgi Évu sveik
og Ádám teygðan fekk,
af boðorðum guðs hann gekk;
veraldar lýðrinn verri en dauðr
varð fyrir synda flekk.
36. Bannað trjú var bölván vífs
og beiskum harmi spent,
nú er það orðið lignum lífs
lýðum öllum kent,
um með æru vent,
hjálparrinn sjálfur hekk á því
sem hefr oss lífið sent.
37. Lífið hekk á lífsins trjú
er lífgar vóra sál,
dauðinn þar ifir dauðann stjé,
dauðans hverfur tál,
sloknar brunni og bál,
lifir og ríkir ljós og hreinn
sá lífið gefr og mál.

33,1 síðan. 4 elsku. 6 mildlig 713. — 34,4 karla. — 35,2 af.
3 þjúgi: herefter nogle ord afr. 5 boðorði. — 36,7 hann.

38. Drottning hefr það Sába sjéð,
er sem eg um fræða spil,
Salómón kóngur sæti rjéð,
á siðunum kunni hann skil;
auðgrund anzar til:
þér gangið ofan á göfgast trjé
gulls kvað hringa Bil.
39. Halla mikil var miskunn sú,
er mönnum var þá veitt,
sjálfur guð hefr Sátan nú
svó með brögðum beitt,
hann vissi ei til þess neitt,
að sonar guðs mundi signað hold
firir syndir vórar meitt.
40. Þann sæti viðr og signað blóm,
sem merkir Jésúm Krist,
sonar persónan fögr og fróm
fjórur nöglum nist,
upp á eðlu kvist;
herra guð firir helgast trjé
himna gefr oss vist.
41. Völdugr drottinn veiti náð
vísur þeim er fann,
svó æfinliga með allri dáð
aldri týnist hann;
syngi upp sá sem kann,
brag skal eiga blessaðr kross;
byrgi eg ljóða rann.
42. Yrkja rjéð eg fræðið fast
fjóra tigi í vetr,
öngva trú eg á það brast,
einni mun þó betr,
mædist mærdar setr;
brögnum vil eg nú bjóða það
og birta þar með letr.

38,3 er S. 4 hann ul. — 39 efter v. 16. 1 er. 3 að sj. 5 þess ul.
713. — 40,5 á þeim helga. 6 h. kr.: helgan kross. 7 gefr oss h. — 41,1
veittu. 4 gleymist. 7 hljóða 713. — 42,1 ortar hefi eg vísur. 3 aungri.
7 að b. þær.

Nogle bemærkninger til teksterne.

Enkelte oplysninger har jeg prof. dr. J. C. JACOBSEN at takke for.

Pislargrátr. V. 5,7 *vægð* må være den rigtige læsemåde, omtr. = nåde. — 8,4 er ikke helt klart. *krenkja* må være verbet og *brjóstið* obj., men hvad er subj. til *þenkjandi?*; at det skulde være Kristus er ikke naturligt. Bedre er det at betragte ordet som appos. til *naud*, men »tænkende (på)« er dog heller ikke således naturligt. — 9,1 *sendir* er vist rigtigt; digteren tænker på *menn*, ikke *sveitir*. 2 *að* = *er*, Jésú gen. 4 *dynja* plur., *fólk* = *menn* jfr. 19 slutn. — 10,5 *neyta* med acc. — 11,2 *af-máli* hører sammen med *lesning*. — 12,5 *kvalirnar*, fejl for *kvölunum?*, *verðugr e-ð* f. *e-s?* — 15,8 *diktað* = bestemt. — 24,7 *lækni*, ntr. pl., helbredelser; hap. leg. — 26,4 *lifsins fár* = synd. — 27,8 *þjéna* er vist det rigtige, i bet. »at passe«. — 37,2 anomali: *líkan . . einum*, *slógu* kunde både styre acc. og dat. — 44,3 *funding*, et sjældent ord, der her må betyde »opdigtede ting« eller »uhjemlede ting«. — 45,2 *óglósud* = egl. »utolkede«, her: simple, klare. — 45,8 *pentað*, »malet« ∅: skrevet. — 46,4 *fir* = mod. — 47,1-2 *leysti*, *eyddi* forekommer at være mere logisk, selv om parallelismen i det følgende kunde tale for *leysi*, *eyði*.

Ljómur. V. 2,8 mærk *hrinda* med acc. — 4,9 *sjáfar stjarna* = stella maris, Maria. — 6,5 er en relativsætn. — 7,8 »straks at gøre sig rede til at erobre os igen«. — 9,1 Denne tidsbestemmelse står her egl. udenfor syntaktisk regelthed; der skulde have stået sådant noget som »efter 9 måneder«, eller »9 måneder gik«. Men der foreligger her åbenbart en tankekombination af to ting, prægnansens varighed og fødselen. — 13,4 *rómar*, verbum. — 14,7 *anga* = bånd (egl. bånd-ende). — 18,2 *kantelénan*: det her omtalte genfindes i Ap. gærn. 1,3. — 21,10 *hans* hører til det følgende. — 23,10 en rent latinsk konstruktion. — 24,2 *æmtuð* = *sintuð*. 3 *af* ∅: *falsi* og *blygðum*; ud-talen har vel været *æmtuð* (jfr. Fritzner). — 32,9 *skirnar klútr*: etslags kenning: *klútr* = stykke tøj; dåben betragtes som et værnende klædningsstykke. — 36,6 her er *á* benyttet som rimstav, eftersom det var (og er) betonet foran pron.

Dávíðsdiktr. V. 6,6 synes at måtte opfattes som subj. til *vendi* (l. 4), eller en selvstændig sætning (anomali i syntaksen)? — 7,8 *mætti*, absolut brugt »være kraftige, virke kraftigt«; *stærð* er her vel nærmest oversættelse af *magnitudo*. — 9,1 *Breiði* er vel 1. pers. — 11,9-10 *næmir* må vel være verb. *næma*, men meningen er ikke ganske klar,

og endnu dunklere er l. 10 beg., er den forvansket? (*dæmist* i bibelovers. er vel trykfejl for *dæmir*). — 26,8 *tólf-parta*: »man regnede, at den (såkaldte) apostoliske troesbekendelse bestod af 12 led, et for hver apostel«. — 28,5 *i* bör vel sløjfes (*blessun* obj. til *biði*). — 30,8 *inni* subst. er her ret uforståeligt.

Níðrstigningsvisur. V. 1,3 *ikta* er vel omtr. synonym med *æpa*, jfr. Guðm. Andrjessons lex.: »ikter, verbum neutrum, agitur, icitur; ikter nidre i manne, cum aliquis ob risum suppressum, tacitos sentit ictos gestientes prorumpere in cachinnum. Item ictus ex dolore singultus«. — 2,5 *fora fj.* er gen. sg., uden den bestemte art. — 5,1 *líknar æði* = *líkn*, *æði* vel ntr. »natur«. — 11,3-4 Der sigtes herved til Nikodemus' evangelium. — 13,1 *sagði öldum*, »sagde så at andre hørte det«. — 16,7 *svó-spáð*: sigter måske til Zak. 13,7 jfr. Matth. 26,31. — 17,3 synes at måtte betyde: »ikke kan man betvivle skriftens ord«. — 18,2 *laust*, af *ljósta*. — 21,4 er relativsætn. — 41,8 *formast*, her: »fremsiges således som det er digtet«.

Krossvisur. V. 6,6 f. er relativsætn. — 10,6 *hyggju past*, »bryst«, *past* bet. her »land«. — 12,2 *plóman* brugt her = kvinde, mø. — 18,3 *köllus* er her gen. — 22,2 »dørene lukkedes«. — 23,4 *vitis kjaptr* må her betegne satan. — 30,3 er subj. til *kemr* (l. 1). — 36,5 omtr. = »bedækket med hæder«.

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKABS SKRIFTER

7^{DE} RÆKKE

HISTORISK OG FILOSOFISK AFDELING

	Kr. Ø.
I., 1907—1909	9.35
1. CHRISTENSEN, ARTHUR: L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour. 1907.	3.75
2. JØRGENSEN, ELLEN: Fremmed Indflydelse under den danske Kirkes tidligste Udvikling. Résumé en français. 1908	3.90
3. STEENSTRUP, JOHANNES: Indledende Studier over de ældste danske Stednavnes Bygning. Résumé en français. 1909	4.00
II., 1911—1916 (med 4 Tavler)	11.35
1. ÓLSON, BJØRN MAGNÚSSON: Om Gunnlaugs saga Ormstungu. En kritisk Undersøgelse. 1911	1.70
2. NIELSEN, AXEL: Den tyske Kameralvidenskabs Opstaaen i det 17. Aarhundrede. Résumé en français. 1911	3.35
3. TUXEN, POUL: An Indian primer of philosophy or the Tarkabhāṣā of Keçavamiçra. Translated from the original Sanscrit with an introduction and notes. 1914	2.00
4. CHRISTENSEN, ARTHUR: Le dialecte de Sämnan. Essai d'une grammaire Sämnanie avec un vocabulaire et quelques textes suivie d'une notice sur les patois de Sängsar et de Läsgrid. 1915.	2.40
5. ADLER, ADA: Catalogue supplémentaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Royale de Copenhague. Avec 4 planches. Avec un extrait du Catalogue des Manuscrits Grecs de l'Escurial redigé par D. G. MOLDENHAWER. 1916	4.40
III., (under Pressen.)	
1. AL-KHWÄRIZMÎ, MUHAMMED IBN MÛSA: Astronomische Tafeln in der Bearbeitung des MASLAMA IBN AḤMED AL-MADJRÎTÎ und der latein. Uebersetzung des ATHELHARD VON BATH auf Grund der Vorarbeiten von A. BJØRNBO † und R. BESTHORN herausgegeben und kommentiert von H. SUTER. 1914.	8.90
2. HØFFDING, HARALD: Totalitet som Kategori. En erkendelsesteoretisk Undersøgelse. 1917	3.50
IV., (under Pressen.)	
1. MØLLER, HERM.: Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten. Résumé en français. 1917	4.00

HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

1. BIND (Kr. 8.50):

	Kr. ø.
1. THOMSEN, VILHELM: Une inscription de la trouvaille d'or de Nagy-Szent-Miklós (Hongrie). 1917.....	0.65
2. BLINKENBERG, CHR. L'image d'Athana Lindia. 1917.....	1.35
3. CHRISTENSEN, ARTHUR. Contes Persans en langue populaire, publiés avec une traduction et des notes. 1918.....	2.90
4. HUDE, KARL. Les oraisons funèbres de Lysias et de Platon. 1917.	0.35
5. JESPERSEN, OTTO. Negation in English and other languages. 1917.	3.35
6. NILSSON, MARTIN P. Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen. 1917.....	0.70
7. SARAuw, CHR. Die Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust. 1918.....	2.35

2. BIND:

1. NYROP, KR.: Histoire étymologique de deux mots français (<i>Haricot, Parvis</i>). 1918.....	0.60
2. Jón Arasons religiøse digte udgivne af FINNUR JÓNSSON. 1918..	1.75

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 3.

GOETHES AUGEN

VON

CHR. SARAUW



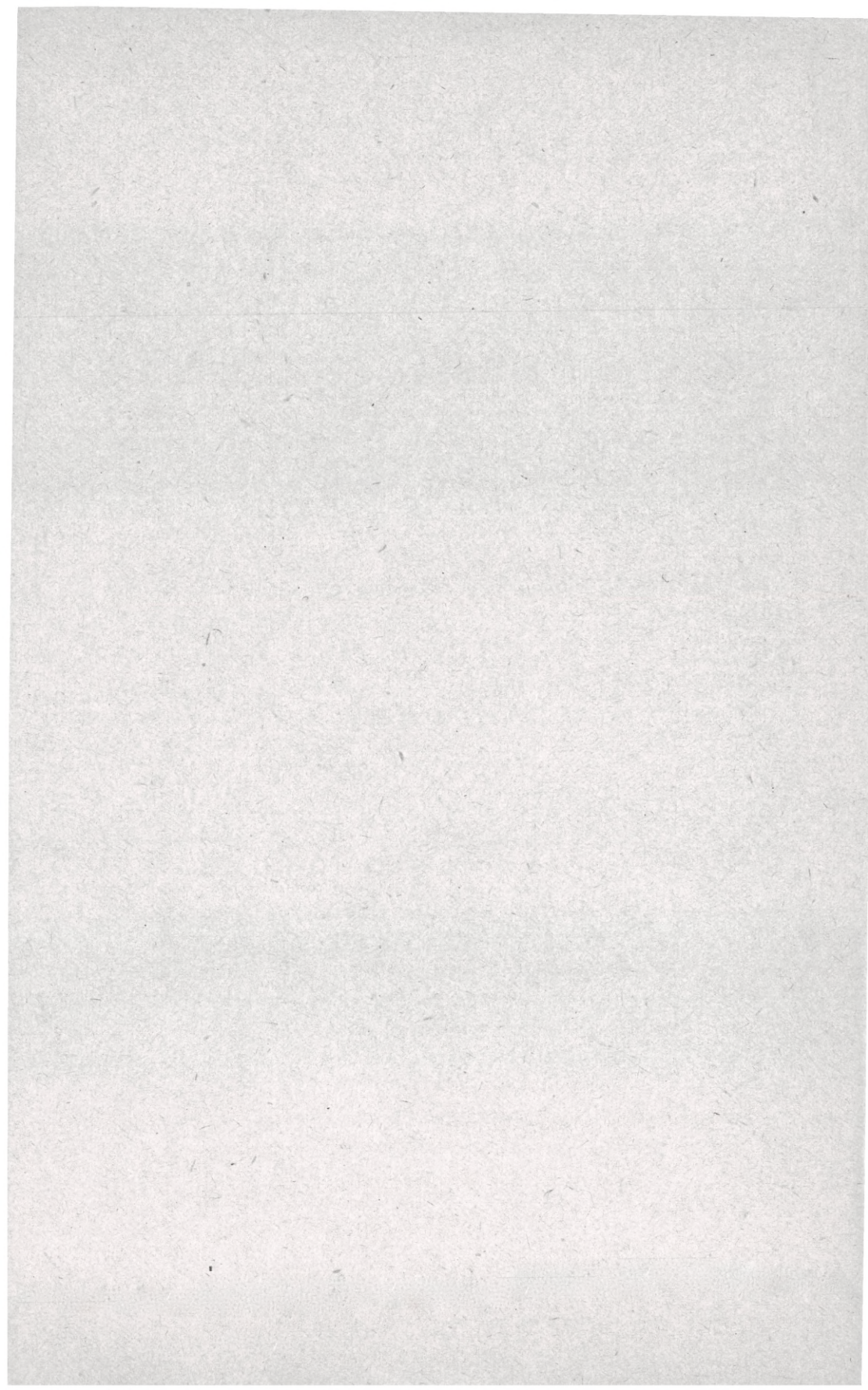
KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

Pris: Kr. 4,50.



Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 3.

GOETHES AUGEN

VON

CHR. SARAUW



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

VORWORT

DER Titel der vorliegenden Schrift ist so zu verstehen, dass eine Untersuchung über Goethes visuelle Veranlagung, wie sie sich in seinen Schriften und Briefen äussert, Ausgangspunkt und Voraussetzung der folgenden Studien über seine religiösen und wissenschaftlichen Tendenzen und Ideen bildet.

Hauptzweck dieser Studien war, Goethes geistige Entwicklung auf dieser Grundlage unter besonderer Rücksichtnahme auf die dem Zwanzigjährigen von Mystikern und Naturphilosophen gegebenen Anregungen zu beleuchten; doch greifen sie, besonders im religiösen Bereich, etwas darüber hinaus.

Bei der Darstellung dieser Ideen lagen mir alle und jede Zwecke der Propaganda wie der Erbauung vollkommen fern. Strenge Sachlichkeit, ohne irgend welche Rücksichtnahme auf die grössere oder geringere Brauchbarkeit für die heutige Zeit, war meine einzige Richtschnur. Ich bin der festen Ueberzeugung, dass es keinem Menschen möglich ist, sich Goethes Ansichten als Ganzes anzueignen, hielt es aber für eine schöne Aufgabe, einmal gerade das Gesamtbild dieser Ansichten zu Tage treten zu lassen. Ueberraschend war, wenigstens mir, Goethes Primitivität, wie sie mir während der Arbeit immer klarer wurde. Dann seine Universalität, die es ihm möglich machte, so entgegengesetzte Richtungen in sich zu vereinigen. Endlich eine gewisse naive Selbstbeobachtung und Reflexion.

Meine Methode und Darstellungsform ist die des Philologen. Nur durch Sammeln und Vergleichen bin ich zum Verständnis der nachgewiesenen Eigentümlichkeiten gelangt, der Sinn mancher Stelle ist mir erst nach oft wiederholtem Lesen aufgegangen. Deshalb stand ich nicht an, zur gegenseitigen Beleuchtung die Belege zu häufen, um so weniger als es sich überall nicht etwa nur um die Sache, sondern ebensogut um das Wort, um Goethes eigenartige Ausdrucksweise handelt.

Mit diesen Blättern hoffe ich, die in meiner vor einem Jahre erschienenen, dem Kreis der vorliegenden Studien sich einreihenden, »Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust« gegebenen Zusagen eingelöst zu haben.

Holte, d. 7. September 1918.

SCHAUEN UND SEHEN

Um Goethes seelische Konstitution recht zu verstehen, muss man sich klar machen, dass er ein ungemein stark entwickeltes Vermögen besaß, subjektive Gesichtsbilder zu sehen. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass gerade diese Eigentümlichkeit seine psychische Organisation tief geprägt und auf seine dichterische, religiöse und wissenschaftliche Entwicklung bestimmend eingewirkt hat.

In seinen Noten zu Purkinjes Schrift »Das Sehen in subjektiver Hinsicht« gibt er als Siebziger über diese Eigenart die notdürftigsten Andeutungen, leider nicht alles was er über diesen Gegenstand hätte sagen können.

Ich hatte die Gabe, wenn ich die Augen schloss und mit niedergesenktem Haupte mir in der Mitte des Sehorgans eine Blume dachte, so verharrte sie nicht einen Augenblick in ihrer ersten Gestalt, sondern sie legte sich aus einander, und aus ihrem Innern entfalteten sich wieder neue Blumen aus farbigen, auch wohl grünen Blättern; es waren keine natürliche Blumen, sondern phantastische, jedoch regelmässig wie die Rosetten der Bildhauer. Es war unmöglich, die hervorquellende Schöpfung zu fixieren, hingegen dauerte sie so lange, als mir beliebte, ermattete nicht und verstärkte sich nicht. Dasselbe konnte ich hervorbringen, wenn ich mir den Zierat einer buntgemalten Scheibe dachte, welcher denn ebenfalls aus der Mitte gegen die Peripherie sich immerfort veränderte, völlig wie die in unsern Tagen erst erfundenen Kaleidroskope . .

Mit andern Gegenständen fiel mir nicht ein den Versuch zu machen; warum aber diese bereitwillig von selbst hervortraten, mochte darin liegen, dass die vieljährige Betrachtung der Pflanzenmetamorphose so wie nachheriges Studium der gemalten Scheiben mich mit diesen Gegenständen ganz durchdrungen hatte . . . Hier ist die Erscheinung des Nachbildes, Gedächtnis, produktive Einbildungskraft, Begriff und Idee, alles auf einmal im Spiel und manifestiert sich in der eigenen Lebendigkeit des Organs mit vollkommener Freiheit, ohne Vorsatz und Leitung.'

Im Jahre 1828 konnte der Physiologe JOHANNES MÜLLER, der selbst visuell veranlagt war, die Sache mit Goethe erörtern und beider Gesichtserlebnisse mit einander vergleichen: 'Da er wusste, dass bei mir, wenn ich mich ruhig bei geschlossenen Augen hinlege, vor dem Einschlafen leicht Bilder in den Augen erscheinen, ohne dass es zum Schlaf kommt, indem vielmehr die Bilder sehr wohl beobachtet werden können, so war er sehr begierig zu erfahren, wie sich diese Bilder bei mir gestalten. Ich erklärte, dass ich durchaus keinen Einfluss des Willens auf Hervorrufung und Verwandlung derselben habe, und dass bei mir niemals eine Spur von symmetrischer und vegetativer Entwicklung vorkomme. Goethe hingegen konnte das Thema willkürlich angeben, und dann erfolgte allerdings scheinbar unwillkürlich, aber gesetzmässig und symmetrisch das Umgestalten. Ein Unterschied zweier Naturen, wovon die eine die grösste Fülle der dichterischen Gestaltungskraft besaz, die andere aber auf die Untersuchung des Wirklichen und des in der Natur Geschehenden gerichtet ist' (Goethes Gespräche² IV, S. 58 f.).

Was wir hier über Goethes visuelle Veranlagung erfahren, betrifft eigentlich nur die höchste Entwicklungsstufe, worauf er durch langjährige Uebung die angeborne Fähigkeit gebracht hatte, ihre Ausbildung durch wissenschaftliche Arbeit zu wissenschaftlichen Zwecken. Es ist aber von vorne

herein klar, dass der Gegenstand hiermit nicht erschöpft sein kann, da doch eine solche Gabe, besonders wenn sie das Masz des Gewöhnlichen weit übersteigt, auf die Gestaltung des ganzen Innenlebens tief einwirken muss. Und so schien es mir eine lohnende Aufgabe, Goethes anderweitige Aeuszerungen und Andeutungen über sein subjektives Sehen aus seinen Briefen wie aus seinen poetischen und wissenschaftlichen Werken mit einiger Vollständigkeit zusammenzustellen und, soweit mir das ohne fachmännische Ausbildung gelingen wollte, für seine psychologische Charakteristik zu verwerten.

Müller sagt: 'Die seltenste Entwicklungsstufe der Phantasmen bei vollkommener Gesundheit des Geistes und des Körpers ist die Fähigkeit, bei geschlossenen Augen das willkürlich Vorgestellte wirklich zu sehen.' Man muss gewiss alle diese Bestimmungen mitnehmen, um das Phänomen als selten bezeichnen zu können. Unwillkürliche Gesichtserscheinungen sind auch bei gesunden Menschen häufig, oder viele gesunde Menschen sehen leicht subjektive Gesichtsbilder. Allein in solchem Umfang und mit solcher Stärke wie bei Goethe dürften selbst unwillkürliche Visionen nur bei wenigen gesunden Menschen auftreten.

Als pathologische Erscheinung ist Goethes Veranlagung jedenfalls nicht zu betrachten, und wenn im Gesamtbilde die pathologischen Züge nicht ganz fehlen, so ist um so stärker zu betonen, dass es Goethes geistiger Kraft gelang, das Krankhafte, das mit seiner Veranlagung verknüpft sein mochte, zurückzudrängen und niederzuhalten.¹ Wer bedenkt, was an geistiger Verschrobenheit, an seelischer Verkommenheit, alles mit solchen Anlagen verbunden sein kann, dem wird Goethes gesunde Natur auch aus den Zeugnissen von seiner Visualität klar genug zu Tage treten.

¹ Ueber Physiologisch-Pathologisches handelt Goethe ganz kurz in der Farbenlehre, Did. Teil, §§ 121—124, ohne dabei irgend auf sich selbst Bezug zu nehmen.

Die subjektiven Gesichtsbilder, von welchen hier die Rede ist, sind natürlich zu unterscheiden, nicht nur von den Blendungsbildern, die alle kennen, sondern auch von den auf den Gesichtseindruck unmittelbar folgenden Nachbildern, die bei einiger Aufmerksamkeit jeder bei sich selbst beobachten kann. Hier handelt es sich um das Vermögen, längst empfangene Gesichtsbilder zu reproduzieren, umzugestalten und so etwas mehr oder weniger Neues hervorzubringen.¹

Die geschlossenen Augen, oder die Finsternis, erwähnt Goethe zwar zuweilen selbst als Bedingung des Eintretens der Vision. 'Wir können in der Finsternis durch Forderungen der Einbildungskraft uns die hellsten Bilder hervorrufen', heisst es in der Einleitung zur Farbenlehre. — 'Eduard hörte mit Entzücken, dass Ottilie noch schreibe . . . Durch die Finsternis ganz in sich selbst geengt, sah er sie sitzen, schreiben' («Wahlverwandtschaften» I. 11). Auch der Nebel begünstigt solches Sehen: 'Bald sah ich mich von Wolken wie umgossen und mit mir selbst in Dämmerung eingeschlossen', drückt er sich in der »Zueignung« aus. So ähnlich in »Pilgers Morgenlied«, »Ilmenau«, »Amor als Landschaftsmaler«. Indessen zeigen mehrere im Folgenden angeführte Stellen, dass die Ausschlieszung des Lichts vom Gesichtsorgan, wenn auch eine fördernde, keine notwendige Bedingung ist. Es ist nicht ohne Bedeutung, mindestens für das Festhalten des Bildes, dass das Auge unbeweglich bleibe: 'Blinzen des Augs scheuchet sie fort', heisst es in der »Pandora«, und in »Amor als Landschaftsmaler«: 'Sah mit starren Augen in den Nebel'. So auch in »Hermann und Dorothea« VII 8: 'Aber er fuhr aus dem staunenden Traum auf', wo 'staunen' noch die ältere Bedeutung 'starr vor sich hinsehen' hat.

Von der grössten Bedeutung ist der Gemütszustand des Subjekts. Die Leidenschaften fördern in hohem Grade das

² Da ich hier nicht die Nachbilder im engeren Sinne zu behandeln habe, verwende ich Goethes Ausdruck 'Nachbilder' manchmal auch für die 'Erinnerungsbilder' mit.

unwillkürliche Erscheinen der Bilder. 'Das Vorschweben leidenschaftlich geliebter oder verhasster Gegenstände deutet aus dem Sinnlichen ins Geistige', sagt Goethe in der Farbenlehre didaktischem Teil § 28. Dies wird, zunächst mehr negativ, durch ein paar Briefe aus seiner Frühzeit sehr hübsch illustriert. In dem ältern, vom $12/12$ 69, wahrscheinlich dem ältesten vorhandenen Zeugnis von seiner Visualität, schreibt er an Käthchen Schönkopf nach Auflösung der Verbindung: 'Ich sehe tausendmal Ihr Bild, aber so schwach, und oft mit so wenig Empfindung, als wenn ich an jemand fremdes gedächte'. Dies ist entscheidender Beweis dafür, dass sie daran ist, ihm gleichgültig zu werden. Und ähnlich geht es einige Jahre später der geliebten Charlotte Kestner. Er schreibt im Juni 1773 an ihren Gatten: 'Die Frau Archivarius (ich hoffe das ist der rechte Titel) wird hoffentlich ihr blaugestriiftes Nachtjäckchen nicht etwa aus leidigem Hochmut zurückgelassen, oder es einer kleinen Schwester geschenkt haben, es sollte mich sehr verdrieszen, denn es scheint ich habe es fast lieber als sie selbst, wenigstens erscheint mir oft das Jäckchen, wenn ihre Gesichtszüge sich aus dem Nebel der Imagination nicht losmachen können'. — Anders dagegen, wenn die Liebe das Gemüt des Dichters erfüllt, wenn seine Neigung noch ungeschwächt ist. So in den zahlreichen Aeuszerungen dieser Art in den Briefen an Frau von Stein, von denen ich nur eine kleine Auswahl hersetze.

Ich sehne mich nach Ihren lieben Augen, die mir gegenwärtiger sind als irgend etwas sicht- oder unsichtbares ($7/3$ 81). — Ich seh dich in allen Gestalten immer vor mir und immer lieber ($9/4$ 81). — Deine Gestalt und deine Liebe glänzt immer um mich ($8/12$ 81). — Dein Bild ist in meiner Stube geblieben, es wandelt um mich herum, wenn ich sitze und arbeite ($25/1$ 83). — Wenn du wüsstest, wie artig du in deiner gestrigen Gestalt im Traume und vor meiner wachenden Seele vorbeigleitest, du hättest selbst ein Vergnügen, das Kleidchen angezogen zu haben ($8/2$ 83). — Ich kann mich keinen Augenblick von dir entfernen, dein Bild ist mir viel lebhafter als die Gegenstände,

die mich umgeben (¹⁶/₆ 83). — . . . dass ich vergebens meinen Geist, der sich an diese Richtung so sehr gewöhnt hat, nur auf Augenblicke wegzuwenden suche (¹⁴/₆ 84). — Der Wind, der mich diese Nacht öfters aufweckte, hat mir das Bild meiner Geliebten, das Andenken meiner Freundin herbeigeführt (¹⁷/₂ 85).

In der »Stella«, dem Schauspiel für Liebende, schweben Fernando und Stella einander unablässig vor. Im 2. Akt sagt sie: 'Eh ich michs versch, wieder sein Bild! . . . Kehr ich mit meinen Gedanken in das Geräusch der Welt — er ist da!' Und im 3. Akt er (indem er Madam Sommer erblickt): 'Ein Schatten der Gestalt meiner Frau! — Oh wo seh ich den nicht!' — In den »Geschwistern« erheben sich die alten Flammen drohend vor Wilhelms Auge in dem Augenblick, da er heiraten will: 'Du liegst schwer über mir und bist gerecht, vergeltendes Schicksal! — Warum stehst du da? und du? Just in dem Augenblicke!' — Das Bild des Liebhabers wohnt im Auge der Schönen: 'Wenn ich in dein blaues süszes Aug dringe, und drinne mich mit Forschen verliere; so mein' ich, die ganze Zeit meines Wegseins hätte kein ander Bild drinne gewohnet, als das meine' (»Stella« III).

Einige von Goethes schönsten lyrischen Gedichten behandeln dieses Motiv, dass das Bild der Geliebten dem Dichter vorschwebt. So »Jägers Abendlied«:

Im Felde schleich' ich, still und wild,
Gespannt mein Feuerrohr;
Da schwebt so licht dein liebes Bild,
Dein süszes Bild mir vor.

Oder diese Verse »An Lili Schönemann« (1776):

Im holden Tal, auf schneebedeckten Höhen
War stets dein Bild mir nah:
Ich sah's um mich in lichten Wolken wehen,
Im Herzen war mir's da!

Oder diese Apostrophe an Lida (Frau von Stein):

... denn seit ich von dir bin,
 Scheint mir des schnellsten Lebens
 Lärmende Bewegung
 Nur ein leichter Flor, durch den ich deine Gestalt
 Immerfort wie in Wolken erblicke:
 Sie leuchtet mir freundlich und treu,
 Wie durch des Nordlichts bewegliche Strahlen
 Ewige Sterne schimmern.

Als 'mystisches' Motiv liegt der Gedanke: Ich sehe das Bild der Geliebten überall, dem Divangedicht: In tausend Formen magst du dich verstecken, zu Grunde. Die Geliebte ist allgegenwärtig, wie die Gottheit sich in allen Dingen offenbart. Und noch in der Marienbader Elegie, dem Denkmal der unglücklichen Liebe des Greises, begegnen diese Zeilen:

Er wiederholt ihr Bild zu tausend Malen,
 Das zaudert bald, bald wird es weggerissen,
 Undeutlich jetzt, und jetzt im reinsten Strahlen.

Demgemäsz wird Wilhelm Meister vom Bild der Schönen, die auf ihn Eindruck gemacht hat, immerfort heimgesucht. 'Nachts und nächsten Tags kam ihr Bild ihm so oft vor's Gesicht, dass er ganz zerstreut und ungeschickt in seiner Arbeit war' («Theatralische Sendung» I. 15). — 'Wilhelm antwortete ihr freundlich und verbindlich und versicherte sie, dass ihm diese Nacht ihr Bild und ihre Schmerzen beständig vor der Seele geschwebt' (VI. 10). — Besonders die unbekannte Amazone, die ihn im Walde verwundet getroffen, erscheint dann oft seinem innern Auge. Schon bei jener Begegnung war sein Eindruck von ihrer Gegenwart exaltiert: diese 'wirkte so sonderbar auf seine schon angegriffenen Sinnen, dass es ihm auf einmal vorkam, als sei ihr Haupt mit Strahlen umgeben, die sich nach und nach über ihr ganzes Bild ausbreiteten' (VI. 1)¹. Diese Szene ruft er sich nun immer wieder zurück (VI. 2. 5. 7), nicht blosz in der Einsamkeit, sondern auch in Gegenwart

¹ Dieses im Roman naiv behandelte Phänomen hat Goethe dann in der Farbenlehre, Did. Teil § 30, erklärt.

dritter Personen. 'Er stand wie betäubt in ihrer Mitte und fiel ohngeachtet ihrer Gegenwart in ein stilles Nachsinnen. Seine Gedanken schweiften hin und wieder, und auf einmal erfüllte der Waldplatz wieder seine Einbildungskraft. Auf einem Schimmel kam die liebenswürdige Amazone aus den Büschen, nahte sich ihm, stieg ab, ihr menschenfreundliches Bemühen hiesz sie gehen und kommen, sie stand, das Kleid fiel von ihren Schultern und deckte den Verwundeten, ihr Gesicht, ihre Gestalt glänzte wieder auf und verschwand' (VI. 14). In den »Lehrjahren« (IV. 11) rivalisiert dieses Bild mit dem der liebenswürdigen Gräfin: 'Er rief sich ihr Bild nur allzu gern wieder ins Gedächtnis. Aber nun trat die Gestalt der edlen Amazone gleich dazwischen, eine Erscheinung verwandelte sich in die andere, ohne dass er instande gewesen wäre, diese oder jene festzuhalten'.

In reiferen Jahren, nach wissenschaftlichen optischen Studien, verwendet Goethe öfters mit klarbewusster Reflexion die Nachbilder in seiner Dichtung. Ein gutes Beispiel dafür ist das einzige homerische, übrigens recht unhomerische, Gleichnis in »Hermann und Dorothea« (VII):

Wie der wandernde Mann, der vor dem Sinken der Sonne
 Sie noch einmal ins Auge, die schnellverschwindende, fasste,
 Dann im dunkeln Gebüsch und an der Seite des Felsens
 Schweben siehet ihr Bild; wohin er die Blicke nur wendet,
 Eilet es vor und glänzt und schwankt in herrlichen Farben:
 So bewegte vor Hermann die liebliche Bildung des Mädchens
 Sanft sich vorbei und schien dem Pfad ins Getreide zu folgen.
 Aber er fuhr aus dem staunenden Traum auf . . .

Diese Zusammenstellung des Nachbildes von dem Mädchen mit dem Blendungsbild der Sonne hatte er kurz vorher schon in den »Lehrjahren« VIII. 7 benutzt: 'Schlieszest du die Augen, so wird sie sich dir darstellen; öffnest du sie, so wird sie vor allen Gegenständen hinschweben, wie die Erscheinung, die ein blendendes Bild im Auge zurücklässt'. Hieraus erhellt, dass

Goethe doch — im Gegensatz z. B. zu FECHNER, Elemente der Psychophysik II (1860) S. 472 — im Stande war, das Erinnerungsbild den Bewegungen des Auges folgen zu lassen.

Die »Klassische Walpurgisnacht« eröffnet Erichthos Nachbild von der Schlacht auf den Pharsalischen Feldern:

Ueberbleicht erscheint mir schon
Von grauer Zelten Woge weit das Tal dahin,
Als Nachgesicht der sorg- und grauenvollsten Nacht.

Das Nachbild eines Traumgesichts¹ sieht Wilhelm in den »Wanderjahren« I. 10: 'In dem Augenblick wecken Sie mich auf; schlaftrunken taumle ich nach dem Fenster, den Stern noch lebhaft in meinem Auge'. Aehnlich ist die Ledavision im »Faust« (7271: 6903):

Ich wache ja! O lasst sie walten,
Die unvergleichlichen Gestalten,
Wie sie dorthin mein Auge schickt.

Die Stelle ist durch die bewusste Ausdrucksweise merkwürdig: das subjektive Bild ist im Auge und wird von dort gleichsam in den Raum entsendet.

Selbstverständlich kann Goethe in »Dichtung und Wahrheit« über kein erotisches Verhältnis seiner Frühzeit Bericht erstatten, ohne das Thema des vorschwebenden Bildes immer wieder vorzuführen. So sagt er im 5. Buch vom Frankfurter Gretchen: 'Die Gestalt dieses Mädchens verfolgte mich von dem Augenblick an auf allen Wegen und Stegen' (Loeper I, S. 156). Vor der Krönung des Erzherzogs Joseph musste Wolfgang mit dem Vater die Diarien der beiden letzten Krönungen durchgehen. 'Wir beschäftigten uns den ganzen Tag damit bis tief in die Nacht, indessen mir das hübsche Mädchen, bald in ihrem alten Hauskleide, bald in ihrem neuen Kostüm, immer zwischen den höchsten Gegenständen des heiligen römischen Reichs hin und wieder schwebte' (S. 166). — Nach

¹ Kuriose Beispiele dieser Art teilt Fechner mit, a. a. O. S. 525.

der schmähhlichen Katastrophe sieht er die 'Gespenster'¹ der leichtsinnigen Vettern überall (6. Buch, L. II S. 9), und natürlich auch Gretchens Bild. Mit Bezug auf Friedrike lesen wir im 10. Buch (S. 193): 'Da erwachte in mir das Bild eines holden Wesens, das vor den bunten Gestalten dieser Reisetage in den Hintergrund gewichen war; es enthüllte sich immer mehr und mehr . . .' 'Denn jene sämtlichen Aussichten in eine wilde Gebirgsgegend und sodann wieder in ein heiteres, fruchtbares, fröhliches Land konnten meinen innern Blick nicht fesseln, der auf einen liebenswürdigen, anziehenden Gegenstand gerichtet war' (S. 195). Im 11. Buch erzählt er dann weiter: 'Ich hatte kaum einige Stunden sehr tief geschlafen, als ein erhitztes und in Aufruhr gebrachtes Blut mich aufweckte. In solchen Stunden und Lagen ist es, wo die Sorge, die Reue den wehrlos hingestreckten Menschen zu überfallen pflegen. Meine Einbildungskraft stellte mir zugleich die lebhaftesten Bilder dar: ich sehe Lucinden, wie sie nach dem heftigen Kusse leidenschaftlich von mir zurücktritt . . . Ich sehe Friedriken gegen ihr über stehen . . .' (III S. 15).

Es ist für Goethes Natur sehr charakteristisch, dass die Visionen der feindseligen Leidenschaften sich aus seiner Gesamtproduktion nicht oder fast nicht belegen lassen. Die erotischen Visionen spielen bei ihm die Hauptrolle, doch können auch weniger leidenschaftliche Gefühle, die Freundschaft, die Vaterliebe die Bilder hervorrufen. So wenn er im August 1773 dem Freunde schreibt: 'O Kestner, und wie wohl ist mirs, hab ich sie nicht bei mir, so stehen sie doch vor mir immer die Lieben all. Der Kreis von edlen Menschen ist das werteste alles dessen, was ich errungen habe.' In der »Italienischen Reise« heisst es unter dem ²⁷/₁₀ 87: 'Die Gestalten meiner Freunde besuchen mich friedlich und freundlich'. An Caroline v. Egloffstein schreibt er d. ¹⁸/₁ 1811: 'Doch erscheint mir das

¹ 'Gespenst' gebraucht Goethe in der Farbenlehre als Wiedergabe von *spectrum*; von Nachbildern z. B. Didakt. Teil § 22. Vgl. noch: 'Landschaftliche Gespenster auf dem Papier spuken zu lassen', ²²/₆ 1812.

Bild der lieben Jägerin [Adressatin] allzu lebhaft, als dass ich länger zaudern sollte, für Ihren freundlichen Brief recht herzlich zu danken.' — Wilhelm Meister sieht so sein Söhnchen: 'Der schöne Knabe schwebte wie eine reizende ungewisse Erscheinung vor seiner Einbildungskraft; er sah ihn an Theresens Hand durch Felder und Wälder laufen . . .' (»Lehrjahre« VII. 8). Der Vollmond weckt alte Erinnerungen in seinem Busen und 'die Geister aller lieben Freunde zogen bei ihm vorüber, besonders aber war ihm Lenardos Bild so lebendig, dass er ihn unmittelbar vor sich zu sehen glaubte' (»Wanderjahre« III. 1). Besonders in der »Natürlichen Tochter« treten die Visionen der Vaterliebe stark hervor. Goethe hat dem Herzog all die väterliche Zärtlichkeit geliehen, die er selbst hegte:

Sie war die Seele dieses ganzen Hauses.
 Wie schwebte beim Erwachen sonst das Bild
 Des holden Kindes dringend mir entgegen! (V. 1290).

Das jugendschöne Bild der auf immer verlorenen Tochter ist ihm Trost und Hoffnung im Unglück:

Und bleibe mir, du vielgeliebtes Bild,
 Vollkommen, ewig jung und ewig gleich!
 Lass deiner klaren Augen reines Licht
 Mich immerfort unglänzen! Schwebte vor,
 Wohin ich wandle, zeige mir den Weg
 Durch dieser Erde Dornenlabyrinth!
 Du bist kein Traumbild, wie ich dich erblicke;
 Du warst, du bist. (V. 1715 ff.).

Wie die Vision durch lebhaftes Ideenverknüpfung hervorgerufen wird, lehrt eine Reihe von Beispielen:

'Ein sonderbarer Anblick erinnerte mich an andere Zeiten. In dem ersten Gliede der Eskadron schwankte die Standarte in den Händen eines schönen Knaben hin und wider; er hielt sie fest, ward aber vom aufgeregten Pferde widerwärtig geschaukelt, sein anmutiges Gesicht brachte mir, seltsam genug, aber natürlich, in diesem schauerlichen Augenblick die noch

anmutigere Mutter vor die Augen, und ich musste an die ihr zur Seite verbrachten friedlichen Momente gedenken' («Kampagne in Frankreich» ^{19/9} 92).

Im Jahre 1792 bot die freie Reichsstadt Frankfurt a. M. ihrem berühmten Sohn die Ratsherrnwürde unter der Hand an:

'Tausend Bilder stiegen in mir auf und lieszen mich nicht zu Gedanken kommen . . . Ich befand mich in meines Groszvaters Garten. . . . Sodann erblickte ich den ehrwürdigen Altvater um seine Rosen beschäftigt . . . Dann im Ornat als Schultheisz . . . endlich im Sarge.— Bei meiner letzten Durchreise durch Frankfurt . . . hier, im traulichen Familienkreise, in dem unveränderten, altbekannten Lokal riefen sich jene Knabenerinnerungen lebhaft hervor und traten mir nun neukräftig vor die Augen' (Ebd. ^{29/10} 92).

Auf der Ueberfahrt von Messina nach Neapel wird nach dem Bericht der »Italienischen Reise« (13.—14. Mai 1787) das Schiff bei Windstille von der Strömung den Felsen Capris zugetrieben mit Gefahr des Zerscheiterns. Die Passagiere machen dem Kapitän und dem Steuermanne bittere Vorwürfe. Goethe aber, 'dem von Jugend auf Anarchie verdrieszlicher gewesen als der Tod selbst', tritt vor sie hin und redet ihnen zu . . . 'Wendet euer brünstiges Gebet zur Mutter Gottes, auf die es ganz allein ankommt, ob sie sich bei ihrem Sohne verwenden mag, dass er für euch tue, was er damals für seine Apostel getan, als auf dem stürmenden See Tiberias die Wellen schon in das Schiff schlugen, der Herr aber schlief; der jedoch . . . sogleich dem Winde zu ruhen gebot, wie er jetzt der Luft gebieten kann, sich zu regen, wenn es anders sein heiliger Wille ist.' Wie er sich dann beim Schaukeln des Schiffes in der Brandung seekrank fühlt, geht er zur Koje 'mit einer gewissen angenehmen Empfindung, die sich vom See Tiberias herzuschreiben schien: denn ganz deutlich schwebte mir das Bild aus Merians

Kupferbibel vor Augen'. Dies war die Bilderbibel, mit welcher er als Knabe vertraut gewesen war.

So erwacht dem Pylades, als er im Barbarenlande von Iphigenie in griechischer Sprache angeredet wird, die Erinnerung an seine Heimat zu so kräftigem Leben, dass er sie vor Augen sieht:

O süsse Stimme! Vielwillkommner Ton
 Der Muttersprach' in einem fremden Lande!
 Des väterlichen Hafens blaue Berge
 Seh' ich Gefangner neu willkommen wieder
 Vor meinen Augen . . .
 Vergessen hab' ich einen Augenblick,
 Wie sehr ich dein bedarf, und meinen Geist
 Der herrlichen Erscheinung zugewendet. (V. 803 ff.).

In der »Novelle« wird auf dem Spazierritt im Bergwald die Fürstin von ihrer Begleitung darauf aufmerksam gemacht, dass es auf dem Markt des Städtchens brennt, 'und nun bewegten sich in ihrer Einbildungskraft alle die Schreckbilder, welche des trefflichen Oheims wiederholte Erzählung von dem erlebten Jahrmarktsbrande leider nur zu tief eingesenkt hatte.' 'Leider nun erneuerte sich vor dem schönen Geiste der Fürstin der wüste Wirrwarr . .' (Jub. Ausg. 16, 345 f.).

Landschaftliche Bilder, die sich dem Dichter tief eingepägt haben, tauchen leicht wieder vor seinen Augen auf und können dann sein Dasein gewissermaßen beherrschen. 'Es freut mich, dass du die schönen Gegenden bei guter Witterung durchlaufen hast, die ich in jüngeren Jahren oft besuchte und die für immer einen angenehmen Eindruck in der Einbildungskraft zurücklassen', schreibt er dem Sohne (²⁴/₈ 09). — 'Die vielen Gegenstände, die ich gesehen hatte, lebten immer fort vor meiner Einbildungskraft' (»Die guten Weiber«, Jub. Ausg. 16, 313). — 'Bei Rückkunft unseres wackern Rehbein erging es mir ebenso wie Ihnen bei seiner Ankunft, mir brachte die Erzählung des frischen Mannes die wertesten Freunde mit allem Lokal, Schloss, Karlsplatz, Markt und Kirche so klar

vor die Augen, dass mich eine wahrhaft unerträgliche Sehnsucht ergriff . . .' (An S. Boisserée ¹⁷/₄ 17). — Marianne von Willemer schickt dem 75jährigen ein Gedicht, das die Erinnerung an jene vor einem Jahrzehnt in Heidelberg gemeinschaftlich verbrachten glücklichen Tage neu belebt. In seinem Dankschreiben erklärt er: 'dass ich seit einigen Wochen von Heidelberg nicht wegkommen kann und dass jene neubelebten Ruinengärten als Hintergrund aller Pflichtgefühle, aller Geschäfte und Zerstreungen unwandelbar mir vor den Augen stehen' (⁶/₁₀ 24). Und von einem solchen Bilde wird in der Erzählung »Das nussbraune Mädchen« (»Wanderjahre« I. 11) Lenardo verfolgt: 'So oft ich einsam, so oft ich unbeschäftigt war, trat mir jenes Bild des flehenden Mädchens mit der ganzen Umgebung, mit jedem Baum und Strauch, dem Platz, wo sie kniete, dem Weg, den ich einschlug, mich von ihr zu entfernen, das Ganze zusammen wie ein frisches Bild vor die Seele. Es war ein unauslöschlicher Eindruck, der wohl von andern Bildern und Teilnahmen beschattet, verdeckt, aber niemals verlitgt werden konnte. Immer erneut, trat er in jeder stillen Stunde hervor'

Eine visionäre Landschaft, im Nebel gesehen, beschreibt »Amor als Landschaftsmaler«:

Sasz ich früh auf einer Felsenspitze,
Sah mit starren Augen in den Nebel;
Wie ein grau grundiertes Tuch gespannt,
Deckt' er alles in die Breit' und Höhe.

Und nun kommt Amor und malt auf diese Nebelleinwand Sonne und Wolken, Fluss und Berge, Bäume und Blumen, und schliesslich auch das allerliebste Mädchen.

Die Verwendung der Visionen in der Dichtung wird bei Goethe freilich fast zur Manier. Im »Egmont« z. B. verraten die verschiedensten Personen derartige Anlagen. Margarethe von Parma erklärt: O, mir ist's, als wenn ich den König und sein Conseil auf dieser Tapete gewirkt sähe . . . Es fehlt kein

Zug. Es sind gute Menschen drunter . . . Da sitzt aber der hohläugige Toledaner mit der ehrnen Stirne und dem tiefen Feuerblick . . . (Jub. Ausg. 11, 282). Silva monologisiert: Ich sehe Geister vor mir, die still und sinnend auf schwarzen Schalen das Geschick der Fürsten und vieler Tausende wägen. Langsam wankt das Zünglein auf und ab, tief scheinen die Richter zu sinnen, zuletzt sinkt diese Schale, steigt jene . . . (ebd. 301). Egmont selbst phantasiert in seinem Gefängnis: Wird an der Spitze deiner Freunde Oranien nicht wagend sinnen? Wird nicht ein Volk sich sammeln und mit anschwellender Gewalt den alten Freund rächend erretten? O haltet, Mauern, die ihr mich einschlieszt, so vieler Geister wohlgemeintes Drängen nicht von mir ab . . . (ebd. 319).¹ Und es wird sogar vorausgesetzt, dass auch die Pferde solcher Erscheinungen teilhaftig werden: Trug dich dein Pferd so leicht herein, und scheute vor dem Blutgeruche nicht, und vor dem Geiste mit dem blanken Schwerte, der an der Pforte dich empfängt? (ebd. S. 304). Doch liegt hier ohne Zweifel die Geschichte Bileams zu Grunde: Und die Eselin sahe den Engel des Herrn im Wege stehen, und ein bloßes Schwert in seiner Hand. Und die Eselin wich aus dem Wege, 4. Mose 22, 23. Vgl. schon die »Geschichte Gottfriedens«, Jub. Ausg. 10, 173.

Von geringem Interesse ist die große theatrale Freiheitsvision zu Ende des »Egmont«. Die Selbstvision im Gedichte »Ilmenau«, und in der Elegie »Euphrosyne« die Erscheinung der jüngstverstorbenen jungen Schauspielerin sind so stark ausgearbeitet, letztere noch dazu mit deutlichen homerischen Reminiszenzen (Elpenor, Odyssee XI; Patroklos, Ilias XXIII), dass das visuelle Erlebnis sich kaum erkennen lässt. Dichterische Ausformung einer meteorologischen Beobachtung ist die Erscheinung der Muse in der »Zueignung«. Dagegen

¹ Die Stelle berührt sich mit Faust 1527: Verschwindet so der geisterreiche Drang? ('Andrang so vieler Geistererscheinungen', SCHRÖER; vgl. Fülle der Gesichte 520, Geisterfülle 607, Drang und Menge 5230).

gibt uns die Vision in »Des Epimenides Erwachen« I, 15, in der Szene wo der Dämon der Unterdrückung und die Hoffnung sich begegnen, einige Momente der Selbstbeobachtung an die Hand:

Doch welch ein Nebel, welche Dünste
Verbergen plötzlich die Gestalt!

.....

Verdichtet schwankt der Nebelrauch und wächst
Und webt, er webt undeutliche Gestalten,
Die deutlich, doch undeutlich, immerfort
Das Ungeheure mir entfalten . . .
Verschleierte Gestalten, Ungestalten,
In ewigem Wechseltrug erneuert! . . .

Er wehrt sich gegen die von der Einbildungskraft ihm vorgespiegelte
Vision.

Die Erscheinungen treten aus einem Element von Nebel, Dünsten, Nebelrauch hervor, wie die Personen der Faustdichtung aus Dunst und Nebel, wie Lottens Jäckchen aus dem Nebel der Imagination, wie ein beweglicher Nebel dem Major ohne Unterlass vorschwebt (»Wanderjahre« II. 5), wie dem Lucidor (ebd. I. 9) zumute ist, 'als wenn er in tiefe Nebel hineinsähe; alle die angemeldeten bekannten und unbekanntesten Gestalten erschienen ihm gespenstig.' Und ähnlich erscheinen die Furien dem Orest (»Iphigenie« 1059 ff.):

Sie rühren sich in ihren schwarzen Höhlen,
Und aus den Winkeln schleichen ihre Gefährten,
Der Zweifel und die Reue, leis herbei.
Vor ihnen steigt ein Dampf vom Acheron;
In seinen Wolkenkreisen wälzet sich
Die ewige Betrachtung des Geschehnen
Verwirrend um des Schuld'gen Haupt umher.

Eine gewisse Bedeutung für das Erscheinen der Bilder haben die Tränen. Am deutlichsten erhellt dies aus den »Aeolshafen«:

Du trauerst, dass ich nicht erscheine,
 Vielleicht entfernt so treu nicht meine,
 Sonst wär' mein Geist im Bilde da.
 Schmückt Iris wohl des Himmels Bläue?
 Lass regnen — gleich erscheint die neue.
 Du weinst! Schon bin ich wieder da.

Aber auch sonst sehen wir, dass das Vergiesen von Tränen die Bilderproduktion fördert, die angeschaute Gegend belebt. 'Trocknet nicht, trocknet nicht, Tränen der ewigen Liebe! Ach nur dem halbgetrockneten Auge, Wie öde, wie tot die Welt ihm erscheint!' — 'Wenn Tränen in den Augen stehn, Scheint Erd' und Himmel doppelt schön' (Nachspiel zu den »Hagestolzen«). Die Hauptstelle ist der Wertherbrief vom 3. November:

Und das Herz ist jetzo tot, aus ihm fließen keine Entzückungen mehr, meine Augen sind trocken, und meine Sinnen, die nicht mehr von erquickenden Tränen gelabt werden, ziehen ängstlich meine Stirne zusammen. Ich leide viel, denn ich habe verloren, was meines Lebens einzige Wonne war, die heilige belebende Kraft, mit der ich Welten um mich schuf. Sie ist dahin! — Wenn ich zu meinem Fenster hinaus an den fernen Hügel sehe, wie die Morgensonne über ihn her den Nebel durchbricht und den stillen Wiesengrund bescheint, und der sanfte Fluss zwischen seinen entblätterten Weiden zu mir herschlängelt, o wenn da diese herrliche Natur so starr vor mir steht wie ein lackirt Bildchen, und all die Wonne keinen Tropfen Seligkeit aus meinem Herzen herauf in das Gehirn pumpen kann, und der ganze Kerl vor Gottes Angesicht steht wie ein versiegter Brunn, wie ein verlechter Eimer! Ich habe mich so oft auf den Boden geworfen und Gott um Tränen gebeten, wie ein Ackersmann um Regen, wenn der Himmel ehern über ihm ist, und um ihn die Erde verdürstet.

Wenn Goethe die Sache zwar meist so darstellt, dass die Erinnerungs- und Phantasiebilder ihm vor Augen, vor dem Gesicht, vor der Stirne schweben oder stehen, sich um ihn herum bewegen, manchmal auch in dem Auge sind, so kommt es doch auch vor, dass er sie anders lokalisiert. Die Bilder stehen 'in meiner Stirne, wo die innere Sehkraft sich ver-

einigt, füllen die Sinne meiner Stirne', heizt es im »Werther« (6. Dezember) besonders drastisch, anderswo sind sie 'in meiner Einbildungskraft'. Dass hier richtige Selbstbeobachtung zu Grunde liegt, machen FECHNERS Ausführungen (Elemente der Psychophysik, 1860, II S. 475 ff.) ganz klar. Das Schauen ist nämlich von einem gewissen Spannungsgefühl begleitet. 'Während bei möglichst scharfer Auffassung von objektiven sichtbaren Gegenständen, so wie von Nachbildern, die Spannung deutlich nach vorn geht und bei Wendung der Aufmerksamkeit zu andern Sinnessphären nur die Richtung zwischen den äuzern Sinnesorganen wechselt, indess der übrige Kopf nach dem Gefühle spannungslos ist, zieht sich bei der Beschäftigung der Erinnerungs- oder Phantasietätigkeit die Spannung ganz von den äuzern Sinnesorganen ab und scheint vielmehr den Teil des Kopfes, den das Gehirn ausfüllt, einzunehmen; und will ich mir z. B. eine Gegend oder Person vor mir recht lebhaft vergegenwärtigen, so wird sie um so lebhafter vor mir auftauchen, nicht je mehr ich die Aufmerksamkeit nach vorn spanne, sondern je mehr ich sie sozusagen dahinter zurückziehe'. Vgl. weiter S. 480 f. und besonders was er über seine Frau (S. 482) berichtet: 'Sie kann einzelne Erinnerungsbilder, wie das einer Rose, in das Schwarz des geschlossenen Auges hineinzeichnen, so dass sie davon umgeben scheinen, doch kostet ihr dies viel mehr Anstrengung, als wenn sie das Erinnerungsbild unabhängig davon zu produzieren sucht, wobei ihr vielmehr der innere Kopf, als die Augen tätig zu sein scheint. Die Bilder scheinen ihr zwar im Allgemeinen vor den Augen zu schweben, doch kann sie dieselben auch seitlich und mit einer gewissen Schwierigkeit rückwärts vorstellen, indem es ihr aber dabei ist, als müsse sie sich umkehren oder richtete wirklich die Augen dahin . . . Wenn sie sich eine ganze Gegend bei geschlossenen Augen vorstellt, so meint sie diese in Farben mit Hintergrund und Vordergrund deutlich vor sich zu sehen, wie in Wirklichkeit,

wobei das Schwarz des Auges ganz verschwindet, aber es ist ihr doch, als wenn sie dieselben mehr mittelst einer Tätigkeit des ganzen Innern des Kopfes als der Augen sähe'.

So wird deutlicher, was Goethe in den Physiognomischen Fragmenten (»Goethes Anteil« S. 102) subjektiv über den Homer schreibt: 'Diese eingesunkne Blindheit, die einwärts gekehrte Sehkraft, strengt das innere Leben immer stärker und stärker an, und vollendet den Vater der Dichter.'

Da die Bilder der inneren Welt oft im hellen Licht erstrahlen, wie auch Goethe wiederholt angibt (z. B. oben S. 8 f., 10 f.), so drängt sich die Vorstellung von einem 'inneren Licht' auf. Wie Faust als erblindeter Greis seine ungebrochene Tatkraft mit diesen Worten bezeugt:

Die Nacht scheint tiefer tief hereinzudringen,
Allein im Innern leuchtet helles Licht,

so lässt Goethe die Ottilie in ihr Tagebuch schreiben: 'Man mag sich stellen, wie man will, und man denkt sich immer sehend. Ich glaube, der Mensch träumt nur, damit er nicht aufhöre, zu sehen. Es könnte wohl sein, dass das innere Licht einmal aus uns heraussträte, so dass wir keines andern mehr bedürften' (»Wahlverw. II. 3).

Manchmal drängen sich die Bilder in lästigster Weise auf, etwa wie Zwangsvorstellungen, vor allem natürlich in krankhaften Zuständen. An der Spitze stehe hier der todesgezeichnete Werther: 'Meiner Einbildungskraft erscheint keine Gestalt als die ihrige' (30. August). — 'Wie mich die Gestalt verfolgt. Wachend und träumend füllt sie meine ganze Seele. Hier, wenn ich die Augen schliesze, hier in meiner Stirne, wo die innere Sehkraft sich vereinigt, stehen ihre schwarzen Augen. Hier! Ich kann dir's nicht ausdrücken. Mach' ich meine Augen zu, so sind sie da, wie ein Meer, wie ein Abgrund

ruhen sie vor mir, in mir, füllen die Sinnen meiner Stirne' (6. Dez. 1772). An den Visionen des kranken Wilhelm Meister muss, Goethes bekanntem Kaffeehass gemäsz, der Genuß dieses schwarzen Gifts schuld sein: 'Seine Vorstellung wurde mit schwarzen, leicht beweglichen Bildern erfüllt, mit welchen seine Imagination ein rastloses Drama, das die Hölle des Dante zum würdigen Schauplatz erwählet hätte, aufzuführen sich gewöhnte' (»Theatral. Sendung« II. 1).¹ In der Charakteristik des Tiberius in Goethes Beiträgen zu Lavaters Physiognomischen Fragmenten (»Goethes Anteil« 194, DjG. V. 333) lesen wir: 'Ein böser Geist vom Herrn ist über ihm, sein Herz ist gedrängt, schwarze Bilder schweben vor seiner Stirne, er zieht sie widerstrebend zusammen, will mit dem unmutigen Herrscherblicke die Geisterscharen vertreiben, es gelingt ihm nicht'. Wenn Goethe so dem melancholischen Tiberius schwarze Bilder, 'Geister', vorschweben lässt, so ist dies ganz subjektive Psychologie. Wie in den übrigen physiognomischen Versuchen liest der Dichter seine eigene Natur aus der beschriebenen Physiognomie heraus. Er kannte nur zu gut diese vorschwebenden Geister: 'Verzogen sich einige hypochondrische Gespenster', notiert er in sein Tagebuch d. $13/5$ 1780. Besser als dem Tiberius gelang es ihm selbst, sich dieser lästigen Gesellschaft zu entledigen, doch hat es ihm öfters Mühe genug gekostet. Man vergleiche diese Auszüge aus seinem Briefe an Auguste Stolberg vom $3/8$ 75:

Lang halt ich's hier nicht aus, ich muss wieder fort — Wohin! —
 — — — — —

Ich mache Ihnen Striche, denn ich saz eine Viertelstunde in Gedanken, und mein Geist flog auf dem ganzen bewohnten Erdboden herum . . . — Selig seid ihr, verklärte Spaziergänger, die mit zufriedener anständiger Vollendung jeden Abend den Staub von ihren Schuhen schlagen und ihres Tagwerks göttergleich sich freuen — — —

¹ 'Der Gedanke, dass man immer enger und enger zwischen ungeheuren Gebirgen eingeschlossen wird, gibt der Imagination graue und unangenehme Bilder . . .' (»Briefe aus der Schweiz« II, 11. Nov. 79).

Hier fließt der Main, grad drüben liegt Bergen auf einem Hügel hinter Kornfeld . . . Da links unten liegt das graue Frankfurt mit dem ungeschickten Turn, das jetzt für mich so leer ist als mit Besemen gekehrt, da rechts auf artige Dörfchen, der Garten da unten, die Terrasse auf den Main hinunter. — Und auf dem Tisch hier ein Schnupftuch, ein Pannier, ein Halstuch drüber, dort hängen des lieben Mädchens Stiefel . . . — Gut Gustchen, ich hab Ihnen beschrieben, wie's um mich herum aussieht, um die Geister durch den sinnlichen Blick zu vertreiben. — —

Der Sinn ist sehr klar: er vertreibt die Gesichte durch Beobachtung und Beschreibung der umgebenden realen Gegenstände. Er hat sich also seit seiner Jugend genötigt gesehen, und auch Mittel gefunden, dem störenden Einfluss seiner visuellen Veranlagung entgegenzuwirken. Dies finden wir öfters ausgedrückt. Zu Anfang des 4. Buchs von »Dichtung und Wahrheit« heisst es: Ich bewohnte nun wieder mein Mansardzimmer, in welchem die Gespenster der vielen Gemälde mir zuweilen vorschwebten, die ich denn durch Arbeiten und Studien zu verscheuchen suchte. — In den »Wanderjahren« (II. 12) ist es dem jugendlichen Wilhelm ein unwiderstehliches Bedürfnis, durch Plaudern seinen Geist von dem Bild einer gewissen Blondine zu befreien. Und im Gedicht »Auf dem See« sucht der Dichter durch Betrachtung der umgebenden Gebirge das Bild der gemiedenen Geliebten fern zu halten:

Aug', mein Aug', was sinkst du nieder?
 Goldne Träume, kommt ihr wieder?
 Weg, du Traum! so gold du bist:
 Hier auch Lieb' und Leben ist.

Ein Zwangsbild kann durch Eifersucht hervorgerufen sein wie 'das gelass'ne Gespenst' in »Alexis und Dora« (141): 'O, macht mich, ihr Götter, Blind, verwischt das Bild jeder Erinnerung in mir!' Oder durch Reue, wie des Dichters Bericht an Frau von Stein (²⁸/₉, 79) über seinen Besuch in Friedrikens Heim zeigt:

'Ich blieb die Nacht und schied den andern Morgen bei Sonnenaufgang, von freundlichen Gesichtern verabschiedet, dass ich nun auch wieder mit Zufriedenheit an das Eckchen der Welt hindenken und in Friede mit den Geistern dieser ausgesöhnten in mir leben kann'. In diesem Falle hat er durch Aufsuchen der altbekannten Stätte und der Menschen, denen er seinerzeit Kummer bereitete, Frieden gewonnen. Neue Bilder haben beim Wiedersehen die früheren Eindrücke verdrängt. Andere Geister vermag er nicht auf diesem Wege zu besiegen. Er schreibt aus Ilmenau d. $\frac{2}{7}$ 81 an Frau von Stein: 'Ich sehne mich recht von hier weg, die Geister der alten Zeiten lassen mir hier keine frohe Stunde, ich habe keinen Berg besteigen mögen, die unangenehmen Erinnerungen haben alles befleckt. Wie gut ists, dass der Mensch sterbe um nur die Eindrücke auszulöschen und gebadet wieder zu kommen'. So fest haften manchmal die Erinnerungsbilder, dass sogar eine Wiedergeburt notwendig ist, um sie los zu werden.¹

Für solche Augen ist eine vernünftige Diät unerlässlich, und wir haben viele Belege dafür, dass Goethe sich vorsichtige Schonung zur Pflicht machte, dass er störende, schädliche Eindrücke planmässig vermied. 'Ich sah des heil. Franziskus Grabstätte nicht, ich wollte mir wie der Cardinal Bembo die Imagination nicht verderben, sondern fragte einen hübschen Jungen nach der Maria della Minerva', heisst es im Reisetagebuch vom $\frac{26}{10}$ 86. 'In das neue lebendige Rom mag ich gar nicht hineinsehen, um mir die Imagination nicht zu verderben', schreibt er dem Herzog ($\frac{20}{1}$ 87). Und ähnlich: Mit dem neuen Jahre will ich nach Neapel gehn und dort mich der herrlichen Natur erfreuen und meine Seele von der Idee so vieler trauriger Ruinen reinspülen und die allzustrengen Begriffe der Kunst lindern' ($\frac{12}{12}$ 86). — 'Ich kanns immer

¹ Vgl. schon »Zum Shäkespears Tag« (1771): 'Unser verdorbner Geschmack umnebelt dergestalt unsere Augen, dass wir fast eine neue Schöpfung nötig haben, uns aus dieser Finsternis zu entwickeln.'

noch nicht verwinden, dass ich Sie zuletzt leidend gesehen habe. Die Empfänglichkeit für sinnliche Eindrücke, der ich so viel Gutes verdanke, zieht mir dieses Uebel zu . . .', schreibt Goethe an die Gräfin O'Donell (²⁴/₁₁ 12). Dem entsprechend berichtet der Kanzler v. Müller (¹⁷/₅ 26), dass der Dichter das verletzte Gesicht seiner verunglückten Schwiegertochter zu sehen vermied. Denn, sagte er, ich werde solche hässliche Eindrücke nicht wieder los, sie verderben mir für immer die Erinnerung. Ich bin hinsichtlich meines sinnlichen Auffassungsvermögens so seltsam geartet, dass ich alle Umrisse und Formen aufs schärfste und bestimmteste in der Erinnerung behalte, dabei aber durch Missgestaltungen und Mängel mich aufs lebhafteste affiziert finde . . .

Die Furcht vor ängstlichen Erinnerungsbildern ist denn ein von Goethe öfters verwendetes Motiv. So reitet in der »Novelle« der Onkel nie gern über einen Marktplatz: bei jedem Schritt ist man gehindert und aufgehalten, und dann flammt mir das ungeheure Unglück wieder in die Einbildungskraft, das sich mir gleichsam in die Augen eingebrannt, als ich eine solche Güter- und Warenbreite in Feuer aufgehen sah. In der »Natürlichen Tochter« hat der Herzog Eugenien nach dem Sturz vom Pferde für tot liegen sehen und kann das schmerzliche Gesicht nicht wieder los werden:

Wer nimmt das Bild vor meinen Augen weg!
 Dich hab' ich tot gesehn! So wirst du mir
 An manchem Tag, in mancher Nacht erscheinen.
 War ich, entfernt von dir, nicht stets besorgt?
 Nun ists nicht mehr ein kranker Grillentraum,
 Es ist ein wahres, unauslöschlichs Bild:
 Eugenie, das Leben meines Lebens,
 Bleich, hingesunken, atemlos, entseelt. (V. 570 ff.).

Mit solchen Zwangsbildern kann man auch andere bestrafen. Wie es in der »Iphigenia« heisst:

Und die Gestalt des zufällig Ermordeten
 Wird auf des traurig-unwilligen Mörders
 Böse Stunden lauern und schrecken (V. 551 ff.),

so in den »Wahlverwandtschaften« (II. 10): 'Sie beschloss, zu sterben, um den ehemals Gehassten und nun so heftig Geliebten für seine Unteilnahme zu strafen und sich, indem sie ihn nicht besitzen sollte, wenigstens mit seiner Einbildungskraft, seiner Reue auf ewig zu vermählen. Er sollte ihr totes Bild nicht loswerden, er sollte nicht aufhören, sich Vorwürfe zu machen . . . ?'

Auf übergroßer Empfindlichkeit scheint ebenfalls Goethes Abneigung gegen optische Instrumente zu beruhen. Wenn er auch seiner Naturstudien wegen zu verschiedenen Zeiten seines Lebens mit dem Mikroskop¹ gearbeitet hat, auf Reisen ein 'Perspektiv' (z. B. in Venedig ³/₁₀ 86), auch im August 1799 und sonst das Teleskop benutzte, wenn er gar in der »Novelle« sich herbeilässt, das Fernrohr als 'ein so förderliches Werkzeug' zu bezeichnen, so heisst es doch in den »Maximen und Reflexionen«, Hecker Nr. 502, kurz und gut: 'Mikroskope und Fernröhre verwirren eigentlich den reinen Menschensinn.' Schon HECKER verwies auf die »Wanderjahre« I. 10, wo Wilhelm durch das Teleskop den Jupiter und dessen Monde betrachtet und sich dann mit diesen Worten zum Astronomen wendet: 'Ich weisz nicht, ob ich Ihnen danken soll, dass Sie mir dieses Gestirn so über alles Masz näher gerückt. Als ich es vorhin sah, stand es im Verhältnis zu den übrigen unzähligen des Himmels und zu mir selbst; jetzt aber tritt es in meiner Einbildungskraft unverhältnismässig hervor, und ich weisz nicht, ob ich die übrigen Scharen gleicherweise heranzuführen wünschen sollte. Sie werden mich einengen, mich beängstigen.'

¹ D. ²⁹/₉ 23 schreibt er an Nees von Esenbeck: 'blos durch Ihre Augen kann ich noch das Mikroskopische betrachten und das unendlich Kleine mir angenähert sehen, wohin wir denn doch unsere Blicke gleichfalls zu richten haben, wenn wir uns mit dem unendlich Groszen beschäftigen.'

— Goethe fürchtet sich vor dem Nachbild des vergrößerten Planeten: er weisz, welche Mühe dessen Vertreibung kosten wird.

Albrecht von Haller verrät in seiner »Trauer-Ode, Beym Absterben Seiner geliebtesten Mariane«, dass er eine visuell veranlagte Natur war:

Im dicksten Wald, bey finstern Buchen,
 Wo niemand meine Klagen hört,
 Will ich dein holdes Bildnüss suchen,
 Wo niemand mein Gedächtnüss stört.
 Ich will dich sehen, wie Du giengest,
 Wie traurig, wann ich Abschied nahm;
 Wie zärtlich, wann Du mich umfiengest;
 Wie freudig, wann ich wieder kam.

Haller weisz, dass das Hervorrufen des Bildes nicht ohne weiteres gelingt, dass ungestörte Einsamkeit erforderlich, dass das Dunkel des dicksten Waldes ein begünstigendes Moment ist. Mit dieser schlichten Strophe vergleiche man Goethes wundervolle Schilderung von der qualvollen Mühe des nachlebenden Gatten, das Bild der verschiedenen Gattin vor sein geistiges Auge zu bringen und festzuhalten (»Pandora« 789 ff.):

Mühend versenkt ängstlich der Sinn
 Sich in die Nacht, suchet umsonst
 Nach der Gestalt. Ach! wie so klar
 Stand sie am Tag sonst vor dem Blick.

Schwankend erscheint kaum noch das Bild;
 Etwa nur so schritt sie heran!
 Naht sie mir denn? Fasst sie mich wohl? —
 Nebelgestalt schwebt sie vorbei,

Kehret zurück, herzlich ersehnt;
 Aber noch schwankt's immer und wogt's,
 Aehnlich zugleich andern und sich;
 Schärferem Blick schwindet's zuletzt.

Endlich nun doch tritt sie hervor,
 Steht mir so scharf gegen dem Blick!
 Herrlich! So schafft Pinsel und Stahl! —
 Blinzen des Augs scheuchet sie fort!

Ist ein Bemühn eitler? Gewiss
 Schmerzlicher keins, ängstlicher keins!
 Wie es auch streng Minos verfügt,
 Schatten ist nun ewiger Wert.

Wieder versucht sei's, dich heran,
 Gattin, zu ziehn! Hasch ich sie? Bleibt's
 Wieder, mein Glück? — Bild nur und Schein!
 Flüchtig entschwebt's, flieszt und zerrinnt.

Diese Schilderung des kinematoskopisch hin- und herschwankenden Trugbildes ist ein tiefpersönliches Zeugnis dafür, dass auch Goethe nicht ohne weiteres imstande war, die erwünschten Gesichte nach Belieben hervorzurufen, dass vielmehr seine Bemühungen manchmal erfolglos blieben und dass er das endlich Hervorgerufene nicht willkürlich festzuhalten vermochte. Dieser Punkt ist sehr wichtig.

Wir können seine Bemühungen, seine Uebungen, seine Anstrengungen, Erinnerungs- oder Phantasiebilder vor die Augen zu bringen, bis in sein Knabenalter zurückverfolgen. Denn Erinnerungen aus den eigenen frühen Jahren liegen dem zu Grunde, was Werther unter dem 9. Mai 1772 bekennt: 'Ich erinnere mich so lebhaft, wenn ich manchmal stand, und dem Wasser nachsah, mit wie wunderbaren Ahndungen ich das verfolgte, wie abenteuerlich ich mir die Gegenden vorstellte, wo es nun hinflösse, und wie ich da so bald Grenzen meiner Vorstellungskraft fand, und doch musste das weiter gehen, immer weiter, bis ich mich ganz in dem Anschauen einer unsichtbaren Ferne verlor'. — Auf seiner ersten Reise in die Schweiz bemerkt er: 'Ich las auch so viele Beschreibungen dieser Gegenstände, ehe ich sie sah. Gaben sie mir denn ein Bild oder nur irgend einen Begriff? Vergebens arbei-

tete meine Einbildungskraft, sie hervorzubringen, vergebens mein Geist, etwas dabei zu denken' (»Briefe aus der Schweiz« I). 'Hätte ich nicht den Entschluss gefasst, den ich jetzt ausführe, so wär ich rein zu Grunde gegangen und zu allem unfähig geworden, solch einen Grad von Reife hatte die Begierde, diese Gegenstände mit Augen zu sehen in meinem Gemüt erlangt' (Venedig, $^{10}/_{10}$ 86). Denn, wie es in den »Skizzen zu Castis Fabelgedicht« (1817) heisst: 'Dass wir sinnliche Gegenstände, wovon wir hören, auch mit Augen sehen wollen, ist natürlich, weil sich alles, was wir vernehmen, dem innern Sinn des Auges mitteilt und die Einbildungskraft erregt'. — In ähnlichem Sinne schreibt er an H. Meyer ($^5/_8$ 96): 'Die Capelle des Masaccio, zu der mein Geist in diesen Augenblicken so vergeblich strebt, als die Geister der Christgläubigen nach dem Schauen des neuen Jerusalems'. Und in der Elegie »Alexis und Dora«:

Vorwärts dringt der Schiffenden Geist, wie Flaggen und Wimpel.
Einer nur steht rückwärts traurig gewendet am Mast.

Dies ist der eigentliche Sinn der berühmten Worte Iphigeniens:

Und an dem Ufer steh ich lange Tage,
Das Land der Griechen mit der Seele suchend.

Sie bemüht sich, das ersehnte Heimatsland mit dem innern Auge zu sehen.

Für diese eigentümliche Uebung verwendet Goethe manchmal, besonders in der Jugend, den eigentümlichen Ausdruck ahnden oder sich ahnden, wohl weil seine Ahnungen ständig von Gesichtsbildern begleitet waren. Charakteristisch ist dabei, dass der Vorgang meist im aktiven Sinne gefasst wird. So schreibt er an Röderer ($^{21}/_9$ 71): 'Leben Sie wohl, denken Sie auch auf dem Münster an mich. Und wenn Sie meinen Namen in einem der Eckpfosten sehen, so ahnden Sie sich dahinauf zu mir, in jene Zeiten zurück, da wir uns noch nicht kannten,

und fühlen Sie alle Wonne, die ich fühlte'. — So in den »Frankfurter Gelehrten Anzeigen« 1772: 'Ein Herz, das, jung und warm wie sie, mit ihr nach fernern, verhülltern Seligkeiten dieser Welt ahndete' (»Gedichte von einem polnischen Juden«). Und, wohl nur scheinbar verschieden, an Sophie von La Roche (21/10 74): 'Ich lag zeither, stumm in mich gekehrt, und ahndete in meiner Seele auf und nieder, ob eine Kraft in mir läge, all das zu tragen, was das eherne Schicksal künftig noch mir und den meinigen zudedacht hat'. Die Worte des Künstlerlieds:

Da ahnd' ich ganz, Natur, nach dir,
Dich frei und lieb zu fühlen

bedeuten also: Ich suche dich mit der Seele, mit dem innern Auge. Die spätere Lesart: 'Wie sehn' ich mich, Natur, nach dir' verwischt das Persönliche des Ausdrucks. Wie die Worte im Gedicht »An Belinde« (DjG V. 34): Ahnungsvoll hatt' ich dein Bild empfunden Tief in meiner Brust, zu verstehen sind, das geht am klarsten aus diesen Worten hervor:

Wer fühlt lebhaft, ohne den Wunsch, das Gefühlte darzustellen? und was stellen wir denn eigentlich dar, was wir nicht erschaffen? und zwar nicht etwa nur ein- für allemal, damit es da sei, sondern damit es wirke, immer wachse und wieder werde und wieder hervorbringe. Das ist ja eben die göttliche Kraft der Liebe, von der man nicht aufhört zu singen und zu sagen, dass sie in jedem Augenblick die herrlichen Eigenschaften des geliebten Gegenstandes neu hervorbringt, in den kleinsten Teilen ausbildet, im Ganzen umfasst, bei Tage nicht rastet, bei Nacht nicht ruht, sich an ihrem eignen Werke entzückt, über ihre eigne rege Tätigkeit erstaunt, das Bekannte immer neu findet, weil es in jedem Augenblicke in dem süßesten aller Geschäfte wieder neu erzeugt wird. Ja, das Bild der Geliebten kann nicht alt werden; denn jeder Moment ist seine Geburtsstunde. (»Der Sammler und die Seinigen.« VI).

Aus Rom schreibt Goethe an Carl August (16/2 88) über 'Gegenstände, von denen ich auf immer getrennt zu sein glaubte, zu denen ich fast mit keiner Ahnung hinreichte'. Im 11. Buch von »Dichtung und Wahrheit« bezeichnet er seine Be-

gegnung mit seinem künftigen Ich auf dem Wege von Sesenheim nach Drusenheim als 'eine der sonderbarsten Ahnungen'. Vergleiche dazu: 'Sollten nicht, sagte er manchmal im stillen zu sich selbst, uns in der Jugend, wie im Schlafe, die Bilder zukünftiger Schicksale umschweben und unserm unbefangenen Auge ahnungsvoll sichtbar werden? Sollten die Keime dessen, was uns begegnen wird, nicht schon von der Hand des Schicksals ausgestreut, sollte nicht ein Vorgenuss der Früchte, die wir einst zu brechen hoffen, möglich sein?' («Lehrjahre» IV. 9). Wenn Mephistopheles dem Faust vorwirft, dass er 'mit Ahnungsdrang der Erde Mark durchwühle' (3286), so ist dies ein kurzer Ausdruck für eine auch dem Werther geläufige Geistesübung, auf welche wir noch zu sprechen kommen. Die vollständige Bedeutung des Wortes 'ahnden' wird überhaupt erst im Verfolg recht klar werden.

Was wir im Vorhergehenden betrachtet haben, ist im Wesentlichen die einfache, sei es willkürliche, sei es unwillkürliche, Reproduktion der früher angeschauten Bilder, wie sie des Dichters angeborne Naturanlage mit sich brachte. Versuchen wir nun, uns klar zu machen, wie er mit Bewusstsein und Plan diese Anlage für künstlerische und wissenschaftliche Zwecke entwickelt und verwertet hat.

'Zur Anschauung gesellt sich die Einbildungskraft, diese ist zuerst nachbildend, die Gegenstände nur wiederholend. Sodann ist sie produktiv, indem sie das Angefasste belebt, entwickelt, erweitert, verwandelt'. So unterscheidet Goethe selbst im Brief an Knebel vom ²¹/₂ 21 dreierlei: Anschauung, Reproduktion der aufgenommenen Bilder und Umgestaltung derselben bis zur Produktion von etwas wesentlich Neuem.

Ueber die Aufnahme zunächst spricht er sich öfters aus,

zum groszen Teil in drastischen Wendungen: er füllt seine Augen.

Ich werfe mich der herrlichen Natur gegenüber auf einen unbequemen Sitz, ich suche sie mit meinen Augen zu ergreifen, zu durchbohren, und kritzle in ihrer Gegenwart ein Blättchen voll, das nichts darstellt und doch mir so unendlich wert bleibt, weil es mich an einen glücklichen Augenblick erinnert, dessen Seligkeit mir diese stümperhafte Uebung ertragen hat («Briefe aus der Schweiz» I). — Drückt sich nicht die lebendige Natur lebhaft dem Sinne des Auges ein, bleiben die Bilder nicht fest vor meiner Stirn, verschönern sie sich nicht . . . (ebenda). — Wir gehen unter denen Cassler Herrlichkeiten herum und sehen eine Menge in uns hinein (An Frau von Stein ^{15/9} 79). — In Neapel besucht er die Porzellanfabrik, 'wo ich mir den Herkules möglichst einprägte und mir an den kampanischen Gefäzen die Augen noch einmal recht voll sah' («Ital. Reise», 1. Juni 1787). Jedem Leser ist der Vers aus den »Römischen Elegien« bekannt: 'Aber die köstliche Vier blieb mir ins Auge geprägt'. Der neue Pausias wünscht, 'Festzuhalten das Glück, das mir die Augen versengt'.

Ich gehe nach meiner Gewohnheit nur so herum, sehe alles still an, und empfang und behalte einen schönen Eindruck (Reisetagebuch ^{16/9} 86). — Ich gehe nur immer herum und herum und sehe und übe mein Aug und meinen innern Sinn (^{21/9} 86). — Ich war auf der Bibliothek, die Büste des berühmten Juristen Bartolius zu sehen, die aus Marmor gearbeitet oben steht. Es ist ein festes, freies, wackres, schönes Gesicht von trefflicher Bildung und freut mich auch diese Gestalt in der Seele zu besitzen (^{25/9} 86). — Ich eilte auf den Markusplatz und mein Geist ist nun auch um dieses Bild reicher und weiter (^{28/9} 86). — Ich werde ein sichres Bild von Venedig mit fortnehmen (^{1/10} 86). — Es ist alles im Flug geschossen, wie du siehst. Aber es bleibt in einem feinen Aug und Herzen (^{3/10} 86). — Ich habe wenigstens ein Bild in der Seele vom ganzen und von den merkwürdigsten Gegenständen (^{4/10} 86). — Auf dieser Reise hoff ich will ich mein Gemüt über die schönen Künste beruhigen, ihr heilig Bild mir recht

in die Seele prägen und zum stillen Genuss bewahren ($\frac{5}{10}$ 86). — Mit meiner Art die Sachen zu sehen . . . wollt ich ein braves Bild von Venedig in die Seele fassen ($\frac{6}{10}$ 86). — Wenn ich mirs nur recht in Sinn und Gemüt eindrücken könnte ($\frac{11}{10}$ 86). — Ich trage das sonderbare, einzige Bild (Venedigs) mit mir fort und so vieles andre ($\frac{14}{10}$ 86). — Wäre nur ein Mittel, sich solche Bilder in der Seele recht zu fixieren (An Frau v. Stein $\frac{2}{12}$ 86). — Dergleichen viele sehr schöne Anblicke hab ich genossen, die mir in der Seele lebendig bleiben und nicht wieder von mir genommen werden können (An dieselbe $\frac{8}{6}$ 87). — (Der Künstler) erfindet sich selbst eine Weise . . . um das, was er mit der Seele ergriffen, wieder nach seiner Art auszudrücken . . . (»Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil«, 1788).

Auf der Rheinreise 1814 schiffte er von Bingen flussabwärts — 'bald aber kehrten wir für diesmal zurück, das Auge voll von jenen abschießenden graulichen Gebirgsschluchten, durch welche sich der Rhein seit ewigen Zeiten hindurcharbeitete'. — Nach dem Feldzuge in Frankreich 1792 passierte er durch Luxemburg, und da er, trotz dem Verbote in und an den Festungswerken zu zeichnen, doch zeichnen wollte, so füllte er eben seine Augen und 'fing an, nach Hause kommend, die Bilder, wie sie sich der Einbildungskraft nach und nach einprägten, aufs Papier zu bringen, unvollkommen zwar, doch hinreichend, das Andenken eines höchst seltsamen Zustandes einigermaßen festzuhalten'. (»Kampagne« $\frac{19}{10}$ 92). Doch diese Kunst übte er bereits in der Frankfurter Zeit, wie ein Brief an Kestner ($\frac{25}{12}$ 72) zeigt: 'Auf der Brücke hielt ich still. Die düstre Stadt zu beiden Seiten, der still leuchtende Horizont, der Widerschein im Fluss machte einen köstlichen Eindruck in meine Seele, den ich mit beiden Armen umfasste. Ich lief zu den Gerocks, liesz mir Bleistift geben und Papier, und zeichnete zu meiner groszen Freude das ganze Bild so dämmernd warm, als es in meiner Seele stand'.

Es war schon frühe seine Gewohnheit, die Erinnerungsbilder durch Zeichnen zu unterstützen, zu befestigen. So er-

zählt er im 19. Buch von »Dichtung und Wahrheit« (Loeper IV, S. 76), wie er auf dem Gotthard zeichnet — 'nach Art der Dilettanten, was nicht zu zeichnen war und was noch weniger ein Bild geben konnte: die nächsten Gebirgskuppen, deren Seiten der herabschmelzende Schnee mit weissen Furchen und schwarzen Rücken sehen liesz. Indessen ist mir durch diese fruchtlose Bemühung jenes Bild im Gedächtnis unauslöschlich geblieben.' Und weiterhin berichtet er, wie er manchmal noch das Wort zu Hilfe nahm: 'Kaum hatte ich einen interessanten Gegenstand gefasst und ihn mit wenigen Strichen im Allgemeinsten auf dem Papier angedeutet, so führte ich das Detail, das ich mit dem Bleistift nicht erreichen noch durchführen konnte, in Worten gleich daneben aus und gewann mir auf diese Weise eine solche innere Gegenwart von dergleichen Ansichten, dass eine jede Lokalität, wie ich sie nachher in Gedicht oder Erzählung nur etwa brauchen mochte, mir alsobald vorschwebte und zu Gebote stand' (S. 79).

Solange er noch damit beschäftigt ist, die Bilder aufzunehmen, sie der Seele einzuprägen, ist er meist so überwältigt, dass ihm das Beschreiben schwer, ja unmöglich wird. 'Ich kann nichts erzählen, nichts beschreiben. Vielleicht erzähl ich mehr, wenn mirs abwesend ist, wie mirs wohl ehe mit lieben Sachen gangen ist' (An Lotte, Altdorf ^{19/3} 75). — 'Wenn ich Worte schreiben will, so stehen mir immer Bilder vor Augen, des fruchtbaren Landes, des freien Meeres, der duftigen Inseln, des rauchenden Berges, und mir fehlen die Organe, das alles darzustellen' (»Ital. Reise« ^{17/3} 87). Wenn aber dann die starken Eindrücke sich gesetzt haben, so vermag er, die lebhaftesten Schilderungen zu geben, indem er die eingepprägten Bilder hervorrufft. So entzückt er den Jacobischen Kreis, wenn er von Italien erzählt: 'Das Land selbst, seine Anmut und Herrlichkeit hatte ich mir völlig eingepragt; mir war Gestalt, Farbe, Haltung jener vom günstigsten Himmel umschienenen

Landschaft noch unmittelbar gegenwärtig. Die schwachen Versuche eigenen Nachbildens hatten das Gedächtnis geschärft; ich konnte beschreiben, als wenn ichs vor mir sähe; von belebender Staffage wimmelte es durch und durch, und so war jedermann von den lebhaft vorbeigeführten Bilderzügen zufrieden, manchmal entzückt' («Kampagne», Nov. 1792).

Wie ein Mensch mit derartig entwickelter Visualität liest, die Phantasiewelt fremder Dichtung sich vergegenwärtigt, ersieht man am besten aus Goethes Aeuszerungen über sein Verhältnis zu Shakespeare: 'Es scheint, als arbeite er für unsre Augen; aber wir sind getäuscht: Shakespeares Werke sind nicht für die Augen des Leibes . . . Das Auge mag wohl der klarste Sinn genannt werden, durch den die leichteste Ueberlieferung möglich ist. Aber der innere Sinn ist noch klarer, und zu ihm gelangt die höchste und schnellste Ueberlieferung durchs Wort; denn dieses ist eigentlich fruchtbringend, wenn das, was wir durchs Auge auffassen, an und für sich fremd und keineswegs so tiefwirkend vor uns steht. Shakespeare nun spricht durchaus an unsern innern Sinn; durch diesen belebt sich zugleich die Bilderwelt der Einbildungskraft, und so entspringt eine vollständige Wirkung, von der wir uns keine Rechenschaft zu geben wissen; denn hier liegt eben der Grund von jener Täuschung, als begebe sich alles vor unsern Augen . . . Er lässt geschehen, was sich leicht imaginieren lässt, ja was besser imaginiert als gesehen wird' («Shakespeare und kein Ende» I.) Und nun höre man, wie Wilhelm Meister zum erstenmale Shakespeare liest: 'Man erzählt von Zauberern, die durch magische Formeln eine ungeheure Menge allerlei geistiger Gestalten in ihre Stube herbeiziehen. Die Beschwörungen sind so kräftig, dass sich bald der Raum des Zimmers ausfüllt, die Geister, bis an den kleinen Kreis hinangedrängt, um denselben und über dem Haupte des Meisters in ewig drehender Fortwandlung sich bewegend vermehren. Jeder

Winkel ist vollgepfropft, jedes Gesims besetzt, Eier dehnen sich aus und Riesengestalten ziehen sich in Pilzen zusammen. Unglücklicherweise hat der Schwarzkünstler das Wort vergessen, womit er diese Geisterflut wieder zur Ebbe bringen könnte. So sasz Wilhelm . . .' (»Theatr. Sendung« V. 8 = »Lehrjahre« III. 9).

Seit seiner Frühzeit war es ihm eine liebe Uebung, angeschaute Kunstwerke durch den innern Sinn umzugestalten, besonders sie vor dem innern Auge in Bewegung zu bringen. Diese Neigung verrät sich schon in den Beiträgen zu Lavaters Physiognomischen Fragmenten: 'Schau einen Augenblick hinweg und dann wieder hin! scheint sie nicht zu sprechen? Zwar spricht die ganze Stellung, in ihrer kleinsten Linie. Aber wo konzentriert sich alles? — Auf der Oberlippe! Indem dein Auge eine wahre proportionierte Lippe erwartet, wird es hervorgeführt, die verlängerte Lippe scheint sich zu bewegen, und indem du dich bemüht, sie in Gedanken zurück zu bringen, bewegt sie sich immer aufs neue vorwärts; auch ruht die ganze Kraft der Gestalt auf dieser Oberlippe.' (»Goethes Anteil« S. 89, vgl. v. D. HELLENS Bemerkungen S. 94). Was hier mehr angedeutet ist, tritt in der kleinen Abhandlung »Ueber Laokoon« mit voller Deutlichkeit hervor: 'Um die Intention des Laokoon recht zu fassen, stelle man sich in gehöriger Entfernung mit geschlossenen Augen davor; man öffne sie und schliesze sie sogleich wieder, so wird man den ganzen Marmor in Bewegung sehen, man wird fürchten, indem man die Augen wieder öffnet, die ganze Gruppe verändert zu sehen.' Allerdings ist dieses Schlangen- und Menschenknäuel ein dankbarer Gegenstand der umgestaltenden Reproduktion! Bei schwächeren Objekten lässt sich der innere Sinn durch die Dazwischenkunft der Dichtkunst rege machen: 'Im Gefühl übrigens, dass diese Skizzen, selbst wie sie gegenwärtig vorgelegt werden, ihre Unzulänglichkeit nicht ganz überwinden

können, habe ich ihnen kleine Gedichte hinzugefügt, damit der innere Sinn erregt und der Beschauer löblich getäuscht werde, als wenn er das mit Augen sähe, was er fühlt und denkt, eine Annäherung nämlich an den Zustand, in welchem der Zeichner sich befand, als er die wenigen Striche dem Papier anvertraute.' (»Radierte Blätter, nach Handzeichnungen von Goethe«. 1821).

Nicht also irgend einer ästhetischen Theorie zuliebe, sondern seiner eigensten Natur gemäsz, stellt er in den »Römischen Elegien« die ihm ans Herz gewachsenen antiken Bildwerke in Bewegung dar:

Jupiter senket die göttliche Stirn, und Juno erhebt sie;
Phöbus schreitet hervor, schüttelt das lockige Haupt.

Diese Bewegungen, die wir erschlieszen, hat er gesehen.

Diesem halte man nicht entgegen, was er in der »Einleitung in die Propyläen« über das Verhalten der Einbildungskraft guten und schlechten Kunstwerken gegenüber ausführt: 'Das schlechteste Bild kann zur Empfindung und zur Einbildungskraft sprechen, indem es sie in Bewegung setzt, los und frei macht und sich selbst überlässt; das beste Kunstwerk spricht auch zur Empfindung, aber eine höhere Sprache, die man freilich verstehen muss; es fesselt die Gefühle und die Einbildungskraft; es nimmt uns unsre Willkür; wir können mit dem Vollkommenen nicht schalten und walten, wie wir wollen, wir sind genötigt, uns ihm hinzugeben um uns selbst von ihm, erhöht und verbessert, wieder zu erhalten.' Jene Bewegungen sind eben nicht willkürlich vom Beschauer hineingebracht.

Auf eigentümlicher künstlerischer Entwicklung der Nachbilder beruht das Vermögen, das sich Goethe oft beilegt, die Natur in der Manier bestimmter Künstler betrachten zu können.

Meine alte Gabe, die Welt mit Augen desjenigen Malers zu sehen, dessen Bilder ich mir eben eingedrückt, brachte mich auf einen eigenen Gedanken. Es ist offenbar, dass sich das Auge nach den Gegenständen bildet, die es von Jugend auf erblickt, und so muss der venezianische Maler alles klarer und heiterer sehen als andere Menschen . . . Als ich bei hohem Sonnenschein durch die Lagunen fuhr und auf den Gondehrändern die Gondoliere, leicht schwebend, buntbekleidet, rudern, betrachtete, wie sie auf der hellgrünen Fläche sich in der blauen Luft zeichneten, so sah ich das beste, frischeste Bild der venezianischen Schule (»Italienische Reise« 8/10 86).

Dieses Vermögens, das magazinierte Nachbild mit dem aktuellen Gesichtsbild zu verschmelzen, wurde sich Goethe zum erstenmal bewusst, als er, noch als Jüngling, auf einem Ausflug nach Dresden bei einem Schuster wohnte und die Gemäldegalerie besuchte.

Als ich bei meinem Schuster wieder eintrat, um das Mittagsmahl zu genießen, traute ich meinen Augen kaum; denn ich glaubte ein Bild von Ostade vor mir zu sehen, so vollkommen, dass man es nur auf die Galerie hätte hängen dürfen. Stellung der Gegenstände, Licht, Schatten, bräunlicher Teint des Ganzen, magische Haltung, Alles was man in jenen Bildern bewundert, sah ich hier in der Wirklichkeit. Es war das erste Mal, dass ich auf einen so hohen Grad die Gabe gewahr wurde, die ich nachher mit mehrerem Bewusstsein übte, die Natur nämlich mit den Augen dieses oder jenes Künstlers zu sehen, dessen Werken ich soeben eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Diese Fähigkeit hat mir viel Genuss gewährt, aber auch die Begierde vermehrt, der Ausübung eines Talents, das mir die Natur versagt zu haben schien, von Zeit zu Zeit eifrig nachzuhängen (»Dichtung und Wahrheit«, 8. Buch).¹

Diese Gabe nun leiht der Dichter dem Helden seiner kleinen Erzählung »Sankt Joseph der Zweite«, der, im Kloster

¹ Vgl. noch »Christus nebst zwölf . . . Figuren«, 1830. Moses. Diesen Heroen kann ich mir freilich nicht anders als sitzend denken . . . Wahrscheinlich hat die überkräftige Statue des Michel Angelo am Grabe Julius des Zweiten sich meiner Einbildungskraft dergestalt bemächtigt, dass ich nicht von ihr loskommen kann . . .

aufwachsend, durch die Gemälde aus der Geschichte der heiligen Familie, womit die Wände der Kapelle geschmückt sind, in Sinn und Gemüt so tief und stark beeinflusst wird, dass er nicht nur den eigenen Lebensberuf nach dem Vorbild des heiligen Joseph wählt, sondern auch in der ihm durch die Kriegeswirren zugeführten Braut eine Maria zu erkennen glaubt. 'Es war mir, als wenn ich träumte, und dann gleich wieder, als ob ich aus einem Traum erwachte. Diese himmlische Gestalt, wie ich sie gleichsam in der Luft schweben und vor den grünen Bäumen sich her bewegen sah, kam mir jetzt wie ein Traum vor, der durch jene Bilder in der Kapelle sich in meiner Seele erzeugte. Bald schienen mir jene Bilder nur Träume gewesen zu sein, die sich hier in eine schöne Wirklichkeit auflösten' (»Wanderjahre« I. 2).

Wie hier der Zimmermeister die ihm vorschwebenden Nachbilder der Gemälde mit der vor seinen Augen sich bewegenden Gestalt träumerisch verschmelzt, so verbinden sich im innern Sinn des Dichters Idee und Wirklichkeit um ein Drittes hervorgehen zu lassen. Goethe gewährt uns also hier einen Einblick in die Art seines Schaffens.

Mit den Schöpfungen seiner Phantasie belebt er reale Landschaften, was wiederum eine Verschmelzung von Idee und Wirklichkeit ist. 'Nun bevölkere ich Wälder, Wiesen und Höhen mit so schönen Gestalten', heisst es in den »Briefen aus der Schweiz« I. Der junge Wilhelm Meister erhält von Tassos Befreitem Jerusalem einen mächtigen Eindruck. 'Ganz konnte er das Gedicht nicht lesen, da waren aber Stellen, die er auswendig wusste, deren Bilder ihn immer umschwebten' (»Theatral. Sendung« I. 9). Auf seiner ersten Reise 'durchstrich er mit leisem Schritte Täler und Berge, in der Empfindung des grössten Vergnügens. Ueberhangende Felsen, rauschende Wasserbäche, bewachsene Wände, tiefe Gründe sah er zum erstenmale, und doch hatten seine frühesten Jugendträume schon um solche Gegenden geschwebt . . . Mit jugendlicher

Fröhlichkeit recitierte er Stellen seiner ersten Dramen, Stellen anderer Dichter, besonders aus dem Pastor fido, die an diesen einsamen Plätzen scharenweise seinem Gedächtnisse zuflossen. Er belebte die Welt, die vor ihm lag, mit allen Gestalten der Vergangenheit, und jeder Schritt in die Zukunft war ihm voll Ahndung wichtiger Handlungen und merkwürdiger Begebenheiten' (III. 1.). Diese Tätigkeit des inneren Auges, dieses Hervorrufen poetischer Gestalten draussen in der freien Natur begegnet uns dann in klassischer Form in der Faustszene »Wald und Höhle«:

Und steigt vor meinem Blick der reine Mond
Besänftigend herüber, schweben mir
Von Felsenwänden, aus dem feuchten Busch
Der Vorwelt silberne Gestalten auf
Und lindern der Betrachtung strenge Lust.

Wie das Lindern, das Lösen der Seele mit dem Aufsteigen der visionenhaften Gestalten zusammenhängt, das verraten deutlicher Aeuszerungen aus der Zeit, da er an der »Iphigenie« arbeitete. 'Musik hab' ich mir kommen lassen, die Seele zu lindern und die Geister zu entbinden' (an Frau von Stein ¹⁴/₂ 79). 'Meine Seele löst sich nach und nach durch die lieblichen Töne aus den Banden der Protokolle und Akten. Ein Quatro neben in der grünen Stube, sitz' ich und rufe die fernen Gestalten leise herüber' (²²/₂ 79). Hierher zu ziehen ist wohl auch die Eingangsstrophe »An den Mond«:

Füllest wieder Busch und Tal Still mit Nebelglanz,
Lösest endlich auch einmal Meine Seele ganz;¹

sowie die Worte Egmonts: Süszer Schlaf! . . . Du lösest die Knoten der strengen Gedanken, vermischest alle Bilder der

¹ . . . und dass nichts fehle, stieg der Mond auf und leuchtete uns nach Nyon; indes unterweges unsere gespannten Sinnen sich wieder lieblich entfalteteten, wieder freundlich wurden, um mit frischer Lust aus den Fenstern des Wirtshauses den breitschwimmenden Widerglanz des Mondes im ganz reinen See geniessen zu können (»Briefe aus der Schweiz« II, 27. Oktober).

Freude und des Schmerzens, ungehindert fließt der Kreis innerer Harmonien (Jub. Ausg. 11, 335).

Mit anschaulichster Gegenwart haben die Schöpfungen seiner Dichtkunst sich vor seinen Augen bewegt. Was er einmal im 3. Buch von »Dichtung und Wahrheit« (Loeper I S. 100) mit Bezug auf ein mythologisches Jugenddrama behauptet: 'Der Merkur war mir dabei so lebhaft im Sinne, dass ich noch schwören wollte, ich hätte ihn mit Augen gesehen', das dürfen wir unbedenklich auf eine endlose Reihe von Gestalten und Landschaften seiner späteren Dichtung übertragen. Und ganz buchstäblich ist die Zueignung zum Faust zu verstehen:

Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten,
Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt.
Versuch' ich wohl, euch diesmal fest zu halten? . . .
Ihr drängt euch zu! nun gut, so mögt ihr walten,
Wie ihr aus Dunst und Nebel um mich steigt . . .
Ihr bringt mit euch die Bilder froher Tage,
Und manche liebe Schatten steigen auf . . .

Indem ein längst entwöhntes Sehnen nach jenem stillen, ernstesten Reich seiner poetischen Gestalten den Dichter ergreift, verweben sich ihm wundersam die Bilder der Vergangenheit und der Gegenwart, es ist ihm, als wäre ihm das Vergangene näher als das Gegenwärtige:

Was ich besitze, seh' ich wie im Weiten,
Und was verschwand, wird mir zu Wirklichkeiten.

Diese 'Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart in Eins' (»Dichtung und Wahrheit« Buch 14, Loeper III S. 166)¹, diese Wirkung des doppelten Gesichts, ist mit jener Verschmelzung der Idee mit dem Wirklichen nächstverwandt. 'Wenn die Anmut einer herrlichen Gegend uns lindernd umgibt, wenn

¹ Vgl. BOUCKE, Wort und Bedeutung in Goethes Sprache, S. 139 ff.; W. HERTZ, Goethes Naturphilosophie im Faust, S. 134 f.

die Milde gefühlvoller Freunde auf uns einwirkt, so kommt etwas Eigenes über Geist und Sinn, das uns Vergangenes, Abwesendes traumartig zurückruft und das Gegenwärtige, als wäre es nur Erscheinung, geistermäßig entfernt' («Wanderjahre» II. 7). Das Gedicht »Ilmenau« hält einen solchen Zustand fest, um dann freilich gegen Ende das wirkliche Dasein wieder in seine Rechte treten zu lassen. Und wie ihm, nach einem Jugendbriefe (an Kestner ^{23/9} 74) 'Vergangenheit und Zukunft wunderbar in einander schweben', so heizt es noch in der Altersdichtung (^{13/2} 18):

Bis dann zuletzt des vollen Mondes Helle
 So klar und deutlich mir ins Finstre drang,
 Auch der Gedanke willig, sinnig, schnelle
 Sich ums Vergangne wie ums Künftige schlang;
 Um Mitternacht.

Im Allgemeinen gilt für sein Dichten, was er einmal über seine Balladen aus der Schillerzeit sagt: 'Ich hatte sie alle schon seit vielen Jahren im Kopf, sie beschäftigten meinen Geist als anmutige Bilder, als schöne Träume, die kamen und gingen, und womit die Phantasie mich spielend beglückte. Ich entschloss mich ungerne dazu, diesen mir seit so lange befreundeten glänzenden Erscheinungen ein Lebewohl zu sagen, indem ich ihnen durch das ungenügende dürftige Wort einen Körper verlieh' (mit Eckermann ^{14/3} 30). Und diesem ganz gemäsz schreibt er im Aufsatz »Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort« (1823): 'Mir drückten sich gewisse grosze Motive, Legenden, uraltgeschichtlich Ueberliefertes so tief in den Sinn, dass ich sie vierzig bis fünfzig Jahre lebendig und wirksam im Innern erhielt; mir schien der schönste Besitz, solche werthe Bilder oft in der Einbildungskraft erneut zu sehen, da sie sich denn zwar immer umgestalteten, doch ohne sich zu verändern, einer reinern Form, einer entschiednern Darstellung entgegen reiften.'

Diese Art des Dichtens bezeichnet Goethe als 'gegenständliche Dichtung' im Anschluss an Heinroths 'geistreiches Wort' über sein 'gegenständliches Denken', welches Goethe sich so auslegt: 'dass mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, dass die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in dasselbe eingehen und von ihm auf das innigste durchdrungen werden, dass mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei.' So hat er selbst sein Dichten und sein Denken unter einheitlichen Gesichtspunkt gestellt, sein Verfahren als ein visuelles gekennzeichnet. Es ist diese Note, die bereits im ältesten Faustmonolog angeschlagen ist: Schau alle Wirkungskraft und Samen Und tu nicht mehr in Worten kramen. Der visuell Veranlagte verschmäh't das 'ungenügende dürftige' Wort, das für die logisch-auditiven Naturen unentbehrlich ist.

Es ist leicht zu erkennen, dass Goethes wissenschaftliches Forschen seinem dichterischen, künstlerischen Schaffen eng verwandt ist. Es handelte sich für ihn, zunächst bei seinen Studien über die Metamorphosen der Organismen, aber doch auch sonst, um ein methodisches Umgestalten des Beobachteten mittelst des inneren Auges¹. Er hat sich darauf eingeübt, die morphologischen Typen, die in der Wirklichkeit nie rein vorkommen, doch mit dem inneren Sinn herauszubringen, ihre Abwandlungen mit dem geistigen Blick nachzumachen. Nicht umsonst nennt er das Auge den gewaltigsten Sinn (mit Eckermann 7/10 28). 'Die Naturbetrachtungen freuen mich sehr', schreibt er an Schiller (15/11 96). 'Es scheint eigen, und doch ist es natürlich, dass zuletzt eine Art von subjektivem Ganzen herauskommen muss. Es wird, wenn Sie wollen, eigentlich die

¹ Nachdem dies schon geschrieben war, wurde meine Aufmerksamkeit auf ALFR. LEHMANN'S Grundzüge der Psychophysiologie (1912) hingelenkt, wo S. 599 ff. ein mit subjektiven Gesichtsbildern operierender Gedankenprozess analysiert ist. — So etwa hätte man sich denn Goethes Arbeitsmethode vorzustellen.

Welt des Auges, die durch Gestalt und Farbe erschöpft wird. Denn wenn ich recht Acht gebe, so brauche ich die Hilfsmittel anderer Sinne nur sparsam, und alles Raisonement verwandelt sich in eine Art von Darstellung.'

Der am klarsten liegende Fall betrifft seine »Urpflanze«, die typische Pflanze. Den 10. Juli 1786 teilt er Frau von Stein mit diesen Worten seine große Entdeckung mit:

Am meisten freut mich jetzo das Pflanzenwesen, das mich verfolgt; und das ist recht wie einem eine Sache zu eigen wird. Es zwingt sich mir alles auf, ich sinne nicht mehr drüber, es kommt mir alles entgegen und das ungeheure Reich simplifiziert sich mir in der Seele, dass ich bald die schwerste Aufgabe gleich weglesen kann.

Wenn ich nur jemanden den Blick und die Freude mitteilen könnte, es ist aber nicht möglich. Und es ist kein Traum, keine Phantasie; es ist ein Gewahrwerden der wesentlichen Form, mit der die Natur gleichsam nur immer spielt und spielend das mannigfaltige Leben hervorbringt. Hätt' ich Zeit in dem kurzen Lebensraum, so getraut' ich mich es auf alle Reiche der Natur — auf ihr ganzes Reich — auszudehnen.

Die wesentliche Form, mit der die Natur nur immer spielt, ist eben die typische Form, die den Spielarten zu Grunde liegt, und was die Arbeitsmethode betrifft, so deuten die Ausdrücke 'Blick' und 'Gewahrwerden' entschieden auf die imaginative Verfahrensart, und dies wird durch alle späteren Auslassungen über diesen Gegenstand bestätigt. In sein Reisetagebuch schreibt er auf dem Brenner (8/9, 86): 'Zu meiner Welterschöpfung habe ich manches erobert. Doch nichts ganz neues noch unerwartetes. Auch hab ich viel geträumt von dem Model, von dem ich solang rede und an dem ich euch lieben Laien allein das alles anschaulich machen könnte, was immer mit mir herumreist.' Traum ist einer seiner Ausdrücke für Vision: 'den vorschwebenden Traum so gut als möglich zu fixieren' schreibt er in den Noten zu Purkinjes Schrift; vgl. »Hermann

und Dorothea« VII und »Ilmenau«. In einem späteren Brief an Frau von Stein (8/6 87) heisst es dann: 'Sage Herdern dass ich dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und Organisation ganz nah bin und dass es das einfachste ist was nur gedacht werden kann . . . Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, über welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heisst: die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dasselbe Gesetz wird sich auf alles übrige lebendige anwenden lassen.'

Das Gesetz, welches Goethe gefunden haben will, ist wahrscheinlich das in der kleinen Schrift über die Metamorphose der Pflanzen von 1790 so bedeutsam hervortretende: dass die Umgestaltung des Organismus unter wechselweiser Ausdehnung und Zusammenziehung vor sich geht. Uebrigens liest man diesen Brief nicht ohne zu erstaunen über den kühnen Mut, womit Goethe seine Theorie verallgemeinern will, auch fragt man sich, wie vielen Botanikern wohl je der Gedanke gekommen ist, neue Pflanzen zu erfinden!

Die typische Pflanze nun glaubte Goethe, während seiner Reise in Sizilien, in der Natur auffinden zu können (»Italienische Reise«, Palermo 17. April; vgl. FALK über Goethe (1832) S. 43), und erst durch Schiller belehrt gelangte er zu der Erkenntnis, dass dies Pflanzenschema eine Abstraktion ist, wie auch das typische Wirbeltier, welches er zu konstruieren suchte. In dem berühmten Gespräch mit Schiller (1794), das zum Bündnis der beiden Dichter führte, entwickelte Goethe, als Beispiel einer naturwissenschaftlichen Totalitätserfahrung, seine Ideen über die Metamorphose der Pflanzen und 'liesz, mit manchen charakteristischen Federstrichen, eine symbolische Pflanze vor

seinen Augen entstehen.' Schiller aber schüttelte den Kopf und sagte: Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee. Etwas verdrieszlich erwiderte Goethe: Das kann mir sehr lieb sein, dass ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe (Paralipomena zu den »Annalen«: »Erste Bekanntschaft mit Schiller«). Indessen hat er Schillers Betrachtung schnell als richtig erkannt: in seiner »Einleitung in die vergleichende Anatomie« (1795; Jubil. Ausg. 39, 140) gebraucht er selbst, bei der Darstellung seines Verfahrens, die Ausdrücke 'Idee' und 'das allgemeine Bild abziehen'. — In den Anmerkungen zu Parkinjes Schrift hat er dann, wie wir oben sahen, auf die Bedeutung des subjektiven Sehens gerade für seine Untersuchungen über die Metamorphose der Pflanzen hingewiesen und in einer kleinen Schrift von 1817—20, »Einwirkung der neueren Philosophie«, sagt er allgemein: 'Wenn ich nach meiner Weise über Gegenstände philosophierte, so tat ich es mit unbewusster Naivetät und glaubte wirklich, ich sähe meine Meinungen vor Augen'.

Unter diesen Umständen ist es eine gerechtfertigte Voraussetzung, dass Goethe bei seinen wissenschaftlichen Forschungen überhaupt mit subjektiven Gesichtsbildern arbeitete. Und es steht uns eine ganze Reihe von Zeugnissen dafür zu Gebote, wenn wir annehmen dürfen, dass er mit dem Ausdruck 'Geistesaugen' solches bezeichnen will. Da dies nicht für jeden Schriftsteller zutrifft, ist es geboten, Goethes Verwendung der Phrase nachzuprüfen.

Goethe hat sich ein einziges Mal eine Zukunftsvision beigelegt, und zwar in »Dichtung und Wahrheit«, B. 11 (Loeper III S. 51). Er erzählt, wie er von Friedriken Abschied nimmt. 'Nun ritt ich auf dem Fuszpfade gegen Drusenheim, und da überfiel mich eine der sonderbarsten Ahnungen. Ich sah nämlich, nicht mit den Augen des Leibes, sondern des Geistes, mich mir selbst denselben Weg zu Pferde wieder entgegen-

kommen . . . Sobald ich mich aus diesem Traum aufschüttelte, war die Gestalt ganz hinweg . . . das wunderliche Trugbild gab mir in jenen Augenblicken einige Beruhigung.' Es ist ohne weiteres klar, dass hier 'Augen des Geistes' für 'inneres Gesicht' steht. Ebenso klar ist die folgende, für Goethe eminent charakteristische Stelle aus den »Wanderjahren« (II. 5):

Der Major empfand sich zwiespältig: er würde sich immer verletzt fühlen, wenn Hilarie sich wirklich für den Sohn entschiede; entschiede sie sich aber für ihn selbst, so war er eben so überzeugt, dass er ihre Hand ausschlagen müsse. Bedauern wir den guten Mann, dem diese Sorgen, diese Qualen wie ein beweglicher Nebel unablässig vorschwebten, bald als Hintergrund, auf welchem sich die Wirklichkeiten und Beschäftigungen des dringenden Tages hervorhoben, bald herantretend und alles Gegenwärtige bedeckend. Ein solches Wanken und Schweben bewegte sich vor den Augen seines Geistes; und wenn ihn der fordernde Tag zu rascher wirksamer Tätigkeit aufbot, so war es bei nächtlichem Erwachen, wo alles Widerwärtige, gestaltet und immer umgestaltet, im unerfreulichsten Kreis sich in seinem Innern umwälzte.

Zweifellos ist die Bedeutung ebenfalls im Briefe an die Gräfin von Fritsch vom 27/7 13: 'Lassen Sie sich hierdurch anreizen mir etwas von sich zu sagen und von denen Hohen und Lieben, die ich leider nur mit Geistesaugen sehe.' Die folgenden Belege gewähren eine Vorstellung von der Vielseitigkeit der Verwendung.

In der unter die morphologischen Arbeiten aufgenommenen kleinen Schrift von 1817, »Entdeckung eines trefflichen Vorarbeiters«, redet Goethe von K. F. Wolff und dessen Bekämpfung der Präformations- und Einschachtelungslehre, 'die auf einer bloßen auszersinnlichen Einbildung beruht, auf einer Annahme, die man zu denken glaubt, aber in der Sinnenwelt niemals darstellen kann'. Wolffs Grundmaxime sei, dass man nichts annehmen könne, als was man mit Augen gesehen und andern jederzeit wieder vorzuzeigen imstande sei. Daher seine

mikroskopischen Untersuchungen. 'Wie vortrefflich diese Methode auch sei, durch die er so viel geleistet hat, so dachte der treffliche Mann doch nicht, dass es ein Unterschied sei zwischen Sehen und Sehen, dass die Geistesaugen mit den Augen des Leibes in stetem lebendigen Bunde zu wirken haben, weil man sonst in Gefahr gerät, zu sehen und doch vorbeizusehen.' Goethe unterscheidet also die Geistesaugen von 'der blossen auszersinnlichen Einbildung.'

Man streiche zwei Stäbchen, einen rot an, den andern blau, man bringe sie neben einander ins Wasser, und einer wird gebrochen erscheinen wie der andere. Jeder kann dieses einfache Experiment mit den Augen des Leibes erblicken; wer es mit Geistesaugen beschaut, wird von tausend und aber tausend irrtümlichen Paragraphen befreit sein. Maximen und Reflexionen, Hecker 120.

Es ist von Erscheinungen die Rede, die man vor den Augen des Leibes und des Geistes gegenwärtig haben muss, um ihre Abkunft, ihre Herleitung sich und andern mit Klarheit entwickeln zu können.

Farbenlehre. Did. Teil § 242.

Zuletzt wollten zwei oder drei stille Gäste sogar einen Zeitraum grimmiger Kälte zu Hilfe rufen und aus den höchsten Gebirgszügen auf weit ins Land hingesenkten Gletschern gleichsam Rutschwege für schwere Ursteinmassen bereitet und diese auf glatter Bahn fern und ferner hinausgeschoben im Geiste sehen. Wanderjahre II. 10.

Diese Vermutung (dass die untere Kinnlade ein Komplex einzelner Knochen sei) ward bestätigt durch Zergliederung eines jungen Krokodils, wobei sich zeigte, dass jede Seite aus fünf in und über einander geschobenen Knochenteilen, das Ganze also aus zehn Teilen zusammengesetzt sei. Es war belehrend und erfreulich, nach den Spuren dieser Abteilungen auch bei Mammalien zu forschen und, wie man sie mit den Augen des Geistes zu entdecken glaubte, auf manche Kinnladen in- und auswendig aufzuzeichnen und so bestimmt den Sinnen darzubringen, was vorher die Einbildungskraft zu bezeichnen und festzuhalten kaum im Stande war.

Zwischenknochen (1819) V, Jub. Ausg. 39, 196.

Wir lernen mit Augen des Geistes sehen, ohne die wir, wie überall, so besonders in der Naturforschung blind umhertasten.

(ebd. S. 155).

Die fünf Finger sind bei dem Pferde in einen Huf geschlossen; wir sehen dies in geistiger Anschauung, wenn uns nicht auch einmal, durch irgend eine Monstrosität, die Teilbarkeit des Hufes in Finger davon überzeugte. *Principes de Philosophie Zool.* (ebd. S. 239).

Und er antizipiert das Röntgenverfahren:

Der Chirurg muss mit Geistesaugen, oft nicht einmal vom Tastsinn unterstützt, die innen verletzte Stelle zu finden wissen und sieht sich daher genötigt, durch strengste Kenntnis des Einzelnen sich eine Art von durchdringender Allwissenheit zu erwerben.

Tibia und Fibula (ebd. S. 205).

Der Blick auf die Oberfläche eines lebendigen Wesens verwirrt den Beobachter, und man darf wohl hier, wie in andern Fällen, den wahren Spruch anbringen: Was man weisz, sieht man erst! Denn wie derjenige, der ein kurzes Gesicht hat, einen Gegenstand besser sieht, von dem er sich wieder entfernt, als einen, dem er sich erst nähert, weil ihm das geistige Gesicht nunmehr zu Hilfe kommt, so liegt eigentlich in der Kenntnis die Vollendung des Anschauens.

Einleitung in die Propyläen.

Solche Männer (kenntnisreiche Zeichner, Maler, Kupferstecher) sind notwendig, wenn Pinsel, Radiernadel, Grabstichel Rechenschaft geben soll von den zarten Uebergängen, wie Gestalt in Gestalt sich wandelt; sie vorzüglich müssen erst, mit geistigen Augen, in dem vorbereitenden Organe das erwartete, das notwendig folgende, in dem abweichenden die Regel erblicken.

Zur Botanik. Nacharb. u. Samml. 1820. Jub. Ausg. 39, 332.

Das menschlich interessanteste, was ich auf der Reise fand, war die Republik Venedig, nicht mit Augen des Leibs sondern des Geistes gesehen. Reisetagebuch $7/_{11}$ 86, vgl. zur Sache ebd. $29/9$.

Das Dombild zu Köln . . . wird jetzt dergestalt mit Hymnen unräuchert, dass zu befürchten ist, es werde bald wieder so verdüstert vor den Augen des Geistes dastehen, wie es ehemals, von Lampen- und Kerzenrusz verdunkelt, den leiblichen Augen entzogen gewesen.

Rheinreise. Heidelberg.

Das Vorübergegangene kann unserm innern Aug und Sinn als gegenwärtig erscheinen durch gleichzeitige schriftliche Monumente, Annalen, Chroniken, Dokumente, Memoires, und wie das alles heißen mag . . .

An Niebuhr $23/_{11}$ 12.

Meine Sammlung von eigenhändigen Briefen bedeutender Menschen wird mir immer interessanter, ja zuweilen furchtbar; man wird in ein vergangenes Leben, als in ein gegenwärtiges versetzt, und wird verleitet, das gegenwärtige als ein vergangenes anzusehen.

An Knebel ¹⁷/₃ 17.

Man sieht mit Geistesaugen, wenn die Imagination, begleitet und angetrieben von Gedankentätigkeit, das Ange-schaute in neue Bilder umwandelt. Ein poetisches Beispiel wäre etwa diese Beschreibung des ältesten Roms:

Diese feuchten, mit Rohr so lange bewachsenen Gestade,
 Diese mit Bäumen und Busch düster beschatteten Höhn.
 Wenig Hütten zeigten sie erst; dann sahst du auf einmal
 Sie vom wimmelnden Volk glücklicher Räuber belebt.

(»Römische Elegien« XV).

So sieht Faust in der Walpurgisnacht im Harz, was nie ein Sterblicher mit den Augen des Leibes gesehen hat: durch die Felsenwand hindurch die Erzadern im Innern des Berges glühen. MORRIS hat in seinen »Goethe-Studien«² I 56 gezeigt, wie Goethe durch Milton und wissenschaftliche Lektüre angeregt sich diese Vorstellung gebildet hatte. Es liegt also Gedankenarbeit der grosartigen Vision zu Grunde.

Dasselbe Bedürfnis und Vermögen, sich eine Theorie im eigentlichsten Sinne zu veranschaulichen, verraten die Worte Fausts, wie er, auf seiner Wolke über dem Adriatischen Meere dahinsegelnd, Ebbe und Flut beobachtet:

Mein Auge war aufs hohe Meer gezogen;
 Es schwoll empor, sich in sich selbst zu türmen,
 Dann liesz es nach und schüttete die Wogen,
 Des flachen Ufers Breite zu bestürmen. (V. 10198).

Goethe hatte zwar in den Lagunen Venedigs Ebbe und Flut beobachtet (Reisetagebuch S. 149, S. 165), aber nie das Meer aus der Vogelperspektive gesehen. Auch lässt sich Fausts Beobachtung mit menschlichen Augen gar nicht machen,

da das Auge die Flutwelle auf höher See nicht unterscheiden kann. Allein Goethe hat die Theorie studiert, er hat gewusst, dass die Flutwelle zuerst in offener See auftritt und an den Küsten sich langsamer fortbewegt, und bei lebhaftem Nachdenken über diese Tatsache hat er mit dem innern Auge das Auftürmen der Flut gesehen.¹

Um den Reichtum des Goethischen Ausdrucks für Organ, Produkt und Vorgang des inneren Schauens bequem überblicken zu lassen, stelle ich hier ein Vokabular zusammen. Das Stellenverzeichnis ist nicht erschöpfend.

A. Organ etc.

das innere Auge Vier Jahreszeiten 18; an Niebuhr ²³/₁₁ 12.
 das innere Licht Wahlverw. II. 3 (vgl. Einleitung zur Farbenlehre).

die innere Sehkraft Werther 6. Dec.; die einwärtsgekehrte Sehkraft Phys. Fragm. Homer (Goethes Anteil 102).
 der innere Blick Dicht. und Wahrh. X, Loeper II 195.
 der innere Sinn Aus Goethes Briefftasche (1775); Ruysdael als Dichter (1816); Skizzen zu Castis Fabelgedicht (1817); Radierte Blätter (1821).

(der Sinn Pandora 789; die Sinnen der Stirne, Werther 6. Dec.).

die innere Welt An Friedrich Jacobi ²¹/₈ 74; Cellini Anhang XII.

Einbildungskraft Werther 30. Aug.; Theatr. Sendung VI. 14; Lehrjahre VII. 8; Dicht. u. Wahrh. XI, Loeper III

¹ Auf Makariens astronomische Visionen (»Wanderjahre« III. 15) sei nur hingewiesen.

- S. 15; Novelle; an August $^{24}/_8$ 09; Wanderjahre I. 10; an Knebel $^{21}/_2$ 21.
- Imagination An Kestner Juni 73; Theatr. Send. II. 1; an Carl August Febr. 81 (Wahl Nr. 19); Reisetagebuch $^{24}/_9$ 86; Faust 3268.
- Phantasie Erwin und Elmire; Tasso 876 ff.
- Vorstellung Theatr. Sendung II. 1; Vorstellungskraft Werther 9 Mai 72.
- Seele Von Deutscher Baukunst (DjG. III 105); an Kestner $^{25}/_{12}$ 72; Werther 10 Mai; 18. Aug.; 6. Dec.; Faust 441; Theatr. Send. VI. 10; Iphigenie 11; Wahlverw. I. 11; Wanderjahre I. 11; Böhlendorfs Ugolino ('vor die Seele bringen').
- Gemüt Theatr. Send. VI. 7.
- Geist An Frau v. Stein $^{14}/_6$ 84; Iphigenie 810; Novelle; mit Eckermann $^{14}/_3$ 30.
- Geistesaugen s. oben S. 48 ff.
- das geistige Gesicht Einl. in die Propyläen (W. A. 47, 14).

B. Angeschautes.

- Bild An Käthchen $^{12}/_{12}$ 69; Stella II; An Lili 1776; Jägers Abendlied; Theatr. Send. I. 15 etc. (oben S. 11 f.); Faust 3248; Hermann und Dorothea VII 4; Einleitung zur Farbenlehre; Natürl. Tochter 570; 1715; Dichtung und Wahrheit VI. X. XI. XX (oben S. 13 f.); Ital. Reise $^{17}/_3$ 87; Wanderjahre I. 11; II. 11; III. 1; Pandora 793; Marienbader Elegie; Aeolsharfen.
- Gebild Schweizeralpe.
- Innere Bilder Cellini, Anhang XII.
- Schattenbild An Friederike $^{15}/_{10}$ 70 (?); Lehrjahre IV. 14 (dramatische Schattenbilder); Ideale (Ein Traum wird frommen, Ein Schattenbild ist hoch willkommen).

- Scheinbild Hermann und Dorothea VII. 11. (Bild und Schein, Pandora 811).
- Trugbild Dichtung und Wahrheit XI, Loeper III. 51 (Vgl. S. Boisserée $\frac{3}{10}$ 15, I. S. 286).
- Luftbild Der Sammler und die Sein. II. VI. VIII (Imaginanten).
- Nachbild Das Sehen in subj. Hinsicht.
die Bilderwelt der Einbildungskraft Shakespeare und kein Ende I.
- Gestalt Werther 18. Aug.; 30. Aug.; 6. Dec.; Erwin und Elmire; An Lida; Theatr. Send. III. 1; V. 8 (geistige Gestalten); It. Reise $\frac{27}{10}$ 87; Pandora 791; Faust 1 (schwankende Gestalten); 3238 (der Vorwelt silberne Gestalten); 7272.
- Luftgestalt Wahlverw. I. 11.
- Nebelgestalt Pandora 796.
- Geist An Auguste Stolberg $\frac{3}{8}$ 75; an Frau v. Stein $\frac{25}{9}$ 79; Egmont V. 2 (oben S. 19); Tasso 171; 562; Aeolsharfen (Geist im Bilde).
- Geisterscharen, Physiogn. Fragm. (v. d. Hellen 194).
- Geisterreich, Faust 26. geistig-sinnliche Gegenwart Cellini Anhang XII.
- Schatten Stella III; Erwin und Elmire; Ilmenau 161; Faust 10.
- Idol Faust 4190; Paralipom. 50 (1799); Sehen in subj. Hinsicht. (Cf. S. Boisserée $\frac{3}{10}$ 15, I. S. 286).
- Phantom An Frau v. Stein $\frac{31}{10}$ 84; an Schiller $\frac{5}{7}$ 97;
Luftphantom An Schiller $\frac{1}{7}$ 97.
- Gespent Tagebuch $\frac{13}{5}$ 80; Farbenlehre, Did. Teil § 22 (= *spectrum*); Dicht.u. Wahrh. IV, Loeper I 107; VI, L. II 9; Falk über Goethe (1832), S. 43.

C. Vorgang.

Erscheinung Iphigenie 811; Lehrjahre VII. 8; Faust Paralip. 50.

Erscheinungen einer innern Welt, Cellini Anhang XII.

Gesicht Ilmenau 164; Faust 520.

Nachgesicht Faust 7011.

Traum Auf dem See (Weg, du Traum); Ilmenau 156 (Verswinde, Traum); Hermann u. Dor. VII (Er fuhr aus dem staunenden Traum auf); an Carl August Febr. 81 (Wahl Nr. 19: was nur als Traum vorbeiziehen sollte); Sammler und die Seinigen II (diese durch einander ziehenden und beweglichen Träume); Dichtung und Wahrheit XI, Loeper III 51; Sehen in subj. Hinsicht (den vorschwebenden Traum fixieren); an Frau v. Stein ^{8/9} 86 (Auch hab' ich viel geträumt von dem Model).

Blick An Frau v. Stein ^{10/7} 86; Faust 4202; Schillers Reliquien 24.

Vision Cellini Anhang XII; Epimenides I. 15.

Ahnung s. oben S. 30 ff.

Vorschweben (vor Augen schweben) Erwin und Elmire; an Carl August Febr. 81, Wahl Nr. 19; Nat. Tochter 1718; Farbenlehre Did. Teil § 28; Ital. Reise ^{14/5} 87; Dichtung u. Wahrheit XIX. XX, L. IV. 79. 110; Sehen in subj. Hinsicht; Pandora 136 (schwebt mir noch vor Seel und Sinnen).

Als Goethe im Jahre 1770 Herder kennen lernte und, als der Jüngere und noch ganz Unfertige, sich der geistigen Ueberlegenheit des bereits berühmten Schriftstellers willig unterordnete, trug sich dieser mit einer Kunsttheorie, die besonders darauf ausging, das Wesen der Malerei und der Plastik nach

ihrem Verhältnis zu den menschlichen Sinnen zu bestimmen.¹ Herder betrachtet die Plastik als Kunst für den Gefühlssinn, die Malerei dagegen als Kunst für das Auge, weil dieses eigentlich nur Flächen und Umrisse, keine Körper auffasst. Indem er so die Sache auf die Spitze treibt, wird ihm das Gesicht der oberflächlichste und kälteste, das Gefühl der gründlichste und innigste der Sinne. Schülerhaft lässt sich der junge Goethe hierdurch bestimmen, wiederholt die Worte des Meisters: 'Der kälteste Sinn ist das Sehen', »Ariane an Wetty«, DjG. II 51, und schreibt im Juli 1772 an Herder diese merkwürdigen Worte: 'Es ist alles so Blick bei Euch, sagtet Ihr mir oft. Jetzt versteh' ichs, tue die Augen zu und tappe.' Herder legt dem jungen Freunde ein 'spechtisches Wesen' bei, wie er in der »Plastik« 1778, S. 63 schreibt: 'Ein Schaugeschöpf ohne Hände, ohne Gefühl von Formen und was sich durch Formen äusert, kurz ein Vogelkopf kann sich an einer Farbentafel erbauen.'—Wenig hat Herder gewusst, wie tief er mit jenen Worten traf, die zu gleicher Zeit von seinem scharfen Blick für die Mängel und von seinem Mangel an sympathetischem Verständnis für die geniale Natur des Jüngeren zeugen. Und bei aller Anerkennung des intellektuellen und moralischen Nutzens, den die gallige und bissige Anleitung dem Lehrling gewährte, muss dessen demütige Selbstverleugnung recht peinlich wirken. Als vollendeter Meister hat Goethe in dem herrlichen Pentameter: 'Sehe mit fühlendem Aug', fühle mit sehender Hand (»Römische Elegien« V) seine Lösung des psychologischen Problems der Plastik gegeben. Hier ist das Gleichgewicht hergestellt, und darüber kann man nicht hinauskommen.

Goethe hat selbst sein Sehen so gekennzeichnet: Kein eigentlich scharfes Gesicht. Daher die Gabe, die Gegenstände anmutig zu sehen (»Naturwissenschaftlicher Entwicklungs-

¹ Herders *Sämtliche Werke* herausgegeben von Suphan. Bd. IV. Viertes Wäldchen (1769), S. 44 ff.; Bd. VIII. Die Plastik von 1770, S. 116 ff.; MINOR und SAUER, *Studien zur Goethe-Philologie*, 1880, S. 81 ff.; SUPHANS Einleitung zu Bd. VIII, S. VIII.

gang«, W. A. II. 11, S. 299 ff.)¹ Dazu stimmt sehr gut sein Eingeständnis im 6. Buch von »Dichtung und Wahrheit«, dass ihm die Natur keine Anlage für scharfe Auffassung von Einzelheiten gegeben hatte: 'Das Auge war vor allen andern das Organ, womit ich die Welt fasste. Ich hatte von Kindheit auf zwischen Malern gelebt und mich gewöhnt, die Gegenstände wie sie in Bezug auf die Kunst anzusehen. Jetzt, da ich mir selbst und der Einsamkeit überlassen war, trat diese Gabe, halb natürlich, halb erworben, hervor, wo ich hinsah, erblickte ich ein Bild, und was mir auffiel, was mich erfreute, wollte ich festhalten, und ich fing an, auf die ungeschickteste Weise nach der Natur zu zeichnen. Es fehlte mir hierzu nichts weniger als Alles, doch blieb ich hartnäckig daran, ohne irgend ein technisches Mittel das Herrlichste nachbilden zu wollen, was sich meinen Augen darstellte. Ich gewann freilich dadurch eine grosse Aufmerksamkeit auf die Gegenstände; aber ich fasste sie nur im Ganzen, insofern sie Wirkung taten, und so wenig mich die Natur zu einem deskriptiven Dichter bestimmt hatte, ebensowenig wollte sie mir die Fähigkeit eines Zeichners fürs Einzelne verleihen.'²

¹ Ueber Goethes angebliche Kurzsichtigkeit vergleiche man GEIGER, Goethe-Jahrbuch XXIII (1902), S. 214 ff. Allerlei psychologische Gründe scheinen mir dafür zu sprechen, dass er nur in geringem Grade kurzsichtig gewesen sein kann.

² Dass Goethe trotz vieljährigen, immer wieder von neuem aufgenommenen Versuchen es nicht zur sichern Kunstübung gebracht hat, ist allbekannt. 'Diese Leichtigkeit und Präzision der Auffassung hat mich früher lange Jahre hindurch zu dem Wahne verführt, ich hätte Beruf und Talent zum Zeichnen und Malen. Erst spät gewahrte ich, dass es mir an dem Vermögen fehlte, in gleichem Grade die empfangenen Eindrücke nach auszen wiederzugeben', sagt er zum Kanzler von Müller (17/5 26). — 'Durch eine gewisse Naturanlage und Uebung gelang mir wohl ein Umriss, auch gestaltete sich leicht zum Bilde, was ich in der Natur vor mir sah; allein es fehlte mir die eigentliche plastische Kraft, das tüchtige Bestreben, dem Umriss Körper zu verleihen durch wohlabgestuftes Hell und Dunkel', heiszt es im 20. Buch von »Dichtung und Wahrheit«. Dass es auch an wirklichem Fleisz gefehlt hat, gesteht er im 13. Buch dieses Werks, und dies liegt auch in Hackerts Worten, »Italienische Reise« 15/3 87. Vgl. auch »Venez. Epigr.« 29.

Es ist nicht uninteressant, hiermit Goethes Charakteristik von Lionardo, dem er gerade ein sehr scharfes Gesicht beilegt, zusammenzuhalten. 'Die mannigfaltigen Gaben, womit ihn die Natur ausgestattet, konzentrierten sich vorzüglich im Auge . . . wie des Auges Fassungskraft und Klarheit dem Verstande eigentlichst angehört, so war Klarheit und Verständigkeit unserm Künstler vollkommen zu eigen; nicht verliesz er sich auf den innern Antrieb seines angeborenen, unschätzbaren Talentes, kein willkürlicher, zufälliger Strich sollte gelten, alles musste bedacht und überdacht werden . . . alles zugleich natürlich und rationell sein. Dieser scharfen, verständigen Weltanschauung verdanken wir auch die grosze Ausführlichkeit, womit er verwickelter Erdenbegebnisse heftigste Bewegung mit Worten vorzuführen weisz, eben als wenn es Gemälde werden könnten. Man lese die Beschreibung der Schlacht, des Ungewitters, und man wird nicht leicht genauere Darstellungen gefunden haben.' (»Ueber Leonard da Vincis Abendmahl«, »Blick auf Leonard«.)

Lessing hat im »Laokoon« XVII seine Art und Weise, Gesichtseindrücke aufzunehmen, dargelegt: 'Wie gelangen wir zu der deutlichen Vorstellung eines Dinges im Raume? Erst betrachten wir die Teile desselben einzeln, hierauf die Verbindung dieser Teile, und endlich das Ganze. Unsere Sinne verrichten diese verschiedenen Operationen mit einer so erstaunlichen Schnelligkeit, dass sie uns nur eine einzige zu sein bedünken, und diese Schnelligkeit ist unumgänglich notwendig, wann wir einen Begriff von dem Ganzen, welcher nichts mehr als das Resultat von den Begriffen der Teile und ihrer Verbindung ist, bekommen sollen.' Er geht also, wenn seine Selbstbeobachtung richtig ist, von den Einzelheiten zur Totalität, setzt die Teile zu einem Ganzen zusammen.

Goethe dagegen geht den umgekehrten Weg, von dem Ganzen zu den Teilen, wie er an v. Leonhard (¹²/₁₀ 07) schreibt: 'Um

manches Missverständnis zu vermeiden, sollte ich freilich vor allen Dingen erklären, dass meine Art, die Gegenstände der Natur anzusehen und zu behandeln, von dem Ganzen zu dem Einzelnen, vom Total-Eindruck zur Beobachtung der Teile fortschreitet, und dass ich mir dabei recht wohl bewusst bin, wie diese Art der Naturforschung, so gut als die entgegengesetzte, gewissen Eigenheiten, ja wohl gar gewissen Vorurteilen unterworfen sei.' Und in seinem Tagebuch steht unter dem $26\frac{1}{2}$ 80: '. . . den Rest des Tags bis Abends 8 gezeichnet. Es fängt an besser zu gehen, und ich komme mehr in die Bestimmtheit und in das lebhaftere Gefühl des Bildes. Das Detail wird sich nach und nach herausmachen. Auch hier seh ich dass ich mir vergebne Mühe gebe, vom Detail ins ganze zu lernen, ich habe immer nur mich aus dem ganzen ins Detail herausarbeiten und entwickeln können, durch Aggregation begreif' ich nichts, aber wenn ich recht lang Holz und Stroh zusammengesleppt habe und immer mich vergebens zu wärmen suche, wenn auch schon Kohlen drunter liegen und es überall raucht, so schlägt denn doch endlich die Flamme in Einem Winde übers ganze zusammen.' Und so ist denn, wie wir noch sehen werden, ein echtes Kunstwerk 'Eins und lebendig, gezeugt und entfaltet, nicht zusammengetragen und geflickt.' Der Künstler muss das ihm vorschwebende Urbild entwickeln, entfalten.

Mit dieser Sehensart hängt es offenbar zusammen, dass, wie er wiederholt hervorhebt, schwächere Beleuchtung, bei welcher das Detail zurücktritt oder verschwindet, ihm die Aufnahme groszer Gegenstände erleichtert. So schreibt er aus Rom d. $2\frac{1}{2}$ 87 an Frau von Stein: 'Von der Schönheit im vollen Mondschein Rom durchzugehen hat man, ohne es gesehn zu haben, keinen Begriff. Alles Detail wird von den groszen Massen des Lichtes und des Schattens verschlungen und nur die gröszten allgemeinsten Bilder stellen sich dem Auge dar.'¹

¹ Vgl. die Beschreibung der Aussicht von der Wartburg (an Frau von Stein $13\frac{1}{9}$ 77).

Und vom Brenner (^{8/9} 86): 'Endlich ward es dunkel und dunkler, das Detail verlor sich, und die Massen wurden grösser und herrlicher. Endlich da alles nur wie ein tiefes geheimnisvolles Bild vor mir sich bewegte, sah ich auf einmal die hohen Gipfel wieder vom Monde erleuchtet und die Sterne herabblinken.' Wenn hier das im Dunkeln vereinfachte Bild des Hochgebirges sich visionenhaft vor dem Auge bewegt, so begünstigt in Straszburg die Abenddämmerung eine ganze baugeschichtliche Vision. Mit Geistesaugen angeschaut offenbart dem jungen Kunstforscher das Münster die Baupläne seines Meisters. 'Wie oft hat die Abenddämmerung mein durch forschendes Schauen ermattetes Aug, mit freundlicher Ruhe geletzt, wenn durch sie die unzähligen Teile, zu ganzen Massen schmolzen, und nun diese, einfach und gross, vor meiner Seele standen, und meine Kraft sich wonnevoll entfaltete, zugleich zu gnießen und zu erkennen. Da offenbarte sich mir, in leisen Ahnungen, der Genius des grossen Werkmeisters. Was staunst du, lispelt er mir entgegen. Alle diese Massen waren notwendig . . . Nur ihre willkürliche Gröszen habe ich zum stimmenden Verhältnis erhoben . . . Aber ach, wenn ich durch die düstern erhabnen Oeffnungen hier zur Seite schwebe, die leer und vergebens da zu stehn scheinen. In ihre kühne schlanke Gestalt hab ich die geheimnisvollen Kräfte verborgen, die jene beiden Türme hoch in die Luft heben sollten, deren, ach, nur einer traurig dasteht, ohne den fünfgetürmten Hauptschmuck, den ich ihm bestimmte . . . ' («Von Deutscher Baukunst»).

Auf dieser Vorliebe für Dämmerungsansichten mag teilweise beruhen, dass der junge Goethe die landschaftlichen Farben fast ganz ignoriert. Selbst wenn er einmal mit Fleisz sich das Einzelne einer Gegend merkt und aufzeichnet — vgl. das Blatt »Blick vom Berg herab auf einen See«, Sommer 1775, Schriften der Goethe-Gesellschaft Bd. 22, Tafel 11, DjG.

V 260 — ist er zwar bemüht, ausser den Konturen der Landschaft die Schattierungen, den »Abstich des Trüben und Klaren«, die 'Contraste' der Lichtwirkung festzuhalten, kümmert sich aber wenig um die Farben. Anders freilich auf der zweiten Schweizer Reise. In seinen Beschreibungen treten nun gerade die Farben stark hervor, so im Brief an Frau von Stein vom ²⁸/₁₀ 79 die der Eisgebirge bei Sonnenuntergang: 'Die letzten, links im Oberland, schienen in einem leichten Feuerdampf aufzuschmelzen, die nächsten standen noch mit wohl bestimmten roten Seiten gegen uns, nach und nach wurden jene weisz-grün-graulich. Es sah fast ängstlich aus. Wie ein gewaltiger Körper von auszen gegen das Herz zu abstirbt, so erblassten alle langsam gegen den Mont Blanc zu, dessen weiter Busen noch immer rot herüberglänzte und auch zuletzt uns noch einen rötlichen Schein zu behalten schien, wie man den Tod des Geliebten nicht gleich bekennen, und den Augenblick, wo der Puls zu schlagen aufhört, nicht abschneiden will.' Und so in diesem Briefe, Cluse in Savoyen, ³/₁₁ 79: 'Die Luft war so warm, wie Anfangs September und die Gegend sehr schön, noch viele Bäume grün, die meisten braungelb, wenige ganz kahl, die Saat hochgrün, die Berge im Abendrot rosenfarb ins violette und diese Farben auf groszen, schönen, gefälligen Formen der Landschaft.'

Mit den Jahren steigert sich überhaupt Goethes Interesse für das Einzelne. So geben z. B. die Briefe von der dritten Schweizer Reise ordentlich eingehende Beschreibungen von allem unterwegs Gesehenen. Für seine Dichtungen freilich hat Goethe solche systematischen Studien nicht oder doch in geringem Masze direkt verwertet. Wesentlich richtig ist, was er anlässlich der »Novelle«, die doch an Beschreibungen verhältnismässig reich ist, gegen Eckermann (¹⁸/₁ 27) bemerkt: 'Ich habe niemals die Natur poetischer Zwecke wegen betrachtet. Aber weil mein früheres Landschaftszeichnen und dann

mein späteres Naturforschen mich zu einem beständigen genauen Ansehen der natürlichen Gegenstände trieb, so habe ich die Natur bis in ihre kleinsten Details nach und nach auswendig gelernt, dergestalt, dass, wenn ich als Poet etwas brauche, es mir zu Gebote steht und ich nicht leicht gegen die Wahrheit fehle.'

So sind die Beschreibungen in seinen Dichtungen im Wesentlichen Erinnerungskunst. Und zwar treten diese Erinnerungsbilder nicht aufdringlich hervor, beanspruchen kein Sonderdasein, verschlingen sich in leichten Zügen mit dem Gang der Erzählung, deuten das Element an, worin die Handlung lebt und webt. Gern verflucht er, schon seit der Jugend, Motive der Beschreibung mit der Darstellung einer Wanderung, so dass die Landschaft sich von Schritt zu Schritt vor dem Auge auftut: »Der Wanderer«, »Mahomets Gesang«, aus späterer Zeit die berühmten Wanderbeschreibungen in »Hermann und Dorothea«. Die Naturbeschreibung wird manchmal auf ein Nichts reduziert und ist doch da: Das Wasser rauscht', das Wasser schwoll; durch Negationen angedeutet in »Wanderers Nachtlied«. Oft löst sich aus dem Angeschauten ein Bewegliches los: die Riesenfichte, die stürzend Nachbaräste und Nachbarstämme quetschend niederstreift, oder die Wolken, die über die alte Stadtmauer hinziehen. So bildet besonders gern ein groszer Vogel den Mittelpunkt einer groszen einsamen Gegend: der Geier, der auf schweren Morgenwolken mit sanftem Fittig ruhend nach Beute schaut; der Adler, der über schroffen Fichtenhöhen ausgebreitet schwebt; der Kranich, der über Flächen, über Seen nach der Heimat strebt. Dieser bewegliche Punkt, dem unser Auge folgen muss, ist der Kern des im inneren Auge des Dichters sich entfaltenden Bildes.

Ruhende Bilder fehlen allerdings nicht. Mit energischen Zügen stellt die Jugendidichtung eine Winterlandschaft hin: Im Nebelgeriesel, im tiefen Schnee, Im wilden Wald, in der

Winternacht, Ich hörte der Wölfe Hungergeheul, Ich hörte der Eulen Geschrei. — Mit Süszigkeit gesättigt ist dagegen die Schilderung Arkadiens im zweiten Faust; hier die meisterlich kontrastierten Baumcharakteristiken: Alt-Wälder sind's! Die Eiche starret mächtig, Und eigensinnig zackt sich Ast an Ast; Der Ahorn mild, von süszem Saft trüchtig, Steigt rein empor und spielt mit seiner Last.

Unauslöschlich ist dem Dichter seit der Ueberfahrt nach Sizilien das Bild des Meeres in der Seele geblieben: Unaufhaltsam strebet das Schiff durch die schäumende Flut; langhin furcht sich die Gleise des Kiels, worin die Delphine springend folgen; die scheidenden, schon blauen Berge sinken nieder in das Meer (»Alexis und Dora«). Sonnenaufgang in der Alpenwelt taucht nach vielen Jahren vor seinem Auge wieder auf (Eingang des zweiten Faust).

Mit Vorliebe stellt Goethe Lichtwirkungen dar. Das Untergehen der Sonne hinter dem Taunus bewegt das Gemüt des Prometheusdichters: Wie der süsze Dämmerchein der weggeschiednen Sonne dort heraufschwimmt vom finstern Kaukasus und meine Seel' umgibt mit Wonneruh . . . Die sich von oben senkende Dämmerung, die schleichenden Nebel, Lunas zitternder Zauberschein sänftigen das Herz des Greises. — In Neapel sieht er 'mit Einem Blick: den Mond, den Schein des Monds auf den Wolkensäumen, den Schein des Monds im Meere und auf dem Saum der nächsten Wellen, die Lampen des Leuchtturms, das Feuer des Vesuvs, den Widerschein davon im Wasser und die Lichter auf den Schiffen. Diese Mannigfaltigkeit von Licht machte ein einziges Schauspiel' (an Frau v. Stein, 8/6 87). Das erinnert an die gehäuften Lichtwirkungen in Walpurgis. Besonders schön sind im 8. Gesang von »Hermann und Dorothea« die wechselnden Beleuchtungen dargestellt. Genrebildartig leuchtet in der Elegie 'Herbstlich die Flamme vom ländlich geselligen Herde, Knistert und glänzet, wie rasch! sausend vom Reisig empor.' In »Ilmenau«

dringt der Glanz des Lagerfeuers 'hoch durch den Fichten-saal.'

Im Genre steht wohl die goldene Lotte, ihren sechs Geschwistern Schwarzbrod abschneidend, obenan. Doch manches andere Stück behauptet seinen Platz in ihrer Nähe. So dies Bildchen aus der Elegie »Hermann und Dorothea«: Schüre die Gattin das Feuer, auf reinlichem Herde zu kochen, Werfe der Knabe das Reis, spielend, geschäftig dazu! So in »Alexis und Dora« das Abpflücken und Anordnen der Früchte; so auch daselbst diese Zeilen: Eilig warst du und frisch, zu Markte die Früchte zu tragen, Und vom Brunnen, wie kühn! wiegte dein Haupt das Gefäß. Da erschien dein Hals, erschien dein Nacken vor allen, Und vor allen erschien deiner Bewegungen Masz. — Wundersam ist noch im zweiten Faust das Bild der kleinen Prinzess, mit Greisesaugen angeschaut: Da sprang sie ab und streichelte Die feuchte Mähne, schmeichelte Und dankte lieblich-klug und selbstbewusst. Wie war sie reizend! jung, des Alten Lust.

Es wäre von groszem Interesse, durch Goethes Schriften zu verfolgen, wie er Erinnerungsbilder von Personen verwendet. Doch muss ich mir diese Aufgabe stark begrenzen.

In »Wilhelm Meisters theatralischer Sendung«, wo die Naturbeschreibungen fast ganz fehlen, begegnen wenige Portraits. Dass Wilhelm selbst nicht beschrieben wird, ist wohl selbstverständlich, aber auch Melina und dessen Frau, Serlo und Aurelien lernen wir nicht nach ihrem Aeuszern kennen. Mariane ist nur mit den Worten: 'das feine Gesichtchen und die volle Brust' gezeichnet (I. 14). Philine ist 'diese kleine leichtfertige Figur (IV. 10). Die »Lehrjahre« (II. 4) fügen noch 'wohlgebildetes Frauenzimmer' und 'blonde Haare' hinzu. Die Knappheit ist gleichsam eine Reaktion gegen die Ueberschwänglichkeit der Physiognomik. Doch hat Goethe, gerade in Uebereinstimmung mit einem dort ausgesprochenen Gedanken, Marianen und Wilhelm durch Beschreibungen

ihres wüst unordentlichen und seines zierlich ordentlichen Zimmers gekennzeichnet (I. 16). Die Beschreibung von Gretchens Kammer im Faust dient einem ähnlichen Zwecke. — Narciss wird so dargestellt: 'Ein leichtes munteres Bürschchen von mittlerer Grösze, schwarzen Augen und sehr vielen Haaren' (III. 2). Der Harfner: 'ein kahler Scheitel, von wenig grauen Haaren umkränzt, grosze blaue Augen, die unter langen weissen Augenbrauen hervorsahen, eine wohlgebildete Nase, an die sich ein weisser mittelmässiger Bart anschloss . . . Ein langes dunkelfarbiges Gewand bedeckte einen schlanken Körper vom Halse bis zu den Füssen' (IV. 12). Jarno: 'grosze helle blaue Augen leuchteten unter einer hohen Stirn hervor, nachlässig waren seine bräunlichen Haare aufgeschlagen, und seine mittlere Statur zeigte ein sehr wackeres, festes und bestimmtes Wesen' (V. 4). Das Kind Felix: 'um die offenen blauen Augen und das volle Gesicht kräuselten sich die schönsten goldnen Locken, auf blendend weisser Stirne zeichneten sich dunkle, leis bogige Augenbraunen, und die lebhaftere Farbe der Gesundheit glänzte auf seinen Wangen' (VI. 10). Es käme noch die Karikatur Bendel (III. 10) hinzu. — Das Wesentliche des Aeuszeren ist für Goethe: Körperbau, Haarwuchs, Hautfarbe, Augen. Nur mit der Einführung Mignons erreicht er das Unvergleichliche und Unvergessliche: 'Indem kam ein junges Geschöpf die Treppe herunter gesprungen, das seine Aufmerksamkeit erregte. Ein kurzes Westchen mit geschlitzten spanischen Aermeln und weiten Beinkleidern stund dem Kinde gar artig, lange schwarze Haare hatte es, in Locken und Zöpfe um den Kopf gewunden . . . Mit einem schwarzen scharfen Seitenblick sah sie ihn an, indem sie an ihm vorbei und in die Küche lief, ohne zu antworten' (III. 3). Das seltsam intensive Leben der vorübereilenden Gestalt hinterlässt den starken und tiefen Eindruck, den die eingehende Beschreibung des folgenden Kapitels nicht würde hervorrufen können.

»Dichtung und Wahrheit« bietet eine Galerie von etwa

25 sorgfältig oder flüchtig ausgeführten Portraits von Verwandten, Freunden und Bekannten aus des Dichters Jugendzeit. Die Bildnisse der Eltern fehlen; dagegen ist das der Schwester sehr eingehend gezeichnet, wegen der daran geknüpften psychologischen Analyse. Andere Frauen grösztenteils nur flüchtig; Lotte: 'eine leicht aufgebaute, nett gebildete Gestalt.' Fräulein von Klettenberg: 'zart gebaut, von mittlerer Grösze'; Maxe Brentano: 'eher klein als grosz von Gestalt, niedlich gebaut, eine freie anmutige Bildung, die schwärzesten Augen und eine Gesichtsfarbe, die nicht reiner und blühender gedacht werden konnte.' Unter den Männern sind viele öffentlich bekannte Persönlichkeiten, und es versteht sich wohl von selbst, dass Goethe sich nicht darauf eingelassen hat, das Aeuszere literarischer Berühmtheiten bloss aus dem Gedächtnis zu beschreiben. Seine Schilderung von Gellert z. B.: 'nicht grosz von Gestalt, zierlich, aber nicht hager, sanfte, eher traurige Augen, eine sehr schöne Stirn, eine nicht übertriebene Habichtsnase, einen feinen Mund, ein gefälliges Oval des Gesichts' — diese mit groszer Sicherheit ausgeführte Schilderung stimmt so genau zu Graffs Gemälde, dass die Quelle als unzweifelhaft gelten darf. Bei der Beschreibung Mercks geht aus dem Text hervor, dass Goethe den Stich in Lavaters Physiognomik verglichen hat; zugleich aber zeigt die vorzügliche Darstellung, wie lebendig seine Erinnerung an den Jugendfreund noch war: 'Er war lang und hager von Gestalt, eine hervordringende spitze Nase zeichnete sich aus, hellblaue, vielleicht graue Augen gaben seinem Blick, der aufmerksam hin- und wiederging, etwas Tigerartiges.' — Das lässt sich aus keinem Bildnis herauslesen. Klopstock betreffend bietet Goethe vorzugsweise, was man den Bildnissen nicht entnehmen kann: 'Er war klein von Person, aber gut gebaut, sein Betragen ernst und abgemessen, ohne steif zu sein, seine Unterhaltung bestimmt und angenehm. Im Ganzen hatte seine Gegenwart etwas von der eines Diplomaten.' Dazu stimmen Goethes

Worte bei dem Kanzler v. Müller (¹⁶/₇ 27): 'Klopstock war klein, beleibt, zierlich, sehr diplomatischen Anstandes, nobler Sitten, ans Pedantische etwas streifend, aber geistreicheren Blicks als alle seine Bilder'. — Die Darstellung Herders, die recht eindringend ist, verdankt genauer persönlicher Bekanntschaft ihr Bestes, wenn auch die Erinnerung durch Bildnisse gestützt sein mochte. Für die Beschreibung einiger Frankfurter Originale wie Rektor Albrecht und Hofrat Hüsgen mit ihren hervorstechenden Eigentümlichkeiten und Gebrechen, Pockenarben, Einäugigkeit u. dgl. hat Goethe an seinem Gedächtnis genug gehabt: was er hier gibt, geht nicht über die Eindrücke hinaus, wie sie sich jeder aus seiner Kindheit zurückrufen kann. Es charakterisiert die damalige Zeit, dass nicht weniger als vier unter den Gestalten der Galerie pockennarbig sind! — Von seiner Knabenliebe, dem Frankfurter Gretchen, kann Goethe kein Bildnis vor sich gehabt haben: 'Ein Mädchen von ungemeiner Schönheit . . . Ihre Gestalt war von der Rückseite fast noch zierlicher. Das Häubchen saß so nett auf dem kleinen Kopfe, den ein schlanker Hals gar anmutig mit Nacken und Schultern verband. Alles an ihr schien auserlesen, und man konnte der ganzen Gestalt um so ruhiger folgen, als die Aufmerksamkeit nicht mehr durch die stillen, treuen Augen und den lieblichen Mund allein angezogen und gefesselt wurde.' Dieses Bild ist sehr hübsch, aber wenig individualisiert. Dagegen ist die Perle der Galerie, das Bild Friedrikens, das doch ebenfalls, ganz oder im Wesentlichen, Erinnerungskunst ist, ein vorzüglich getroffenes Portrait. Entscheidend ist auch hier Goethes unvergleichliches Vermögen, Bewegungen zu charakterisieren.

Die Deutlichkeit, die Anschaulichkeit, das Leben seiner Beschreibungen beruht auf seiner Kunst, bei aller Knappheit der Darstellung, den zentralen Punkt so zu treffen und zu beleben, dass der Leser von selbst das nicht Ausgedrückte ergänzt. Die Divanverse: 'Und ich reite froh in alle Ferne,

Ueber meiner Mütze nur die Sterne', lassen den Reiter mit der hohen orientalischen Mütze seine Silhouette gegen den nächtlichen Himmel zeichnen. Die Worte der »Seligen Sehnsucht«: 'wenn die stille Kerze leuchtet' führen uns ein ganzes Schlafzimmerinterieur vor Augen. Deutlich sehen wir die Braut von Korinth: 'Wie mit Geists Gewalt Hebet die Gestalt Lang und langsam sich im Bett empor.' Wenn es im »Hamlet« wenig anschaulich heiszt:

He is the soldier's, courtier's, scholar's sword, tongue, wit,

so presst Goethe den ganzen Inhalt der heroischen Welt in zwei Zeilen zusammen:

Er ist der Arm des Jünglings in der Schlacht,
Des Greises leuchtend Aug in der Versammlung.

Dieses leuchtende Auge beherrscht die Versammlung, beherrscht das Bild. Und mit erstaunlichem Leben veranschaulicht das konkrete Bild eine Abstraktion in diesen Zeilen:

Was wär' ein Gott, der nur von auszen stiesze,
Im Kreis das All am Finger laufen liesze!

DAS GÖTTLICHE

Während Goethes geistige Beziehungen zu Herder, zu Spinoza, zu Kant, auch zu Schelling klar genug zu Tage liegen, von ihm selbst betont, von der Forschung nachgeprüft sind und so über diese Schichten seiner literarisch-wissenschaftlichen Bildung ein helleres Licht ausgebreitet ist, blieb die unterste Schicht bis jetzt ziemlich im Dunkeln. Es ist verständlich, dass dem sechzigjährigen Darsteller der eigenen Lebensgeschichte sein geistiges Streben vor der Begegnung mit Herder als falsche Tendenz erscheinen mochte, dass sein sich für diese frühzeitige Periode seiner Studien auf keine Aufzeichnungen stützendes Gedächtnis sich das Einzelne nicht mehr genau vergegenwärtigen konnte, dass seine tiefe Verehrung Spinozas ihn zu einer anachronistischen Darstellung der Bedeutung dieses Denkers für seine Lebensanschauung verleitete, ein Irrtum, den erst SUPHANS kritischer Blick berichtigt hat. Es dürfte aber jetzt an der Zeit sein, dass auch jene tiefste Schicht freigelegt werde, dass die Forschung über die Darstellung im 8. Buch von »Dichtung und Wahrheit« und die an sich verdienstvollen Bemerkungen SCHÖLLS zu den »Ephemeriden« hinausschreite, um die Einflüsse jener dunklen Ehrenmänner auf Goethes Denkart klar zu machen.

Unter den mystischen chemisch-alchemischen Büchern, mit deren Studium sich das aus Fräulein Susanna von Klettenberg, Frau Rat und dem sich nach schwerer Krankheit allmählich erholenden Wolfgang bestehende *Collegium Mysti-*

cum abmühte, wird in »Dichtung und Wahrheit« an erster Stelle Wellings *Opus mago-cabbalisticum* als schwerzugängliches abstruses Gehirnerzeugnis gekennzeichnet, der *Aurea Catena Homeri* das Lob gesendet, dass sie die Natur, wenn auch vielleicht auf phantastische Weise, in einer schönen Verknüpfung darstelle. Auf die Werke des Theophrastus Paracelsus und des Basilius Valentinus wird kurz hingewiesen, der Name Helmont nur gerade erwähnt. Die Darstellung lässt nicht einmal erraten, ob unter diesem Helmont der Vater Joh. Baptista oder der Sohn Franz Mercurius zu verstehen sei. Nun ergibt sich aber aus dem schlagenden Nachweis GRAFFUNDERS, Preussische Jahrbücher Bd. 68 (1891), S. 705, dass Goethe die »Paradoxal Discourse Oder Ungemeine Meynungen von dem Macrocosmo und Microcosmo« des jüngeren Helmont gekannt haben muss, denn das Weltbild mit den auf und nieder steigenden Himmelskräften im ältesten Faustmonolog ist sichtlich aus einer Stelle dieser Schrift abgeleitet. Ob ihm auch die anonym herausgegebenen *Opuscula Philosophica* zu Gesicht kamen, das lässt sich nicht mit solcher Evidenz entscheiden, wird jedoch im Folgenden vorausgesetzt; übrigens schlieszen sich die *Principia Philosophiae* den Paradoxen Diskursen inhaltlich ganz nahe an. Wenn aber andererseits Goethe in einem Schema von 1821 (Naturwissenschaftlicher Entwicklungsgang, W. A. II Bd. 11, S. 299 ff., Jub. A. Bd. 39, S. 47) diese Worte schreibt: Brief und dessen Luftarten. 1780. Das Analoge war mir früher schon aus Helmont bekannt — so bezieht er sich augenscheinlich auf die Gasstudien Joh. Baptistas. Also hat er von den Schriften beider van Helmont Kenntnis genommen¹.

¹ Ich benutzte: J. B. van Helmont, *Opera omnia*, Frankfurt 1682; F. M. van Helmont, *Paradoxal Discourses concerning the Macrocosm and Microcosm*, London 1685; *Opuscula Philosophica quibus continentur Principia Philosophiae etc.*, Amstelodami 1690; RIXNER und SIBER, *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker*, Heft VII, Sulzbach 1826; RITTER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. X (1851), S. 142—172, Bd. XII (1855), S. 3—47.

Joh. Baptista¹ war eine Faustnatur, Visionär, Ekstatiker, Mystiker. Er studierte Chirurgie, Naturwissenschaften, Philosophie, bekam aber Abscheu vor der mit Vernunftschlüssen arbeitenden Wissenschaft und gewann durch Schauen, durch Gesichte und Träume seine Einsicht in die Natur. Von seinen Visionen berichtet er in *Confessio Authoris* 4. 7, *Imago Mentis* 13. Ueber seine Arbeitsweise dies:

Coepti ego deinceps contueri, quod meus intellectus plus proficeret per figuras, imagines et visiones phantasiae somniales quam per rationis discursus. (Venatio scientiarum 40). — Fatigabar enim plerumque tota die circa aliquod scibile; quod etsi mihi in basim atque modum esset incognitum, attamen per imagines mihi eruendum statuebam. Tandem cum ulterius progredi me sentirem impeditum, quia stupefactum, fabricavi intus rei nondum perfecte cognitæ aliquam imaginem, adornatam possibili adjacentia quidditatis. Sub qua, semel dein, dudum illam in phantasia aspiciens ac velut eandem alloquens, tandem studio insigniter fatigatus obdormivi, ut ejus somnialem saltem visionem excitarem, per quam eruerem desiderabile illius scibile. (L. c. 42).

Dass Franz Mercurius die visuelle Begabung seines Vaters geerbt hatte, ist mir, obgleich ich das nirgends ausdrücklich verbürgt finde, keineswegs zweifelhaft, denn das verraten seine Schriften fast auf jeder Seite. Mit Anlehnung an die Theorien Joh. Baptistas brachte er sein Emanationssystem und seine Seelenwanderungsideen zur Darstellung in Schriften, die man in der Kürze als Philosophie für Visionäre bezeichnen könnte. Vater und Sohn, besonders der Sohn, haben auf den zwanzigjährigen Goethe, ihren genialsten und congenialsten Leser, tief eingewirkt, ihre Spuren begegnen uns in seiner Jugendproduktion überall, auch in manchen späten Schriften, und es ist kaum zu viel behauptet, dass ihre Gedanken ihm die wichtigsten Anregungen für seine Auffassung des Daseins gegeben haben. Besonders im Gebiete der Biologie verdankt er ihnen die ersten Impulse.

¹ Ueber sein Leben und seinen Werdegang s. *Studia Authoris*.

Kein Zweifel, dass die eigenen visuellen Anlagen Goethe die verständnisvolle Aufnahme ihrer Lehren ermöglicht, ihnen seine jugendwarme Sympathie gesichert haben. Wie viel Zeit er auf diese Studien verwendet hat, können wir nicht wissen; die Paradoxen Diskurse dürfte er verschlungen haben, so dass er sich späterhin keine Rechenschaft ablegen konnte, wie viel er ihnen verdankte¹. Ideen, die ihm aus dieser Quelle zugeflossen sein müssen, betrachtet er als angeborene.

Wenn ich nun im Verfolg meiner Darstellung die Züge hervorhebe, in welchen sich Goethes Denkart mit der Helmontschen nahe berührt und also mit grösserer oder geringerer Sicherheit direkte Beeinflussung anzunehmen ist, so verhehle ich mir natürlich nicht, dass diese oder jene Uebereinstimmung zufällig sein könnte, auch nicht dass andere damals von Goethe gelesene Schriften ähnlicher Art Anregungen gegeben haben mögen, die reinlich zu scheiden, wenn überhaupt, erst bei tieferer Vertrautheit mit jener Literatur gelingen wird. Es liegt mir aber an der Feststellung von einzelnen Entlehnungen weniger als an dem Hauptergebnis, dass Goethe als Forscher und Denker von der mystisch-naturphilosophischen Richtung, die beide van Helmont in hervorragender Weise vertreten, ausgegangen ist und dass trotz aller späteren Beeinflussung und Entwicklung in z. T. ganz verschiedenem Sinne der seinem Geiste von dorther gegebene Impuls sich noch bis in sein Alter erkennen lässt. Wollte man alle Uebereinstimmung etwa auf verwandte Naturanlagen zurückführen, so möchte ich mir die Behauptung herausnehmen: Wenn Goethe, wie er selbst versichert, schon tausendmal auf der Welt gewesen ist, so ist er im 17. Jahrhundert in der Gestalt Franz Mercurius van Helmonts dagewesen.

Bei Goethe steht wie bei Helmont das Naturstudium in

¹ 'Es begegnet uns gewöhnlich bei raschem Vorschreiten der literarischen sowohl als humanen Bildung, dass wir vergessen, wem wir die ersten Anregungen, die anfänglichen Einwirkungen schuldig geworden', schreibt Goethe 1827 mit Bezug auf Lorenz Sterne.

engem Zusammenhang mit dem religiösen Leben, ruht auf theosophischer Grundlage und zielt auf Erkenntnis Gottes ab, soweit die menschliche Begrenzung eine solche gestattet. Ein ganzer Komplex zusammengehöriger Ideen, der eine Weltanschauung wesentlich biologischer (dynamischer, nicht mechanistischer) Art und teilweise paradoxen Charakters konstituiert, ist beiden gemeinsam. Die entscheidenden Züge sind diese: Die Gottesvorstellung ist panentheistisch. Das ganze Dasein emaniert von Gott. Das Weltbild ist nicht starr, sondern in fortwährendem Fluss begriffen. Die aufwärts strebende Tendenz, als Drang nach Wiedervereinigung mit der Gottheit, ist die Natur alles Lebenden. — Die Organismen werden durch eine innere Form, ein von innen schaffendes Bild hervorgebracht und geregelt. Diese innere Form umfasst ein Monadensystem als organische Hierarchie. Der Centralgeist nimmt die 'Geister' oder Bilder der umgebenden Welt in sich auf und entsendet seinerseits seine Geister oder Bilder. — Die Methode ist, nächst Beobachtung der Erscheinungen, inneres Schauen, die Vision im Dienste der Wissenschaft. Die logischen Begriffsbestimmungen und Schlüsse werden als müßig abgelehnt. Die Bedeutung der Mathematik für das Naturstudium wird ignoriert.

Um Lesern, die mit dem Begriff der religiösen Mystik nicht vertraut sind, eine anschauliche Vorstellung davon zu geben, setze ich eine Reihe Strophen aus dem vor den *Paradoxal Discourses* gedruckten Hymnus Adam Boreels her. Dieser Hymnus gibt die Summe der bei dem Mystiker herrschenden Vorstellungen und stehenden Ausdrücke über das Gottesverhältnis. Manches davon ist bei dem jungen Goethe wiederzufinden, wenn auch meist in entchristlichter Form. Wir erhalten hier eine Vorstellung von der geistigen Luft, die er im Jahre 1769 eingeatmet hat.

I.

O Heavenly Light! my Spirit to Thee draw,
 With powerful touch my Sences smite;
 Thine Arrows of Love into me thraw,
 With flaming dart
 Deep wound my Heart,
 And wounded, seize for ever as thy Right.

II.

O sweetest sweet! descend into my Soul
 And sink into its lowest Abyss,
 That all false Sweets Thou may'st controul,
 Or rather kill
 So that Thy Will
 Alone may be my Pleasure and my Bliss.

V.

O limpid Fountain of all virtuous Lear!
 O Well-spring of true Joy and Mirth!
 The Root of all Contentments dear!
 O endless Good!
 Break like a floud
 Into my Soul, and water my dry Earth.

VI.

That by this Mighty Power I being reft
 Of every thing that is not ONE
 To Thee alone I may be left,
 By a firm Will
 Fixt to Thee still,
 And inwardly united into one.

VII.

And so let all my Essence, I Thee pray,
 Be wholly filled with Thy dear Son,
 That thou thy splendour may'st display
 With blissful Rays
 In these hid ways
 Wherein Gods Nature by frail Man is won.

X.

And so shall I with all thy Children dear,
 While nought debars Thy Workings free,
 Be closely joyned in union near;
 Nay with thy Son
 Shall I be one
 And with thine own adored Deity.

XI.

So that at last I being quite releas'd
 From this strait-lac'd Egoity,
 My Soul will vastly be increas'd
 Into that ALL
 Which ONE we call
 And One in't self alone doth all imply.

XIII.

Here Spirit, Soul, and cleansed Body may
 Bathe in this Fountain of true Bliss
 Of Pleasures that will n'ere decay,
 All joyful Sights
 And hid Delights;
 The sense of these renewed here daily is.

XIV.

Come therefore, come, and take an higher flight,
 Things perishing leave here below,
 Mount up with winged Soul and Spright,
 Quick let's be gone
 To him that's One,
 But in this one to us can all things show.

XV.

Thus shall you be united with that ONE,
 That ONE where's no Duality;
 For from this perfect Good alone
 Ever doth spring
 Each pleasant thing
 The hungry Soul to feed and satisfie.

Hier lernen wir den Wolfshunger des Mystikers nach dem Gefülltwerden mit Gott kennen, seinen Durst auf den Strom von Gnade, der die vertrocknete Erde seines Herzens bewässern soll, seinen Drang nach Freimachung von der beengenden Ichheit, nach Selbsterweiterung zu dem All, das Eins ist, wodurch er die Natur Gottes zu gewinnen, mit Gott eins zu werden hofft. Es ist der halb bewusstlose Rausch der Ekstase mit dessen Aufhebung aller deutlichen Vorstellungen, der dem Mystiker das unvergleichliche Seligkeitsgefühl gewährt, worin er sich selbst für Gott hält. Von dieser religiösen Denk- und Empfindungsart stammt Goethes 'Pantheismus' her, und manche andere Spuren von der vorübergehenden oder anhaltenden Einwirkung der Mystik auf seine geistige Konstitution sind für den, der mit Aufmerksamkeit seine Schriften und Briefe durchgeht, leicht erkennbar.

Den Zustand der Ekstase hat Goethe in der »Geschichte Gottfriedens« so gekennzeichnet: »Das letztmal dass ich sie sah, hatt ich nicht mehr Sinnen als ein Trunkener. Oder vielmehr, kann ich sagen, ich fühlte in dem Augenblick, wies den Heiligen bei himmlischen Erscheinungen sein mag. Alle Sinne stärker, höher, vollkommner, und doch den Gebrauch von keinem.' Und ähnlich in einem Briefe an Frau von Stein (8/8 76): 'Es ist wie in der Geisterwelt, ist mir auch wie in der Geisterwelt. Ein Gefühl ohne Gefühl.'

Der Drang des Mystikers, mit Gott gefüllt zu werden, ist im Gedicht »Sehnsucht« ausgedrückt:

Könnt' ich doch ausgefüllt einmal
 Von dir, o Ew'ger! werden —
 Ach diese lange, tiefe Qual
 Wie dauert sie auf Erden.

Die Zeit der Abfassung steht nicht fest; mir scheint es, trotz MORRIS, DjG. VI, S. 510, sehr bedenklich, ein Gedicht von so stark pietistischer Farbe später als 1770 anzusetzen, in welchem Jahre Goethes Lebensfreude einen neuen Auf-

schwung nahm. Zwar kennt noch Werther den Durst des Mystikers: 'Vater, den ich nicht kenne! Vater, der sonst meine ganze Seele füllte, und nun sein Angesicht von mir gewendet hat! Rufe mich zu dir! Schweige nicht länger! Dein Schweigen wird diese durstende Seele nicht aufhalten' (30. Nov.). Aber der Ton ist doch hier deutlich ein anderer. Im Brief vom 21. Juni ist das Gefühl von dem religiösen Verhältnis losgelöst: 'O es ist mit der Ferne wie mit der Zukunft! Ein groszes dämmerndes Ganze ruht vor unserer Seele, unsere Empfindung schwimmt sich darinne, wie unser Auge, und wir sehnen uns, ach! unser ganzes Wesen hinzugeben, uns mit all der Wonne eines einzigen groszen herrlichen Gefühls ausfüllen zu lassen. — Und ach, wenn wir hinzueilen, wenn das Dort nun Hier wird, ist alles vor wie nach, und wir stehen in unserer Armut, in unserer Eingeschränktheit, und unsere Seele lechzt nach entschlüpftem Labsale'.¹ Die Ernüchterung des Mystikers wird in diesen Worten gekennzeichnet: 'Was ist der Mensch? der gepriesene Halbgott! Ermangeln ihm nicht da eben die Kräfte, wo er sie am nötigsten braucht? Und wenn er in Freude sich aufschwingt, oder im Leiden versinkt, wird er nicht in beiden eben da aufgehalten, eben da wieder zu dem stumpfen kalten Bewusstsein zurückgebracht, da er sich in der Fülle des Unendlichen zu verlieren sehnte' (6. Dez.). Ein später Nachklang des Motivs in einer Faustszene aus dem Jahre 1800:

Aber warum muss der Strom so bald versiegen,
Und wir wieder im Durste liegen?
Davon hab' ich so viel Erfahrung.

Das Schwingen des Mystikergemüts zwischen Seligkeit und Elend hat in diesem Briefe an Friedrich Stolberg (26/10 75) einen scharfen Ausdruck bekommen:

¹ Vgl. »Von deutscher Baukunst«: Ein ganzer groszer Eindruck füllte meine Seele . . . Sie sagen dass es also mit den Freuden des Himmels sei . . . Diese 'sie' sind natürlich die Mystiker.

Ich fühl einen Drang, Bruder, dir zu schreiben in diesem Augenblick, dass ich so weit von dir und deinem Cristel entfernt¹ bin, schwebend im herrlich unendlichen Ozean unsers Vaters des unergreiflichen aber des berührlichen! O Bruder! Nennbare aber unendliche Gefühle durchwühlen mich — und wie ich dich liebe, fühlst du, da ich unter allen Lieben in dem Augenblicke dein gedenke. —

Das Erbärmliche Liegen am Staube, Fritz! und das Winden der Wärme! . . .

Das sind fast die Worte Fausts:

Den Göttern gleich' ich nicht! zu tief ist es gefühlt:
Dem Wurme gleich' ich, der den Staub durchwühlt.

Wenn man solche Ergüsse berücksichtigt, wird man es wahrscheinlich finden, dass Goethe in der Darstellung der Zustände Bruder Augustins (des Harfners), Lehrjahre VIII. 9, sich auf Erinnerungen an seelische Selbsterlebnisse stützt:

Er überliesz sich ganz dem Genuss einer heiligen Schwärmerei, jenen halb geistigen, halb physischen Empfindungen, die, wie sie ihn eine Zeitlang in den dritten Himmel erhuben, bald darauf in einen Abgrund von Ohnmacht und leeres Elend versinken lieszen . . .

Ich darf reden, denn ich habe gelitten wie keiner, von der höchsten, süßesten Fülle der Schwärmerei bis zu den fürchterlichsten Wüsten der Ohnmacht, der Leerheit, der Vernichtung und Verzweiflung, von den höchsten Ahnungen überirdischer Wesen bis zu dem völligsten Unglauben, dem Unglauben an mir selbst. Allen diesen entsetzlichen Bodensatz des am Rande schmeichelnden Kelches habe ich ausgetrunken, und mein ganzes Wesen war bis in sein Innerstes vergiftet.

Das gewaltsame Schwingen zwischen Schwärmerei und Verzweiflung, Ueberfülle und Leerheit, setzt Goethe hier, im Jahre 1796, mit sexuellen Verhältnissen in Verbindung: Nun da mich die gütige Natur durch ihre grössten Gaben, durch die Liebe, wieder geheilt hat — so geht die Rede weiter, mit weltmännischem *Probatum est*.

Dem Mystiker ist Gott unbegreiflich:

For whatsoever the mind can comprehend, is less than the mind itself; and consequently man is much more happy in feeling and perceiving of God, than he would be in comprehending of him, which is altogether impossible. For there is another way of perceiving God in mans mind, besides that which is meerly intellectual in the understanding, which when it is felt, the mind loseth itself in the perception of a sweetness which is altogether incomprehensible, and therefore inexpressible, and doth not proceed from mans own will, or from himself, but purely and alone from God, and surpasseth all understanding. (Paradoxal Discourses II 158 f.)

Dieser Ansicht entsprechen die Gedanken des jungen Goethe über Gott. In dem »Ewigen Juden« redet er von 'unserm unbegriffnen Gotte'. Und in der »philosophischen Studie« aus den Jahren 1784—85 sagt er: 'Das Unendliche oder die vollständige Existenz kann von uns nicht gedacht werden. Wir können nur Dinge denken, die entweder beschränkt sind oder die sich unsre Seele beschränkt.' Und dass auch er die 'andere Weise' kennt, verraten die berühmten Worte im Faust, die dem mystischen Gottesgefühl einen so volltönenden Ausdruck geben:

Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
 Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
 Nenn es dann, wie du willst,
 Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
 Ich habe keinen Namen
 Dafür! Gefühl ist alles . . .

O. WALZEL (»Das Prometheussymbol«, 1910, S. 57 f.) wollte freilich eine 'fast wörtliche' Uebereinstimmung zwischen diesem Glaubensbekenntnis Goethes und Rousseaus *Profession de foi du vicair savoyard* (*Emile*, Amsterdam 1762, III p. 15 ff., besonders p. 43) finden. Walzel meint sogar, Panentheismus sei auch die Voraussetzung dieses Rousseauischen Bekenntnisses. Nun sagt aber Rousseau selbst (S. 90), seine Lehre sei '*le Théisme ou la Religion naturelle*', also der Deismus seiner Zeit, nur dass er sich auf sein Gefühl statt auf Vernunftschlüsse

berufe. Goethe und Rousseau sind also darin einig, dass sie sich durch ihr Gefühl leiten lassen, sie gelangen aber unter dieser Leitung zu ganz verschiedenen Ergebnissen. Wie fern sie sich stehen, wenn es sich um den Inhalt des Gefühls Glaubens handelt, möge eine Probe zeigen. Rousseau schreibt (III p. 33):

Le monde n'est donc pas un grand animal qui se meuve de lui-même; il y a donc de ses mouvements quelque cause étrangère à lui, laquelle je n'aperçois pas: mais la persuasion intérieure me rend cette cause tellement sensible, que je ne puis voir rouler le Soleil sans imaginer une force qui le pousse, ou que, si la terre tourne, je crois sentir une main qui la fait tourner.

Hier müssen jedem Leser Goethes Verse einfallen:

Was wär' ein Gott, der nur von auszen stiesze,
Im Kreis das All am Finger laufen liesze!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen . . .

Goethe hat viel mehr und viel engere Berührungen mit Helmont als mit Rousseau.

Helmont sieht in Gott vor allem den Schöpfer: *Essentiale igitur Dei attributum est esse Creatorem* (*Principia Phil.* p. 10). Und keine Formel kann Goethes Vorstellung von Gott besser ausdrücken als diese. Ihm ist Gott weder Richter noch Beichtiger, sondern eben Schöpfer. Diese Uebereinstimmung mag auf Wahlverwandtschaft eher als auf Beeinflussung beruhen, mindestens wird in »Dichtung und Wahrheit« behauptet, dass schon der Knabe sich überhaupt an den ersten Glaubensartikel hielt und sich dem groszen Gotte der Natur, dem Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden verehrend nähern wollte. Der Gott, der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung stehe, sie als sein Werk anerkenne und liebe, dieser schien ihm der eigentliche Gott (Buch I, Loeper S. 37). Und über den ersten Artikel ist er auch später nie recht hinausgekommen. Recht charakteristisch ist diese Bemerkung, die er auf der Reise nach Italien in sein Tagebuch (¹¹/₉ 86) schreibt:

'Alles, was höher hinauf nur zu vegetieren anfängt, hat nun hier (im Etschtal) schon alles mehr Kraft und Leben: man glaubt wieder einmal an einen Gott.' Der Schöpfer manifestiert sich eben im Pflanzenwuchs. 'Der herrliche Kirchengesang: *Veni Creator Spiritus* ist ganz eigentlich ein Appell ans Genie; deswegen er auch geist- und kraftreiche Menschen gewaltig anspricht', sagt er in den »Maximen und Reflexionen« (Hecker Nr. 182) und gibt damit Bekenntnis und Erklärung zugleich. Das Ethische tritt bei ihm mehr zurück, gewinnt jedenfalls erst im Alter an Bedeutung, und es ist für ihn natürlich und folgerichtig, in dem Bösen mehr die Zerstörung als die Sünde zu betonen.

Helmonts Christentum tritt uns in der Form der Emanationstheorie entgegen:

Seeing that the Creator of all Beings, before the foundation of the world, and before ever they were brought forth, had and contained the same in his mind and wisdom, even the little world as well as the greater, according to the testimony of Scripture . . . Must not then the world, the greater as well as the lesser, have their Creator (as their Original and Beginning) within themselves, so as neither the Creator, nor his Creature are separate from each other . . . Since then the Creator in and through the Son of God, is everywhere present in the Creatures, in the greater as well as in the lesser world, Man (who is the Seed and Fruit of the Tree of the greater world); filling the same in all parts, and working in and with the same, to the end he may advance all things to their due perfection and glory . . . The Question then is, whether both the greater and lesser world, for to arrive at their perfection, must not in all their workings aim at this, viz. that they may return to their beginning, and to be united with it. (Parad. Disc. II. 1).¹

An non Oceanus iste perpetuo superabundabit emanatione sua ad productionem creaturarum, & fluxu quodam continuo? (Pr. Phil. p. 10).²

¹ Helmonts hiermit eng zusammenhängende Unsterblichkeitsideen, die Goethe übernommen hat, habe ich in meiner Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust, S. 63 ff., dargelegt.

² Es ist vielleicht zu kühn, noch in den späten Terzinen Goethes über das Meer, das flutend strömt gesteigerte Gestalten (»Schillers

Die vielerörterte lateinische Anmerkung des jungen Goethe (»Ephemerides« p. 10):

Separatim de Deo et natura rerum disserere difficile et periculosum est, eodem modo quam si de corpore et anima se junctim cogitamus. Animam non nisi mediante corpore, Deum non nisi perspecta natura cognoscimus; hinc absurdum mihi videtur, eos absurditatis accusare, qui ratiocinatione maxime philosophica Deum cum mundo conjungere. Quæ enim sunt, omnia ad essentiam Dei pertinere necesse est, cum Deus sit unicum existens, et omnia comprehendat . . .

Reliquien«), einen Anklang an Helmonds Ausdrucksweise finden zu wollen. Jedenfalls aber ist der »Gesang der Geister über den Wassern« (1779) ganz im Sinne Helmonds gedichtet. Des Menschen Seele Gleicht dem Wasser: Vom Himmel kommt es, Zum Himmel steigt es, Und wieder nieder Zur Erde muss es, Ewig wechselnd. Hier liegt doch etwas mehr als die allbekannte meteorologische Tatsache zu Grunde, ein Element der Mystik wie in diesen Worten Helmonds:

And this water that is here below (forasmuch as it continually comes down from above for to be wrought out) cannot be dead, but must mount upwards again towards its original and beginning, because it cannot be separated from the nature of its Origine. And this drawing or Magnetisme is the cause of its continual Revolution, and wheeling about unto Perfection (Parad. Disc. I p. 57). It is evident then that there must be a never-ceasing Revolution, by means of which, as well the fiery and male virtue of the Sun, as the cool, watry, and female influx of the Moon, are first darted from above, and afterwards must mount up again without ceasing, if ever they shall obtain a perfect spiritual body (ibid. p. 18).

Und nichts liegt jenem makrokosmo-mikrokosmischen Gedanken-gang näher, als den Kreislauf der Menschenseele mit dem des Wassers in Parallele zu stellen.

'Einfüsse' des Himmels manchmal in Goethes Jugendproduktion: 'Wenn Gott Unglück über uns sendet, gleicht er einem erfahrenen Landmann, der den Busen seines Ackers mit der schärfsten Pflugschar zerreißt, um es (sic) himmlischen Samen und Einflüssen zu öffnen' (»Geschichte Gottfriedens«, Jub. Ausg. 10, 156). — 'In diesem Augenblicke, da die innern anziehenden und bewegenden Kräfte der Erde gleichsam unmittelbar auf mich wirken, da die Einflüsse des Himmels mich näher umschweben, werde ich zu höhern Betrachtungen der Natur hinaufgestimmt' (»Ueber den Granite«, 1784). — Und so im Gedicht »Herbstgefühl«, 1775, diese Anrede an die Trauben: Euch brütet der Mutter Sonne Scheideblick, euch umsäuselt Des holden Himmels Fruchtende Fülle, Euch kühlet des Mondes Freundlicher Zauberhauch . . . Der Zauberhauch ist Helmonds *Blas stellarum* (*Formarum Ortus* 60; *Blas Meteoron* 1--9).

zeigt uns den Dichter ganz ähnlichen Gedanken wie Helmont ergeben, wie er denn auch ausdrücklich sich zum *systema emanativum* bekennt. Bereits aus dieser Zeit datiert wohl seine Formel 'Gott und die Natur', die uns freilich erst in der »Theatralischen Sendung« ('Gott und Natur' I. 22) und im Briefe an Lavater vom $\frac{9}{8}$ 82 entgegentritt: 'Ich bin still und verschweige, was mir Gott und die Natur offenbart', um dann, besonders im Alter, häufig Goethes Ideen von Gott und Welt zu umschreiben. In den »Annalen« auf 1811 läßt er sich sogar dazu hinreizen, diese Anschauungsform als 'angeboren' zu bezeichnen: 'Musste bei meiner reinen, tiefen, angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so dass diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte, musste nicht ein so seltsamer, einseitig-beschränkter Ausspruch [Jacobis: 'Die Natur verberge Gott'] mich dem Geiste nach von dem edelsten Manne, dessen Herz ich verehrend liebte, für ewig entfernen?' Jedenfalls ist die Formel bei Goethe älter als sein eingehendes Spinoza-Studium und ist mit dem *Deus sive Natura* Spinozas weder identisch noch daraus abgeleitet¹. Das Wesen, das alles in sich und durch sich hervorbringt (»Werther«, 18. August), der Allumfasser, der Allhalter, der Ewigschaffende entbehrt nicht der Persönlichkeit. Goethes Ideen über 'Gott und die Natur' sind vor allem im Zyklus »Gott und Welt« ausgedrückt. Zur Ergänzung mögen die folgenden Auszüge dienen:

Von dem Standpunkte aus, worauf es Gott und der Natur mich zu setzen beliebt, und wo ich zunächst den Umständen gemäsz zu wirken nicht unterliesz, sah ich mich überall um, wo grosze Bestrebungen sich hervortaten und andauernd wirkten. »Annalen« auf 1813. — Wer das Vortreffliche leisten will, welches nach allen Seiten hin unendlich ist, soll es nicht, wie Gott und die Natur wohl tun dürfen, auf mancherlei Wegen versuchen. »Morphologie«. Jub.

¹ Vgl. dazu SUPHAN, Goethe und Spinoza, S. 171.

Ausg. 39, 319. — Dass der Mensch sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben . . . (»Wanderjahre« II. 1). — Die Zeit als die höchste Gabe Gottes und der Natur . . . (ebd. III. 11). — Alle Streitigkeiten der Aeltern und Neuern bis zur neusten Zeit entspringen aus der Trennung dessen, was Gott in seiner Natur vereint hervorgebracht (»Ernst Stiedenroth, Psychologie«). — Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes . . . uns der Vorstellung nicht erwehren, dass dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege, wornach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge (»Bedenken und Ergebung«). — Da mich Gott und seine Natur so viele Jahre mir selbst gelassen haben, so weisz ich nichts besseres zu tun, als meine dankbare Anerkennung durch jugendliche Tätigkeit auszudrücken (An Boisserée ^{22/10} 26). — Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, Als dass sich Gott-Natur ihm offenbare . . . (»Schillers Reliquien«). — Gott und Natur und das All ist gelobt (»Wiegenlied«).

Der Aufsatz »Bildungstrieb« (1820) enthält diese Worte: 'Betrachten wir das alles genauer, so hätten wir es kürzer, bequemer und vielleicht gründlicher, wenn wir eingestünden, dass wir, um das Vorhandene zu betrachten, eine vorhergegangene Tätigkeit zugeben müssen und dass, wenn wir uns eine Tätigkeit denken wollen, wir derselben ein schicklich Element unterlegen, worauf sie wirken konnte, und dass wir zuletzt diese Tätigkeit mit dieser Unterlage als immerfort zusammen bestehend und ewig gleichzeitig vorhanden denken müssen. Dieses Ungeheure personifiziert tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten, zu verehren und zu preisen wir auf alle Weise aufgefordert sind'.

Im Jahre 1825 schrieb Goethe über Heinroths Anthropologie:

Die vielen Vorzüge, die man diesem Werke auch zugesteht, zerstört der Verfasser selbst, indem er über die Grenzen hinausgeht, die ihm von Gott und der Natur vorgeschrieben sind. Auch wir sind

allerdings überzeugt, dass der Anthropolog sein Menschenkind bis in die Vorhöfe der Religion führen könne, dürfe, müsse, aber nicht weiter als bis dahin, wo ihm der Dichter begegnet und sich andächtig vernehmen lässt:

In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heissen's Frommsein.

Ich glaube, dies so verstehen zu müssen, dass zwischen 'Gott und der Natur' einerseits und dem 'ewig Ungenannten' der Marienbader Elegie andererseits ein prinzipieller Unterschied obwaltet, ein Unterschied der Machtsphäre oder dgl. Die Formel 'Gott und die Natur' gebraucht Goethe im pantheistischen Sinne als Naturforscher oder Naturphilosoph. Der ewig Ungenannte ist der Gott des Theismus.

Es lässt sich nämlich keineswegs leugnen, dass ihm von der Kindheit her, und auch nachdem er sich von den Herrnhutern getrennt und sich ein für allemal klar gemacht hatte, dass er kein Christ sei, ein religiöses Gefühl geblieben war, dem der Glaube an Gott-Natur nicht völlig genügte. Diesem zartesten Element seines Gemütslebens ist schwer beizukommen, doch ist es da, wenn auch vielleicht in der mittleren Periode seines Lebens in solchem Masze zurückgedrängt, dass er sich dessen nicht mehr bewusst war. Dieses Element bezeichnet er, wie in der Marienbader Elegie, so auch in der Jugend, als 'Frommsein'. Es sind das Gemütsstimmungen, während welcher 'der Friede Gottes' in ihm wohnt. 'Der Friede Gottes, der sich täglich mehr an mir offenbart, walte auch über dich und die deinigen', schreibt er an Lavater (Jan. 75). Und an denselben (⁴/₈ 75): 'Und mir wird Gott gnädig sein. NB. ich bin eine Zeit her wieder fromm, habe meine Lust an dem Herrn...' Einer solchen Stimmung ist »Wanderers Nachtlied« (¹²/₂ 76) entsprungen:

Der du von dem Himmel bist,
 Alles Leid und Schmerzen stillest,
 Den, der doppelt elend ist,
 Doppelt mit Erquickung füllest,
 Ach, ich bin des Treibens müde!
 Was soll all der Schmerz und Lust?
 Süszer Friede,
 Komm ach komm in meine Brust!

Der Friede, der von dem Himmel ist, ist selbstverständlich der Friede Gottes. In den »Geheimnissen« (121 f.) kehrt der Ausdruck wieder:

Dem edlen Manne, der uns hergeleitet,
 Wohnt Friede Gottes in der Brust . . .

An Nees v. Esenbeck schreibt Goethe von Eger aus, d. 22/8 1823: 'Viel aber, viel wäre zu sagen, was jene merkwürdigen Literaturblätter (über die Pflanze *Goethea*), in leichter reiner Luft einer bedeutenden Bergeshöhe, im Freien und Stillen wiederholt gelesen und durchgedacht, für eine Wirkung auf mich ausgeübt. Möcht' ich mich fromm kurz fassen, so müsst' ich sagen: es kam augenblicklich der Friede Gottes über mich, der mich mit mir selbst und der Welt ins Gleiche zu setzen, sanft und kräftig genug war.' Und die fast gleichzeitige Elegie ührt die Idee des Gottesfriedens näher aus:

Dem Frieden Gottes, welcher euch hienieden
 Mehr als Vernunft beseliget -- wir lesen's --
 Vergleich ich wohl der Liebe heitern Frieden
 In Gegenwart des allgeliebten Wesens;
 Da ruht das Herz, und nichts vermag zu stören
 Den tiefsten Sinn: den Sinn ihr zu gehören.

Vor ihrem Blick . . . Zerschmilzt der Selbstsinn . . . Kein Eigen-
 nutz, kein Eigenwille dauert . . .

Auf solche Stimmung deuten die Worte: 'Heut will ich allein sein im Herrn' (an Frau von Stein 14/6 78) und diese im Briefe an Auguste zu Stolberg vom 14-19. Sept. 75: 'Und

doch Liebste, wenn ich wieder so fühle, dass mitten in all dem Nichts sich doch wieder so viel Häute von meinem Herzen lösen, so die convulsiven Spannungen meiner kleinen närrischen Composition nachlassen, mein Blick heitrer über Welt, mein Umgang mit den Menschen sichrer, fester, weiter wird, und doch mein innerstes immer ewig allein der heiligen Liebe gewidmet bleibt, die nach und nach das Fremde durch den Geist der Reinheit, der sie selbst ist, ausstöszt und so endlich lauter werden wird wie gesponnen Gold. — Da lass ich's denn so gehen. — Betrüge mich vielleicht selbst. — Und danke Gott.'

Wer darf ihn nennen? 'Liebe Schwester, das liebe Ding, das sie Gott heissen, oder wie es heisst, sorgt doch sehr für mich', schreibt er fromm an Auguste ($^{15}/_4$ 75). 'Geb' Ihnen der gute Vater im Himmel viel mutige frohe Stunden' ($^{10}/_3$ 75). 'Wenn ich dir erscheinen und dir erzählen könnte, was unschreibbar ist, du würdest auf dein Angesicht fallen und anbeten den der da ist, da war und sein wird. Aber glaub an mich, der ich an den Ewigen glaube' (an Lavater $^{16}/_9$ 76). — 'Mein Gott, dem ich immer treu geblieben bin, hat mich reichlich gesegnet im Geheimen' (an denselben $^8/_{10}$ 79). — 'Wenn der uralte, Heilige Vater Mit gelassener Hand Aus rollenden Wolken Segnende Blitze Ueber die Erde sät, Küsst' ich den letzten Saum seines Kleides, Kindliche Schauer Treu in der Brust' (»Grenzen der Menschheit«). 'Ist auf deinem Psalter, Vater der Liebe, ein Ton Seinem Ohre vernehmlich, So erquickte sein Herz!' (»Harzreise im Winter«).

Es ist eben so klar, dass hier der Glaube an einen persönlichen Gott zum Ausdruck kommt, wie dass dieser Glaube ein rein persönlicher ist, eine stille Erhebung des Gemüts, die von keinerlei äuszern Formen, keinerlei Zwang und Regel, keinen Glaubenssätzen wissen will. Aller Kultus wurde Goethe schon bei den Herrnhutern verleidet. Denn gewiss gedenkt er noch eigener Jugenderfahrungen, wenn in den »Wander-

jahren« (III. 13) die Gute-Schöne von ihrem Verhältnis zu den Brüder- und Schwesterversammlungen redet: 'Weil wir aber dabei gar manches gegen unsere Ueberzeugung hören mussten, so liesz er mich sehr bald begreifen und einsehen, dass nicht alles vom freien Herzen gehe, sondern dass viel Wortkram, Bilder, Gleichnisse, herkömmliche Redensarten und wiederholt anklingende Zeilen sich immerfort wie um eine gemeinsame Achse herumdrehten.' Und noch schärfer bemerkt er in den »Annalen« (Jub. Ausg. 30, 79) mit Bezug auf einen Quäkergottesdienst, dem er 1801 in Pymont beiwohnte: 'Es ist eine traurige Sache, dass ein reiner Kultus jeder Art, sobald er an Orte beschränkt und durch die Zeit bedingt ist, eine gewisse Heuchelei niemals ganz ablehnen kann.' So sonderte sich Goethe von allem äusseren Gottesdienst ab (nach Kestners Bericht schon seit 1772)¹. Lieber verkehrte er mit Gott im Freien. 'Rembrandt, Raphael, Rubens kommen mir in ihren geistlichen Geschichten wie wahre Heilige vor, die sich Gott überall auf Schritt und Tritt, im Kämmerlein und auf dem Felde, gegenwärtig fühlen, und nicht des umständlichen Prachts von Tempeln und Opfern bedürfen, um ihn an ihre Herzen herbeizuzerren.' (»Nach Falkonet und über Falkonet«). So kann er zu sich sagen: Hier auf dem ältesten, ewigen Altare, der unmittelbar auf die Tiefe der Schöpfung gebaut ist, bring' ich dem Wesen aller Wesen ein Opfer (»Ueber den Granit«). Und so fragt noch das Fragment der Reformationskantate 1817:

Was soll all der Prunk bedeuten?
 Regt er nicht der Seele Spott?
 Wenn wir in das Freie schreiten,
 Auf den Höhen, da ist der Gott!

'Ich wohne gegen der Kirche über,' schreibt Goethe von Meiningen aus der Freundin (¹²/₅ 82), 'das ist eine schreckliche

¹ 'Man sagte, der Herr hätte kuriose Principia gehabt, wenigstens kam er nicht in die Kirche; und die Leute die keine Religion haben, haben keinen Gott, und halten sich an keine Ordnung'. Stella I.

Situation für einen, der weder auf diesem noch auf jenem Berge betet, noch vorgeschriebne Stunden hat Gott zu ehren.' Daraus ist aber nicht zu folgern, dass ihm das Gebet überhaupt fremd gewesen sei. Allerdings jener Gebetshauch, der die Majestät der Götter kümmerlich nährt, wie Prometheus höhnt. Aber WALZEL drückt sich doch zu scharf und zu absolut aus, wenn er (»Das Prometheussymbol«, S. 61) sagt: 'Goethes Gottesauffassung war viel zu verfeinert, durchgeistigt, sublimiert, als dass er einen gebeterhörenden Gott zugelassen hätte.' Goethes Gottesauffassung war viel zu kompliziert, als dass man sie so klipp und klar hinstellen könnte. Kestner berichtet: 'Er geht nicht in die Kirche, auch nicht zum Abendmahl, betet auch selten.' Auf einen Zettel, der das Datum 3. Okt. 1774 trägt, hat Goethe geschrieben: 'Wie ich mich so aufhebe aus meinem Gebet, ist mir doch rings die Natur heller, wärmer, inniger' (DjG. V, 457). 'Diese Augenblicke von Wonne in deinen Armen, machen mich wieder gut, wieder fromm. — Ich kann beten, Stella; denn ich bin glücklich.' Stella III. Und noch den $\frac{9}{3}$ 1782 konnte er an Knebel schreiben: 'Lebewohl und bete für mich!' Eine gewisse Art des Betens verspottet schon die »Geschichte Gottfriedens« (Jub. Ausg. 10, 175): 'Nur dann reflektiert Gott auf ein Gebet, wenn all unsre Kräfte gespannt sind, und wir doch das weder zu tragen noch zu heben vermögen was uns aufgelegt ist. In dem Falle wovon wir sprechen, gähnt meistens eine missmutige Faulheit ein halbes Seufzerchen. Lieber Gott, schaff mir den Apfel dort vom Tisch her! Ich mag nicht aufstehn. Schafft er ihn nicht, nun so ist ein Glück, dass wir keinen Hunger haben. Noch einmal gähnt, und dann eingeschlafen.' Das positive Gegenstück, chronologisch freilich kaum zu verwerten, steht in den »Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten« (Jub. Ausg. 16, 258): 'In diesen Augenblicken dürstete seine Seele nach einem höhern Beistand. Er fiel an seinem Stuhle nieder, den er mit seinen Tränen benetzte, und forderte Hilfe vom göttlichen

Wesen. Sein Gebet war eines erhörenswerten Inhalts: der Mensch, der sich selbst vom Laster wieder erhebt, habe Anspruch auf eine unmittelbare Hilfe; derjenige, der keine seiner Kräfte ungebraucht lasse, könne sich da, wo sie eben ausgehen, wo sie nicht hinreichen, auf den Beistand des Vaters im Himmel berufen.'

Dem alten Goethe ist es Bedürfnis, ja Pflicht, sich von Zeit zu Zeit zu 'erheben': 'Genug, wenn nur anerkannt wird, dass wir uns in einem Zustande befinden, der, wenn er uns auch niederzuziehen und zu drücken scheint, dennoch Gelegenheit gibt, ja zur Pflicht macht, uns zu erheben und die Absichten der Gottheit dadurch zu erfüllen, dass wir, indem wir von einer Seite uns zu verselbsten genötiget sind, von der anderen in regelmässigen Pulsen uns zu entselbstigen nicht versäumen' («Dichtung und Wahrheit» VIII a. E.). Und so lehrt er in den »Wanderjahren« (III. 13): 'Fahrt fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und prüft dabei die Reinheit eures Herzens und die Sicherheit eures Geistes! Wenn ihr sodann in freier Stunde aufatmet und euch zu erheben Raum findet, so gewinnt ihr euch gewiss eine richtige Stellung gegen das Erhabene, dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben, jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben.'

Im »Wandersegen« (1821) heisst es: »Zwar pflegt er nicht zu singen und zu beten; Doch wendet er, sobald der Pfad verfänglich, Den ernsten Blick, wo Nebel ihn umtrüben, Ins eigne Herz und in das Herz der Lieben.'

Goethes Bruch mit dem Christentum fällt in die ersten Siebzigerjahre. Die Briefe aus Straszburg 1770 zeigen ihn noch bemüht, sich in den pietistischen Formen zu bewegen. In den Briefen an Kestner seit Herbst 1772 treten heidnische Elemente deutlich zutage. Zu gleicher Zeit schreibt er den Pastors-

brief im pietistischen Sinne, vielleicht um seiner Art gemäsz mit dem Pietismus abzuschlieszen — wie der Werther das Denkmal der durchgekämpften Wertherkrankheit ist. Im Jahre 1773 geht er zur Polemik über. Eine leise Andeutung findet sich schon im Briefe an Johanne Fahlmer vom $\frac{9}{4}$ 73. Schärfer drückt er sich in der Farce »Götter Helden und Wieland« aus: Unsre Religion verbietet uns, irgend eine Wahrheit, Grösze, Güte, Schönheit, anzuerkennen und anzubeten auszer ihr. — Ihr bedenkt nicht, dass er zu einer Sekte gehört, die allen Wassersüchtigen, Auszehrenden, an Hals und Bein tödlich Verwundeten einreden will: tot würden ihre Herzen voller, ihre Geister mächtiger, ihre Knochen markiger sein. Das glaubt er. — Hättest du nicht zu lang unter der Knechtschaft deiner Religion und Sittenlehre geseufzt, es hätte noch was aus dir werden können. Denn jetzt hängen dir immer noch die scheelen Ideale an (DjG. III. 346). — Im November 1773 weisz Lavater, wie es steht: 'Mein lieber Bruder, Gott weisz es, du bist noch mehr, seit du mir gesagt hast: Ich bin kein Christ' ($\frac{30}{11}$). Im Briefe vom $\frac{28}{12}$ 73 kommt Lavater auf die Glaubensfrage zurück: Sag mir doch, wie kannst du Einheit — zwei sein? Ich kanns nicht. Ich bin sehr vielfach — und doch einfach — aber meine Vielfachheit ist nicht heterogenisch — deine, wollts mir ein paarmal auffallen — scheints! Nimmermehr hätt ich — so gern ich sonst mit Schwachen Mitleiden habe — den Pastorbrief schreiben, und deinen Glauben haben können. Ich glaube, es ist Groszmut gegen schwache — aber ich fürchte mich bei solcher Groszmut vor Unredlichkeit; so schwach bin ich noch.' Interessant ist hier, dass Goethe dem Freunde in zweideutigem Lichte erscheint — es ist der älteste Beleg dafür, dass er unvereinbare religiöse Ansichten zu vereinigen wusste.

Goethe bewegt sich in den Siebzigerjahren deutlich vom Christentum zu einem eigenartigen Polytheismus hinüber. Der Glaube an den Heiland erweitert sich zu dem Glauben an die vergöttlichten groszen Menschen.

Für diese religiöse Entwicklung ist der Brief an Herder von Ende 1771 ein nicht unwichtiges Zeugnis. Die Rede ist von Sokrates, dessen 'Leben und Tod' er damals 'in seinem Gehirn dialogisiert'. Er braucht Zeit, das Thema 'zum Gefühl zu entwickeln'. 'Und dann weisz ich doch nicht . . . ob ich mich von dem Dienste des Götzenbildes, das Plato bemalt und verguldet, dem Xenophon räuchert, zu der wahren Religion hinaufschwingen kann, der statt des Heiligen ein groszer Mensch erscheint, den ich nur mit Liebenthusiasmus an meine Brust drücke, und rufe: Mein Freund und mein Bruder.'

Der wahren Religion erscheint statt des Heiligen ein groszer Mensch. Damit vergleiche man nun den Pastorsbrief: Ich halte den Glauben an die göttliche Liebe, die vor so viel hundert Jahren, unter dem Namen Jesus Christus, auf einem kleinen Stückchen Welt, eine kleine Zeit als Mensch herumzog, für den einzigen Grund meiner Seligkeit, und das sage ich meiner Gemeinde so oft Gelegenheit dazu ist; ich subtilisiere die Materie nicht; denn da Gott Mensch geworden ist, damit wir arme sinnliche Creaturen ihn möchten fassen und begreifen können, so muss man sich vor nichts mehr hüten, als ihn wieder zu Gott zu machen. Und weiter den Brief an Lavater und Pfeiderer vom ²⁶/₄ 74: 'Und so ist das Wort der Menschen mir Wort Gottes, es mögens Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Canon gerollt oder als Fragmente hingestreut haben. Und mit inniger Seele fall ich dem Bruder um den Hals: Moses! Prophet! Evangelist! Apostel, Spinoza oder Machiavell!'

Die Stellung zum Christentum wird dann zu Anfang der Achtzigerjahre im Gedankenaustausch mit Lavater genauer bestimmt: 'Selbst deinen Christus hab ich noch niemals so gern, als in diesen Briefen angesehen und bewundert . . . Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, der sich für deine gute Sache nicht ziemt, dass du alle köstliche Federn, der tausendfachen Geflügel unter dem Him-

mel, ihnen, als wären sie usurpiert, ausraufst, um deine Paradiesvogel ausschliesslich damit zu schmücken, dieses ist, was uns notwendig verdrieszen und unleidlich scheinen muss, die wir uns einer jeden, durch Menschen, und dem Menschen offenbarten, Weisheit zu Schülern hingeben, und als Söhne Gottes ihn in uns selbst, und allen seinen Kindern anbeten . . .' ($\frac{22}{6}$ 81). 'Du findest nichts schöner als das Evangelium, ich finde tausend geschriebene Blätter alter und neuer von Gott begnadigter Menschen ebenso schön, und der Menschheit nützlich und unentbehrlich. Und so weiter! Nimm nun, lieber Bruder! dass es mir in meinem Glauben so heftig Ernst ist wie dir in dem deinen, dass ich, wenn ich öffentlich zu reden hätte, für die nach meiner Ueberzeugung von Gott eingesetzte Aristokratie mit eben dem Eifer sprechen und schreiben würde, als du für das Einreich Christi schreibst . . .' ($\frac{9}{8}$ 82). 'Da ich zwar kein Widerchrist, kein Unchrist, aber doch ein dezidierter Nichtchrist bin, so haben mir dein Pilatus und so weiter widrige Eindrücke gemacht, weil du dich gar zu ungebärdig gegen den älten Gott und seine Kinder stellst' ($\frac{29}{7}$ 82).

Wenn also auch alle Kinder Gottes auf Anbetung — Ehrfurcht im Sinne der »Wanderjahre« — Anspruch haben, so besteht doch zum Heil der Menschheit eine von Gott eingesetzte Aristokratie, zu der gewiss auch Christus gehört. Goethes Verehrung dieser Gestalt beschreibt im Laufe der Jahre eine Kurve, steht noch hoch in den »Geheimnissen« (1784—85), deren fragmentarische Form uns leider um die genauere Kenntnis jener Aristokratie bringt, erreicht um 1790 den Tiefstand, und steigert sich dann allmählich zur höchsten Anerkennung: 'Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit.' Doch verehrt Goethe nicht minder die Sonne als eine Offenbarung des Höchsten: 'Ich anbeate in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes' (Mit Eckermann $\frac{11}{3}$ 32).

Wir müssen es als Tatsache hinnehmen, dass Goethe nicht nur den Theismus mit dem Pantheismus verband, sondern sich auch zum Polytheismus hinneigte. Im Alter stellt er diese religiöse Mehrseitigkeit so dar: 'Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten' («Maximen und Reflexionen», Hecker 807), oder, im Briefe an Jacobi vom 6/1 13: 'Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass die Organe aller Wesen es nur erfassen mögen.'¹ Eins so entschieden als das andere! Es hiesze in der Tat Goethes Art und die Art seiner Dichtung arg verkennen, wollte man das Credo des Dichters weniger ernst nehmen als das des Forschers. Aber nicht bloß als Dichter und Künstler, auch als Mensch schlechthin hat er es mit 'Göttern' zu tun. Wenn der Greis sich bemüht, sein vielseitiges Wesen in drei verschieden orientierte religiöse Persönlichkeiten reinlich zu zerlegen, so darf das uns nicht abhalten, an der Hand früherer Auslassungen und Andeutungen die Entwicklungsgeschichte dieser merkwürdigen Synthese zu verfolgen.

Goethes polytheistische Ideen habe ich schon in meiner Entstehungsgeschichte des Faust kurz berührt und (S. 72 Anm.) auf das von Fabricius dargestellte heidnische System: Untergötter unter einem obersten Gotte, als wahrscheinliche Quelle hingewiesen. Belebt wurde diese Richtung, wie Goethes älteste Aeuserungen dieser Art verraten, durch seine eifrige Beschäftigung mit griechischen Dichtern, auch mit griechischer Kunst (an Kestner 5/2 73) zu Anfang der Siebzigerjahre. Es ist dies eine nicht unnatürliche Weiterbildung

¹ Vgl. auch an Reinhard, 22/6 08.

der Helmontschen Emanationslehre. Da nach dieser das Lebende sich in einem beständigen Aufwärtstreben befindet, um Gott immer ähnlicher zu werden, so liegt der Gedanke nahe, dass wenigstens dem groszen Menschen die Möglichkeit gewährt sei, ein Gott zu werden. Die 'Seligen' bei Goethe sind eben 'Götter' (*μάχαρες*), auch als 'gute Geister', 'höchste Meister' («Eins und Alles») bezeichnet.

Die Idee der Vergöttlichung lässt sich bei Goethe früh nachweisen («Von Deutscher Baukunst») und taucht immer wieder auf. Es ist voller Ernst, wenn er den 1785 bei einem Rettungsversuche ertrunkenen Herzog Leopold von Braunschweig so apostrophiert:

Hilfreich werde dem Volke! so wie du ein Sterblicher wolltest,
Und vollend als ein Gott, was dir als Menschen misslang.

Und so lehren 'die Kränze':

Wo ein Held und Heiliger starb, wo ein Dichter gesungen,
Uns im Leben und Tod ein Beispiel trefflichen Mutes,
Hohen Menschenwertes zu hinterlassen, da knieen
Billig alle Völker in Andachtswonne, verehren
Dorn und Lorbeerkranz, und was ihn geschmückt und gepeinigt.

Aehnlich heisst es dann in den Wanderjahren (II. 1): 'Ungern entschlieszt sich der Mensch zur Ehrfurcht, oder vielmehr entschlieszt sich nie dazu; es ist ein höherer Sinn, der seiner Natur gegeben werden muss, und der sich nur bei besonders Begünstigten aus sich selbst entwickelt, die man auch deswegen von jeher für Heilige, für Götter gehalten.' — Weitere Belege findet man «Entstehungsgeschichte» S. 69, S. 88.

'Du bist übler dran als wir Heiden, uns erscheinen doch in der Not unsre Götter,' schreibt Goethe an Lavater (⁸/₁ 77), woraus deutlich erhellt, dass 'Heide' eben 'Polytheist' bedeutet. Die Götter sind teils die Substituten des Schöpfers, des groszen Naturgottes — so besonders im Faust —, teils Lenker der menschlichen Schicksale, auch Witterungsdämonen. Sie werden

meist mit Ergebung und Verehrung erwähnt, müssen aber daneben manchmal Ausdrücke tiefer Verstimmung über sich ergehen lassen, und spiegeln so, wie das Unergründliche des Daseins, auch die Gemütsstimmungen des Dichters ab.

Und doch geben mir die Götter keine solche Tage mehr, sie verstehn sich aufs Strafen und den Tantalus — (an Kestner $25/9$ 72). — Was können die heiligen Götter nicht wenden, wenn es ihnen beliebt, sie gaben mir einen frohen Abend ($25/12$ 72). — Das übrige liegt auf den Knien der Götter ($8/1$ 73). — Und wird sein wie der heiligen Götter eine (halbbiblich, $26/1$ 73). — Und so segnen euch die lieben Dinger im Himmel ($5/2$ 73). — Und ihre Gesichter werden mir alle sein wie die Erscheinungen der Götter ($15/3$ 73). — Lotte, die ich Euch vor tausend andern gönne, wie all das Gute was mir die Götter versagen ($14/4$? 73). — Gott verzeih den Göttern die so mit uns spielen ($25/4$ 73). — Die Götter sind sichtbar mit uns (an Merck $24/7$ 76). — Und vertrauet landend oder scheiternd Seinen Göttern (an Lavater $11/9$ 76). — Die Götter werden uns allen beistehen (an Frau von Stein $12/9$ 76). — Wo die Götter nicht ihr Possenspiel mit den Menschen treiben . . . (an Lavater $16/9$ 76). — Mir gehts nach dem Ratschlusse der Götter, den ich in tiefer Ahndung ehre (an denselben, $10/3$ 77). — Tannröder Brand. = Schwere Hand der Götter (Tagebuch $6/4$ 77). — Alles geben Götter die unendlichen Ihren Lieblingen ganz . . . (an Auguste zu Stolberg $17/7$ 77). — So will ich auch von meiner Seite mit euch den Göttern danken (an die Mutter $16/11$ 77). — Die Götter wissen allein was sie wollen, und was sie mit uns wollen, ihr Wille geschehe (an Frau v. Stein, Goslar $4/12$ 77). — Ich habe einen Wunsch auf den Vollmond, wenn ihn die Götter erhören, wärs groszen Danks wert (an dieselbe $6/12$ 77). — Also dass Ihre Liebe bei mir bleibe und die Liebe der Götter (an dieselbe $9/12$ 77). — Und die Demut die sich die Götter zu verherrlichen einen Spasz machen . . . Ich war still und bat die Götter das Herz dieses Menschen zu wenden und das Wetter, und war still . . . (an dieselbe $10/12$ 77). — Die Götter haben mir im Zeichnen neuerdings grosze Eröffnungen getan (an Merck $11/1$ 78). — Die Götter seien freundlich mit Ihnen wie sies mit mir sind (an Frau v. Stein $20/2$ 78). — Die Götter sind lieblich im Frühlingsregen und warmen Wind (an dieselbe $31/3$ 78). — Wenn die Götter jetzt keinen Meisterstreich machen wollen, so lassen sie die schönste Gelegenheit aus der Hand zu zeigen, dass sie ihre alte Rechte nicht

aufgegeben haben (an dieselbe $12/5$ 78). — Mich hats gestern Abend, wie wir durch die Seen Canäle und Wäldchen [des herrlichen Wörlitzer Parks] schlichen, sehr gerührt wie die Götter dem Fürsten erlaubt haben einen Traum um sich herum zu schaffen . . . Und ich scheine dem Ziele dramatischen Wesens immer näher zu kommen, da michs nun immer näher angeht, wie die Groszen mit den Menschen, und die Götter mit den Groszen spielen (an dieselbe $14/5$ 78). — Gleichmut und Reinheit erhalten mir die Götter aufs schönste . . . Ich habe die Götter gebeten, dass sie mir meinen Mut und grad sein erhalten wollen bis ans Ende . . . Ich bete die Götter an und fühle doch Mut genug ihnen ewigen Hass zu schwören, wenn sie sich gegen uns betragen wollen, wie ihr Bild die Menschen (an dieselbe $17/5$ 78). — Gestern Abend dacht ich dass mich die Götter wohl für ein schön Gemäld halten mögen, weil sie so eine überkostbare Rahm drum machen wollten (an dieselbe $2/6$ 78). — Endets gut für uns alle, ihr die uns am Gängelbande führt! (Tagebuch $10/1$ 79). — Kein stolzer Gebet als um Weisheit, denn diese haben die Götter ein für allemal den Menschen versagt. Klugheit teilen sie aus . . . (ebd. $13/1$ 79). — Wenn ich wieder auf die Erde komme, will ich die Götter bitten, dass ich nur einmal liebe (an Frau von Stein $2/3$ 79). — Der Besuch der schönsten Götter die den weiten Himmel bewohnen dauert bei mir immerfort (an dieselbe $4/9$ 79, mit Bezug auf poetische Produktion). — Und siehst dass bisher die Götter [auf der Reise] mit uns waren (an Merck $17/10$ 79). — Was mir die Götter geben ist auch Ihr . . . Denn die Götter haben den Menschen Vielerlei gegeben, das Gute dass sie sich vorzüglich fühlen und das Böse dass sie sich gleich fühlen (an Frau v. Stein $5/6$ 80). — Ich bitte die Götter auch dass ich darüber recht klar werden möge (an dieselbe $8/9$ 80). — Die gröszte Gabe für die ich den Göttern danke (an dieselbe $12/9$ 80). — Die Aufführung der Wassergötter [in den Bergen] nicht zu vergessen (an die Marquise Branconi $16/10$ 80). — Es zeigt sich also immer noch eine Unregelmäßigkeit welche nebst andern die Götter ins gleiche bringen mögen (an Frau v. Stein $8/2$ 81). — Ich bete dass es mir auf der Bahn des Lebens die Götter nie verdunkeln mögen (an dieselbe $22/3$ 81). — Die Götter machen es recht künstlich, dass auch ein Mensch den sie nach und nach der Kindheit entreissen, dem sie einige Klugheit gönnen, dass auch der immer noch im Unmöglichen eine Laufbahn vor sich sieht (an dieselbe $9/12$ 81). — In Hoffnung dass du gut geschlafen hast, hab ich meine Götter freundlich gegrüsst (an dieselbe $17/1$ 82). — O wie dank' ich euch . . . ihr Götter (Ilmenau 156,

$\frac{3}{9}$ 83). — Des moments . . . courts mais délicieux comme ceux que les Dieux nous donnent (an die Gräfin Brühl $\frac{1}{9}$ 85). — Für das übrige sollten die Götter sorgen (an Herders $\frac{11}{11}$ 85). — Die Götter wissen besser was uns gut ist, als wir es wissen . . . wenn es der Wille der Himmlischen ist, die seit einiger Zeit gewaltsam liebeich über mich gebieten (an Frau v. Stein $\frac{21}{7}$ 86). —

Sichtlich ziehen sich die Götter im Laufe der Achtzigerjahre immer mehr zurück, verschwinden fast aus den Briefen während der Italienischen Reise (W. A. Nr. 2558!) und tauchen nach der Rückkehr, zum Teil vielleicht weil Goethes brieflicher Ausdruck von da an überhaupt steifer und verschlossener wird, nur selten und dann farblos auf: Die guten Götter erhalten ihm Heynitzen lang! (an Carl August $\frac{6}{4}$ 89). — Wenn Wünsche etwas bei den Göttern vermögen, so muss sie gewiss erhalten werden (an denselben $\frac{22}{7}$ 10). — Sollten die Götter nicht anders über uns disponieren . . . (an W. v. Humboldt $\frac{22}{6}$ 23). — Vom 'Schneegott' schreibt er an Knebel $\frac{28}{11}$ 98, vgl. an Christiane $\frac{15}{1}$ 11. In den »Briefen aus der Schweiz« I hatte er den Pfarrer bei schlechtem Erntewetter seiner Götter gedenken lassen!¹ In den Wanderjahren (I. 9) heizt es noch: Anders war's jedoch von den launischen Göttern beschlossen.

¹ Allerdings, wenn der Pfarrer ein katholischer ist, so kann der Ausdruck überlegt, und dann rein sachlich gemeint sein. Denn von katholischen Göttern redet Goethe, wenigstens im Alter, öfters. 'Ihr Gott steht auch im Hintergrunde [wie der protestantische], aber als Glorie von gleichen, ähnlichen und subordinierten Göttern, so dass ihr Himmel ganz reich und voll ist' (Tagebuch $\frac{7}{9}$ 07). — 'Der ganze Cyclus des christlichen Olymps', 'Ober- und Untergötter', erscheinen im Briefe an Boisserée vom $\frac{19}{11}$ 14. — In sein Reisetagebuch hatte er in Verona, 16. Sept. 1786 notiert: 'Dom. Der Tizian ist sehr verschwärzt und soll das Gemälde von seiner geringsten Zeit sein. Der Gedanke gefällt mir, dass er die Himmelfahrende Maria nicht hinaufwärts, sondern nach ihren Freunden niederwärts blicken lässt'. Als er 1814 seine Italienische Reise redigierte, gab er der Aufzeichnung diese Form: 'Die Himmelfahrt Mariä im Dom, von Tizian, ist sehr verschwärzt, der Gedanke lobenswert, dass die angehende Göttin nicht himmelwärts, sondern herab nach ihren Freunden blickt.'

Manchmal steht für 'Götter' auch 'Geister', so bekanntlich im Urfaust und so auch sonst:

Segnen alle gute Geister eure Reise! (an Kestner Mai 73). — Merkwürdiger ists, wie die Geister der Luft [in den Alpen] sich unter uns zu streiten schienen (an Frau v. Stein $\frac{6}{11}$ 79). — Die guten Geister begleiten Sie! (an Carl August $\frac{18}{1}$ 81). — Du bist nun zu Hause und es regnet wie ausgiezend. Wenn die Geister nicht besondere Anstalten machen, kann ich morgen den Felsen von Neideck nicht zeichnen (an Frau v. Stein $\frac{16}{8}$ 86). — Es regnete den ganzen Tag und den Turmfels habe ich ohne Beihülfe der Geister aus einer gegenüberstehenden Scheune gezeichnet ($\frac{20}{8}$ 86). — — Ueber Wolken nährten seine Jugend Gute Geister (Mahomet).

Hierher zu ziehen ist wohl auch die nicht seltene Formel: 'ein guter Geist' und Aehnliches, wenn auch die Entscheidung manchmal schwer wird:¹

Versetzte uns nämlich ein guter Geist [im Traum] zuerst nach Wetzlar (an Kestner Jan. 73, Goethe und Werther Nr. 41). — Wir haben herrliche Tage, deren Ihnen der gute Geist auch gewähre (an Georg Jacobi $\frac{28}{1}$ 75). — Den 6. hatten wir einen etwas verworrenen Tag, wurden aber doch von einem guten Geist irre geführt (an Frau v. Stein $\frac{9}{10}$ 79). — Ich bin wie gebannt und kann nicht aus meiner Gegend kommen. Sag mir meine beste, dass du wie ein guter Geist mit deinem Andenken über mir schwebst (an dieselbe $\frac{17}{4}$ 81). — Ein guter Geist trieb mich mit so viel Eifer das Buch zu suchen (Reisetagebuch $\frac{30}{9}$ 86). — Es sei das letzte mal, wills Gott, dass ich stumm ein solch Unternehmen ausführe, möge mir doch ein guter Genius immer die Lippe offen halten (an Frau v. Stein $\frac{29}{12}$ 86). Den lieben Frieden . . . den euch ein guter Geist erhalte und ihn auch dieser Gegend wiedergebe (an Jacobi $\frac{7}{6}$ 93). — Ein guter Geist helfe uns zum Schauen, zum rechten Begriff und zum frühlichen Wiedersehen (an Schiller $\frac{14}{9}$ 95). —

Aus den poetischen Werken führe ich an:

Und dann doch, wenn mirs glückt, wenn eine gute Gottheit mir an einem heitern Frühlingsmorgen den Schmerz von der Seele weg-

¹ Dass mit dieser Vorstellung manchmal auch gepaszt wird, kann an der Sache nichts ändern. Auch der Christ gestattet sich wohl ab und zu einen Scherz über religiöse Dinge.

gehoben zu haben scheint (»Stella« II, DjG. V. 89). — Ein guter warnender Geist (»Theatralische Sendung« III. 9). — Dass ein vorsichtiger Genius ihn zum Opfer, eine vollkommene Sterbliche zu retten, bestimmt hatte (ebd. VI. 6). — Möchte doch ein guter Geist Philippen eingeben (»Egmont«, Jub. Ausg. 11, 247). — Wer du auch seist, der du als ein hilfreicher Schutzgeist mit einer segnenden und belebenden Stimme zu uns kommst (»Lehrjahre« II. 11). — Guten Menschen fürwahr spricht oft ein himmlischer Geist zu, Dass sie fühlen die Not, die dem armen Bruder bevorsteht (»Hermann und Dorothea« II 44). — In meinen Armen liesz ein guter Geist Sie von den Toten wieder auferstehn Und zeigte mir gelind, vorübereilend, Ein Schreckliches, nun ewig Bleibendes (»Natürl. Tochter« 1337). — Man vergleiche z. B. aus dem ganz polytheistisch gehaltenen »Tasso« (3088): O geb' ein guter Gott uns auch dereinst Das Schicksal des beneidenswerten Wurms . . . (3214) Mein Auge blickt umher, ob nicht ein Gott Uns Hilfe reichen möchte . . . u. s. w. »Ilmenau« 116: Doch ach! ein Gott versagte mir die Kunst, Die arme Kunst, mich künstlich zu betragen.

Etwa seit 1790 werden die Götter auch durch die (oberen, höheren) Dämonen vertreten: Fromm sind wir Liebende, still verehren wir alle Dämonen (»Röm. Elegien« IV. 1). — Hoffnung bleibt mit dem Leben vermählt, die schmeichelnde Göttin Angenehm vor vielen, die als getreue Dämonen Mit den sterblichen Menschen die wechselnden Tage durchwallen (»Achilleis« 236 ff.). — Die obern Dämonen (an Zelter ^{22/7} 16). — Dass ich dieses Ereignis als einen Wink höherer Dämonen ansah (»Italien. Reise«, Bericht April 1788). Vgl. »Wahlverwandtschaften« I. 13: Er war gewarnt, doppelt gewarnt, aber diese sonderbaren, zufälligen Zeichen, durch die ein höheres Wesen mit uns zu sprechen scheint, waren seiner Leidenschaft unverständlich. — Die vorsehenden Gottheiten (an Elisabeth v. d. Recke ^{8/11} 11). — Dass wir wieder zurückkehrten, dafür mochten die oberen Gewalten sorgen (»Kampagne« ^{13-17/9}). — Was uns die Unerforschlichen zubereitet haben mögen (an Reinhard ^{10/4} 23). — Alles übrige sei den waltenden Mächten anheim gegeben (an S. Boisserée

¹¹/₃ 27). — An die 'himmlischen Mächte' des Harfenspielers (»Theatr. Send.« IV. 13; »Lehrj.« II. 13) sei bloss erinnert.

Mit dem heidnischen Glauben an die Götter ist 'die Ergebenheit in ein übermächtiges Schicksal' (»Winckelmann«: »Heidnisches«) unlösbar verknüpft. Und zwar sind bei Goethe nicht etwa, wie das im »Prometheus« der dramatischen Fabel zuliebe der Fall ist,¹ die Götter im Gegensatz zum Schicksal gedacht, sondern sie sind, wie wir schon gesehen haben, selbst Lenker der Geschehnisse. So sind die Ausdrücke 'Schicksal' und 'Götter', so weit sie auf das Menschenleben Bezug haben, in Goethes Ausdrucksweise Synonymen und wechseln nach Belieben mit einander ab. Wie ernst es Goethe mit seinem Schicksalsglauben nahm, verrät am deutlichsten dies Tagebuchgebet aus dem Jahre 1777: Heiliges Schicksal, du hast mir mein Haus gebaut und ausstaffiert über mein Bitten, ich war vergnügt in meiner Armut unter meinem halbfaulen Dache, ich bat dich mirs zu lassen, aber du hast mir Dach und Beschränktheit vom Haupte gezogen wie eine Nachtmütze. Lass mich nun auch frisch und zusammengenommen der Reinheit genießen. Amen, Ja und Amen winkt der erste Sonnenblick. D. 14. Nov. Aber auch manche andere Aeusserungen, wie wir sie in den Briefen etwa seit 1769 (an Friedrike Oeser ¹³/₂ 69) und ebenfalls in den Dichtungen seit 1770 (an Friedrike Brion, Nr. 16) verfolgen können, zeugen von der grössten Innigkeit des Gefühls, von der persönlichsten Ueberzeugung. Das in den Briefen der Siebzigerjahre häufige *Fiat voluntas* ist die kurze Formel für seine Ergebenheit in das Unabwendbare.

¹ Nach WALZEL, Das Prometheusymbol, S. 63, ist 'das Schicksal' 'der notwendige, unabänderliche gesetzliche Zusammenhang der Natur'. Woraus dies gefolgert wird, lässt sich aber nicht sicher erkennen. — Der altgriechische Schicksalsbegriff konnte Goethe bekannt sein, selbst wenn er nicht (Walzel S. 51 f.) den Aischylos gelesen hatte.

Die Zugabe! Die Zugabe! die uns das Schicksal zu jeder Glückseligkeit drein wiegt! (an Salzmann $19/6$ (?) 71, W. A. Nr. 74). — Wenn das Schicksal uns zur allgemeinen Nonexistenz zurückgeführt zu haben scheint (Zum Shakespears Tag). — Noch immer auf der Woge mit meinem kleinen Kahn, und wenn die Sterne sich verstecken, schweb ich so in der Hand des Schicksals hin, und Mut und Hoffnung und Furcht und Ruhe wechseln in meiner Brust (an Herder etwa $10/7$ 72). — Es hat mir viel Wohl durch meine Glieder gegossen der Aufenthalt hier, doch wirds im ganzen nicht besser werden. *Fiat voluntas* (an Kestner $6/12$ 72). — An euer Schicksal und Entfernung mag ich nicht denken. Ihr hättet mir nichts davon sagen sollen, es tut mir weh. *Fiat voluntas* (an denselben $25/2$ 73). — Unterdessen arbeit ich so fort, ob etwa dem Strudel der Dinge belieben mögte was gescheuters mit mir anzufangen (an denselben $21/8$ 73). — Und das Schicksal, mit dem ich mich herumgebissen habe so oft, wird jetzt höflich betitelt, das schöne weise Schicksal (an Betty Jacobi Anf. Febr. 74). — Ich merke, ich merke, das Schicksal hat mir harte Prüfungen zgedacht (Werther, 20. Okt. 71). — Ja liebe Mama ich muss die Welt lassen wie sie ist — und dem heiligen Sebastian gleich, an meinen Baum gebunden, die Pfeile in den Nerven, Gott loben und preisen. Halelujah Amen (an Sophie v. Laroche $15/9$ 74). — Ich schweige, nur die frohe Ahndung muss ich euch hinhalten, ich mag gern wännen, und ich hoffe, dass das ewige Schicksal mir das zugelassen hat, um uns fester aneinander zu knüpfen (an Kestner, Okt. 74). — Ich lag zeither, stumm in mich gekehrt und ahndete in meiner Seele auf und nieder, ob eine Kraft in mir läge all das zu tragen, was das eherne Schicksal künftig noch mir und den meinigen zgedacht hat (an Sophie v. Laroche $21/10$ 74). — Indes muss jeder seinen Kelch austrinken, spür ich wohl, und so *fiat voluntas* (an Klopstock $15/4$ 75). — Ich tanze auf dem Drate |: *Fatum congenitum* genannt :| mein Leben so weg (an Herder etwa $12/5$ 75). — Durch einen tollen Zufall, durch eine *lettre de cachet* des Schicksals (an Bürger $18/10$ 75). — Diesmal, rief ich aus, ist nun ohne mein Bitten Montag Morgens sechse, und was das Uebrige betrifft, so fragt das liebe unsichtbare Ding das mich leitet und schult, nicht, ob und wann ich mag (Reisetagebuch, Ebersstadt $30/10$ 75). — Wie ich das Schicksal anbete, dass es so mit mir verfährt (an Frau v. Stein $9/7$ 76). — Mein Carl und ich vergessen hier, Wie seltsam uns ein tiefes Schicksal leitet ($3/8$ 76). — Ich bin dem Schicksal zu viel schuldig, als dass ich klagen sollte (an Frau v.

Stein $\frac{8}{9}$ 76). — O Sie haben eine Art zu peinigen wie das Schicksal, man kann sich nicht drüber beklagen, so weh es tut (an dieselbe $\frac{10}{9}$ 76). — Nichts menschliches steht dazwischen, nur des unbegreiflichen Schicksals verehrliche Gerichte (an Lavater $\frac{16}{9}$ 76). — Mein Herz und Sinn ist zeither so gewohnt dass das Schicksal Ball mit ihm spielt, dass es fürs neue es sei Gück oder Unglück fast gar kein Gefühl mehr hat (an die Mutter $\frac{16}{11}$ 77). — Das Schicksal habe seine Mutterhand über dir und halte dich so warm wie es mich hält, und gebe dass ich mit dir die Freuden geniesze, die es meiner armen ersten [Schwester] versagt hat (an Johanne Fahlmer $\frac{16}{11}$ 77). — Ich weisz nun noch nicht wie sich die Irrfahrt endigen wird, so gewohnt bin ich mich vom Schicksal leiten zu lassen, dass ich gar keine Hast mehr in mir spüre (an Frau v. Stein, Goslar $\frac{4}{12}$ 77). — Gestern, Liebste, hat mir das Schicksal wieder ein grosz Compliment gemacht (an dieselbe $\frac{9}{12}$ 77). —

Aus den Briefen der folgenden Jahre, wo die Berufungen auf das Schicksal immer seltener und dürftiger werden — ein Anzeichen nicht etwa der Gesinnungsänderung, wohl aber der Selbsterziehung des Dichters — hebe ich nur noch diese Auslassung gegen Plessing vom $\frac{26}{7}$ 82 heraus: 'So viel kann ich Sie versichern dass ich mitten im Glück in einem anhaltenden Entsagen lebe, und täglich bei aller Mühe und Arbeit sehe dass nicht mein Wille, sondern der Wille einer höhern Macht geschieht, deren Gedanken nicht meine Gedanken sind'. — Die poetischen Werke sind an Hindeutungen auf diese höhere Macht überreich, und zwar nicht blosz die antikisierenden, sondern z. B. auch der Egmont. Mignon verehrt das Schicksal. Selbst seiner Dorothea hat Goethe Worte über 'ein hohes Schicksal' (IX 136) in den Mund gelegt. Auch Mephistopheles bekennt sich zu diesem Glauben (»Faust« 1856): der dem Menschen vom Schicksal gegebene Geist ist sein *Δαίμων*. Vgl. dazu die Auseinandersetzung über Schicksal und Zufall, »Lehrjahre« II. 9. Auch »Venez. Epigr.« 76. »Lehrjahre« I. 11: Er erkannte den Wink eines leitenden Schicksals an diesen zusammentreffenden Umständen.

In der Geschichte der Goethischen Schicksalsidee nimmt das Einschiesel in »Wilhelm Meisters Lehrjahre« I. 17 eine eigentümliche Stellung ein. Der reife Goethe von Anno 1794 begegnet als Weltmann und überlegener Kunstkenner dem jungen Goethe zufällig auf der Strasse, erkundigt sich nach allerlei, auch 'nach einigen Polizeieinrichtungen der Stadt', das 'ganz interessante Gespräch' lenkt sich auf die bedeutenden Kunstsammlungen des Groszvaters, die leider nach dessen Tode verkauft wurden, dem jungen Goethe wird wegen seiner empfindsamen Kunstbetrachtung ein herber Verweis zu teil, und wie er nun gar seiner Verehrung des Schicksals Ausdruck gibt, sieht sich der Goethe von 1794 veranlasst, ihn tüchtig in die Schule zu nehmen.

Leider höre ich schon wieder das Wort Schicksal von einem jungen Manne aussprechen, der sich eben in einem Alter befindet, wo man gewöhnlich seinen lebhaften Neigungen den Willen höherer Wesen unterzuschieben pflegt.

So glauben Sie kein Schicksal? Keine Macht, die über uns waltet und alles zu unserm Besten lenkt?

Es ist hier die Rede nicht von meinem Glauben, noch der Ort, auszulegen, wie ich mir Dinge, die uns allen unbegreiflich sind, einigermassen denkbar zu machen suche; hier ist nur die Frage, welche Vorstellungsart zu unserm Besten gereicht. Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet;¹ die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide und weisz sie zu beherrschen; sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins; das Zufällige weisz sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, und nur, indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch, ein Gott der Erde genannt zu werden. Wehe dem, der sich von Jugend auf gewöhnt, in dem Notwendigen etwas Willkürliches finden zu wollen, der dem Zufälligen eine Art von Vernunft zuschreiben möchte, welcher zu folgen sogar eine Religion sei. Heiszt das etwas weiter, als seinem eignen Verstande entsagen und seinen Neigungen unbedingten Raum geben? Wir bilden uns ein, fromm zu sein, indem

¹ Vgl. Lehrjahre III. 12: Welche sonderbare Warnung des Zufalls oder der Schickung riss sie aus einander? — IV. 1: Ein Mensch, der durch Zufall oder Schickung eine grosze Schuld auf sich geladen hat.

wir ohne Ueberlegung hinschlendern, uns durch angenehme Zufälle determinieren lassen und endlich dem Resultate eines solchen schwankenden Lebens den Namen einer göttlichen Führung geben.

Hier wagt es nun doch der junge Goethe einzuwerfen:

Waren Sie niemals in dem Falle, dass ein kleiner Umstand Sie veranlasste, einen gewissen Weg einzuschlagen, auf welchem bald eine gefällige Gelegenheit Ihnen entgegen kam und eine Reihe von unerwarteten Vorfällen Sie endlich ans Ziel brachte, das Sie selbst noch kaum ins Auge gefasst hatten? Sollte das nicht Ergebenheit in das Schicksal, Zutrauen zu einer solchen Leitung einflößen?

Und wenn auch dies von dem Aelteren scharf abgelehnt wird: der Mensch solle seine Willkür zu beschränken arbeiten, jeder habe sein eigen Glück in den Händen; so ist doch damit das Problem für die Folgezeit nicht erledigt. In der Beurteilung des »deutschen Gil-Blas« (1821) kommt Goethe wiederum ausführlich auf diesen Gegenstand zu sprechen, und zwar mehr im Sinne des Jünglings, dessen Worte sogar wiederklingen. 'Und so gestehen wir denn ebenfalls, dass wir beim Lesen dieses ziemlich starken Bandes zu frommen Betrachtungen angeregt worden: denn man glaubt doch zuletzt eine moralische Weltordnung zu erblicken, welche Mittel und Wege kennt, einen im Grunde guten, fähigen, rührigen, ja unruhigen Menschen auf diesen Erdenräumen zu beschäftigen, zu prüfen, zu ernähren, zu erhalten, ihn zuletzt durch Ausbildung zu beschwichtigen und mit einer geringen Ruhestelle für seine Leiden zu entschädigen.' Und er wird 'zu allgemeinen frommen Betrachtungen aufgefordert' über 'das, was man so gern als Fügung einer höhern Intelligenz bei sich gelten lässt,' wie 'die Vorsehung sich öfters gleichgültiger Personen bediene, als Werkzeuge, welche unbewusst höherem Zwecke zu Dienste stehen.' Er weisz 'von anerkannter Führung und Fügung manches Beispiel' zu erzählen, und zwar aus dem eigenen Leben, erinnert dann aber, 'dass praktisch genommen, sich Glaube und Aberglaube nicht unterscheiden lasse und dass man ver-

nünftigerweise wohltue, sich in diesen bedenklichen Regionen nicht zu lange aufzuhalten, sondern dergleichen Vorfällen als symbolische Andeutungen, sittliches Gleichnis und Erweckung des guten Sinnes zu benutzen: denn es möchte doch immer gleich schädlich sein, sich von dem Unerforschlichen ganz abzusondern oder mit demselben eine allzu enge Verbindung sich anzumaszen.' Ein Beispiel 'anerkannter Fügung' erzählt er in der »Kampagne in Frankreich« (3/9 92), wo er 'veranlasst war, die Bemerkung zu wiederholen: dass bei solchem Unglück, welches der Mensch dem Menschen bereitet, wie bei dem, was die Natur uns zuschickt, einzelne Fälle vorkommen, die auf eine Schickung, eine günstige Vorsehung hinzudeuten scheinen.' Und gegen Eckermann bemerkt er: 'Dergleichen ist mir in meinem Leben öfter begegnet, und man kommt dahin, in solchen Fällen an eine höhere Einwirkung, an etwas Dämonisches zu glauben, das man anbetet, ohne sich anzumaszen es weiter erklären zu wollen' (18/2 31).

Mit 'Gott und der Natur' hat Goethe eben nie auskommen können. Diese 'pantheistische', naturwissenschaftliche Formel für die gesetzmäßige Notwendigkeit der Dinge genügt ihm nicht zur Lösung aller Fragen des Weltlaufs. So drängte sich ihm in der Jugend die Vorstellung waltender Götter auf, die das Schicksal vertraten. Und so überlegt er sich im Alter die Frage immer von neuem. Im neuen Jahrhundert leiten Erörterungen in der »Natürlichen Tochter« zur Idee der moralischen Weltordnung über:

Doch wenn das Mächtige, das uns regiert
Ein groszes Opfer heischt, wir bringen's doch,
Mit blutendem Gefühl, der Not zuletzt. (706 ff.)

Wenn das Waltende
Verbrechen zu begünst'gen scheinen mag,
So nennen wir es Zufall . . . (715 ff.)

Habt ihr denn jeder Ahnung euch verschlossen,
Dass über Schuld und Unschuld, lichtverbreitend,

Ein rettend, rächend Wesen göttlich schwebt? —
 Wer wagt, ein Herrschendes zu leugnen, das
 Sich vorbehält, den Ausgang unsrer Taten
 Nach seinem einz'gen Willen zu bestimmen?
 Doch wer hat sich zu seinem hohen Rat
 Gesellen dürfen? Wer Gesetz und Regel,
 Wonach es ordnend spricht, erkennen mögen?
 Verstand empfangen wir, uns mündig selbst
 Im ird'schen Element zurecht zu finden,
 Und was uns nützt, ist unser höchstes Recht. (850 ff.)

Entscheidung hoffst du dir vom Waltenden.
 Ja wohl! das ewig Wirkende bewegt,
 Uns unbegreiflich, dieses oder jenes
 Als wie von ohngefähr zu unserm Wohl . . . (2703 ff.)

Die moralische Weltordnung, die im Alter den 'Strudel der Dinge' in wohltuender Weise vertritt, stammt dem Ausdruck nach selbstverständlich von Fichte her, der im Jahre 1798 diese Formel eingeführt hat (Sämtliche Werke Bd. V (1846), S. 177—189). Doch lässt sich nicht behaupten, dass Goethe mit der Formel denselben Ideengehalt verbinde wie Fichte, dem sie das Göttliche von einseitig ethischem Gesichtspunkt angeschaut umschreibt. Bei Goethe finden wir den Ausdruck ('die sittliche Ordnung des Weltalls') zuerst 1804 in der Rezension der Lyrischen Gedichte von J. H. Voss, dann in den »Wanderjahren« (I. 11), wo Lenardo sagt: 'In meiner Bedrängnis fiel es mir ein, dass der Vater des Kindes sich zu den Frommen zählte, und ich ward im Augenblick fromm genug, mich an die moralische Weltordnung zu wenden und zu bitten: sie möge sich hier zu meinen Gunsten einmal wunderbar gnädig offenbaren.' So schreibt Goethe denn an Zelter ($\frac{3}{5}$ 16): 'Die moralische Weltordnung erhalte dich!' und an Boisserée ($\frac{27}{5}$ 17): 'Der moralischen Weltordnung sei Dank!' und an den letztern ($\frac{20}{3}$ 31): 'Von mir selbst kann ich nur sagen, dass ich die geneigte Manifestation der moralischen Weltordnung nicht genug verehren kann, die mir erlaubte mich körperlich

und geistig auf eine Weise wiederherzustellen, die dem Augenblick allenfalls genug tut.' Indessen verleugnet Goethe auch hier seine Natur nicht: 'Ein höherer Einfluss begünstigt die Standhaften, die Tätigen, die Verständigen, die Geregeltten und Regelnden, die Menschlichen, die Frommen. Und hier erscheint die moralische Weltordnung in ihrer schönsten Offenbarung, da wo sie dem guten, dem wackern Leidenden mittelbar zu Hilfe kommt' («Des jungen Feldjägers Kriegskamerad», 1826). Es ist dies sein altes Glaubensbekenntnis: Allen Gewalten Zum Trutz sich erhalten, Nimmer sich beugen, Kräftig sich zeigen Rufet die Arme Der Götter herbei.

Wie an gute Geister, so glaubt Goethe auch an böse Geister, die, schon in der Frühzeit häufig erwähnt, im Alter ähnlich wie jene meist durch den Namen Dämonen gekennzeichnet werden.

Und echte Menschen ermordet der böse Genius im Vorhof der Geheimnisse («Baukunst»). — Es ist mir so bang, als wenn ich von meinem Schutzgeiste verlassen, feindseligen Mächten überliefert wäre («Gesch. Gottfriedens», Jub. Ausg. 10,174). — Wir Menschen führen uns nicht selbst, bösen Geistern ist Macht über uns gelassen, dass sie ihren höllischen Mutwillen an unserm Verderben üben (ebd. S. 243). — Ich wollte schon vorhin mich empfehlen, ein böser Genius hat mich zurückgehalten («Werther», 15. März 1772). — Bösen Geistern übergeben («Faust», Trüber Tag). — Gestern führte mich ein böser Geist zu Lili, in einer Stunde da sie mich so ganz entbehren konnte (an Rahel d'Orville, Sept. 75). — Ich schicke Ihnen die Stützerbacher Zeichnung unvollendet, denn ich fürcht ich verderb sie. Gestern versuchte mich ein böser Geist, dass ich in liebeleerem Augenblick drüber kam, und um ein Haar war sie verpudelt (an Frau von Stein ¹⁰/₈ 76). — Wie die Götter mit mir stehen, weisz ich nicht, so viel weisz ich: dass sie Geistern Macht über mich gegeben haben, die dann in ihrem Streit mich treten und treiben (an dieselbe, W.A.Nr. 579). — Ich entziehe diesen Springwerken und Cascaden [der Dichtkunst]

so viel möglich die Wasser und schlage sie auf Mühlen und in die Wässerungen, aber ehe ich mich versehe, zieht ein böser Genius den Zapfen und alles springt und sprudelt (an dieselbe ¹⁴/₉ 80). — Ich sehne mich heimlich nach dir ohne es mir zu sagen, mein Geist wird kleinlich und hat an nichts Lust, einmal gewinnen Sorgen die Oberhand, einmal der Unmut, und ein böser Genius misbraucht meiner Entfernung von euch, schildert mir die lästigste Seite meines Zustandes und rät mir mich mit der Flucht zu retten . . . (an dieselbe ⁸/₇ 81). — Mich haben die Geister [in die Naturwissenschaft] hinein wie in eine Falle geführt (an Knebel ³⁰/₁₀ 84). — Und meiner Sehnsucht schiebt ein böser Geist Statt Freud' und Glück verwandte Schmerzen unter (»Tasso« 1895). — —

Montag tritt Achill auf, vorausgesetzt, dass sich nicht wieder böse Dämonen einmischen wollen (an Silvie v. Ziegeler ²⁵/₁₁ 11). — Den 11. Oktober zu Mittag kam ich in Weimar an, nachdem mir zuletzt die Dämonen noch einige Gesichter geschnitten hatten. Ich tat aber nicht dergleichen und so ging es vorüber (an Boisseree ²³/₁₀ 15). — Was der Mensch denkt, wird anders gelenkt, es sei nun, dass sich die obern oder untern Dämonen darein mischen (an Zelter ²²/₇ 16). — Deshalb vermelde, dass, wenn die Dämonen nicht wieder grillenhafte Streiche spielen, ich den eilften September hoffe in Weimar zu sein (an denselben ²⁸/₈ 16). — Ich habe diesen Winter so viel vor, dass bis Ostern, ohne schmähhches Hindernis der Dämonen, manches getan sein muss, denn eines drängt das andre (an Boisseree ²⁹/₈ 16). — Seitdem die Dämonen auf eine so unartige Weise meinen raschen Flug zu Ihnen unterbrochen, bin ich mehr als jemals gewohnt, den Tag walten zu lassen (an denselben ¹⁸/₆ 19; Anspielung auf das Umwerfen des Reisewagens). — Da ich aber von den Dämonen öfters hin und wieder geführt werde, und manches Gute durchzusetzen mir nicht immer gelingt (an A. v. Humboldt ¹⁶/₅ 21; mit Bezug auf eine unvollendet gebliebene Sprachenkarte).

Was Goethe »Dämon« nennt, ist einerseits 'die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene, begrenzte Individualität der Person, das Charakteristische, wodurch sich der Einzelne von jedem andern, bei noch so groszer Aehnlichkeit, unterscheidet. Diese Bestimmung schrieb man dem einwirkenden Gestirn zu . . . Hiervon sollte nun auch das künftige Schicksal des Menschen ausgehen, und man möchte, jenes

erste zugehend, gar wohl gestehen, dass angeborne Kraft und Eigenheit, mehr als alles übrige, des Menschen Schicksal bestimme . . . In diesem Sinne einer notwendig aufgestellten Individualität hat man einem jeden Menschen seinen Dämon zugeschrieben, der ihm gelegentlich ins Ohr raunt, was denn eigentlich zu tun sei . . .' (»Urworte. Orphisch.« Anmerkung). Demgemäsz sagt Goethe bei Eckermann (III 226, ¹¹/₃ 28): 'Des Menschen Verdüsterungen und Erleuchtungen machen sein Schicksal! Es täte uns not, dass der Dämon uns täglich am Gängelbände führte und uns sagte und triebe, was immer zu tun sei. Aber der gute Geist verlässt uns und wir sind schlaff und tappen im Dunkeln.'

Solche Vorstellungen begegnen uns bei Goethe seit seiner Frühzeit, wenn auch anders ausgedrückt. Die Idee des guten Geistes, des Schutzgeistes, des Genius war bereits dem Jüngling geläufig: 'Wen du nicht verlässest, Genius . . .' MINOR und SAUER, Studien zur Goethe-Philologie, S. 77 f., führten dies mit Recht auf Herders Einfluss zurück. Doch werden neben Herder und der Antike auch andre Quellen in Betracht kommen. Ich verweise besonders auf FABRICII *Bibliographia antiquaria*, 1716, p. 279: *Singulis hominibus statim a tempore quo in lucem eduntur adesse bonum genium sive Angelum, nec minus malum multi olim senserant e veteribus Christianis etc.* Goethe kennt nicht nur einen guten sondern auch einen bösen Genius, der auf des Menschen Gemüt einwirkt und sein Handeln bestimmt.

Auch hat mir endlich der gute Geist den Grund meines spech-tischen Wesens entdeckt. Ueber den Worten Pindars *επικρατειν δυνασθαι* ist mirs aufgegangen (an Herder, etwa ¹⁰/₇ 72). — Bei Gott, ich bin ein Narr, wenn ich am gescheitsten bin, und mein Genius ein böser Genius, der mich nach Wolpertshausen kutscherte, und doch ein guter Genius (an Kestner ²⁵/₉ 72). — Dank Ihrem guten Geist, goldne Lotte, der Sie trieb, mir eine unerwartete Freude zu machen, und wenn er so schwarz wäre wie das Schicksal (⁸/₁₀ 72). — Beikommende zwei Erklärungen, die mir schon vor langer Zeit vom

guten Geiste zugewinkt worden . . . (»Zwo biblische Fragen«). — Nun denn zu visitiert, und predige denen Herren ihr guter Geist fleiszig über Pred. Sal. C. 7 v. 17 (an Kestner $\frac{5}{2}$ 73). — Mein guter Geist hat mir ein Herz gegeben, auch das alles zu tragen (an denselben etwa $\frac{8}{5}$ 73). — In die bürgerlichen Geschäfte misch ich mich nach und nach, und auch da gibt mir der Genius auch gute Stunden (an Langer $\frac{27}{10}$ 73). — Denn so wie Deukalion über den fruchtbaren Boden der unendlichen Erden hinzusäen [so mit v. D. HELLEN], und doch eines Geschlechts zu ermangeln — Wenn einem da der Genius nicht aus Steinen und Bäumen Kinder erweckte, man möchte das Leben nicht (an Röderer, Okt. (?) 73). — Und so dank deinem guten Geist, und so wohl unsern Geistern, dass sie sich gleichen (an Jacobi $\frac{21}{8}$ 74). — Gesegnet der gute Trieb, der mir eingab, statt allen weiteren Schreibens Ihnen meine Stube, wie sie da vor mir steht, zu zeichnen (an Auguste zu Stolberg $\frac{10}{3}$ 75). — Dies noch zum Abschied, das übrig möge Euch Euer Geist sagen (An Herders $\frac{2}{9}$ 86). — Es scheint, mein Schutzgeist sagt Amen zu meinem Credo, und ich dank ihm, nicht dass er mir diesen schönen Tag gemacht, sondern dass er mich an diesem Tage hierhergeführt hat (Reisetagebuch $\frac{7}{9}$ 86). — Was mein Schutzgeist sagt, will ich denken, es seien deine Worte (an Frau v. Stein $\frac{19}{2}$ 87). — Morgen, oder wann der Geist will, meine Betrachtung (Reisetagebuch $\frac{16}{9}$ 86). — Ich horche ganz still auf das Lispeln meines Schutzgeistes (an Frau v. Stein $\frac{25}{5}$ 87). — Das kann nun so ein Heidenbekehrer hinschreiben, und bei der Revision zupft ihn der Genius nicht beim Aermel (»Ital. Reise« $\frac{5}{10}$ 87). —

Aus den Werken füge ich noch diese Stellen hinzu:

Dank sei meinem erkenntlichen Genius (»Zum Schäkesspears Tag«). — Hilf ihr, mein Genius! («Geschichte Gottfriedens«, Jub. Ausg. 11, 178). — Es ist als wenn dein guter Geist diesen Zwischenraum von Untreu und Entfernung selbst veranlasst habe (»Clayvigo« III. 1). — Aus dir spricht mein böser Genius (»Egmont«, Jub. Ausg. 11, 303). — Es warnte mich mein Geist, als neben ihn Sich Tasso stellte (»Tasso« 1677). — Es lauert Der böse Genius dir an der Seite (ebd. 1976). — Mignon: Der Geist hat mirs gesagt (»Lehrjahre« VII. 8). — Mir hat es der Geist gesagt (»Hermann und Dorothea« IV 95). — Da befahl ihm sein Geist, nicht gleich die Verwirrung zu lösen (ebd. IX 110). — Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat (»Faust« 1236). — Dafür auch 'Gott': Ganz leise spricht ein Gott in unsrer Brust, Ganz leise, ganz vernehmlich, zeigt uns an, Was zu ergreifen ist

und was zu fliehen (»Tasso« 1672). — Denn ein Gott hat Jedem seine Bahn Vorgezeichnet (»Harzreise im Winter«).

Anderseits ist ihm das Dämonische das Unberechenbare und Unergründliche des Daseins, die 'der moralischen Weltordnung wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht' (»Dichtung und Wahrheit« XX, Loeper IV S. 101 ff.). 'Das Dämonische ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist' (mit Eckermann $\frac{2}{3}$ 31). 'Er glaubte', schreibt Goethe in »Dichtung und Wahrheit« (a. a. O.), damit gewiss nicht nur die Jugendepoche charakterisierend, 'in der Natur, der belebten und unbelebten, der beselten und unbeselten, etwas zu entdecken, das sich nur in Widersprüchen manifestierte und deshalb unter keinen Begriff, noch viel weniger unter ein Wort gefasst werden könnte. Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig; nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand; nicht teuflisch, denn es war wohlthätig; nicht englisch, denn es liesz oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge; es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang . . . Dieses Wesen, das zwischen alle übrigen hineinzutreten, sie zu sondern, sie zu verbinden schien, nannte ich dämonisch . . .' — 'Das Dämonische erscheint auch in den Begebenheiten, und zwar in allen, die wir durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen vermögen. Ueberhaupt manifestiert es sich auf die verschiedenste Weise in der ganzen Natur, in der unsichtbaren wie in der sichtbaren. Manche Geschöpfe sind ganz dämonischer Art, in manchen sind Teile von ihm wirksam' (mit Eckermann $\frac{2}{3}$ 31). 'Am Furchtbarsten erscheint dieses Dämonische, wenn es in irgend einem Menschen überwiegend hervortritt . . . Es sind nicht immer die vorzüglichsten Menschen . . . aber eine ungeheure Kraft geht von ihnen aus, und sie üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe, ja sogar über die Elemente . . .' (D. W. a. a. O.) Vom Einfluss der Dämonen redet denn Goethe öfters. 'Es ist als ob ein Genius oft unser

ἡγεμονιστον verdunkelte, damit wir zu unserem und anderer Vorteil Fehler machen' (Tagebuch ²⁶/₃ 80). — 'Je höher ein Mensch, desto mehr steht er unter dem Einfluss der Dämonen, und er muss nur immer aufpassen, dass sein leitender Wille nicht auf Abwege gerate' (mit Eckermann ²⁴/₃ 29). 'Das ist auch eben das Schwere, dass unsere bessere Natur sich kräftig durchhalte und den Dämonen nicht mehr Gewalt einräume als billig' (²/₄ 29). — Von solchen Einflüssen hat er ebenfalls zu S. Boisserée (⁵/₁₀ 15, I 288 f.) gesprochen: 'Vor Tisch schon rühmte er, dass er wohl getan nach Köln zu gehen, sich von dem Herzog influenzieren zu lassen. Er lasse sich ohnehin leicht bestimmen, und vom Herzog gern, denn der bestimme ihn immer zu etwas Gutem und Glücklichem; aber einige Personen seien, die einen ganz unheilbringenden Einfluss auf ihn hätten. Lange habe er es nicht gemerkt; immer, wenn sie ihm erschienen, sei ihm auch ganz unabhängig von ihnen irgend etwas Trauriges oder Unglückliches begegnet. Alle entschiedene Naturen seien ihm Glück bringend, so auch Napoleon.'

Poetisch verwertet ist diese Idee in den »Lehrjahren« IV. 1, wo sich der Harfner infolge der Schuld, die er auf sich geladen hat, einen derartigen unheilbringenden Einfluss beilegt: 'Ich sollte nirgends verweilen, denn das Unglück ereilt mich und beschädigt die, die sich zu mir gesellen . . . Meine Gegenwart verscheucht das Glück, und die gute Tat wird ohnmächtig, wenn ich dazu trete. Flüchtig und unstät sollt' ich sein, dass mein unglücklicher Genius mich nicht einholet, der mich nur langsam verfolgt und nur dann sich merken lässt, wenn ich mein Haupt niederlegen und ruhen will.' Worauf ihn denn Wilhelm beruhigt: 'Ich will in die Geheimnisse deines Aberglaubens nicht eindringen; aber wenn du ja in Ahnung wunderbarer Verknüpfungen und Vorbedeutungen lebst, so sage ich dir zu deinem Trost und zu deiner Aufmunterung: Geselle dich zu meinem Glücke, und wir wollen sehen, welcher Genius der stärkste ist, dein schwarzer oder mein weiser.'

Als psychologische Grundlage dieses Glaubens haben wir wohl Goethes übergroße Empfindlichkeit für äusere Eindrücke zu erkennen, sei es dass diese durch Menschen, sei es dass sie durch Naturereignisse, darunter die der Witterung, hervorgebracht wurden. Indem sein Leben sich gewissermaßen als ein Kampf seines leitenden Willens gegen diese Einflüsse gestaltete, kam er zu dem Ergebnis, dass der Dämon und die Einflüsse der Dämonen im Verein das Schicksal des Menschen ausmachen.

GEGENSATZTHEORIE

Wenn Goethe im Briefe an Schweigger vom 25. April 1814 die Polaritätslehre¹ unter seine 'frühesten Ueberzeugungen, an denen er niemals irre geworden sei,' rechnet, so wird der Gedanke auf seine ältesten naturphilosophischen Studien hingelenkt. Und in der Tat finden wir, dass die Ideen der Polarität und der Steigerung, die Goethe im Alter als die zwei groszen Triebäder aller Natur bezeichnet hat, einen wesentlichen Teil von Helmonts System bilden. Die Aehnlichkeit tritt deutlich hervor, wenn man zunächst von der vielfältigen Verzweigung und Verwendung in Goethes späteren Schriften absieht und sich an das hält, was er in der Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz »Die Natur« (²⁴/₅ 28) als das Wesentliche bezeichnet. Danach äuszert sich die Polarität als ein immerwährendes Anziehen und Abstoszen, die Steigerung als ein immer strebendes Aufsteigen. In diesem Sinne ist die Steigerung bei Helmont eine Grundidee, denn die fortwährende Zirkulation der Weltkräfte bezweckt eben eine Steigerung, Verfeinerung, Vergeistigung:

The essential living Powers, or spiritual Bodies of the heavenly Lights, do continually descend from above through the æthereal Air to this lower World, as from the head to the feet; and afterward, when they have finished their Out-working there to their own im-

¹ Ich fasse mich über diesen Gegenstand kurz, da wir in BOUCKE'S Schrift, Goethes Weltanschauung, 1907, eine treffliche, weitgreifende und eingehende Darstellung desselben besitzen. Die obigen Bemerkungen bezwecken hauptsächlich, die Geschichte der Idee bei Goethe in einigen Punkten genauer zu fassen.

provement and melioration, they mount upwards again from below to the head, for to be united again with the same, and by means of the said Union, to be more and more advanced, bettered and glorified (Parad. Disc. I p. 17).

Der Zweck des beständigen Höher-und-höher-Steigens' der ganzen Schöpfung ist der, einen 'vollkommenen geistigen Körper' zu erhalten.

Et sic in corpore humano cibus & potus primo mutatur in chylum, deinde in sanguinem, post modum in spiritus, qui nihil sunt quam sanguis in perfectionem deductus: istique spiritus semper procedunt ad majorem subtilitatem, vel spiritualitatem, sive boni, sive mali, etc. (Princ. Philos. p. 123).

Als Gegensatztheorie ist bei Helmont die Lehre von der Wärme und Kälte als fundamentalen männlichen und weiblichen Kräften (Paradoxal Disc. I. Ch. I) zu bezeichnen. Wie viel in diese Lehre hineingelegt werden kann, deutet Goethe selbst in der »Geschichte der Farbenlehre« (Jub. Ausg. 40, 187) an: 'Telesius fasste jene geheimnisvolle Systole und Diastole, aus der sich alle Erscheinungen entwickeln, gleichfalls unter einer empirischen Form (Wärme und Kälte) auf, die aber doch, weil sie sehr allgemein ist und die Begriffe von Ausdehnung und Zusammenziehung, von Solideszenz und Liqueszenz hinter sich hat, sehr fruchtbar ist und eine höchst mannigfaltige Anwendung leidet.' Dann ist die Idee vom 'Puls des Lebens' ein leitender Gedanke Helmonts:

Man perceives and experienceth in all visible and living Creatures, (not one excepted) and particularly in himself, a natural hunger he hath continually to draw something into him, as to take in the Air and Food for his support and maintenance, and to restore and fill up what continually he gives forth from him. And in like manner it happens also in the Great World: for Man, who is the little World, must have the self-same Life and Being in him, as hath the Great World; because he hath all the parts of it in him, and is united with the same (Parad. Disc. I p. 25). — The Night-Light, viz. the Moon

and Stars, do by day, with great desire and longing, draw in, for their life, increase and melioration, the Sun, as the Day-Light . . . and afterward by night gives forth again in part this attracted virtue of the Sun, together with some part of its own Essence, viz. the Night . . . I p. 12.

Neben Helmont kommt dann die *Aurea Catena Homeri* in Betracht, als Quelle für Goethes bereits in der Jugend gehegte Ideen über das fortwährende Schaffen und Zerstören in der Natur, worüber ich in meiner Entstehungsgeschichte des Faust, S. 45 ff. gehandelt habe.¹

Während letztere Idee in der Jugendproduktion bedeutsam zu Tage tritt, in der Satyroskosmogonie und im Werther ausgearbeitet ist und auch der ältesten Faustdichtung als (latentes) Hauptmotiv zu Grunde liegt, sind sonst die authentischen Spuren einer durchgeführten Gegensatztheorie bei dem jungen Goethe nur schwach und wenig zahlreich. Dabei handelt es sich mehr um menschliche Beziehungen als um Naturverhältnisse. Ich stelle das Wenige, was ich gefunden habe, zusammen, um anderen eine unergiebigere Arbeit zu ersparen.

Im Romanfragment von 1770 (DjG. II, 51) wird die Liebe mit dem Atemholen verglichen, im Briefe an Katharine Fabricius vom 27/6 70 ebenfalls die Liebe als ein Schaukeln gekennzeichnet, 'wenn irgend ein Reiz unser Herz aus der gewöhnlichen Bahn der Gleichgültigkeit gerückt hat'. In der Sulzer-Recension (»Frkf. Gel. Anz.« 1772, Ndr. S. 668) sind 'Hunger und Ekel die zwei feindlichsten Triebe'. In der Haller-Recension (ebd. S. 176) wird mit Bezug auf 'gut und böse' gefragt, 'ob das, was in zwei Farben vor unser Auge gebrochen wird, nicht in einen Lichtstrahl vor Gott zurückfließen könne'. Vgl. dazu die Shakespeare-Rede. — 'Und zu deinem ew'gen Unbehagen, Stößt dich heute, was dich gestern zog' (»Brief an Lottchen«). — 'Ebenso wirken auch die Züge und das Betragen anderer auf ihn, er fühlt, wo er sich nähern oder entfernen soll, oder

¹ Goethe hat Robert Fludd, bei dem in dieser Richtung vieles zu lernen ist (vgl. RITTERS Geschichte der Philosophie X, S. 177 ff.), schwerlich gekannt. Um so bemerkenswerter ist die grosze Uebereinstimmung in der beiderseitigen Entwicklung der Polaritätsidee.

vielmehr, es zieht ihn an, oder stöszt ihn weg, und so bedarf er keiner Untersuchung, keiner Erklärung' («Physiognom. Fragm.», v. d. Hellen, S. 40). — Der 'Edle' mit einem Magnet verglichen, an Zimmermann $\frac{3}{5}$ 75. — 'Streit zwischen Veränderung und bleibens' (DjG. V, 447) — ausgeführt »Maximen und Reflexionen«, Hecker Nr. 346. — Werther hat 'allerlei nachgedacht, über die Begier im Menschen sich auszubreiten, neue Entdeckungen zu machen, herumzuschweifen; und dann wieder über den innern Trieb, sich der Einschränkung willig zu ergeben . . . (21. Juni). —

Als wichtiges Zeugnis für die Frühzeit käme noch die Kosmogonie im 8. Buch von »Dichtung und Wahrheit« hinzu, wenn dieses System wirklich als Schöpfung des Zwanzigjährigen zu betrachten wäre. Dies halte ich aber, im Gegensatz zu früheren Forschern, für ausgeschlossen. Ist es denn glaublich, dass Goethe nach Verlauf von mehr als 40 Jahren, laut des Tagebuchs am 9. März 1811, trotz der dazwischenliegenden mannigfachen geistigen Entwicklung, im Stande gewesen sein sollte, Jugendspekulationen richtigwiederzugeben? Dass ihm nichts Geschriebnes vorlag, steht wohl fest; dies geht schon aus der Eingangsformel: 'Ich mochte mir wohl eine Gottheit vorstellen' hervor. Spekulationen über die Dreieinigkeit¹ sind dem Jüngling kaum zuzutrauen: im Alter hat Goethe mit diesem Dogma gespielt («Wanderjahre II. 1). Als jugendliche Idee wäre höchstens Lucifer als Substitut des Schöpfers in Anspruch zu nehmen: man hat dabei schon längst an den Erdgeist gedacht. Dagegen ist die ganze emanatistische Denkart und die Idee von der zugleich unbedingten und beschränkten Natur des Menschen bei Goethe in jedem Lebensalter vorauszusetzen. Für eine Dichtung des Sechzigers halte ich das System vorzüglich aus dem Grunde, weil die Idee vom Puls des Lebens, die Polaritätsidee hier in einer Form auftritt, zu der Goethe erst spät, im Verlauf seiner chromatischen Studien, vorgedrungen ist. Um dies zu erkennen,

¹ Vgl. dazu auszer älterem Vorgang Schellings Bruno (1802), S. 70 f.

gehen wir die Ausgestaltungen dieses Gedankens nach der Zeitfolge durch.

Die Pulstheorie blitzt als meteorologische Hypothese während der Reise über die Alpen 1786 auf: 'Die Atmosphäre und die Berge ziehen wechselsweise die Dünste an, unter welchen Bestimmungen dies geschieht, wird sich erklären lassen . . .' (Reisetagebuch $\frac{8}{9}$ 86). Die hier nur angedeutete Hypothese ist dann in einem Schema, November 1805 (W. A. II. 11, 215) kurz ausgesprochen, in der »Italienischen Reise« ausgeführt: sie geht darauf aus, dass die Anziehungskraft der Erde pulsiert, periodisch ab- und zunimmt. Bei dieser Erklärung ist Goethe bekanntlich stehen geblieben. Noch im »Versuche einer Witterungslehre« (1825) wird das Sinken und Steigen des Barometerstands erklärt durch 'eine Bewegung, die wir einer vermehrten oder verminderten Schwerkraft zuschreiben und sie einem Ein- und Ausatmen vom Mittelpunkte gegen die Peripherie vergleichen.' (»Wiederaufnahme«).

In Italien war sein wissenschaftliches Interesse besonders der Metamorphose der Pflanzen zugewendet; auch dieser suchte er mit der Gegensatztheorie beizukommen. 'Bei der fortschreitenden Veränderung der Pflanzenteile wirkt eine Kraft, die ich nur uneigentlich Ausdehnung und Zusammenziehung nennen darf . . . denn die Worte . . . drücken diese Wirkung nicht in ihrem ganzen Umfange aus' (Vorarbeit, W. A. II. 7, 12). In der gedruckten Schrift wird dann nachgewiesen, dass die Metamorphose sich als abwechselnde Ausdehnung und Zusammenziehung des Blatts äusert.

Etwa seit 1790 suchte er, in Kants Ideen, besonders die naturwissenschaftlichen, einzudringen und fand hier erwünschte Stütze für seine Polaritätslehre. 'Seit unser vortrefflicher Kant mit dürren Worten sagt: es lasse sich keine Materie ohne Anziehen und Abstoszen denken (das heisst doch wohl, nicht ohne Polarität), bin ich sehr beruhigt, unter dieser Autorität meine Weltanschauung fortsetzen zu können . . .'

(An Schweigger, 25. April 1814). Vgl. auch den Pempelforter Abschnitt der »Kampagne«.

Im Jahre 1790 tat Goethe den für seine wissenschaftliche Bahn verhängnisvollen Schritt von der Morphologie zur Optik hinüber, indem er durch einen Zufall zu der Erkenntnis gelangte, dass Newtons Licht- und Farbentheorie verfehlt sei, und nun durch eine zwanzig Jahre lang fortgesetzte Arbeit an deren Stelle eine andere Lehre zu setzen bemüht war. Auch hier suchte er, die antagonistische Betrachtungsweise zur Geltung zu bringen. 'Wenn ich nun auf diese Weise das Grundlose der Newtonischen Lehre, besonders nach genauer Einsicht in das Phänomen der Achromasie, vollkommen erkannte, so half mir zu einem neuen theoretischen Weg jenes erste Gewährwerden, dass ein entschiedenes Auseinander-treten, Gegensetzen, Verteilen, Differenzieren, oder wie man es nennen wollte, bei den prismatischen Farbenercheinungen statthabe, welches ich mir kurz und gut unter der Formel der Polarität zusammenfasste, von der ich überzeugt war, dass sie auch bei den übrigen Farbenphänomenen durchgeführt werden könne' (»Geschichte der Farbenlehre«. »Konfession des Verf.«). Es handelt sich um die durch ein Prisma beobachteten farbigen Ränder schwarzer und weisser Figuren, von welchen er in seiner Farbentheorie ausgeht (»Beiträge zur Optik« I, 1791, § 72, 15: der rot-gelbe und der blau-violette Rand werden als entgegengesetzte Pole aufgefasst). Wenn es im Briefe an Sömmering vom $\frac{2}{7}$ 92 heisst: 'Mir scheint, wenigstens für den Augenblick, dass sich alles gut verbindet, wenn man auch in dieser Lehre zum Versuch den Begriff der Polarität zum Leitfaden nimmt, und die Formel von aktiv und passiv einstweilen hypothetisch ausspricht,' so ist damit wohl nichts anderes oder mehr gesagt als mit 'Auseinander-treten' in der »Konfession«: es handelt sich in den neunziger Jahren nur um die Differenzierung einer ursprünglichen Einheit. So auch in der »Einleitung in die Propyläen« (1798):

'Vielleicht bestätigt sich die Vermutung, dass die farbigen Naturwirkungen so gut als die magnetischen, elektrischen und andere auf einem Wechselverhältnis, einer Polarität, oder wie man die Erscheinungen des Zwiefachen, ja Mehrfachen in einer entschiedenen Einheit nennen mag, beruhen.' Vgl. an Schiller ¹⁴/7 98. Auch die Auslassungen Schellings in der Zs. für speculative Physik I. II, S. 59 f. verraten nur die Kenntnis des alten Standpunkts.

Seit 1798 trieb Goethe, durch die neuentstehende Naturphilosophie angefeuert, mit Eifer magnetische und verwandte physikalische Studien, und seine Ergebnisse sind wenigstens schematisch bearbeitet (W. A. II. 11, S. 164 ff.). Das Schema zur Polarität mit beigefügten Bemerkungen, dessen letzte Umarbeitung das Datum 2. Oktober 1805 trägt, stellt Polarität und Steigerung als zusammenwirkende Faktoren nebeneinander: 'Was in die Erfahrung tritt, muss sich trennen, um nur zu erscheinen. Das Getrennte sucht sich wieder, und es kann sich wiederfinden und vereinigen; im niedern Sinne, indem es sich nur mit seinem Entgegengestellten vermischt, mit demselben zusammentritt, wobei die Erscheinung Null oder wenigstens gleichgültig wird. Die Vereinigung kann aber auch im höhern Sinne geschehen, indem das Getrennte sich zuerst steigert und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neues, Höheres, Unerwartetes hervorbringt.'

Bis hierher war lediglich von einem monistischen Polaritätssystem die Rede. Dann aber tritt 1810 in der Farbenlehre (Did. Teil § 739) ein dualistisches daneben auf.

Treue Beobachter der Natur, wenn sie auch sonst noch so verschieden denken, werden doch darin mit einander übereinkommen, dass alles, was erscheinen, was uns als ein Phänomen begegnen solle, müsse entweder eine ursprüngliche Entzweiung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweiung gelangen könne, andeuten und sich auf

eine solche Weise darstellen. Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.

Die Theorie der ursprünglichen Zweiheit ist aus Goethes chromatischem Aperçu abstrahiert: die Grundfarben Gelb und Blau erscheinen, wenn Licht bzw. Finsternis durch ein trübes Mittel gesehen wird («Farbenlehre», Did. Teil § 150 f.).

Dass die Notwendigkeit, eine durch ein Medium verbundene ursprüngliche Zweiheit einzuführen, ihm erst nach Herausgabe der »Beiträge zur Optik«, während der Arbeit an der Farbenlehre, aufgegangen ist, das geht aus seinen eigenen Worten in der »Konfession« hervor:

Nachdem ich lange genug in der Breite der Phänomene herumgetastet und mancherlei Versuche gemacht hatte, sie zu schematisieren und zu ordnen, fand ich mich am meisten gefördert, als ich die Gesetzmäßigkeit der physiologischen Erscheinungen, die Bedeutsamkeit der durch trübe Mittel hervorgebrachten und endlich die versatile Beständigkeit der chemischen Wirkungen und Gegenwirkungen erkennen lernte . . . Ich liesz den überall sich wieder zeigenden Gegensatz, die einmal ausgesprochne Polarität nicht fahren, und zwar um so weniger, als ich mich durch solche Grundsätze imstand fühlte, die Farbenlehre an manches Benachbarte anzuschlieszen und mit manchem Entfernten in Reihe zu stellen. Auf diese Weise ist der gegenwärtige Entwurf einer Farbenlehre entstanden.

Die neue Formulierung tritt schon in einem vom 18. Dec. 1805 und 8. Jan. 1806 datierten Vortragsschema (W. A. II. 11, S. 221) zu Tage:

Finsternis und Licht. Zwei ungeheure Gegensätze . . . Finsternis als der Ab- und Urgrund des Seins . . . Licht wirkendes, vielleicht in alles hinein und durch und durch . . . Mittel. Sichtbare Welt. Aus Licht und Finsternis aufzubauen. Oder sie in Licht und Finsternis

aufzulösen. Das ist die Aufgabe, denn die sichtbare Welt, die wir für eine Einheit halten, ist aus jenen beiden Uranfängen auf das freundlichste zusammengebaut.

Demgemäsz lehrt die Farbenlehre (Did. Teil § 744): 'Wir fanden einen uranfänglichen ungeheuren Gegensatz von Licht und Finsternis, den man allgemeiner durch Licht und Nichtlicht ausdrücken kann; wir suchten denselben zu vermitteln und dadurch die sichtbare Welt aus Licht, Schatten und Farbe herauszubilden.' Und während es im § 24 der »Beiträge zur Optik« I noch hiesz: 'Licht und Finsternis führen einen beständigen Streit mit einander', so behaupten die Gedankensprüche »Gott, Gemüt und Welt« (1815 gedruckt) mit energischer Selbstkorrektur:

Verdoppelte sich der Sterne Schein, Das All wird ewig finster sein. —
 »Und was sich zwischen beide stellt?« Dein Auge so wie die Körperwelt. — —

Und so bleibt auch, in ewigem Frieden, Die Finsternis vom Licht geschieden. —

Dass sie mit einander streiten können, Das ist eine bare Torheit zu nennen. —

Sie streiten mit der Körperwelt, Die sie ewig aus einander hält.

Mit der neuen Formulierung spielt bereits eine Tagebuchnotiz vom 25. Mai 1807: Chromatische Betrachtung und Gleichnisse. Lieben und Hassen, Hoffen und Fürchten sind auch nur differente Zustände unseres trüben Inneren, durch welches der Geist entweder nach der Licht- oder Schattenseite hinsieht. Blicken wir durch diese trübe organische Umgebung nach dem Lichte hin, so lieben und hoffen wir; blicken wir nach dem Finstern, so hassen und fürchten wir...

Und wie hier eine psychologische Anwendung versucht wird, so überträgt der »Versuch einer Witterungslehre« (1825), »Analogie«, das neugewonnene Schema der vermittelten Gegensätze auf meteorologische Verhältnisse:

In der Chromatik setze ich Licht und Finsternis einander gegenüber: diese würden zu einander in Ewigkeit keinen Bezug haben, stellte sich nicht die Materie zwischen beide; diese sei nun undurchsichtig, durchsichtig oder gar belebt, so wird Helles und Dunkles an ihr sich manifestieren und die Farbe sogleich in tausend Bedingungen an ihr entstehen. Eben so haben wir nun Anziehungskraft und deren Erscheinung, Schwere, an der einen Seite, dagegen an der andern Erwärmungskraft und deren Erscheinung, Ausdehnung, als unabhängig gegen einander über gestellt; zwischen beide hinein setzten wir die Atmosphäre, den von eigentlich sogenannten Körperlichkeiten leeren Raum . . .

Nach dieser Analogie ist das angeblich jugendliche religiöse System von 1811 geschaffen. Der von der Gottheit emanirte zweite Schöpfer Lucifer bewirkt, indem er sich undankbar von seinem Ursprung absondert und sich in sich selbst immer mehr konzentriert, das Entstehen der Materie, die durch immer fortschreitende Konzentration sich zu zerreiben droht. Um dies zu verhüten und den Puls des Lebens wiederherzustellen, gibt die Gottheit dem unendlichen Sein die Fähigkeit, sich auszudehnen, sich gegen sie zu bewegen. 'Dieses ist die Epoche, wo dasjenige hervortrat, was wir als Licht kennen, und wo dasjenige begann, was wir mit dem Worte Schöpfung zu bezeichnen pflegen. So sehr sich auch nun diese durch die immer fortwirkende Lebenskraft der Elohim stufenweise vermannichfaltigte, so fehlte es doch noch an einem Wesen, welches die ursprüngliche Verbindung mit der Gottheit wiederherzustellen geschickt wäre, und so wurde der Mensch hervorgebracht . . .' Und es ist nun Aufgabe und Pflicht dieses Mediums, dieses 'Mittels', sich in regelmässigen Pulsen zu erheben.

Der Mensch wird also zwischen Gottheit und Schöpfung als Medium hineingestellt, wie die Atmosphäre zwischen Erwärmungskraft und Schwere, oder wie in dem kosmogonischen Gedicht »Wiederfinden« die Morgenröte zu ähnlichem Zwecke erschaffen wird:

Auf tat sich das Licht: so trennte
 Scheu sich Finsternis von ihm,
 Und sogleich die Elemente
 Scheidend auseinander fliehn.
 Rasch, in wilden, wüsten Träumen
 Jedes nach der Weite rang,
 Starr, in ungemessnen Räumen,
 Ohne Sehnsucht, ohne Klang.

Stumm war alles, still und öde,
 Einsam Gott zum erstenmal!
 Da erschuf er Morgenröte,
 Die erbarmte sich der Qual;
 Sie entwickelte dem Trüben¹
 Ein erklingend Farbenspiel,
 Und nun konnte wieder lieben,
 Was erst auseinander fiel.

Und man möge nicht einwenden, Goethe könne ein religiöses System seiner Frühzeit um diese Zugabe erweitert haben; denn es lässt sich nicht absehen, was dem System als Inhalt bleibe, wenn man den eigentlichen religiösen Gehalt beseitigt. Die Kosmogonie stellt, gnostisch aufgestutzt, die Gedanken nicht des Jünglings sondern des alten Goethe über die Beziehungen des Menschen zum Uebersinnlichen dar. Die Einrückung der Dichtung an dieser Stelle geschah wohl um die religiösen Schwankungen des Dichters, sein 'Abfallen und Zurückkehren', das sich ja auch in spätern Jahren wiederholte, unter ein allgemeines Gesetz zu bringen und symbolisch hinzustellen: andererseits nutzt Goethe die Gelegenheit, unter dem Bilde der 'Erlösung' dem Menschen die Pflicht einzuschärfen, sich aus dem Zustand des niederziehenden Erdenlebens in regel-

¹ BURDACHS Erklärung des 'Trüben' (Jub. Ausg. 5, 398) ist unrichtig. Das Trübe ist nicht die Urnacht des Weltenraums, die Finsternis, sondern, wie sonst bei Goethe, das trübe Mittel, die Atmosphäre.

mäsigen Pulsen zu erheben. Das Dornburger Gespräch mit dem Kanzler von Müller (29. April 1818), das uns das lebensvollste Bild von dem alten Goethe überliefert, illustriert auch den der Kosmogonie zugrunde liegenden religiösen Gedanken des Greises in klarster und schönster Weise.

CENTRALGEIST UND GEISTERVERKEHR

Goethes Abhängigkeit von Helmont zeigt sich vielleicht am deutlichsten daran, dass er dessen Ideen vom menschlichen Centralgeist, der Bilder oder Geister in sich aufnimmt und wiederum Bilder ausstrahlt, übernommen hat. Auf Grund der Theorien seines Vaters (*De magnetica vulnerum curatione*, 140) entwickelt Franz Mercurius in den beiden ersten Kapiteln des zweiten Teils der Paradoxen Diskurse sein *systema emanativum* der kleinen Welt, die eigentümliche Lehre, nach welcher die Bilder sinnlicher Wahrnehmung, ins besondere die Gesichtsbilder, *Spiritual Ideal Beings, not meer Spirits, but Spiritual Bodies, and Bodily Spirits* sind, die von den Objekten ausgehen und ins Innere des Subjekts aufgenommen werden, um dort auszuwirken zu werden. Die leblosen Dinge haben so gut wie die Lebewesen ihre 'Geister'¹. Er drückt sich (II p. 12 f.) so aus:

Seeing that every man can know by himself, and certainly acknowledge, that all Images which enter into him through the Senses, do retain the same bigness and measure of the original whose Image is received; may not we apprehend from hence, that the central Spirit of man (being the Image of God) with which these Images are united, doth want no room or matter to receive them in, and work them out in time? And seeing that no Image enters into this central Spirit, but for this end, that in the same it may be wrought out and perfected; must it not follow therefore,

¹ Auf Anlehnung an Helmont ist also Goethes nicht seltener Gebrauch von 'Geist' für subjektives Gesichtsbild zurückzuführen.

that the more of these good Images are wrought out in the central Spirit of man, the more perfect such a man must be?

Man erkennt leicht, dass diese Vorstellungen gewissen überschwänglichen Ausdrücken in Goethes Beiträgen zu Lavaters Physiognomischen Fragmenten zu Grunde liegen¹:

Es ist Homer! Diesz ist der Schädel, in dem die ungeheuren Götter und Helden so viel Raum haben, als im weiten Himmel und der gränzlosen Erde (»Goethes Anteil«, S. 101).

Isaac Neuton. . . Voll innerer Kraft die Augen, den Gegenstand zu fassen; ihn zu ergreifen, nicht bloß zu beleuchten; nicht ihn ins Gedächtnis aufzuhäufen; sondern ihn zu verschlingen, und in das grosze All, das im Haupte ist, immanieren zu lassen (S. 220).

Der Geschlechtsunterschied des Menschen von den Tieren bezeichnet sich schon lebhaft im Knochenbau. Wie unser Haupt auf Rückenmark und Lebenskraft aufsitzt! Wie die ganze Gestalt als Grundpfeiler des Gewölbes dasteht, in dem sich der Himmel bespiegeln soll! Wie unser Schädel sich wölbet, gleich dem Himmel über uns, damit das reine Bild der ewigen Sphären drinnen kreisen könne! (S. 152).

¹ Der Einfluss der Paradoxen Diskurse ist auch sonst in diesen Versuchen zu spüren. Ich hebe besonders noch diese Stelle heraus:

Der Mittelpunkt aller Sinne dieses Haupts ist in der oberen, flachgewölbten Höhlung der Stirne, dem Sitze des Gedächtnisses. In ihr ist alles Bild geblieben, und alle ihre Muskeln ziehen sich hinauf, um die lebendigen Gestalten zur sprechenden Wange herabzuleiten. Niemals haben sich diese Augbraunen niedergedrängt, um Verhältnisse zu durchforschen, sie von ihren Gestalten abgesondert zu fassen, hier wohnt alles Leben willig mit und neben einander (v. d. Hellen, »Goethes Anteil«, S. 101). Hiermit vergleiche man Helmont II p. 27: In the Head are five outward and five inward Senses, all which do unite in a centre, where Eyes, Ears, Nose, and Mouth meet together; so that the four Senses are united in the fifth of Feeling . . .; und p. 90: Concerning the Eye-brows. Forasmuch as we find by daily observation, that when a man hath variety of thoughts in his head, and is in the earnest study of any thing, he doth knit his Brows and wrinkle the skin of his Forehead, in which wrinkles then we may plainly perceive between the Eyes over the Nose, the Figure of a Balance: and are not we informed from hence, that the Eye-brows of man have and receive power for to judge, find out, and rightly to weigh and consider any thing, which the Eyes have in part taken in and laid hold of? Und wenn es in eben-

Leiser, aber noch vernehmbar, erklingt dasselbe Motiv in diesem mystisch-pantheistischen Wertherbrief (10. Mai):

Wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten all der Würmchen, der Mücken, näher an meinem Herzen fühle, und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns all nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält. Mein Freund, wenn's denn um meine Augen dämmert, und die Welt um mich her und Himmel ganz in meiner Seele ruht, wie die Gestalt einer Geliebten; dann sehn ich mich oft und denke: ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest du dem Papier das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, dass es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes.

In diesem Sinne, nicht etwa als Banalität, müssen wir den Ausdruck: 'Ahndungsvoll hatt' ich dein Bild empfunden Tief in meiner Brust' im Gedicht »An Belinden« (DjG. V. 34) und Aehnliches in andern Lili-Liedern auffassen. Vgl. oben S. 32. Es ist für das genauere Verständnis wichtig, dass das Bild nicht etwa bloß als im Gesichtsorgan oder im Gehirn vorhanden gedacht wird, sondern auch in die Brust, ins Herz, oder gar in die niederen Organe hinabsteigt:

As we daily see before our eyes, that this Ideal man, as he flows forth from every man, so he is again taken in by every one that

diesem Homer-Fragment weiter heiszt: Vom ewigen Sprechen durchgearbeitet sind diese Wangen, diese Redemuskeln, die betreten Wege, auf denen Götter und Heroen zu den Sterblichen herabsteigen; der willige Mund, der nur die Pforte solcher Erscheinungen ist, scheint kindisch zu lallen . . . (»Goethes Anteil«, S. 102), so steckt dahinter sowohl Helmonts Lehre im Allgemeinen als besonders die Erinnerung an diese Worte, II p. 49 f.: Forasmuch as the Mouth was chiefly given to Man for this end, that he might (through his voice) bring forth the Issues and Births of the other Senses . . . But by means of the under-Tongue (Epiglottis), the seed is conveyed from beneath upwards from the Heart . . . for to be united with the seed that comes down from the Brain . . . Die Worte sind eben Geister, wie auch Werther (24. Nov.) von Lippen redet, auf denen die Geister des Himmels schweben.

Wer etwa neben diese Fragmente den dritten Abschnitt von Herders »Plastik« legt, wird den Abstand lebhaft empfinden.

receives him through the senses, and stays with the receiver, in order to a Spiritual operation or out-working, which is performed in the Head and Heart, in order to its union with the Soulful body of him who receives it (II p. 7).

Moreover, when the central Spirit of man, which dwells in the heart, as a Center, between the two extremities of his out-flowing and receiving faculty (both which tend or are in order to Union) viz. as well in the upper extremity the Brain, as in the lower parts, which is demonstrable by Anatomy: If the said Spirit, I say, shall both receive and work out to perfection those spiritual Images . . . (II p. 13) . . . the central Spirit which dwells in the heart, and hath its out-working in the Brain, and the lower parts of our body . . . (II p. 14).

Bei Goethe geht das Bild vom Aug' durchs Herz hindurch in den Griffel des Künstlers («Künstlers Morgenlied»), es wird in Seel und Sinn mit Bräutigams Gewalt umfasst («Des Künstlers Erdewallen»). Das Bild der Geliebten regt sich im Herzen in wechselnden Gestalten («Marienbader Elegie»). 'So fühle ich mich im Stillen glücklich, eine solche ungemeine Personalität im Busen immerfort wieder aufzubauen und mir selbst wieder darzustellen, da ich das Glück gehabt habe, ihre besonderen Züge mir zu vergegenwärtigen und sie festzuhalten' (An Reinhard ¹⁴/₁₁ 12).

Schwänden dem inneren Auge die Bilder sämtlicher Blumen,
Eleonore, dein Bild brächte das Herz sich hervor.
(«Vier Jahreszeiten» 18).

Merkwürdiger jedoch als alles Uebrige ist die in der Parialegende ausgedrückte Vorstellung, dass das Bild immerfort zwischen Herz und Auge auf- und absteigt:

Ja, des Himmelknaben Bildnis
Webt so schön vor Stirn und Auge —
Senkt sich's in das Herz herunter,
Regt es tolle Wutbegier.

Immer wird es wiederkehren,
 Immer steigen, immer sinken,
 Sich verdüstern, sich verklären:
 So hat Brama dies gewollt . . .

Weder das wunderliche Sujet noch das exotische Lokal des Gedichts wird uns an der Auffassung der Legende als Konfession irre machen können. Rufen doch auch diese Zeilen:

Und so soll ich, die Bramane,
 Mit dem Haupt im Himmel weilend,
 Fühlen Paria dieser Erde
 Niederziehende Gewalt

manche andere Ausdrücke des Dichters für sein Gefühl der Unvereinbarkeit 'des Göttlichen und des Physischen im Menschen' in die Erinnerung zurück.

Bei der Zeugung spielen die *Spirits* oder *Images* eine ausserordentlich grosse Rolle. Ohne hier auf die Sache näher einzugehen, setze ich diese Worte Helmonts her, die in merkwürdiger Weise an Goethe erinnern:

Doth not the Love which a man bears to his Wife, cause him to have the Image of his Wife continually standing before him, with her face turned towards his, even face to face? In like manner, the Love which the Wife bears to her Husband, doth it not cause her to have the Image of her Husband within her standing before her, which she more and more unites to her self, the said Image having its face likewise turned towards her, even face to face?

Parad. Disc. II, p. 15 (cf. p. 31, p. 64).

Wenn die Gatten eins des andern Bild in sich aufgenommen haben, so sehnen sie sich, beide Bilder zu vereinigen um sie zu verkörpern, und diese Auswirkung findet bei der Zeugung statt. — Goethe hat also seit seiner Jugend die erst in den »Wahlverwandtschaften« (I. 11, mit II. 8 zusammengehalten) ausgeführte Idee gekannt, dass die den Eltern bei der Zeugung vorschwebenden Bilder das Aeuzere der Nachkommenschaft prägten.

Die merkwürdige, zuerst von SUPHAN im Goethe-Jahrbuch Bd. XII (1891) veröffentlichte kleine Arbeit, die als 'Studie nach Spinoza' oder als 'Philosophische Studie' bezeichnet wird, ist jedenfalls keine naturwissenschaftliche Schrift (Weimarer Ausgabe II. 11, S. 315 ff., Jubiläumsausgabe Bd. 39, S. 6), vielmehr ein überwiegend kunsttheoretischer Aufsatz mit metaphysischem Ausgangspunkt. DILTHEY hat im Archiv für die Geschichte der Philosophie VII (1894), S. 317—41, »Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes«, eine eingehende Analyse der Schrift gegeben und ihr Verhältnis zu Spinoza bestimmt. Dilthey leitet sehr richtig das antispinozistische Element der Abhandlung aus Goethes in der Jugend angeeigneter Weltanschauung ab, hat aber die Abhängigkeit dieser von Helmonts Lehre nicht erkannt. Ganz im Sinne Helmonts schreibt Goethe: 'Das Unendliche oder die vollständige Existenz kann von uns nicht gedacht werden. Wir können nur Dinge denken, die entweder beschränkt sind oder die sich unsre Seele beschränkt.' Siehe oben S. 80. Wenn er fortfährt: 'Man kann nicht sagen, dass das Unendliche Teile habe. Alle beschränkte Existenzen sind im Unendlichen, sind aber keine Teile des Unendlichen, sie nehmen vielmehr Teil an der Unendlichkeit,' so erinnert das zunächst an die Worte des Prometheus:

Hier meine Welt, mein All!
 Hier fühl ich mich.
 Hier alle meine Wünsche
 In körperlichen Gestalten.
 Meinen Geist so tausendfach
 Geteilt und ganz in meinen teuren Kindern.

Wie der Geist des Künstlers, wenn auch tausendfach geteilt, doch ganz in den Kunstwerken vorhanden ist, so der des göttlichen Schöpfers in den Einzelwesen. Man erkennt darin leicht die emanatistische Denkart Helmonts, welche diese Probe beleuchten mag:

According to what hath been said hitherto, doth it not appear, as if (in the Out-working, as well of the Sun, when he brings forth out of himself the Moon and Stars; as well as of the Moon and Stars, in their producing the lower material water) all and every part of the Out-birth (as the circumference) did perfectly contain in itself the whole and the center, which at this rate seems to run out into a kind of infinity? It is so indeed, and may be clearly enough demonstrated by an example from Quicksilver, which is like a Looking-glass, being a round or globular metalline water. If we take a quantity of this Mercury and lay it in some place under the open Heaven, we can see the whole Horizon with all its parts or objects very plainly represented in the same; and when this Mercury is . . . divided into an innumerable multiplicity of little globular bodies . . . we shall find that the whole Horizon . . . will appear in every one of them altogether in the same manner as they appeared in the said greater quantity of Quicksilver. Paradox. Disc. I p. 14 f.

Und wenn Goethe weiter lehrt: Wir können uns nicht denken, dass etwas Beschränktes durch sich selbst existiere, und doch existiert alles wirklich durch sich selbst . . ., so liegt die Helmonsche Idee, dass die kleine wie die grosze Welt ihren Schöpfer in sich habe, klar genug zugrunde. Vgl. noch J. B. van Helmont, *Causae et Initia naturalium* 9—11, auch den Satz: *forma igitur est indivisibilis* (ibid. 7), womit Goethes weitere Ausführungen sich berühren.

'Und so nimmt, wie wir oben gesagt haben, ein eingeschränktes lebendiges Wesen teil an der Unendlichkeit, oder vielmehr es hat etwas Unendliches in sich, wenn wir nicht lieber sagen wollen, dass wir den Begriff der Existenz und der Vollkommenheit des eingeschränktesten lebendigen Wesens nicht ganz fassen können und es also eben so wie das ungeheure Ganze, in dem alle Existenzen begriffen sind, für unendlich erklären müssen.'

Dieser Widerspruch zwischen der Beschränktheit und der Unendlichkeit des Individuums hat Goethe sein Leben lang beschäftigt. In den »Maximen und Reflexionen« (Hecker

Nr. 392) fasst er die Sache so: Die zweite Gunst der von oben wirkenden Wesen ist das Erlebte, das Gewährwerden, das Eingreifen der lebendig-beweglichen Monas in die Umgebungen der Auszenwelt, wodurch sie sich selbst als innerlich Grenzenloses, als äusserlich Begrenztes gewahr wird.

Dies ist Goethe schon in früher Jugend aufgegangen. Der älteste Beleg findet sich wohl in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen, Neudruck S. 330; Morris, 1915, S. 199:

Die Heldinnen beider Anekdoten sind vortreffliche Geschöpfe; beide charakterisiert eine ernste Stille, die aus dem Mangel des wahren Genusses ihrer Menschheit entspringt. Wie allen fühlenden Seelen, ist ihnen das Werkeltagsleben ihrer Nebengeschöpfe zu uninteressant, und so kehren sie in sich selbst zurück, und in dem verschlossnen Eigentum wandelt ihre Imagination ungestört, auf gefällig geschaffnen Feldern, in dämmernder Traumwollust hin und wieder.

Doch viel schärfer prägt Goethe den Gedanken im Wertherbrief vom 22. Mai:

Dass das Leben des Menschen nur ein Traum sei, ist manchem schon so vorgekommen, und auch mit mir zieht dieses Gefühl immer herum. Wenn ich die Einschränkung so ansehe, in welche die tätigen und forschenden Kräfte des Menschen eingesperrt sind, wenn ich sehe, wie alle Wirksamkeit dahinaus läuft, sich die Befriedigung von Bedürfnissen zu verschaffen, die wieder keinen Zweck haben, als unsere arme Existenz zu verlängern, und dann, dass alle Beruhigung über gewisse Punkte des Nachforschens nur eine träumende Resignation ist, da man sich die Wände, zwischen denen man gefangen sitzt, mit bunten Gestalten und lichten Aussichten bemalt. Das alles, Wilhelm, macht mich stumm. Ich kehre in mich selbst zurück, und finde eine Welt! Wieder mehr in Ahndung und dunkler Begier, als in Darstellung und lebendiger Kraft.

Eine Welt in sich finden, eine Welt umfassen, eine Welt in sich entstehn fühlen heiszt seine innere Unendlichkeit gewahr werden. Ein solches Gewährwerden findet etwa in der erotischen Exaltation statt:

Wenn aus dem innerst tiefsten Grunde
 Du ganz erschüttert alles fühlst,
 Was Freud und Schmerzen jemals dir ergossen,
 Im Sturm dein Herz erschwillt,
 In Tränen sich erleichtern will und seine Glut vermehrt,
 Und alles klingt an dir und bebt und zittert,
 Und all die Sinne dir vergehn,
 Und du dir zu vergehen scheinst
 Und sinkst, und alles um dich her
 Versinkt in Nacht, und du in inner eigenem Gefühl
 Umfassest eine Welt...

So stellt Prometheus (402 ff.) diesen Zustand dar. Damit verwandt ist die Ekstase des Gebets:

Sonst stürzte sich der Himmels-Liebe Kuss
 Auf mich herab, in ernster Sabbathstille;
 Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle
 Und ein Gebet war brünstiger Genuss;
 Ein unbegreiflich holdes Sehnen
 Trieb mich, durch Wald und Wiesen hinzugehn,
 Und unter tausend heiszen Tränen
 Fühlt ich mir eine Welt entstehn. (Faust 771 ff.)

Jener Widerspruch liesze sich heben, entweder durch Selbsterweiterung oder aber durch Selbstbeschränkung. Erstere Tendenz kennzeichnet mehr die Jugend des Dichters, letztere mehr seine Reife.

Der Selbsterweiterungsdrang hängt ja wohl mit dem 'Sehnsüchtigen' in Goethes Wesen zusammen (»Dichtung und Wahrheit« I, Loeper S. 10; »Zwischenrede« der »Kampagne«), andererseits haben ihm seine Mystiker das Motiv zugeführt. Selbsterweiterung zu dem All, das Eins ist, schwebt dem Mystiker als höchstes Ziel vor (oben S. 76). Bei Goethe kommt dann Swedenborgisches hinzu: 'Ich habe Dichtungs- und Lebenskraft genug, sogar mein eigen beschränktes Selbst zu einem Swedenborgischen Geisteruniversum erweitert zu füh-

len' (an Lavater ^{14/11} 81). Dieser Drang äuszert sich meist als ein Streben nach alles umfassender Bildung.

Ich wünschte recht gelehrt zu werden,
Und möchte gern, was auf der Erden
Und in dem Himmel ist, erfassen,
Die Wissenschaft und die Natur,

bekannt der Schüler im Faust. Im Urfaust hiesz es: Wer erst von Geists Erweiterung sprach! (V. 308). Bei der ersten Bekanntschaft mit Shakespeare 'fühlte ich aufs lebhafteste meine Existenz um eine Unendlichkeit erweitert' («Zum Shakespears Tag«).

Das »Lied eines physiognomischen Zeichners« behandelt das Motiv im Sinne des Künstlers. Dieser muss, um sein Dasein zu erweitern, 'die Natur fassen', sie mit den Augen 'ergreifen', ihre 'Geister' 'in sein groszes All immanieren lassen' (vgl. oben S. 129):

Wenn ich bedenk, wie manches Jahr
Sich schon mein Sinn erschlieszet,
Wie er, wo dürre Heide war,
Jetzt Freudenquell genieszet,
Da ahnd' ich ganz, Natur, nach dir¹,
Dich frei und lieb zu fühlen,
Ein lustger Springbrunn wirst du mir
Aus tausend Röhren spielen;
Wirst alle deine Kräfte mir
In meinem Sinn erheitern
Und dieses enge Dasein hier
Zur Ewigkeit erweitern.

In der viertletzten Zeile hat bekanntlich eine Handschrift 'meine' statt 'deine'. Gegen E. v. D. HELLEN, der in der Jubiläumsausgabe Bd. II, S. 102, 'deine' gibt, dagegen »Goethes Anteil«, S. 120, für 'meine' argumentiert, gestatte ich mir die Bemerkung, dass 'deine' nicht blosz 'einen andern, aber eben-soguten Sinn' ergibt, sondern gewiss als die echte Lesart zu

¹ Vgl. oben S. 32.

betrachten ist. Die Lesart 'meine' hat 'deine' verdrängt, weil dies nur dem Wissenden verständlich ist. Es handelt sich eben nicht um die Geisteskräfte des Künstlers, sondern um die 'Kräfte der Natur', die produktiven Visionen, welche der Zeichner in seine Seele aufnimmt. 'Erheitern' heisst dann, wie im 18. Jhd. häufig (siehe D. Wb., auch BOUCKE »Wort und Bedeutung«, S. 49), licht, hell machen. Die Visionen erscheinen eben in hellem Lichte. Der Sinn der letzten Verse wäre also dieser: 'Du, Natur, wirst alle deine produktiven Bilder in meinem Geiste glänzen machen und dergestalt mein enges Dasein bis ins Unendliche¹ erweitern.'

Und so will Faust (V. 1774) sein eigen Selbst zum Selbst der Menschheit erweitern, dadurch dass er mit seinem Geist das Höchste und Tiefste (d. h. das Niedrigste!)² des Menschenlebens greift ('immanieren' lässt), das der ganzen Menschheit Zugeteilte in seinem innern Selbst genieszt (durchlebt, auswirkt). Indem sein Centralgeist alle 'Bilder' aufnimmt und auswirkt, hofft er, dem Unendlichen nahe zu kommen (V. 1815), der Menschheit Krone zu erringen (V. 1804), wie nach Helmont (oben S. 128 f.) der Mensch um so vollkommener wird, je mehr 'gute Bilder' sein Centralgeist aufnimmt und auswirkt. Deshalb bezeichnet ihn Mephisto spöttelnd als 'Herrn Mikrokosmos', indem dieser Ausdruck den Menschen kennzeichnet 'as being a Compendium of all the Creatures of God', 'the end and comprizal of all Creatures and Works of God' (*Paradoxal Discourses* II p. 4 & 6). Diese Rede Fausts lebt und webt noch ganz in der mystischen Welt van Helmonts. Aber Goethe hatte schon früh eingesehen, dass dieses Ziel unerreichbar ist. 'Mir wird je länger je mehr das Treiben der Welt und der Herzen unbegreiflich', schreibt er den 28./9. 75 an Lavater. 'Einzelne Züge, die sich überall gleichen, und doch nie dran zu denken, dass

¹ Vgl. Faust 640: Wenn Phantasie sich sonst mit kühnem Flug Und hoffnungsvoll zum Ewigen erweitert . . .

² Vgl. Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust, S. 8.

der gröszte menschliche Kopf ein Ganzes der Menschenwirtschaft übersehen werde'. Und so lautet die Antwort Mephistos:

Glaub unser einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht!

So ist Goethe schon um die Mitte der Siebzigerjahre zu der Erkenntnis gelangt, dass es Pflicht des Künstlers, des Menschen sei, sich zu beschränken. Ueber dieses 'sittliche Urmotiv, das durch alle seine Lehren leiser oder stärker hindurchklingt' vergleiche man BOUCKE, »Wort und Bedeutung in Goethes Sprache«, S. 24 ff. und »Goethes Weltanschauung«, S. 346 ff.

Wie der Centralgeist Bilder oder Geister in sich aufnimmt, so entsendet er Bilder oder Geister, die vom Centralgeist anderer Subjekte aufgefasst werden. Dadurch wird ein Verkehr der Geister ermöglicht, eine Wirkung in die Ferne mittelst der Sympathie. In den *Principia Philosophiae* p. 103 drückt Helmont dies so aus:

Si enim duo quidam homines insigniter se invicem perament, hoc ipso amore tantopere uniantur, ut nulla locorum distantia illos dividere vel separare queat, praesentes enim sibi invicem sunt in spiritu, ita ut continuus effluxus vel emanatio spirituum ab illis mutuo transeat, quibus uniuntur & colligantur tanquam funibus quibusdam.

Goethes älteste Auslassung dieser Art findet sich in dem Briefe an Friederike Oeser vom $\frac{8}{4}$ 69: 'Ihre Bäume in Delis fangen nun bald an auszuschlagen, und solange sie grün sind, hoffe ich auf keinen Brief von Ihnen. Unterdessen will ich Sie schon zwingen, manchmal an mich zu denken; mein Geist soll so heftig an Ihre Büsche denken, dass er Ihnen erscheinen wird, eh Sie sich's versehn. . . ?' In Briefen aus den folgenden Jahren variiert der Dichter unermüdlich das Thema des Geisterverkehrs. Wenn er recht lebhaft an einen Freund oder an eine Freundin denkt, wenn z. B. ein Brief oder ein Besuch ihm die Gestalt des anderen Teils vergegenwärtigt, so glaubt er

sich von dessen Geist umschwebt oder glaubt mit seinem Geist ihn zu umschweben.

Vor wenigen Tagen hab ich Sie recht aus vollem Herzen umfasst, als sah ich Sie wieder und hörte Ihre Stimme. Ich sah den gepeitschten Heliodor an der Erde, und der himmlische Grimm der rächenden Geister säuselte um mich herum (An Herder, Ende 71). — Ich möcht Ihnen doch gleich sagen, wie viel Freude mir Ihr Brief gemacht hat. Ihre Stimme, Ihr Wesen ward um mich lebendig, und Sie müssen fühlen, wie wert mir Ihre Gegenwart ist. Schon eine Stunde steh ich da und bespiegle mich in Ihrem Brief, und bin an Ihrem Bette, und — aber gute Nacht . . . (An Betty Jacobi, 7/11 73). — Ich träume lieber Fritz den Augenblick, habe deinen Brief und schwebe um dich (An Jacobi, 13/8 74). — Heut, Abend des 15. Sept. erhalt ich euren Brief, und habe mir eine Feder geschnitten um recht viel zu schreiben. Dass meine Geister bis zu Lotten reichen hoff ich. Wenn sie auch die Taschengelder ihrer Empfindung, daran der Mann keine Präntension hat, nicht an mich wenden wollte, der ich sie so liebe (An Kestner 15/9 73)¹. — (Catrin Lisbet erzählte) Wie du sie oft geärgert hast mit denen schlocker Händchen, die du so machst, auch wohl noch, sie machte mir sie vor, und mir wars als wenn dein Geist [mich] umschwebte (An Charlotte Kestner, 26/8 74). —

Der Geisterverkehr hängt nicht ohne weiteres von seinem Willen ab, er wünscht zu kommen, allein Hindernisse verschiedener Art können sich der freien Bewegung seines Geistes entgegenstellen.

Morgen denkt ihr gewiss an mich. Morgen bin ich bei euch, und die liebe Meyern hat versprochen mir ihr Geistchen zu schicken, mich abzuholen (An Charlotte Kestner, 27/8 74).

Selbstverständlich ist hier von keiner wirklichen Reise, von Frankfurt nach Hannover, sondern von der Sympathiewirkung die Rede. Ganz ähnlich ist folgendes zu verstehen:

¹ Vgl. auch den Brief an Kestner vom 25/9 72: 'Es wäre besser, ich schriebe euch nicht, und liesze meine Imagination in Ruhe — doch da hängt die Silhouette (Lottens), das ist schlimmer als alles', und den Brief aus Chamouni (4/11 79): 'Nur dass ich mit diesem Blatt Ihnen um so näher rücken kann, nehme ich die Feder, sonst wär es besser meine Geister ruhen zu lassen'. Also: Geister = Imagination, und dies nicht nur Bilderproduktion, sondern auch Bilderentsendung.

Küss mir den Buben. Und wenn ich kommen kann, ohne viel zu reden und schreiben, steh ich wieder vor dir, wie ich einst von dir verschwand, darüber du denn nicht erschrecken noch mich ein garstig Gesicht schelten magst (An dieselbe, $31/8$ 74). — Könnt ich kommen. Neulich reist ich zu Ihnen! Durchzog in trauriger Gestalt Deutschland, sah mich weder rechts noch links um, nach Copenhagen, und kam und trat in Ihr Zimmer, und fiel mit Tränen zu Ihren Füßen, und rief: Gustchen, bist du's! — Es war eine selige Stunde, da mir das lebendig im Kopf und Herzen war (An Auguste zu Stolberg, $14/9$ 75).

Die Briefe an Frau von Stein sind an solchen Andeutungen besonders reich.

Heute früh habe ich wahrhaftig schon Heimweh, es ist mir, als wenn mir mein Tal wie ein Klotz angebunden wäre. Ich bin immer um unsre Gegenden und treffe Sie vermutlich da an ($7/12$ 77). — Seit Donnerstag Abends, kann ich Sie versichern, bin ich nicht einen Augenblick von Ihnen gewichen. Gestern und vorgestern hab ich meine Pflicht getan, aber was ist Pflicht ohne die Gegenwart der Liebe ($10/12$ 80). — Wenn ich zu Hause bleibe, ist es mir ein angenehmer Gedanke, dass zwischen mir und Ihnen nur die liebe freie Luft ist, und meine Seele keine widrigen Wohnungen überspringen darf um zu Ihnen zu kommen ($12/2$ 81). — Dass mein Geist dich nicht verlassen hat, kannst du wohl denken, ich habe die ganze Nacht von dir geträumt ($2/12$ 81). — Es ist halb sechse und die Pferde werden bald da sein, meine Gestalt geht vorwärts und mein Geist zurück (Erfurt, $7/12$ 81). — Ich sehe dich erst gegen Abend, indess besucht dich mein Geist ofte ($1/6$ 83). — Mein Geist wird immer um dich sein ($21/5$ 84). — Meine Nähe zu dir fühl ich immer, deine Gegenwart verlässt mich nie ($17/6$ 84). — Mein Geist ist immer heimlich nach dir gerichtet ($23/6$ 84). — Ich vermute, dass du von mir noch einen guten Abend vermutest, und es ist mir, als wenn unsre Geister sich auf halbem Wege begegneten ($28/6$ 86).

Und noch als hoher Sechziger schreibt Goethe wohl ganz Aehnliches an Willemer: er sehe abwesend dessen Haus und Park lebhafter als in der Gegenwart und sei gewiss, dass er dem Freund oft im Schatten der Bäume begegne ($6/10$ 15). Oder

wiederum an Frau von Stein: Unserer geliebten Prinzess die besten Wünsche! ich besuche sie oft auf ihrem Eckzimmer, wo ich sie zuletzt noch so freundlich sah, leider kann meine Einbildungskraft ihr bald nicht mehr folgen [weil sie nach Meklenburg heiratet] (¹¹/₅ 10).

In seinen Dichtungen begegnet uns dieser Geisterverkehr ganz ähnlich wie in den Briefen und bestätigt so die bekannte Tatsache, dass seine Poesie mit seinem persönlichen Innenleben im allerengsten Zusammenhang stand. So im »Werther«:

O die Gestalt meiner Mutter schwebt immer um mich, wenn ich so am stillen Abend, unter ihren Kindern, unter meinen Kindern sitze (10. Sept.). — Wie ich herein trat, überfiel mich Ihre Gestalt, Ihr Andenken. O Lotte! so heilig, so warm! (20. Jan.). — O Lotte, was erinnert mich nicht an dich! Umgibst du mich nicht, und hab ich nicht gleich einem Kinde, ungenügsam allerlei Kleinigkeiten zu mir gerissen, die du Heilige berührt hattest! (Letzter Brief. DjG. IV 326).

So in »Erwin und Elmire«, Erwins Monolog: Täusche mich, Phantasie! wohltätige Zauberin, täusche mich! Ich sehe sie hier, sie ist immer gegenwärtig vor meiner Seele. Die liebliche Gestalt schwebt vor mir Tag und Nacht. Ihre Augen blinken mich an! Ihre heiligen reinen Augen . . . — und sollte meine Gestalt nicht auch ihr vorschweben, sollte ich, den sie so oft sah, nicht auch in zufälliger Verbindung ihrer Einbildungskraft erscheinen! — Elmire, und achtest du nicht auf diesen Schatten?

Und so fragt er in »Jägers Abendlied«:

Und ach, mein schnell verrauschend Bild,
Stellt sich dirs nicht einmal?

Aehnlich Fernando in der »Stella« I: Ich muss mich erst erholen, muss mich erst überzeugen, dass ich wirklich hier bin, dass mich kein Traum täuscht, der mich so oft schlafend und wachend aus den fernsten Gegenden hierher geführt hat.

Stella! Stella! Ich komme! Fühlst du nicht meine Näherung, in deinen Armen alles zu vergessen? — Und wenn du um mich schwebst, teuer Schatten meines unglücklichen Weibes, vergib mir, verlass mich! . . .

So kann Faust Gretchens Geist fühlen: Ich fühl, o Mädchen, deiner Geist Der Füll' und Ordnung um mich säuseln (2702); und ebenfalls die Gegenwart des Erdgeists wahrnehmen: Ich fühl's, du schwebst um mich, erflehter Geist. Enthülle dich! (475). Noch in den »Lehrjahren« wird das Motiv gelegentlich wieder aufgenommen: Geist meiner Freundin! rief er aus, umschwebe mich! und wenn es dir möglich ist, so gib mir ein Zeichen, dass du besänftigt, dass du versöhnt seist! (VII. 1).

Dass diesem stark spiritistischen Gedankengang feine Selbstbeobachtungen¹ (bzw. Selbsttäuschungen) zu Grunde liegen, bezweifle ich nicht, auch beruft sich Goethe gegen Eckermann (7/10 27) auf seine persönlichen Erlebnisse. Andererseits halte ich für sicher, dass Helmont seine Aufmerksamkeit auf diese Empfindungen hingelenkt hat. Reminiszenzen an frühzeitige Helmont-Lektüre scheinen bei Goethe nach Jahren aufzutauchen. So diese Worte Helmonts (*Parad. Disc.* II p. 65 f.):

And do not we in like manner experience daily, in many that are united together by a strong and vehement love, that when they are absent from one another, yet notwithstanding they are made partakers of each others thoughts and dreams by day and night? . . . shall not we suppose then, that by means of this union, and sympathy arising from thence, man is able to work in all parts of the said Macrocosm, which are in harmony with him? As we may partly gather by a similitude from without, viz. that when two Lutes are alike tuned, if we touch the strings of the one, the corresponding strings in the other will give forth a like sound.

¹ Völlig rationell behandelt Goethe in den »Wanderjahren« (II. 3) das Nachgefühl des Zusammenseins: Die Erde scheint sich für den zu bewegen, der aus dem Schiffe steigt, und das Licht zittert noch im Auge dessen, der auf einmal ins Finstre tritt. So fühlte sich der Major noch von der Gegenwart des schönen Wesens umgeben.

Sehr ähnlich schreibt Goethe in der »Theatralischen Sendung« (I. 23):

Ach zwei liebende Herzen, sie sind als wie zwei Magnetuhren, was in dem einen sich bewegt, muss auch das andere mit bewegen, denn es ist nur Eins, was beide bewegt, eine Kraft die sie durchgeht. Kann in ihren Armen der Mensch eine Möglichkeit fühlen, sich von ihr zu trennen? Und doch, ich werde fern von ihr sein, werde einen Heilort für unsre Liebe suchen und werde sie immer mit mir haben. Wie oft ist mirs geschehen, dass ich abwesend von ihr, in Gedanken an sie verloren, ein Buch, ein Kleid, oder sonst was berührte und glaubte ihre Hand zu fühlen, so ganz war ich mit ihrer Gegenwart umkleidet . . . Und dann dachte er sich so nahe zu ihr hin, dass ihm vorkam, sie müsste nun von ihm träumen.

Zu vergleichen ist auch der Brief an Kestner vom ²⁵/₉ 72: 'Lotte hat nicht von mir geträumt. Das nehm ich sehr übel, und will dass sie diese Nacht von mir träumen soll . . . Und — ob ich um sie gewesen bin mit Leib und Seel! und von ihr geträumt habe Tag und Nacht.' — Den Traumweg von Frankfurt nach Wetzlar vergleicht Goethe in einem andern Briefe (Januar 73) mit der Jakobsleiter, natürlich weil auf ihm Geister herüber und hinüber gehen.

Diese geistige Nähe der Liebenden, diese Wirkung der Liebe in die Ferne, ist in Goethes Dichtung ein ständiges Motiv. Wie schon die Schlussstrophe des »Bundeslieds« (1775) auf diese Vorstellung hindeutet, so manche andere Stelle. Ich bin ihr nah, und wär ich noch so fern, sagt Faust (3332); Er liebt ja, denk ich, her in diese Stille — Und solltest du nicht in die Ferne reichen? heiszt es im 8. Sonett. Ja, in der Ferne fühlt sich die Macht, Wenn zwei sich redlich lieben, singt der gefangene Graf im »Blümlein Wunderschön«. So hat Goethe in den »Aeolsharfen« (1822) dem 'Wechsel' minnesängerischen Ursprungs neues Leben eingehaucht, indem er das steife Voneinanderreden jener Burggrafen und ihrer Damen durch sein in die Ferne reichendes 'du' ersetzte:

Er: Mir bleibt der einzige Genuss,
 Dein holdes Bild mir ewig zu erneuern.
 Und fühltest du den Wunsch nach diesem Segen,
 Du kämest mir auf halbem Weg entgegen.

Sie: Du trauerst, dass ich nicht erscheine,
 Vielleicht entfernt so treu nicht meine,
 Sonst wär mein Geist im Bilde da.

In den »Wanderjahren« (II. 11) beschwert sich Hersilie über ihre Einbildungskraft, die ihr Vater und Sohn, bald zusammen, bald wechselsweise, hin und wieder vor die Augen führt . . . 'und der kleine Schalk ist mir gegenwärtiger als je, ja, es ist mir, als ob sein Bild sich mir in die Augen hineinbohrte.'

Zuweilen gibt Goethe der Wirkung in die Ferne eine eigentümliche Begrenzung. So in den »Wanderjahren« (I. 1), wenn Wilhelm an Natalie schreibt: 'Für mein Gefühl ist man noch immer in der Nähe seiner Lieben, so lange die Ströme von uns zu ihnen laufen. Heute kann ich mir noch einbilden, der Zweig, den ich in den Waldbach werfe, könnte füglich zu ihr hinabschwimmen, könnte in wenigen Tagen vor ihrem Garten landen; und so sendet unser Geist seine Bilder, das Herz seine Gefühle bequemer abwärts. Aber drüben, fürchte ich, stellt sich eine Scheidewand der Einbildungskraft und der Empfindung entgegen.' Rein Helmontisch ist noch hier die Vorstellung, dass der Geist seine Bilder sende; das Gefühl von der trennenden Kraft der Wasserscheide ist Goethes persönliche Zugabe. In diesem Sinne schreibt er von Meiningen aus den Brief an Rosette Städel vom ¹⁰/₁₀ 15: 'Schon bin ich auf die Höhe gelangt, wo die Wasser nicht mehr nach dem Main fließen, ich muss also meine Gedanken der Post anvertrauen, und so sollen die Freundinnen hören: dass ich im Geiste immer so hartnäckig bei Ihnen geblieben, als mich ungern persönlich entfernt habe.' Und so gewiss schon im Reisetagebuch, ⁹/₉ 86: 'Hier oben . . . seh ich nun noch einmal nach dir zurück.

Von hier fliesen die Wasser nach Deutschland und nach Welschland, diesen hoff ich morgen zu folgen.'

Das Erscheinen der Geliebten im Bilde, vor dem inneren Auge, die Empfindung, dass sie ihn umschwebe, ist dem Dichter ein Beweis dafür, dass sie ihn liebe und an ihn denke:

Wenn ihr wüsstet, wie oft ich bei euch bin und wie nah — Manchmal steigt mir ein Zweifel auf und ich denke mir Lotten en panier, wie sie all sind — doch bald fällt sie mir wieder im blaugestriefften Nachtjack ein, und ihrer Ingenuen Güte, die sie allein hat, und dann hoff ich in ihrer Seele nicht unter der groszen unbedeutenden Anzahl verloren zu gehen (An Kestner, ^{27/10} 72).

Nachts, wenn ich aufwache, die Lampe einen unsicheren Schein durch das Schlafzimmer wirft, da sollte ihre Gestalt, ihr Geist, eine Ahnung von ihr vorüberschweben, herantreten, mich ergreifen, nur einen Augenblick, dass ich eine Art von Versicherung hätte, sie denke mein, sie sei mein («Wahlverwandschaften» I. 18). — Führten sie auf diese Weise gar manchmal die unerfreulichen Begebenheiten des Tags auf die Betrachtung der Vergänglichkeit, des Scheidens, des Verlierens, so waren ihr dagegen wundersame nächtliche Erscheinungen zum Tröst gegeben, die ihr das Dasein des Geliebten versicherten und ihr eigenes befestigten und belebten. Wenn sie sich abends zur Ruhe gelegt und im süßen Gefühl noch zwischen Schlaf und Wachen schwebte, schien es ihr, als wenn sie in einen ganz hellen, doch mild erleuchteten Raum hineinblickte. In diesem sah sie Eduarden ganz deutlich und zwar nicht gekleidet, wie sie ihn sonst gesehen, sondern im kriegerischen Anzug, jedesmal in einer andern Stellung, die aber vollkommen natürlich war und nichts Phantastisches an sich hatte: stehend, gehend, liegend, reitend. Die Gestalt, bis aufs kleinste ausgemalt, bewegte sich willig vor ihr, ohne dass sie das mindeste dazu tat, ohne dass sie wollte oder die Einbildungskraft anstrenge. Manchmal sah sie ihn auch umgeben, besonders von etwas Beweglichem, das dunkler war als der helle Grund; aber sie unterschied kaum Schattenbilder, die ihr zuweilen als Menschen, als Pferde, als Bäume und Gebirge vorkommen konnten. Gewöhnlich schlief sie über der Erscheinung ein, und wenn sie nach einer ruhigen Nacht morgens wieder erwachte, so war sie erquickt, getröstet, sie fühlte sich überzeugt: Eduard lebe noch, sie stehe mit ihm noch in dem innigsten Verhältnis («Wahlverwandschaften» II. 8).

In diesen Zusammenhang gehört, was Helmont über *operative thoughts* lehrt:

Must not now this knowledge which one man hath of the thoughts of another, be caused and wrought by a continual influx, as well as efflux of Spirits, which are the good or bad Angels of Man? Seeing that these Spirits, without being bound to time or place, do penetrate and pass through all bodies . . . (Parad. Disc. II p. 65).

Bei Goethe heiszt es in diesem Sinne: Glauben Sie nur immer, wens Ihnen ankommt, mir einen Brief zu schreiben, dass es ein guter Geist ist, wenigstens mein guter Geist, und fühlen Sie wie willkommen mir Ihre Briefe sind, da ich so allein bin (an Betty Jacobi Dez. 73). — Der Wind geht von mir zu Ihnen, also bringt er Ihnen meine Gedanken. Doch können auch die gegen den Wind gehn und also hoff ich Besuch von den Ihrigen (an Frau v. Stein ²⁸/₁ 81). — Es scheint dass Ihre guten Gedanken unterm 22. Jan. unmittelbar nach Rom gewirkt haben (an Carl August, Rom ¹⁶/₂ 88).

Die vom Centralgeist entsendeten Geister müssen schliesslich zurückkehren:

Must not also finally those spirits . . . and every least Atome, after they have wrought out their revolution, return to man again and unite themselves with his Central Spirit, and so all of these Spirits being united with the Central Spirit, make up the whole man? (Parad. Disc. II p. 8).

Ein Nachklang davon ist noch in Goethes Schreiben an Nees von Esenbeck, März 24 (Naturw. Corresp. II, S. 94), erkennbar: 'Die trefflichen Abdrücke . . . erscheinen mir gar anmutig wie rückkehrende gute Geister vergangener Tage.' Die Rede ist von Reproduktionen der um 1784 hergestellten Tafeln gewisser Elefantenschädel, die für Goethes erste osteologische Studien von Bedeutung waren.

Die Sympathiewirkung äuszert sich oft als Erhöhung des künstlerischen Produktionsvermögens. Goethe schickt Freund

Merck eine Zeichenmappe mit Zueignung in Versen (DjG. IV, 161):

Nimm lieber Alter auf dein Knie
 Und denke mein, wens um dich schwebt,
 Wie es in Sympathien hie
 Um mein verschwirbelt Hirnchen lebt.

Der Sinn der Worte wird klar, wenn man sie mit einer Reihe von Auslassungen gegen Frau von Stein zusammenhält:

Ich sitze oft unter meinem Himmel in Gedanken an Sie, Sie helfen mir abwesend zeichnen, und einen Augenblick, wo ich Sie recht lieb habe, sehe ich die Natur auch schöner, vermag sie besser auszusprechen ($^{12}/_9$ 76). — Zeichnen Sie brav, ich will auch heut an Sie denken ($^{13}/_4$ 76). — Ihr Geist ist bei mir und hilft mir schaffen, hilft mir Ihre Liebe verdienen ($^{17}/_3$ 81). — Ich suche dich in der Zeichenstunde auf und freue mich deiner Liebe und deiner stillen Geschäftigkeit ($^1/_{12}$ 81). — Das liebe Phantom hilft mir sehr freundlich fort ($^{31}/_{10}$ 84).

Mit diesem ganzen Vorstellungskreis hängt Goethes eigenartige Gepflogenheit zusammen, auf Reisen als Talisman etwas der Geliebten Angehöriges mit sich zu führen. So schreibt er ($^{15}/_{10}$ 70) an Friederike Brion: 'Unterdessen war mir die Rolle, die ich aus Furcht sie zu verlieren, beständig in der Hand trug, ein rechter Talisman, der mir die Beschwerlichkeiten der Reise alle hinwegzauberte. Und noch? — O, ich mag nichts sagen, entweder Sie könnens raten, oder Sie glaubens nicht.'

Es nimmt sich wie jugendliche Erotik aus, wenn man Zeilen liest wie diese: 'Reliquie, du schöne Beute, Erinner mich der alten Lust' (DjG. I, 359), oder: 'Angedenken du verklungner Freude, Das ich immer noch am Halse trage . . .' oder im »Faust« (2659): 'Schaff mir etwas vom Engelsschatz! . . . Schaff mir ein Halstuch von ihrer Brust, Ein Strumpfband meiner Liebeslust . . .' oder im »Werther« (28. Aug.): 'Ich küsse diese Schleife tausendmal, und mit jedem Atemzuge schlürfe ich die Erinnerung

jener Seligkeiten ein, mit denen mich jene wenige, glückliche, unwiederbringliche Tage überfüllten . . . ? oder noch in den »Wanderjahren« (I. 12): 'Ich habe einen jungen Mann gekannt, der eine Stecknadel dem geliebten Mädchen, Abschied nehmend, entwendete, den Busenstreif täglich damit zusteckte und diesen gehegten und gepflegten Schatz von einer groszen, mehrjährigen Fahrt wieder zurückbrachte.' — Allein wenn Goethe noch in seinem 54. Lebensjahr an Christiane schreiben kann: 'Schicke mir mit nächster Gelegenheit deine letzten, neuen, schon durchgetanzten Schuhe, von denen du mir schreibst, dass ich nur wieder etwas von dir habe und an mein Herz drucken kann' (14/7 03), so ist klar, dass wir tiefer suchen müssen, wenn wir die richtige Erklärung finden wollen.

Als 'sinnlicher Mensch' begehrt Goethe in Liebes- und Freundschaftsverhältnissen sinnliche Zeichen. So schreibt er an Kestner (15/12 72): 'Lasst ihr keine Ruhe, ich schreib euch keine Silbe, bis ich den Kamm habe. Denn wir sind arme sinnliche Menschen, ich möchte gern wieder was für sie, was von ihr in Händen haben, ein sinnliches Zeichen, wodurch die geistlichunsichtbare Gnadengüter pp., wies im Catechismus klingt.' — Vergleiche die Briefe an Johanne Fahlmer vom 18/10 73 und an die Gräfin O'Donell vom 5/8 13 und diesen Erguss Werthers: 'Erinnerst du dich der Blumen, die du mir schicktest, als du in jener fatalen Gesellschaft mir kein Wort sagen, keine Hand reichen konntest, o ich habe die halbe Nacht davor gekniet, und sie versiegelten mir deine Liebe. Aber ach! diese Eindrücke gingen vorüber, wie das Gefühl der Gnade seines Gottes allmählig wieder aus der Seele des Gläubigen weicht, die ihm mit ganzer Himmelsfülle im heiligen sichtbaren Zeichen erreicht ward' (DjG. IV, 322).

Da Goethe selbst wiederholt seine Talismanidee mit der Idee der Sakramente in Parallele stellt¹, so wird es förderlich

¹ Vgl. noch an Charlotte Kestner, März 74: Du bist diese ganze Zeit, vielleicht mehr als jemals *in cum et sub* (lass dir das von deinem gnädigen Herrn erklären) mit mir gewesen.

sein, seine jugendlichen Gedanken über diese Gnadengüter aus dem Pastorsbrief herzusetzen:

Kaum war der Herr von der Erde weg, als zärtliche, liebesgesinnte Leute sich nach einer innigen Vereinigung mit ihm sehnten, und weil wir immer nur halb befriedigt sind, wenn unsere Seele genossen hat, so verlangten sie auch was für den Körper . . . Durch die sinnliche Handlung der Taufe, oder des Händeauflegens gerührt, gab vielleicht ihr Körper der Seele eben denjenigen Ton, der nötig ist um mit dem Wehen des heiligen Geistes zu sympathisieren, das uns unaufhörlich umgibt. Ich sage vielleicht, und ich darf gewiss sagen. Eben das fühlten sie beim Abendmahl, und glaubten durch die Worte Christi geleitet, es für das halten zu können, was sie so sehr wünschten. Besonders da die Unarten ihres Körpers sich durch diese Heiligung am besten heilen ließen, so blieb ihnen kein Zweifel übrig, dass ihr verherrlichter Bruder ihnen von dem Wesen seiner göttlichen Menschheit durch diese sinnliche Zeichen mitteile.

Es ist zunächst klar, dass der Talisman wie das Sakrament die Gegenwart ersetzen soll. 'Deinen Ring vermiss ich sehr. Er war mir sonst so ein liebes Zeichen deines Bleibens bei mir', schreibt Goethe an Frau von Stein, Ilmenau $21\frac{1}{2}$ 84. 'Die Gegenwart ist allein, die wirkt, tröstet und erbaut' ($22\frac{1}{6}$ 76). — 'Die Gegenwart im Augenblicke des Bedürfnisses entscheidet alles, lindert alles, kräftiget alles' ($24\frac{1}{5}$ 76). So zaubert der Talisman die Beschwerlichkeiten der Reise hinweg, und der Dichter bittet aus der Ferne 'zu Lindrung meiner Plagen Um das geheimnisvolle Band' (Briefe an Frau von Stein I², 251). Mit dem vielgeliebten Talisman treibt er viel Aberglauben (Gotha $8\frac{1}{12}$ 81, Eisenach $9\frac{1}{12}$ 81), stillt Wünsche und Hoffnungen mit Märchen. 'Noch etwas von meiner Reiseandacht. — Die Juden haben Schnüre, mit denen sie die Arme beim Gebet umwickeln, so wickle ich dein holdes Band um den Arm, wenn ich an dich mein Gebet richte, und deiner Güte, Weisheit, Mäszigkeit und Geduld teilhaft zu werden wünsche. Ich bitte dich fuszfällig, vollende dein Werk, mache mich recht gut!' ($12\frac{1}{3}$ 81). 'Das Billet enthielt nichts, und schon die Züge

schienen ihn, so wie ehemals die Gegenwart der Schönen, zu erheben' (»Lehrjahre« IV. 11). — Die Geliebte teilt auch aus der Ferne von dem Wesen ihrer Menschheit durch die sinnlichen Zeichen mit, stärkt die Hoffnung des Liebenden, macht ihn gut und lindert oder heilt seine Schmerzen, wie Orest von der Schwester berührt geheilt wird (»Iphigenie« 2119), wie den Bezauberten von Rausch und Wahn Der Gottheit Nähe leicht und willig heilt (»Tasso« 876 f.).

Aehnlich wie ein Talisman wirkt eine Person, die der Geliebten nahe war. Für Goethes Denkart charakteristisch ist in dieser Hinsicht Werthers Brief vom 18. Juli. Da Werther nicht selbst Lotte besuchen kann, schickt er seinen Burschen hin, um einen Menschen um sich zu haben, der ihr an ebendem Tage nahe kam. Und er gebraucht den Vergleich mit dem bononischen Stein, der bei Tage die Strahlen der Sonne einsaugt, um sie nachts wieder auszustrahlen. In diesem Sinne schreibt Goethe an Frau von Stein: 'Ich schick Ihnen Petern, denn es ist doch nun so, dass Sie immer etwas von mir haben müssen' (²⁷/₈ 77). — 'Meinen Philip schick ich Ihnen zur Kirme, dass Sie wenigstens etwas von mir haben' (²⁸/₉ 78). — Und ähnlich sagt Iphigenie (III. 1) zu Orest:

O werter Landsmann! Selbst der letzte Knecht,
Der an den Herd der Vatergötter streifte,
Ist uns in fremdem Lande hoch willkommen . . .

So schreibt Goethe an Lotte (²⁶/₈ 74): 'Wenn Beine der Heiligen, und leblose Lappen die der Heiligen Leib berührten, Anbetung und Bewahrung und Sorge verdienen, warum nicht das Menschengeschöpf, das dich berührte . . .'¹.

¹ Wenn man dies beachtet, versteht man besser Goethes Sympathie für das Reliquienwesen der Katholiken: 'Auch war die Verehrung jener heiligen Gebeine schon längst herkömmlich. Diese Ueberreste des heiligen Ruprechts, die man sonst zu Eibingen gläubig berührt und hilfreich gepriesen hatte, fand man hier wieder. Und so manchen belebt ein freudiges Gefühl, einem längst erprobten Gönner wieder in die Nähe zu treten' (»Sankt-Rochusfest zu Bingen«, 1814).

Geister Verstorbener schweben über dem entseelten Leibe, über dem Grabe das den verlassenen Staub birgt, über Stellen die dem Verblichenen lieb waren. Dieser Gedanke begegnet uns in Helmonts *Principia Philosophiae*, p. 89:

Quaero igitur: quaenam sit causa, quod anima sive spiritus hominis tantopere amet corpus, adeoque cum ipso sit unita, tamque invita ab ipso discedat, ut animas quorundam compertum sit manifeste super corpora sua, & penes illa substitisse, postquam corpus esset mortuum, donec istud corrumperetur & resolveretur in pulverem?

Dieselbe Auffassung liegt manchen Stellen bei dem jungen Goethe zu Grunde. So schreibt er (¹³/₂ 69) an Friederike Oeser: 'Ich schlich in der Welt herum, wie ein Geist, der nach seinem Ableben manchmal wieder an die Orte gezogen wird, die ihn sonst anzogen, da er sie noch körperlich genießen konnte, jämmerlich schleicht er zu seinen Schätzen . . .'

Im Gedicht »Der Wanderer« (1772) schwebt der Geist des Künstlers über seinem Werk, über seinem Grabe:

Glühend webst du über deinem Grabe,
Genius! Ueber dir ist
Zusammengestürzt dein Meisterstück,
O du Unsterblicher!

Werther schreibt: 'In diesen Kleidern, Lotte, will ich begraben sein. Du hast sie berührt, geheiligt. Ich habe auch darum deinen Vater gebeten. Meine Seele schwebt über dem Sarge' (DjG. IV, 327). — Clavigo sagt: 'Und wenn du noch hier diese Stätte umschwebst, Geist meiner Geliebten, schau herab . . .' (5. Akt am Ende).

Klassisch ist Stellas Kultus des eigenen Grabes: 'Und du, worüber ich so oft mit Andacht und Tränen gewohnt habe, Stätte meines Grabes! die ich mir weihte; wo umher alle Wehmut, alle Wonne meines Lebens dämmert; wo ich noch abgeschieden umzuschweben, und die Vergangenheit all schmachttend zu genießen hoffte . . .' (5. Akt). Und noch die Iphigenie bekennt sich zu diesem Glauben (107 ff.):

Welch Leben ists, das an der heiligen Stätte,
Gleich einem Schatten um sein eigen Grab,
Ich nur vertrauern muss?

Um so viel mehr wird der Geist des Lebenden von dem,
was er liebt, angezogen.

Atque sic quicquid homo amat, sive sit homo, sive animal, sive arbor, sive argentum, sive aurum, cum illo unitus est ipse, & spiritus ejus ab ipso in hancce rem excedit (Principia Philosophiae, p. 103).

Auch diese Vorstellung kehrt bei Goethe wieder, so im »Felsweihegesang« (1772), wo er seinen geliebten Felsen, seinen Ruhe-Sitz, ansingt:

Und aus dem fernen
unlieben Land
mein Geist wird wandern
und ruhn auf dir.

Im selben Sinne schreibt er (²²/₃ 77) an Frau von Stein: 'Gezeichnet hab ich wieder heut früh am alten Platz. Wenn mein Geist nicht ums Bild und um den Platz schwebt, so gibts weder Ahnungen noch Rückkehrende.' Ebenso in der »Theatralischen Sendung«, IV. 13: 'Seine eifersüchtige Einbildungskraft, die um Philinens Tür schwebte.' — Auch I. 22: 'Mein Herz . . . ist bei dir, wie mein Geist auf der Bühne schwebt.' VI. 2 'Seine Seele eilte der Verschwundenen in alle Weltgegenden nach.' Diese Stellen gewähren erst das volle Verständnis des schon oben berührten Begriffes der Ahnung. Der vom Centralgeist ausgestrahlte Geist umschwebt als *ministratorius spiritus* die geliebten Gegenstände, ohne jedoch die Verbindung mit jenem aufzugeben. So zu verstehen sind auch die Worte der schönen Seele über das Gebet: 'Ein Zug brachte meine Seele nach dem Kreuze hin, an dem Jesus einst erblasste; ein Zug war es, ich kann es nicht anders nennen, demjenigen völlig gleich, wodurch unsere Seele zu einem abwesenden Geliebten geführt wird, ein Zunahen, das vermutlich viel wesentlicher und wahrhafter ist, als wir vermuten.'

GESTALTUNG UND UMGESTALTUNG

In engem Zusammenhang mit seinem Glauben an die persönliche Fortdauer nach dem Tode und zur Stütze dieser Idee hat Goethe im Alter gelegentlich, in Gesprächen mit Eckermann und anderen, eine Monadenlehre entwickelt, die zweifellos ein integrierender Teil seiner Welt- und Lebensanschauung gewesen ist. Aeuszerungen, Andeutungen in Briefen, in Gedichten, in der Morphologie, in den Maximen und Reflexionen schlieszen sich an, bestätigen und erweitern, was wir aus den Gesprächen lernen. Am ausführlichsten ist Goethes Gedanken-gang von JOHANNES FALK, »Goethe aus näherem persönlichen Umgange dargestellt«, 1832, wiedergegeben, in dem Bericht über die am 25. Januar 1813, dem Beerdigungstage Wielands, stattgefundene Unterredung. Dieser Bericht ist zwar nicht kritiklos zu benutzen, er wird aber in vielen, man darf wohl sagen, in den wesentlichen Punkten durch anderweitige, völlig authentische Auslassungen Goethes gestützt und gibt gewiss der Hauptsache nach Goethes Ideen richtig wieder.

Ich nehme verschiedene Klassen und Rangordnungen der letzten Urbestandteile aller Wesen an, gleichsam der Anfangspunkte aller Erscheinungen in der Natur, die ich Seelen nennen möchte, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht, oder noch lieber Monaden — lassen Sie uns immer diesen leibnitzischen Ausdruck beibehalten! Die Einfachheit des einfachsten Wesens auszudrücken, möchte es kaum einen besseren geben. — Nun sind einige von diesen Monaden oder Anfangspunkten, wie uns die Erfahrung zeigt, so klein, so geringfügig, dass sie sich höchstens nur zu einem untergeordneten

Dienst und Dasein eignen. Andere dagegen sind gar stark und gewaltig. Die letzten pflegen daher Alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reizen, und in ein ihnen Angehöriges, d. h. in einen Leib, in eine Pflanze, in ein Tier, oder noch höher herauf, in einen Stern zu verwandeln. Sie setzen dies so lange fort, bis die kleine oder grosze Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt, auch nach auszen leiblich zum Vorschein kommt. Nur die letzten möchte ich eigentliche Seelen nennen . . .

Uebrigens gehorchen die niedern Monaden einer höhern, weil sie eben gehorchen müssen . . . Betrachten wir z. B. diese Hand: Sie enthält Teile, welche der Hauptmonas, die sie gleich bei ihrer Entstehung unauflöslich an sich zu knüpfen wusste, jeden Augenblick zu Dienste stehen . . .

Die einschlägigen Auslassungen Goethes hat O. HARNACK, Ueber Goethes Monadenlehre, Essays und Studien (1899), S. 281—86, zusammengestellt und die Entstehungsgeschichte der Idee nachzuweisen versucht¹. Dieser Versuch scheint mir aber nicht gelungen. Harnack hat, wie das jeder muss, seine Aufmerksamkeit auf das eigentümliche Verhältnis gerichtet, dass Goethe hier eine an Leibniz erinnernde Gedankenreihe entwickelt, während er doch sonst keine näheren Beziehungen zu dem Denker hat, der die Aufklärungszeit in Deutschland einleitet. Nun findet Harnack es wahrscheinlich, dass Schelling um die Jahrhundertwende Goethes Aufmerksamkeit auf die Monadenidee hingelenkt hat. Aber diese Ideen sind bei Goethe gewiss viel älter.² Das Wort Monade hat er natürlich,

¹ Vgl. auch Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung (1887), S. 92.

² Schelling bezeichnet im »Ersten Entwurf« (1799), S. 17 die 'Aktionen' als 'Naturmonaden'. Im »System des transscendentalen Idealismus« (1800), S. 70 heiszt es: 'Das Ich ist eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade, die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von auszen herein kommen kann . . .'; S. 65 wird auf Leibnizens Monadologie hingewiesen. In den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium (1803), S. 239 f. drückt er sich so aus: 'Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen selbst zurückgehen. Jener liegt in dem ewigen Gesetze der Absolutheit: sich selbst Objekt zu sein: denn kraft desselben ist das Produzieren Gottes eine Einbil-

wie alle Denker und Nichtdenker des 18. und 19. Jahrhunderts, aus Leibnizens Metaphysik direkt oder indirekt übernommen, er verwendet es schon in einem Jugendbriefe in oberflächlicher Weise, wie es ja überhaupt selbstverständlich ist, dass Leibnizens Ideen bereits dem Studenten einigermaßen bekannt waren; wann er aber zuerst den Ausdruck mit seiner eigenen Idee verband, das können wir gar nicht wissen. Aeltere Freunde wie Jacobi oder Herder können ebenso gut wie der junge Schelling vermittelt haben; in Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, die Goethe um 1790 studiert hat, steht das Wort im 2. Hauptstück, Lehrsatz 4, Anm. 1. Aber der Brief Goethes an Schelling vom 27./9. 1800, worauf Harnack sich berief, weist überhaupt auf eine ganz andere Quelle hin; denn wenn Goethe sich hier, als Forscher, mit einer Monade vergleicht, die sich von ihrem bisherigen Körper getrennt hat und nun frei umherschwebend sich einen neuen sucht, so liegt unverkennbar die Idee der Seelenwanderung zu Grunde, welche Leibniz ausdrücklich ablehnt. Goethe bemerkt gegen Eckermann (3/3 30): 'Leibniz hat ähnliche Gedanken . . . gehabt'; daraus folgt, dass er selbst wusste, dass Leibniz nicht seine Quelle war.

Wichtiger ist ein prinzipieller Gegensatz zwischen Goethe und Leibniz. Goethes Monaden sind, wie aus Falks Bericht hervorgeht, organisatorische, schöpferische Wesen, Seelen die sich ihren Körper bilden. Darin besteht eben sein 'Hylozoismus.' Derartige Annahmen hat aber Leibniz, mit einer Klarheit und einem Nachdruck, die nichts zu wünschen übrig lassen, in der Abhandlung „*Considerations sur les Principes de* dung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese, als besondere, doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden oder Ideen genannt haben.' Im »Bruno« (1802), S. 123, sagt er, dass 'in einem Tier die Seele sich in vielgestaltige Glieder absondert, deren jedes aus ihm seine besondere Seele nimmt . . .' — Mir scheint es sehr wohl möglich, dass Schelling hier von Goethe abhängig ist. Goethe wird im persönlichen Verkehr mit seinen Ideen nicht zurückgehalten haben.

Vie, et sur les Natures Plastiques (1705; Gerhardt VI 544) abgelehnt:

Ainsi je n'ay pas besoin de recourir avec M. Cudworth à certaines *Natures Plastiques* immatérielles, quoyque je me souviene, que Jules Scaliger et autres Peripateticiens, et aussi quelques sectateurs de la doctrine Helmontienne des Archées, ont crû, que l'ame se fabrique son corps. J'en puis dire, *Non mi bisogna, e non mi basta*, par cette raison même de la preformation et d'un organisme à l'infini, qui me fournit des natures plastiques matérielles propres à ce qu'on demande; au lieu que les principes plastiques immatériels sont aussi peu nécessaires, qu'ils sont peu capables d'y satisfaire. Car les animaux n'estant jamais formés naturellement d'une masse non organique, le mechanisme incapable de produire de nouveau ces organes infiniment variés, les peut fort bien tirer par un developpement et par une transformation d'un corps organique preexistant.

Es ist leicht zu verstehen, dass ein Anhänger der Präformationstheorie wie Leibniz der organisierenden Monaden entraten kann, während sie für Goethe, der der Lehre von der Epigenese huldigte, von grösster Wichtigkeit sind. In Wirklichkeit liegt die Monadenidee seiner Biologie zu Grunde und gehört mit seiner Metamorphosenlehre und mit der Idee der von innen wirkenden Organisation unlösbar zusammen. Die Monas ist eben die innere Ursache. Dieser ganze Gedankenkomplex hat mit Leibniz nichts zu tun. Aber Leibniz selbst führt uns auf den rechten Weg, indem er auf die Helmontische Lehre ablehnend hinweist. Ueberall, wo Goethe in diesen Fragen von Leibniz abweicht, geht er mit denen van Helmont zusammen. Also sind die van Helmont auch hier Goethes Lehrer gewesen. Seine Uebereinstimmung mit Leibniz ist eine äusserliche und zufällige.

Nach dem jüngern van Helmont hat, wie wir schon oben sahen, die kleine so gut wie die grosse Welt ihren Schöpfer im eigenen Innern. Der Vater nennt das von innen wirkende, organisierende Prinzip: Archaeus Faber. Dieser Archaeus be-

steht in der Verbindung des Lebenshauchs (*vitalis aura*) mit dem Samenbild (*imago seminalis*), einem lebenden, seiner selbst bewussten Bilde, das bei der Fortpflanzung vom Erzeuger auf den Samen übertragen wird und dessen Fruchtbarkeit bedingt (*Archaeus Faber* 4). Der Entelechie seines Bildes gemäsz (*juxta imaginis suae entelechiam, ibd.* 6) gestaltet der *Archaeus* die Materie. Das Naturwesen wird also durch ein von innen tätiges Formbild, durch eine innere Form organisiert.¹

Die Tätigkeit des *Archaeus Faber* stellt *Helmont* des näheren so dar:

Hic enim cor locat, ibi vero cerebrum designat atque ubique immobilem habitatorem praesidem ex universali sui Monarchia determinat juxta exigentiae partium et destinationum fines. Praeses demum ille manet Curator Rectorque internus finium in obitum usque. Alter vero fluctuans, nulli assignatus membro, intuitum servat super particulares membrorum naucleros, lucidus at ferians nunquam (*Archaeus Faber* 7).

Franz Mercurius drückt sich so aus:

Et sic omnis spiritus suum habet corpus, & omne corpus suum spiritum: & sicut corpus, videlicet hominis vel bestiae, nihil est aliud, quam innumerabilis multitudo corporum, simul in unum compactorum, inque certum ordinem dispositorum: ita spiritus hominis vel bruti similiter est innumerabilis quaedam multitudo spirituum simul unitorum in hoc corpore, qui etiam suum habent ordinem atque

¹ In Verbindung mit seinen Seelenwanderungsideen drückt *Franz Mercurius* den Gedanken gelegentlich so aus:

Cumque praedictus ille brutalis spiritus iterum in corpus aliquod revertitur, jamque dominium in illud corpus habet, ita ut facultas ejus Plastica libertatem habeat formandi corpus, juxta suam ideam atque inclinationem (quam antea in corpore humano non habebat) necessario sane sequitur, corpus illud, quod spiritus ille vitalis effigurat, futurum esse brutale, & non humanum; brutalis enim spiritus figuram aliam producere & efformare non potest, quia vis ejus Plastica gubernatur ab ipsius imaginatione, quae quam fortissime sibi imaginatur sive concipit propriam suam imaginem, quam propterea corpus externum necessario assumere oportet. *Principia Philosophiae* p. 60.

regimen, ita ut unus primarius sit regens, alter locum tenens, alius aliud quoddam sub se regimen habeat, & sic per totum, prout in exercitu militari fieri solet . . . ita quivis homo, imo quaelibet creatura consistit e multis spiritibus & corporibus . . . Et revera quodlibet corpus est spiritus & nihil aliud, nihilque differt a spiritu, nisi quod magis sit tenebrosum . . . Principia Philosophiae p. 69.

Ohne Zweifel bildet diese morphologische Hierarchie den Ausgangspunkt, von welchem aus Goethe auf die gegen Falk entwickelten Ideen gekommen ist.

Wenn man nun aber das Wachstum dieser Gedanken an der Hand seiner Schriften verfolgen will, so ergeben sich Schwierigkeiten daraus, dass seine wissenschaftliche Produktion erst spät einsetzt, einen fragmentarischen Charakter trägt und die metaphysischen Voraussetzungen mehr andeutet als erörtert. So ist man, will man das Bild ergänzen, teils auf Gespräche, teils auf die poetischen Werke, wo manchmal Reflexe wissenschaftlicher Ideen zum Vorschein kommen, angewiesen. Auch Auslassungen kunsttheoretischer Art sind verwertbar. Und zwar nicht erst seit der Reise nach Italien. In Italien hat Goethe seine Ideen über die Kunst nach seinen reiferen Naturansichten berichtigt. Aber schon seit Anfang der Siebzigerjahre ruht, was er über Kunst sagt, auf biologischer Grundlage und setzt, ich will nicht sagen: biologische Forschungen, aber biologische Ideen, biologische Träume voraus.

Dass der Geist den Körper schafft, organisiert, die Elemente beherrscht, hat Goethe, in früher wie in später Zeit, oft wiederholt. In den Beiträgen zu Lavaters Physiognomischen Fragmenten (»Goethes Anteil« 199, DjG. V 333) wird Brutus so charakterisiert: 'Welche Kraft ergreift dich mit diesem Anblicke! Schau die unerschütterliche Gestalt! Diesen ausgebildeten Mann, und diesen zusammengeknoteten Drang. Sieh das ewige Bleiben und Ruhen auf sich selbst. Welche Gewalt und welche Lieblichkeit! Nur der mächtigste und reinste Geist hat diese Bildung ausgewürkt.' In den Anmer-

kungen zur »Harzreise im Winter« heiszt es: 'Die Neugier ward rege, welchen Körper sich ein so wunderlicher Geist gebildet habe.' In der Rezension der Lyrischen Gedichte von J. H. Voss bildlich: 'Hier zeigt sich nicht etwa nur ein ähnlicher Körper, notdürftig wiederhergestellt; derselbe Geist vielmehr scheint eben dieselbe Gestalt abermals hervorzubringen.' Im Faust-Paralipomenon 180 (Gräf): 'Und eh das Seelchen sich entrafte, Sich einen neuen Körper schafft, Verkünd' ich oben die gewonnene Wette.' Im Briefe an Jacobi vom 7/3 08: 'Da du einmal der *λόγος* der Akademie bist, so wirst du ja auch die *σαρξ* nach deinem Ebenbilde organisieren,' deutet Goethe Joh. 1, 14 *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* nach seiner Naturansicht um. Diese Ansicht liegt gewiss auch den Worten Fausts in Gretchens Kammer zu Grunde:

Was fasst mich für ein Wonnegraus!
 Hier möcht' ich volle Stunden säumen.
 Natur! Hier bildetest in leichten Träumen
 Den eingebornen Engel aus.
 Hier lag das Kind, mit warmem Leben
 Den zarten Busen angefüllt,
 Und hier mit heilig reinem Weben
 Entwürkte sich das Götterbild. (V. 2709 ff.)

Das Götterbild, das Ebenbild Gottes, mag man als äuszere, den eingebornen Engel als innere Form fassen, aber der Unterschied ist ohne Belang, denn was innen, ist auch auszen. Iphigenie sagt mit Bezug auf Achilles und Patroklos: 'So seid ihr Götterbilder auch zu Staub' (V. 864), und in der »Natürlichen Tochter« (V. 1533) jammert der Vater: 'O Wehe! dass die Elemente nun, Von keinem Geist der Ordnung mehr beherrscht, Im leisen Kampf das Götterbild zerstören.'¹

¹ Goethe schreibt (13/11 25) an Nees von Esenbeck über die 'Verstäubung einer ablebenden Fliege': 'Wir dürfen wol so sagen, da man ja aus der Verwesung, auf seltsame Weise, ein Fort- und Fortleben abzuleiten getrachtet hat. Aber höchst merkwürdig bleibt es hier, dass eben dieses Ableben, diese eintretende Herrschaft der Ele-

Andere Stellen, besonders aus späterer Zeit, stimmen im Wortlaut genauer zu Falks Bericht, so »Wanderjahre« I. 2: 'Es sollte mich wundern, wenn der Geist, der vor Jahrhunderten in dieser Bergöde so gewaltig wirkte und einen so mächtigen Körper von Gebäuden, Besitzungen und Rechten an sich zog und dafür mannigfaltige Bildung in der Gegend verbreitete, es sollte mich wundern, wenn er nicht auch aus diesen Trümmern noch seine Lebenskraft auf ein lebendiges Wesen ausübte.' Dieses 'An-sich-ziehen' scheint mir auf Schellings »Ersten Entwurf« (1799), S. 68 ('alles in der Sphäre ihrer Tätigkeit begreifen') zurückzugehen. Der Vorgang wird in den beiden kosmogonischen Gedichten »Weltsee« und »Wiederfinden« ähnlich bezeichnet: 'Ihr greifet rasch nach ungeformten Erden Und wirket schöpfrisch jung . . .'; 'Sei's Ergreifen, sei es Raffen, Wenn es nur sich fasst und hält!' Und ebenso in der Schlusszene des Faust: 'Wenn starke Geisteskraft Die Elemente An sich herangerafft, Kein Engel trennte Geeinte Zwenatur Der innigen beiden . . .'

Für Goethes Terminologie wichtig ist diese satirische Auslassung im Briefe an Knebel vom 18/8 28:

'Dagegen aber hoff ich, dass du mir von deiner vielseitigen Lecture auch mein Theil nicht versagen wirst. Besonders wünsche von der Wedekindischen Unsterblichkeit zu vernehmen. Wenn die entelechische Monade dieses wackern Mannes sich von Ewigkeit her in der Schöpfung herumtreibt, so gibt michs Wunder, dass sie nicht einmal auf das so häufig ausgesäte Schönheitsprincip gestoszen ist und etwas davon seiner respectablen Individualität zugeeignet hat, welches denn doch für die empirische Erscheinung nicht zu verachten wäre.' Vgl. »Maximen und Reflexionen«, Hecker Nr. 1397: mente, die auf Zerstörung des Individuums hinausgeht, sich energisch durch Elasticität offenbart, und dass die sich entwickelnde *aura* sich gleich wieder entschieden gestaltet! Eine solche abermalige Erscheinung möchte denn doch der Hylozoist zu seiner Entschuldigung anführen'.

'Jede Monas ist eine Entelechie, die unter gewissen Bedingungen zur Erscheinung kommt.' In »Kampagne in Frankreich«, Duisburg Ende November, behauptet er mit den Physiognomisten: 'Jede in die Wirklichkeit hervorgetretene Monas erzeige sich in vollkommener Einheit ihrer Eigentümlichkeiten.'

In einer 1801 gedichteten Faustpartie stehen diese Zeilen:

Der Gott, der mir im Busen wohnt,
 Kann tief mein Innerstes erregen,
 Der über allen meinen Kräften thront,
 Er kann nach auszen nichts bewegen.
 Und so ist mir das Dasein eine Last,
 Der Tod erwünscht, das Leben mir verhasst. (V. 1566 ff.)

Man erkennt leicht, dass der Gott, der in Fausts Busen wohnt, die die Untermonaden regierende Hauptmonade oder Entelechie ist, auch dass Fausts Klage über seine Ohnmacht nach auszen derselben seelischen Stimmung wie Werthers Tragik entspringt, uns also in die Jugend des Dichters zurückführt. Und richtig gibt uns die 30 Jahre früher geschriebene »Geschichte Gottfriedens« eine köstliche Parallele an die Hand: 'Ich weisz, der Kaiser wünscht sich manchmal lieber tot, als länger die Seele eines so krüpplichen Körpers zu sein. Ruft er zum Fusze: Marsch, der ist eingeschlafen, zum Arm: heb dich, der ist verrenkt. Und wenn ein Gott im Gehirn säsz, er könnt nicht mehr tun als ein unmündig Kind, die Spekulationen und Wünsche ausgenommen, um die er nur noch schlimmer dran ist' (Jub. Ausg. 10, 204 f.). Allem Stilunterschied zum Trotz ist die Aehnlichkeit mit der Fauststelle eine schlagende. Der junge Goethe vergleicht das machtlose heilige römische Reich mit der Werthernatur, wie besonders die Schlussworte zeigen. Den Gott im Innern des Menschen, die Hauptmonade, die die Untergebenen nicht zum Schaffen bringen kann, finden wir hier wie dort. Und lässt sich das Gemein-

wesen einem Individuum gleichsetzen, so ist das Individuum eben ein Gemeinwesen.

Dies ist nun aber gerade ein leitender Gedanke Goethischer Biologie. In der Einleitung zur Morphologie (1807) drückt er dies so aus:

Jedes Lebendige ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit; selbst insofern es uns als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendigen, selbständigen Wesen, die der Idee, der Anlage nach gleich sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können. Diese Wesen sind teils ursprünglich schon verbunden, teils finden und vereinigen sie sich. Sie entzweien sich und suchen sich wieder und bewirken so eine unendliche Produktion auf alle Weise und nach allen Seiten. Je unvollkommener das Geschöpf ist, desto mehr sind diese Teile einander gleich oder ähnlich, und desto mehr gleichen sie dem Ganzen. Je vollkommener das Geschöpf wird, desto unähnlicher werden die Teile einander. In jenem Falle ist das Ganze den Teilen mehr oder weniger gleich, in diesem das Ganze den Teilen unähnlich. Je ähnlicher die Teile einander sind, desto weniger sind sie einander subordiniert. Die Subordination der Teile deutet auf ein vollkommeneres Geschöpf.

Die Untereinheiten, von welchen hier die Rede ist, sind natürlich keine Zellen, oder Vorahnungen von Zellen: das geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor, auch aus Goethes ausdrücklicher Versicherung, dass er nicht die Similarteile, zu welchen man auf anatomischem Wege schliesslich gelangt, sondern eine höhere Maxime des Organismus im Sinn habe. Die morphologische Untereinheit, womit Goethe in der Pflanzenwelt arbeitet, ist das Blatt, d. h. das Blatt mit zugehörigem Stengelstück von Knoten zu Knoten. Diesen Gedanken hat er in Italien 1787 in folgende Worte gefasst: 'Hypothese, Alles ist Blatt, und durch diese Einfachheit wird die gröszte Mannigfaltigkeit möglich' (W. A. II. 7, S. 282, vgl. schon die Vorarbeit ebd. S. 13 f.).¹ Diese Feststellung der botanischen

¹ Siehe auch die Vorträge über vergl. Anatomie C.

Untereinheit, zur Bestätigung längst gehegter Ideen über die zusammengesetzte Natur der Organismen, dürfte im Sinne Goethes der Hauptgewinn seiner Entdeckung sein. Und man versteht ihn gewiss sehr wenig, wenn man sein Aperçu zunächst auf den Satz: 'Die Blütheile sind veränderte Blätter' und diesen auf den andern: 'Die Blütheile sind seitliche Anhänge der Pflanzenachse' reduziert (HELMHOLTZ) und dann dies als Selbstverständliches belächelt.

Wer aber erkennt, dass die Pflanze eine Mehrheit ist, der muss sich zugleich sagen, dass ein gewisses Prinzip die Untereinheiten zusammenhält und sie nötigt, in bestimmter, gesetzmässiger Weise zu wachsen. Dies ist der bei FALK (S. 55) so ausgedrückte Gedanke: 'Jede Sonne, jeder Planet trägt in sich eine höhere Intention, einen höheren Auftrag, vermöge dessen seine Entwicklungen ebenso regelmässig und nach demselben Gesetze, wie die Entwicklungen eines Rosenstockes durch Blatt, Stiel und Krone, zu Stande kommen müssen. Mögen Sie dies eine Idee oder eine Monade nennen, wie Sie wollen, ich habe auch nichts dawider; genug, dass diese Intention unsichtbar und früher, als die sichtbare Entwicklung aus ihr in der Natur, vorhanden ist.' Ueber diese Pflanzen-Entelechie, äussert sich Goethe in den Nacharbeiten zur Morphologie (1820), wie folgt:

Jedes Blatt, jedes Auge an sich hat das Recht, ein Baum zu sein; dass sie dazu nicht gelangen, bündigt sie die herrschende Gesundheit des Stengels, des Stammes. Man wiederholt nicht oft genug, dass jede Organisation mancherlei Lebendiges vereinige. Schauen wir im gegenwärtigen Falle den Stengel an; dieser ist gewöhnlich rund oder von innen aus für rund zu achten. Eben diese Rinde nun hält als Einheit die Einzelheiten der Blätter, der Augen aus einander und lässt sie in geordneter Nachfolge aufsteigen zu regelmässiger Entwicklung bis zur Blüthe und Frucht. Wird nun eine solche Pflanzen-Entelechie gelähmt, wo nicht aufgehoben, so verliert die Mitte ihre gesetzgebende Gewalt, die Peripherie drängt sich zusammen, und jedes Einzelstrebende übt nun sein besonderes Recht aus.

Allein die Idee ist bei Goethe viel älter. Denn sie findet sich schon in dem auf der Italienischen Reise geführten Tagebuch (¹⁵/₉, 86), wo er vom Amphitheater zu Verona und vom Volk, das er sich hineindenkt, redet:

Wenn es sich so beisammen gesehn hat, muss es über sich selbst erstaunt sein. Da es sonst nur gewohnt ist, sich durch einander laufen zu sehen, sich in einem Gewühl ohne Ordnung und ohne sonderliche Zucht zu sehen, sieht das vielköpfige, vielsinnige, schwankende, schwebende Tier sich zu Einem Ganzen vereinigt, zu Einer Einheit gestimmt, in Eine Masse verbunden und befestigt, und zu einer Form gleichsam von Einem Geiste belebt.

Und gewiss, liegt dieselbe Idee bereits der jugendlichen Charakteristik des Straszburger Münsters als Organismus aufgefasst zu Grunde:

Wie frisch leuchtet er im Morgenduftglanz mir entgegen, wie froh konnt ich ihm meine Arme entgegenstrecken, schauen die groszen, harmonischen Massen, zu unzählig kleinen Teilen belebt; wie in Werken der ewigen Natur, bis aufs geringste Zäserchen, alles Gestalt, und alles zweckend zum Ganzen . . . («Von deutscher Baukunst»).

Von der Tragweite dieser Ideen Goethes gibt uns Eckermanns Bericht vom ¹³/₂ 29 eine Vorstellung:

Die Pflanze geht von Knoten zu Knoten und schlieszt zuletzt ab mit der Blüte und dem Samen. In der Tierwelt ist es nicht anders. Die Raupe, der Bandwurm, geht von Knoten zu Knoten und bildet zuletzt einen Kopf; bei den höher stehenden Tieren und Menschen sind es die Wirbelknochen, die sich anfügen und anfügen und mit dem Kopf abschlieszen, in welchem sich die Kräfte konzentrieren.

Was so bei Einzelnen geschieht, geschieht auch bei ganzen Korporationen.¹ Die Bienen, auch eine Reihe von Einzelheiten, die sich aneinander schlieszen, bringen als Gesamtheit etwas hervor, das auch den Schluss macht, und als Kopf des Ganzen anzusehen ist,

¹ Ein bemerkenswertes Seitenstück zu diesem Aperçu ist die Zoonitentheorie von MOQUIN-TANDON (1827) und DUGÈS (1832), siehe RÁDL, Geschichte der biologischen Theorien I, S. 224.

den Bienen-König. Wie dieses geschieht ist geheimnisvoll, schwer auszusprechen, aber ich könnte sagen, dass ich darüber meine Gedanken habe.

So bringt ein Volk seine Helden hervor, die, gleich Halbgöttern, zu Schutz und Heil an der Spitze stehen; und so vereinigten sich die poetischen Kräfte der Franzosen in Voltaire . . .

Zutreffend hat WILH. HERTZ, Goethes Naturphilosophie im Faust, S. 142 ff., die Darstellung von Helenas Tod im Faust auf diese Ideen bezogen. Helena und ihre Mädchen sind gleichsam ein Kollektivindividuum, das sich beim Tode auflöst, so dass die Hauptmonas zum Hades geht, die Untermonaden den Elementen zufallen.

Anders gewendet ist die Idee im jugendlichen Fragment »Mahomet«. Der Heros, der sein Volk mit sich reißt, wird durch den Fluss, der die Bruderbäche in sich aufnimmt und dem alten Vater, dem ewigen Ozean zuführt, symbolisiert: Nimm die Brüder von der Ebne! Nimm die Brüder von Gebirgen! Mit zu deinem Vater! mit! — Kommt ihr alle! Und nun schwillt er herrlicher, Ein ganz Geschlechte Trägt den Fürsten hoch empor . . . Und so trägt er seine Brüder, Seine Schätze, seine Kinder Dem erwartenden Erzeuger Freudebrausend an das Herz!

Hier ist die Idee des Kollektivindividuum's deutlich mit Helmonts Lehre von der Emanation und der Rückkehr zum göttlichen Ursprung verbunden, und Töne aus Boreels Hymne klingen vernehmbar hindurch. Und dieses »Eins und Alles« blüht noch in der Altersdichtung, so zwar dass, Goethes persönlicher Denkart gemäsz, das Hauptgewicht auf das ewig lebendige Tun fällt:

Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruss;
Statt heiszem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuss.

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
 Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
 Wird unsrer Kräfte Hochberuf.
 Teilnehmend führen gute Geister,
 Gelinde leitend, höchste Meister,
 Zu dem, der alles schafft und schuf.

Die guten Geister, die sich auf Erden als höchste Meister bewährt haben, führen als Hauptmonaden das Geschlecht zum göttlichen Urquell zurück. Dies sind die hohen Ahnen, zu deren Gefilden Fausts Seele sich gewaltsam vom Dust hebt. Und so heizt es im »Symbolum«:

Doch rufen von drüben	Hier flechten sich Kronen
Die Stimmen der Geister,	In ewiger Stille,
Die Stimmen der Meister:	Die sollen mit Fülle
Versäumt nicht, zu üben	Die Tätigen lohnen!
Die Kräfte des Guten!	Wir heizen euch hoffen.

Der wertvollste Gewinn, den Goethes Monadologie der Wissenschaft gebracht hat, ist seine Metamorphosenlehre. Als er, zu Anfang der Achtzigerjahre, endlich zum eigentlichen wissenschaftlichen Studium der organischen Natur kam, war seine antipodische Stellung zum Meister der Systematik, Linné, schon von vorne herein durch gewisse Grundideen, die sich früh bei ihm festgesetzt hatten, bestimmt. Das starre Weltbild, von welchem die damalige Wissenschaft ausging, ist ihm immer fremd gewesen, eben weil ihm Helmont sein in stetem Fluss begriffenes Weltbild überliefert hatte. Helmont lehrt einen ständigen Aufstieg der Organismen, wie er sich natürlicherweise aus der Emanations- und Rückkehrtheorie ergibt, und wenn diese Lehre mit Seelenwanderungsideen verquickt, phantastisch und unklar ist, so konnte sie dessenungeachtet, oder eben deshalb, auf den empfänglichen Geist

des Jünglings mächtig einwirken und ihm auf die Dauer seine Richtung geben.

Goethe hat in den »Annalen« auf 1790 die schon bei seiner morphologischen Erstlingsarbeit über den Zwischenknochen zugrunde liegende Idee mit folgenden Worten gekennzeichnet: 'Ich war völlig überzeugt, ein allgemeiner, durch Metamorphose sich erhebender Typus gehe durch die sämtlichen organischen Geschöpfe durch, lasse sich in allen seinen Teilen auf gewissen mittleren Stufen gar wohl beobachten und müsse auch noch da anerkannt werden, wenn er sich auf der höchsten Stufe der Menschheit bescheiden zurückzieht.' Angedeutet ist eine hiermit verwandte Betrachtungsweise schon in der jugendlichen Charakteristik des Brutus (von der Hellen, »Goethes Anteil« S. 201 f.): 'Nur ein Jahrhundert von Trefflichen konnte den Trefflichsten durch Stufen hervorbringen,' womit man etwa den Satz aus »Winckelmann« zusammenhalten mag: 'Das letzte Produkt der sich immer steigenden Natur ist der schöne Mensch.'

Der sich durch Metamorphose erhebende Typus, der durch die sämtlichen organischen Geschöpfe durchgeht, ist im Emanationssystem das Ebenbild Gottes. Die innere Form, die die Organismen belebt und gestaltet, ist das von Gott emanierende Bild, das als Schöpfer in allen Wesen gegenwärtig ist, und die Einheitlichkeit, die prinzipielle Identität aller Gestalten steht deshalb von vorneherein fest.

Porro cum sana ratione admodum convenit, adeoque etiam cum ordine rerum, quod, sicut Deus est unus . . . & sicut Christus est unus . . . ita & creatura, sive tota creatio, similiter unica etiam sit substantia vel essentia in sua specie, quamvis multa comprehendat individua, in subordinatis speciebus suis collocata, & modaliter quidem, sed non quoad substantiam vel essentiam ab invicem distincta. Et sic illud, quod Paulus dicit de homine, similiter etiam intelligi potest de omnibus creaturis . . . nimirum quod Deus fecerit omnes nationes, vel creaturarum exercitus ex uno sanguine. Et profecto eadem est hic utriusque ratio: sicut enim Deus omnes nationes

hominum propterea ex uno faciebat sanguine, ut omnes sese invicem amarent, inque eadem sympathia consisterent invicem, seseque mutuo adjuvarent; ita Deus universalem quandem sympathiam amoremque mutuum creaturis implantavit, ut quæ omnes membra sunt unius corporis, omnesque (ut ita dicam) fratres, quibus unus est communis Pater Deus nempe in Christo . . . & sic una quoque mater, unica nimirum illa substantia, sive entitas, ex qua prodierunt, cujusque reales partes sunt et membra. Et quamvis peccatum in creaturis mirum in modum infirmaverit hunc amorem & sympathiam, non tamen omnino eandem destruxit.

Principia Philosophiæ 47 ff.

Solche Gedanken, solche Gefühle regen sich in Werthers Gemüt, wenn er am Bach im hohen Grase liegt: 'Wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten, all der Würmgen, der Mückgen, näher an meinem Herzen fühle, und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns all nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält . . .' (10. Mai). Mit 'uns all' sind natürlich Menschen und Tiere, bis auf die Mücken und Würmer herab, gemeint, nicht erst seit »Wald und Höhle« sind die Tiere die Brüder des Menschen.

Woher stammt aber bei dieser engen Verwandtschaft die Verschiedenheit der Organismen? Sie beruht jedenfalls auf der aufwärtsstrebenden Bewegung der ganzen Schöpfung, auf ihrer Tendenz, sich bis ins Unendliche an Gott anzunähern.

For is not every Creature of God Infinite ? Or at least Indefinite, so as no end or bound can be assigned to the increase and out-working of its power: Forasmuch as it is a piece or part of man, who is made out of all Creatures, and is the end of them. Seeing then that man was created in the Image of God and that no end or bound is in God; must it not follow, that this creature Man, and in him all other Creatures, must still work upwards and advance in good, to the utmost degree of possible perfection without all end or bounds?

Paradoxal Discourses II p. 137.

Nach den *Principia Philosophiæ* p. 134 enthält (*comprehendit*) das höhere Geschöpf in sich das niedere, wie die vollkommnere Figur die unvollkommnere, der vollkommnere Kubus das unvollkommnere Prisma. Eigentümlich berührt es, wenn Goethe noch als Greis Worte spricht, die an Helmonts Ausdrucksweise anklingen. So sagt er (^{20/2}31) zu Eckermann: 'Mir aber möge man erlauben, dass ich den verehere, der in dem Reichtum seiner Schöpfung so grosz war, nach tausendfältigen Pflanzen noch eine zu machen, worin alle übrigen enthalten, und nach tausendfältigen Tieren ein Wesen, das sie alle enthält: den Menschen'. Und in einem Aufsatz von 1817, »Verein der deutschen Bildhauer«, redet er von dem 'Teil der Tiere von dem im Menschen wohnenden Gottesbilde'. Vgl. schon »Vorträge über vergleichende Anatomie« (1796) A: 'wie der Mensch dergestalt gebaut sei, dass er so viele Eigenschaften und Naturen in sich vereinige und dadurch schon physisch als eine kleine Welt, als ein Repräsentant der übrigen Tiergattungen existiere'.

Die Frage nach dem Ursprung der Verschiedenheit beantwortet Helmont nach seiner Weise wie folgt:

Lastly, and to conclude, can it be denied, that all of us proceed from one Unity? Now if any one pondering this in his mind, should be troubled how to reconcile the great variety and difference which is found amongst men, with the uniformity of their Original; would not such an one, in order to the clearing of this difficulty, find it of use to him to consider the manifold members of mans body, all of which (though never so different) make up but one man? And would not he by this means come to understand the true ground of this variety, which is found amongst men, and acknowledge, that notwithstanding all this, they are but an emanation from the highest Unity? And when we compare this body, consisting of many members (every one of which are operative and working to a higher degree of perfection) to an Army? Can we make any other inference from what hath been said, but that every Souldier in this Army that hath well discharged his place, and done his duty, which belonged to him at such a time, is afterwards made an Officer, and so proceeds till he comes to be a General? Paradoxal Discourses II p. 157 f.

Die im ganzen Universum obwaltende aufwärts strebende Tendenz führt also eine Differenzierung sowohl der Individuen als auch der Unterindividuen mit sich. Hier ist bereits das von Goethe bearbeitete doppelte Problem der Metamorphose gestellt. Denn Goethes Problem umfasst sowohl die Differenzierung der Unterindividuen, z. B. der Blätter der Pflanzen, oder der tierischen Wirbel, als auch die Formverschiedenheit der Gattungen. Und es ist ja ohne weiteres klar, dass die Differenzierungen der Gesamtgestalten von jenen der angenommenen Unterindividuen sich nicht trennen lassen. Das Nähere sehe man im »Versuch über die Gestalt der Tiere« (1790) und in den »Vorträgen über vergleichende Anatomie« (1796) gegen Ende.

Es lässt sich wohl nicht leugnen, dass Goethe im Alter deszendenztheoretische Ansichten jüngerer Zeitgenossen beifällig aufgenommen hat. Diese Richtung kam seinem Monismus so sehr entgegen, brachte so vieles dar zur Bestätigung dessen, was ihm sein Leben lang eine höchste Angelegenheit gewesen war, dass er geneigt sein mochte darüber hinwegzublicken, dass seinen Gedanken eine neue Wendung gegeben wurde. Denn es darf als sicher gelten, dass er von Haus aus auf eine ganz andere Lösung des Problems ausging. Wir wissen zwar, dass er über die Abhängigkeit der Organismen von den äusseren Lebensbedingungen, ihre Anpassung an klimatische und Bodenverhältnisse Beobachtungen angestellt hat, so über den ähnlichen Charakter verschiedner am Meeresufer wachsender Pflanzen (Reisetagebuch 6. Okt. 1786); dass er aber auf solche Abwandlungen der Typen die grenzenlose Differenzierung zurückgeführt, dass er die Arten und Geschlechter für 'wirklich blutsverwandt' gehalten hätte, kann ich nicht finden, wie es denn auch auffallen muss, dass er sich um Vererbungsfragen wenig kümmert.

Es ist z. B. keineswegs statthaft, aus Goethes Bemerkungen zu d'Altons Werk »Die Faultiere und die Dickhäutigen« einen

Beweis für seinen 'Darwinismus' herauszulesen. Goethe bleibt sich auch hier getreu. Er schildert nicht 'die Entstehung des Riesenfaultiers aus einem Wassergeschöpf', sondern aus dem 'Geist' eines Wassergeschöpfes, was denn doch einen Unterschied macht. Mit Anlehnung an den Ausdruck eines Anderen, aber jedenfalls seiner eigenen Denkart gemäsz, schreibt er: 'Ein ungeheurer Geist, wie er im Ozean sich wohl als Walfisch dartun konnte, stürzt sich in ein sumpfig-kiesiges Ufer einer heißen Zone' u. s. w. Dieser 'Geist' ist selbstverständlich eine Entelechie, eine Monade, die 'zur Erscheinung kommt'. Vgl. oben S. 162¹. Und zwar eine Monade, die sich wohl als Walfisch dartun, 'in die Wirklichkeit hervortreten' konnte, nun aber ein Sumpfgelände zum Aufenthalt wählt, wo sie sich in ihrer 'Haupterscheinung nicht manifestieren kann', sondern sich als ungefüges Sumpftier manifestieren muss. Denn die Monade, die 'Intention', 'die unsichtbar und früher, als die sichtbare Entwicklung aus ihr in der Natur, vorhanden ist', (oben S. 164) muss sich, bei ihrer Manifestation, den äusseren Lebensbedingungen anbequemen. — In diesem Sinne ist dann auch zu verstehen, was die »Einleitung in die vergleichende Anatomie« IV, über die Entwicklung des Fischtypus und des Vogeltypus durch den bedingenden Einfluss des Lebenselements lehrt. Die Annahme, dass Goethe auf die Deszendenztheorie losgearbeitet hätte, beruht überhaupt auf Missverständnis des Goethischen Texts. Man könnte ebenso gut das Helmontsche *ex uno sanguine* im buchstäblichen Sinne fassen.

Ein allgemeiner, durch Metamorphose sich erhebender Typus geht durch die sämtlichen organischen Geschöpfe durch.

¹ 'Man mag die lebendigen Wirkungen der Natur im ganzen und groszen übersehen oder man mag die Ueberbleibsel ihrer entflohenen Geister zergliedern: sie bleibt immer gleich, immer mehr bewundernswürdig.' »Zwischenknochen«, 1784. — '... wie sie das Geisterzeugte fest bewahre', »Schillers Reliquien«, 1826: der Schädel ist 'geisterzeugt', von der Monas geschaffen.

Dieser Typus erhebt sich nicht in und mit den lebenden Individuen, sondern im 'Meer, das flutend strömt gesteigerte Gestalten'. Es ist das ewig Eine, das sich vielfach offenbart. 'Die Natur, die von innen heraus arbeitet, muss sich selbst erst unendliche Mittel vorbereiten, ehe sie nach tausendfältigen Versuchen die Organe aus und an einander zu entwickeln fähig wird, um eine Gestalt wie die menschliche hervorzubringen' (»Ueber Leonard da Vincis Abendmahl«. »Technisches Verfahren«). 'Man denke sich die Natur, wie sie gleichsam vor einem Spieltische steht und unaufhörlich *au double!* ruft, d. h. mit dem bereits Gewonnenen durch alle Reiche ihres Wirkens glücklich, ja bis ins Unendliche wieder fortspielt. Stein, Tier, Pflanze, Alles wird nach einigen solchen Glückswürfen beständig von Neuem wieder aufgesetzt, und wer weisz, ob nicht auch der ganze Mensch wieder nur ein Wurf nach einem höhern Ziele ist?' (FALK über Goethe, 1832, S. 45).

Man kommt auf die Idee von einem göttlichen Künstler, zwischen dessen Schöpfungen eine ähnliche Kontinuität besteht wie zwischen den auf einander folgenden Entwürfen eines irdischen Künstlers zu ein und demselben Kunstwerk. Der Ursprung der Gattungen erklärt sich aus Gottes zu immer größerer Vollkommenheit fortschreitenden Versuchen, sein Bild in die Materie zu prägen. Gestaltung Umgestaltung ist des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung, die Bilder des ewigen Sinnes, die Typen, werden, wie die des Dichters, 'in der Einbildungskraft erneut, da sie sich denn zwar immer umgestalten, doch ohne sich zu verändern, einer reinern Form, einer unterschiednern Darstellung entgegen reifen' (oben S. 44).

Goethe schreibt in den »Annalen« auf 1798: 'Schellings Weltseele beschäftigte unser höchstes Geistesvermögen. Wir sahen sie nun in der ewigen Metamorphose der Auszenwelt

abermals verkörpert'. Dieses 'abermals' muss ja wohl bedeuten, dass diese Betrachtungsweise Goethe schon früher einmal nahe gelegt worden war. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich auch hier auf die Paradoxen Diskurse (I p. 20) verweise:

A Stone is a part of the Great World, as of the whole, and is a right true living member in the body of the Great World. Now the Spirit of the Great World, it dwells and rules in this Stone: when now this Stone dies or consumes, it doth not therefore go to nothing; but by the means of a new birth, and multifarious changes, the same is reduced to a sort of Earth, and that Earth (in which the said Spirit is still working on towards perfection) when it dies also, it brings forth by means of another new birth, divers Herbs, Trees, and creeping Things; which when they are fed upon by Animals, or (to speak more particularly) by man for his sustenance, they are (by means of the digestion performed in his stomach, in which his vital specifick powers doth over-rule and operate) transmuted into his Essence, even into his Flesh and Bloud. And all these changes are superintended and governed by the same Spirit, which by means of those vicissitudes and alterations, doth advance and carry on its own multiplication and glorification . . .

Aus so rohem Stoff hat Goethe den Erdgeist im Faust geschaffen, und durch solche Anregungen ist er auf seine wissenschaftliche Grundidee von der ewigen Metamorphose geführt worden. In Thüringen, dann in Italien, durchforscht er nun die Reiche der Natur, verfolgt das Gottesbild in dessen Erscheinungen, fahndet auf die Gesetze, die dessen Abwandlungen bestimmen. Dies bedeuten die Worte: 'Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das göttliche *in herbis et lapidibus*¹ (an Jacobi, Ilmenau 9/6 85) — was ganz buchstäblich zu verstehen ist. Im selben Briefe lesen wir: 'Vergib mir, dass ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den *rebus singularibus* erkenne, zu

¹ Die Worte stammen aus J. B. van Helmonts Traktat: *In Verbis Herbis et Lapidibus est magna virtus* (*Opera omnia* 1682, p. 544), wie auch die Formel *in verbis et lapidibus* (an Lenz 17/10 1812). — Anders von der Hellen, Goethes Briefe (Cotta) II, S. 196.

deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelne Dinge zu verschwinden scheinen'. — Diese Worte verraten den tiefen Gegensatz zwischen Goethe und Spinoza und machen es klar, dass Goethes Verehrung Gottes in der Natur keineswegs von der »Ethica« ausgegangen ist. Auszer Helmont dürfte noch FABRICII Bibliographia antiquaria in Betracht kommen (1716, p. 233):

Ac cum DEI ipsius invisibilis formam ignorarent, & vellent tamen habere aliquid in quo cogitatio subsisteret & sensus ipse hærere posset, multa ejus symbola & imagines sive in rebus naturalibus quaesiverunt, sive ipsi commenti sunt, in quibus potentiam Numinis colerent, idem sæpe sub multis nominibus & formis atque imaginibus, Deumque ut ita dicam *μυρίωνυμον* & *μυρίμορφον* venerati.

Goethe sucht also allen Ernstes das Göttliche *in rebus singularibus*. Doch ist ihm klar, dass es uns nie in seiner Reinheit erscheint, dass die Erscheinungen, die Symbole, der göttlichen 'Idee', wie er sich in späteren Jahren ausdrückte, nie rein entsprechen. 'Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen: wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen' («Versuch einer Witterungslehre». «Einleitendes». 1825). Schon Werther redet, wie wir sahen, von unergründlichen Gestalten. — Im Gespräch mit Kanzler v. Müller vom 7/5 30 drückt sich Goethe so aus: 'Ich verfiel längst auf jenen einfachen Urtypus; kein organisches Wesen ist ganz der Idee, die zu Grunde liegt, entsprechend; hinter jedem steckt die höhere Idee: Das ist mein Gott, das ist der Gott, den wir alle ewig suchen und zu erschauen hoffen, aber wir können ihn nur ahnen, nicht schauen'. 'Die göttlichen 'Ideen', die in der Natur wirken, erfahren nämlich bei ihrer Manifestation einen gewissen

Widerstand: 'Das letzte Produkt der sich immer steigenden Natur ist der schöne Mensch. Zwar kann sie ihn nur selten hervorbringen, weil ihren Ideen gar viele Bedingungen widerstreben, und selbst ihrer Allmacht ist es unmöglich, lange im Vollkommenen zu verweilen . . .' (»Winckelmann«. »Schönheit«).

Da das Göttliche sich nicht direkt erkennen lässt, müssen wir uns also mit Symbolen begnügen, und Goethe kann, als sinnlicher Mensch, der Symbole gar nicht entbehren. Ein Symbol ist ein Concretum, das in besonders charakteristischer Weise das Allgemeine vertritt. 'Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen' (»Maximen und Reflexionen«, Hecker Nr. 314). Goethe sammelt geradezu Naturgegenstände, die in hervorragendem Grade, als 'eminente Fälle', das Göttliche offenbaren. Es ist Ernst so gut wie Scherz, wenn er sagt, dass er sie als Fetische verehere. Sie werden ihm als anschauliche Ausgangspunkte konstruktiver Visionen gedient haben. Die häufigen Auslassungen über diese Gegenstände seiner Verehrung betonen durchweg den religiösen Charakter seiner Naturbetrachtung. Solche Fetische sind ihm die Entenmuscheln: 'Da ich nach meiner Art, zu forschen, zu wissen und zu genießen, mich nur an Symbole halten darf, so gehören diese Geschöpfe zu den Heiligtümern, welche fetischartig immer vor mir stehen und, durch ihr seltsames Gebilde, die nach dem Regellosen strebende, sich selbst immer regelnde und so im Kleinsten wie im Größten durchaus gott- und menschenähnliche Natur sinnlich vergegenwärtigen' (»Die Lepaden«). Fetische sind die sämtlichen Blattvarietäten einer Fächerpalme, die Goethe aus dem botanischen Garten zu Padua mit sich nach Hause brachte: 'Sie liegen, wie ich sie damals mitgenommen, noch wohlbehalten vor mir, und ich verehere sie als Fetische, die, meine Aufmerksamkeit zu erregen und zu fesseln völlig geeignet, mir eine gedeihliche Folge meiner Bemühun-

gen [um die Metamorphosenlehre] zuzusagen schienen' («Geschichte meines botanischen Studiums»). Fetisch ist die Pflanze *Bryophyllum calycinum*: 'Eine der früheren mehrjährigen Pflanzen ist vorm Jahr reichlich zur Blüte gekommen und die älteren Stengelblätter brachten zugleich, in der Luft hängend, muntere frische Pflänzchen hervor. »Alles in Einem und aus Einem«, glaubt' ich mit Augen zu sehen' (An Nees von Esenbeck ²⁴/₃ 26). 'Wie wär es, wenn Sie die Pflänzchen unserer teuern Müllerin zur Pflege übergäben? . . . Das immerfort wachsend Lebende ist doch ein gar zu hübsches Bild und Gleichnis des Wesens, von dem wir uns kein Bild machen sollen' (An Sulpiz Boisserée ²⁷/₆ 26). Auch das Unorganische kann Fetisch werden: 'Möchten Sie sich wohl umtun, ob Sie mir einen losen Krystall vom Drachenfels verschaffen können. Bis jetzt besitze ich sie nur eingewachsen. Finden Sie diesen von mir angebeteten Urfetisch nicht, so erfreuen Sie mich mit heidnischen oder christlichen Trümmern' (An denselben ¹³/₈ 14).

In diesem Sinne ist seine Verehrung der Kaiserin von Oesterreich zu betrachten: 'Eine solche Erscheinung gegen das Ende seiner Tage zu erleben, gibt die angenehme Empfindung, als wenn man bei Sonnenuntergang stürbe und sich noch recht mit innern und äuzern Sinnen überzeugte, dass die Natur ewig produktiv, bis ins Innerste göttlich, lebendig, ihren Typen getreu und keinem Alter unterworfen ist' (An Reinhard ¹³/₈ 12). Und in diesem Sinne widmet Goethe im Jahre 1826 dem Schädel Schillers eine Reihe herrlicher Terzinen:

Wie mich geheimnisvoll die Form entzückte!
Die gottgedachte Spur, die sich erhalten!
Ein Blick, der mich an jenes Meer entrückte,
Das flutend strömt gesteigerte Gestalten.

Das Meer, das sich in dieser Vision vor der Seele des Dichters und Forschers auftut, ist das produktive Weltall, das die morphologischen Typen zu immer höhern Entwicklungsstufen erhebt.

Der Bericht über die jugendliche Gottesverehrung (»Dichtung und Wahrheit« I am Ende) scheint im Sinne des späteren Naturforschers ausgeschmückt zu sein: 'Eine Gestalt konnte der Knabe diesem Wesen nicht verleihen; er suchte ihn also in seinen Werken auf und wollte ihm auf gut alttestamentliche Weise einen Altar errichten. Naturprodukte sollten die Welt im Gleichnis vorstellen, über diesen sollte eine Flamme brennen und das zu seinem Schöpfer sich aufsehnende Gemüt des Menschen bedeuten. Nun wurden aus der vorhandenen und zufällig vermehrten Naturaliensammlung die besten Stufen und Exemplare herausgesucht . . .'

Man wird schwer mit sich selbst darüber einig, ob im Naturkultus des Knaben die religiöse Naturbetrachtung des Mannes vorskupke, oder ob der Sechziger nach seinem reiferen Geschmack dem jungen Wolfgang das priesterliche Gewand zugeschnitten habe.

Ein Teil der Biologie ist nach Goethes schon seit seiner Frühzeit gehegter Ansicht die Kunsttheorie. Unzähligemal hat er im Laufe seines Lebens ausgesprochen oder angedeutet, dass das künstlerische Schaffen ein biologischer Vorgang sei. Der Angelpunkt dieser Betrachtungsart ist offenbar der, dass in der künstlerischen Phantasie ein Bild, eine produktive Vision in derselben Weise tätig ist, wie die von innen schaffende Form, die Monas, im Organismus.

Am besten gehen wir von den Bemerkungen zu Purkinjes Schrift »Ueber das Sehen in subjektiver Hinsicht« aus: 'Hier darf nun unmittelbar die höhere Betrachtung aller bildenden Kunst eintreten; man sieht deutlicher ein, was es heißen wolle, dass Dichter und alle eigentliche Künstler geboren sein müssen. Es muss nämlich ihre innere produktive Kraft jene Nachbilder, die im Organ, in der Erinnerung, in der Einbil-

dungskraft zurückgebliebenen Idole freiwillig, ohne Vorsatz und Wollen lebendig hervortun, sie müssen sich entfalten, wachsen, sich ausdehnen und zusammenziehen, um aus flüchtigen Schemen wahrhaft gegenständliche Wesen zu werden.'

Die Nachbilder, die Idole müssen, wie die Pflanzen, sich entfalten und wachsen, ja sie müssen, gemäsz der in der Metamorphose der Pflanzen dargelegten Theorie, sich ausdehnen und zusammenziehen, — was freilich auf eine ganz merkwürdige Uebereinstimmung des künstlerischen Schaffens mit dem der Natur deutet! Aehnlich heiszt es in den *Principes de Philosophie zoologique*, zum Wort *Composition*: Wenn beide (der Musiker wie der Maler) den wahren Namen eines Künstlers verdienen wollen, so setzen sie ihre Werke nicht zusammen, sondern sie entwickeln irgend ein inwohnendes Bild, einen höhern Anklang natur- und kunstgemäsz.

Schon in der jugendlichen Rhapsodie »Von deutscher Baukunst« kommt die Betrachtung des künstlerischen Schaffens als einer organischen Zeugung zum Ausdruck: 'Wenigen ward es gegeben, einen Babelgedanken in der Seele zu zeugen, ganz, grosz, und bis in den kleinsten Teil notwendig schön, wie Bäume Gottes . . .' Im selben Sinne schreibt Goethe, November 1774, an Lavater: 'Du forderst ein wunderlich Ding: ich soll schreiben, wenn ich nicht fühle, soll Milch geben ohne geboren zu haben'. Und die Künstlerlieder aus dieser Zeit variieren das Thema:

Was frommt die glühende Natur
An deinem Busen dir?
Was hilft dich das Gebildete
Der Kunst rings um dich her?
Wenn liebevolle Schöpfungskraft
Nicht deine Seele füllt,
Und in den Fingerspitzen dir
Nicht wieder bildend wird?

(»An Kenner und Liebhaber«).

O dass die innre Schöpfungskraft
 Durch meinen Sinn erschölle,
 Dass eine Bildung voller Saft
 Aus meinen Fingern quölle! (DjG. IV. 153).

Mein Busen war so voll und bang,
 Von hundert Welten trüchtig. (DjG. IV. 163).

Und so, ein paar Jahre später, in »Hans Sachsens poetischer Sendung«:

Er fühlt, dass er eine kleine Welt
 In seinem Gehirne brütend hält,
 Dass die fängt an zu wirken und leben,
 Dass er sie gerne möcht' von sich geben . . .

'Wie viel Gegenstände bist du im Stande so zu fassen, dass sie aus dir wieder neu hervorgeschaffen werden mögen? Das frag dich, geh vom Häuslichen aus, und verbreite dich, so du kannst, über alle Welt' (»Nach Falkonet und über Falkonet«). — 'Mit jedem Tritte überzeugete man sich mehr: dass Schöpfungskraft im Künstler sei aufschwellendes Gefühl der Verhältnisse, Masze und des Gehörigen, und dass nur durch diese ein selbstständig Werk, wie andere Geschöpfe durch ihre individuelle Keimkraft, hervorgetrieben werde' (»Dritte Wallfahrt nach Erwins Grabe«). — 'Du bist Eins und lebendig', lautet ebenda eine Apostrophe an das Münster, 'gezeugt und entfaltet, nicht zusammengetragen und geflickt'.

Am schroffsten stellt die Jugendsichtung »Kenner und Künstler« das künstlerische Schaffen mit der Zeugung in Parallele:

O ratet! helft mir!
 Dass ich mich vollende!
 Wo ist der Urquell der Natur,
 Daraus ich schöpfend
 Himmel fühl und Leben
 In die Fingerspitzen hervor!
 Dass ich mit Göttersinn

Und Menschenhand
 Vermög zu bilden,
 Was bei meinem Weib
 Ich animalisch kann und muss!

Wie bei der natürlichen Zeugung das übertragene Samenbild, nach Helmontscher Theorie, die Leibesfrucht organisiert, so gestaltet das der künstlerischen Phantasie entsprungene produktive Bild das Kunstwerk. Diese Parallele, diese Analogie haben wir nicht als geistreiche Phrase aufzufassen, sie ist ganz ernstlich gemeint, was dadurch möglich wurde, dass Goethe in der Naturbetrachtung sich hauptsächlich um die Gestalt, wenig um den Stoff kümmerte.

Es erhebt sich nun die Frage, ob der von Goethe 1775 im Anhang zu Mercier-Wagners Nœuem Versuch über die Schauspielkunst und dann 30 Jahre später in ein paar Rezensionen verwendete Ausdruck innere Form etwa ebenfalls auf Helmont zurückgehe, dem ein solcher Terminus allerdings geläufig war: *Rei perfectio est sua cujusque interna essentialis forma*, heiszt es *Formarum Ortus* 3. Aus dieser Quelle hat Goethe wohl den Ausdruck 'wesentliche Form' (10/7 86, oben S. 46) bezogen. So ansprechend es nun aber auf den ersten Blick scheinen mag, auch die 'innere Form' Goethes auf seine Helmont-Studien zurückzuführen, so bleibt doch zu bedenken, dass Goethe diesen Ausdruck nur im künstlerischen Sinne verwendet, während Helmont sich mit keinerlei kunsttheoretischen Fragen befasst. Ich schliesze mich deshalb lieber WALZEL an, der in seiner Einleitung zum 36. Band der Jubiläumsausgabe, S. XXVIII ff. auf den Vorgang Shaftesburys hinwies¹. Doch

¹ Auf die weitverzweigte Geschichte des Begriffes kann ich mich gar nicht einlassen. Eine eingehende Untersuchung würde vielleicht direkte oder indirekte Beziehungen Shaftesburys zu Helmont aufdecken und würde jedenfalls einerseits eine Linie von Leibniz über die *forma substantialis* der Scholastik auf Aristoteles zurückführen (vgl. L. STEIN, Leibniz und Spinoza, S. 156 ff.), andererseits Helmonts Idee mit neuplatonischen Lehren in Verbindung bringen. Nach EISLERS Wörterbuch I 370 fasst schon Plotin die Form als 'innere gestaltende Kraft' auf

fasse ich den historischen Zusammenhang wesentlich anders auf als Walzel. So interessant die Entwicklungslinie ist, die Walzel hier und besonders in seiner späteren Schrift »Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe« (1910), S. 5 ff. von dem *Soliloquy* des ersteren zum Prometheus des letzteren zieht, und so unbestreitbar die Bedeutung des englischen Denkers für das Deutschland des 18. Jahrhunderts bleibt, so wenig scheint mir Shaftesburys Einfluss Goethes Ideen vom göttlichen Schöpfertum des Genies, mit welchen sich Walzel S. 15 letzterer Schrift allzu leicht abfindet, noch seine einheitliche Auffassung von Natur und Kunst genügend erklären zu können. Wo Shaftesbury noch geistreich-rationell bleibt, geht Goethe ins mystisch-paradoxe, und dies beruht hauptsächlich darauf, dass er von Helmont tief beeinflusst war, bevor er Shaftesbury kennen lernte. Ich leugne den Einfluss Shaftesburys keineswegs, aber der Helmontsche hat weiter und tiefer gegriffen. Dazu kommt noch Goethes innere künstlerische Erfahrung, die ihm die Kluft zwischen Organisation in der Natur und Hervorbringen in der Kunst überbrücken half.

Auch in Bezug auf die 'innere Form' bleibt ein gewisser Unterschied zwischen Goethe und Shaftesbury bestehen. Goethe redet in der Hadamar-Rezension (Jub. Ausg. 36, 272) ausdrücklich von 'der inneren Form eines Kunstwerks'; und so wird auch die älteste Stelle aufzufassen sein: 'Deswegen gibt's doch eine Form, die sich von jener [äusseren] unterscheidet, wie der innere Sinn vom äuszern, die nicht mit Händen gegriffen, die gefühlt sein will . . . Freilich, wenn mehrere das Gefühl dieser inneren Form hätten, die alle Formen in sich begreift, würden wir weniger verschobne Geburten des Geists aneklen.' In diesem Sinne ist der Ausdruck an keiner der drei Stellen von Shaftesburys *Characteristics* gebraucht. Shaftesburys *inward form* ist einfach soviel als *Mind*, die seelische Organisation des Menschen, oder wie man das nun ausdrücken

mag¹. Von der innern Form *the Dead Form receives its Lustre and Force of Beauty. For what is a mere Body, tho a human one, and ever so exactly fashioned, if inward Form be wanting . . .* (II 406). Und auch im *Judgement of Hercules* ist von der innern Form eines 'Charakters' die Rede. Also hat sich bei Goethe die Bedeutung des Ausdrucks verschoben, und zwar deshalb, weil er die 'innere Form' mit seinem von innen schaffenden Bilde identifizierte. 'Was freut denn jeden? Blühen zu sehn, Das von innen schon gut gestaltet. Auszen mag's in Glätte, mag in Farben gehn: Es ist ihm schon voran gewaltet' (»Typus«). Bei Shaftesbury ist das künstlerische Schaffen ein mehr bewusster, reflektierter Vorgang; bei Goethe ein mehr unbewusster, 'ohne Vorsatz und Wollen' verlaufender, ähnlich wie das Wachstum einer Leibesfrucht.

In diesem Zusammenhang möchte ich betonen, dass es mir nicht rätlich scheint, die 'Toblersche Rhapsodie »Ueber die Natur«, die Goethe im Alter versehentlich unter seine Schriften aufnehmen liesz, als Beleg für Goethes Beeinflussung durch Shaftesbury zu verwerten. Was darin auf diesen zurückgeht, kann doch Tobler selbst entlehnt haben, dem man wohl einiges Talent des Anempfindens zutrauen darf. Dass ihm dabei der Verkehr mit Goethe zustatten gekommen ist, ist nicht zu bezweifeln, Goethes Anteil aber kaum festzustellen². Besonders der Stil ist völlig verschieden von dem Goethischen: diese durchgeführte Manier der Antithesen in kurzatmigen Perioden lässt sich aus keinem einzigen von Goethe verfassten Schriftstück belegen. Goethe hat selbst richtig erkannt, dass dem Aufsatz die Anschauung der Polarität und der Steigerung fehlt: auch dies spricht entschieden gegen seine Autorschaft.

Das Kunstbestreben der Geniezeit war insofern Natu-

¹ In WALZELS Formulierung: die geistige Einheit, die im Menschen walten soll und deren äusere Erscheinung den Eindruck des Schönen bestimmt (»Das Prometheussymbol«, S. 9).

² Vgl. DILTHEY, Archiv f. d. Geschichte der Philosophie VII (1894), S. 324.

ralismus, als man den Regelkram, den Formalismus ablehnte und sich auf die Natur berief. Nie jedoch hat Goethe die Aufgabe des Künstlers in der bloßen Naturnachahmung gesehen. Klar genug hat er bereits im Briefe an Friedrich Jacobi vom $21/8$ 74 die umgestaltende Eigenart des Künstlers als maßgebenden Faktor bei der Wiedergabe des Gegenstandes betont: 'Sieh Lieber, was doch alles Schreibens Anfang und Ende ist: die Reproduktion der Welt um mich, durch die innere Welt, die alles packt, verbindet, neuschafft, knetet und in eigener Form, Manier, wieder hinstellt, das bleibt ewig Geheimnis, Gott sei Dank, das ich auch nicht offenbaren will den Gaffern und Schwätzern.' — Seine Jugend verherrlicht die charakteristische Kunst: 'Und lasst diese Bildnerei (des Wilden) aus den willkürlichsten Formen bestehn, sie wird ohne Gestaltsverhältnis zusammenstimmen, denn Eine Empfindung schuf sie zum charakteristischen Ganzen. Diese charakteristische Kunst, ist nun die einzige wahre. Wenn sie aus inniger, einiger, eigner, selbstständiger Empfindung um sich wirkt, unbekümmert, ja unwissend alles Fremden, da mag sie aus rauher Wildheit, oder aus gebildeter Empfindsamkeit geboren werden, sie ist ganz und lebendig' («Von Deutscher Baukunst»). Das Urwüchsige steht in erster, das Schöne in zweiter Linie.

Was die Kunsttheorie des reifen Goethe von der des Jünglings unterscheidet, was die im Laufe der Jahre, besonders durch das Studium der Antike angeeignete höhere Einsicht in das Kunstwesen kennzeichnet, ist vor allem die Forderung, der Künstler müsse sein Selbst steigern, veredeln. Nur durch ernstes Studium, durch Eindringen 'sowohl in die Tiefe der Gegenstände, als in die Tiefe des eigenen Gemüts', gelingt es, die eigne Persönlichkeit zu vervollkommen und so die Kunst auf ihren Gipfel zu erheben. Hier macht sich nun Goethes Richtung auf das Typische geltend. Der Künstler muss fähig sein, 'sich zu Ideen zu erheben und die nahe Verwandtschaft entfernt scheinender Dinge zu fassen'. Und zwar nach der

Analogie von Goethes morphologischer Methode. 'Die vergleichende Anatomie hat einen allgemeinen Begriff über organische Naturen vorbereitet: sie führt uns von Gestalt zu Gestalten, und indem wir nah oder fern verwandte Naturen betrachten, erheben wir uns über sie alle, um ihre Eigenschaften in einem idealen Bilde zu erblicken.' Und so können wir in der Kunst 'nur dann mit der Natur wetteifern, wenn wir die Art, wie sie bei Bildung ihrer Werke verfährt, ihr wenigstens einigermaßen abgelernt haben' («Einleitung in die Propyläen«).

Das von innen tätige Bild, welches Goethe von Helmont übernommen hatte, im Naturwesen eine organisierende Monade, im künstlerischen Subjekt eine produktive Vision, dem vergleichenden Naturforscher ein Typus, war im Gedankenaustausch mit Schiller eine 'Idee' geworden. Aber Goethes 'Ideen' bewahren noch die Erinnerung an ihren Ursprung, dadurch dass sie gesehen werden können. Ideen in diesem Sinne, gedanklich umgestaltete Anschauungen (im eigentlichen Sinne) sollen das Kunstwerk gestalten, wie organisierende Ideen in den Naturgebilden tätig sind.

WERTHER UND FAUST

In der Rhapsodie »Von Deutscher Baukunst« zeichnet uns der 23jährige Dichter ein Idealbild des künstlerischen Lebensganges mit diesen Worten vor:

Heil dir, Knabe! der du mit einem scharfen Aug für Verhältnisse geboren wirst, dich mit Leichtigkeit an allen Gestalten zu üben. Wenn denn nach und nach die Freude des Lebens um dich erwacht und du jauchzenden Menschengenuss nach Arbeit, Furcht und Hoffnung fühlst; das mutige Geschrei des Winzers, wenn die Fülle des Herbsts seine Gefäße anschwellt, den belebten Tanz des Schnitlers, wenn er die müszige Sichel hoch in den Balken geheftet hat; wenn dann männlicher, die gewaltige Nerve der Begierden und Leiden in deinem Pinsel lebt, du gestrebt und gelitten genug hast, und genug genossen, und satt bist irdischer Schönheit, und wert bist auszuruhen in dem Arme der Göttin, wert an ihrem Busen zu fühlen, was den vergötterten Herkules neu gebar; nimm ihn auf himmlische Schönheit, du Mittlerin zwischen Göttern und Menschen, und mehr als Prometheus leit er die Seligkeit der Götter auf die Erde.

Wenn man diesen Erguss mit dem, was in meiner Entstehungsgeschichte des Faust, S. 62 ff., über Goethes Unsterblichkeitsglauben und die Faustidee ausgeführt ist, zusammenhält, wird man leicht erkennen, dass Goethe hier um die Zeit, da sich bei ihm die Faustidee krystallisierte, das ideale Künstlerleben von ganz ähnlichen Gesichtspunkten wie das Leben Fausts betrachtete. Die sich mit den aufeinander folgenden Altersstufen steigende künstlerische Tätigkeit, die, nach Er-

reichung des irdischen Gipfels, auf dem Wege der Wiedergeburt und der Vergötterung (wie beim griechischen Heros) zur Vermählung mit der Schönheitsgöttin und zum göttlichen Schöpfungsgenuss führt — denn das muss die letzte Zeile bedeuten —: dieses Künstlerleben ist dem Lebensgang Fausts vom Lebensgenuss durch den Tatengenuss zum Schöpfungsgenuss parallel. So wird das auf anderem Wege gewonnene Ergebnis, dass diese Fassung der Faustidee schon aus dem Anfang der Siebzigerjahre stammt, in vollem Maße bestätigt. Dass die 'Seligkeit der Götter' lediglich in schöpferischer Tätigkeit besteht, dass die Verbindung mit der Göttin eine 'heilige Ehe' ist, brauche ich, nach dem in der Entstehungsgeschichte gesagten, hier nicht auszuführen. Die Göttin der Schönheit vermittelt durch solche Verbindung zwischen Göttern und Menschen, und 'mehr als Prometheus' wird der neue Gott als schaffende Potenz in die irdische Sphäre eingreifen.

So steht schon von Haus aus Goethes Künstler etwas ausserhalb der literargeschichtlichen Reihe 'göttlicher' Künstler, die uns WALZEL im »Prometheussymbol« vorführt. Goethes Künstler maszt sich nicht an, ein Gott zu sein: dafür hat er Anspruch darauf, ein Gott zu werden. So hat der Schüler Helmonts die dem Jahrhundert geläufige Idee von der Göttlichkeit des Künstlertums seiner zugleich gesund-realistischen und doch, wenigstens zeitweilig, sich der Mystik zuneigenden Natur gemäsz umgemodelt.

Die Idee des im folgenden Jahre entstandenen Prometheusfragments lässt sich leider nicht sicher enträtseln. Ein Göttersohn — kein Mensch, wie WALZEL wiederholt sagt — trennt sich trotzig von der Gemeinschaft der Götter ab und erschafft als Bildhauer, mit Beistand der Minerva, die ersten Menschen. Der Eigenwille dieses göttlichen Künstlers symbolisiert, wie Goethe in »Dichtung und Wahrheit« B. 15 erklärt, die Bestätigung der Selbständigkeit durch das produktive Talent; Religiöses oder wenn man will Irreligiöses spielt mit hinein, ohne

den Leser zu voller Klarheit über den durch das mythologische Gewand verhüllten persönlichen Gehalt gelangen zu lassen. Als Vorstufe der Faustdichtung lässt sich dieser Entwurf nicht in Anspruch nehmen. Faust ist kein Künstler und die Faustidee geht von keiner Idealisierung des Künstlertums aus.

Dagegen ist Werther insofern mit Faust eng verwandt, als Goethe diesem Bedauernswerten ein Faustisches Element geliehen hat, das ihm von Rechts wegen wohl nicht gebührt. Werther erforscht tatsächlich in Faustischer Weise die Natur. So gibt uns der Roman wie die älteste Faustdichtung Aufschlüsse über die Bemühungen des jungen Goethe, nach seiner Weise in die Geheimnisse des Naturlebens einzudringen.

Wie beide Gestalten Goethes Sehnsucht nach dem Unendlichen verkörpern, so ist beider gemeinschaftliches Erbteil die Goethische Imagination, das wundersam entwickelte Vermögen, Gesichtsbilder aufzunehmen, umzubilden, neu zu gestalten, die schöpferische Gewalt des Goethischen Auges. Ihnen wurden jene 'Augen voll Schöpfungskraft' geliehen, die Goethe in seiner jugendlich subjektiven Charakteristik Newtons (Goethes Anteil S. 220, DjG. V. 322) diesem berühmtesten Naturforscher beilegt. 'Voll innerer Kraft die Augen, den Gegenstand zu fassen; ihn zu ergreifen, nicht bloß zu beleuchten; nicht ihn ins Gedächtnis aufzuhäufen; sondern ihn zu verschlingen, und in das grosze All, das im Haupte ist, immanieren zu lassen.' Wir brauchen nicht zu untersuchen, ob die Worte auf den groszen Forscher, mit dem sich Goethe damals schwerlich eingehend befasst hatte und gegen den er in reiferen Jahren eine so tiefe Abneigung hegte, mehr oder weniger gut passen: Goethe hat hier nur sich selbst und sein persönliches Forscherideal geschildert¹.

¹ In einer morphologischen Arbeit (W. A. II. Bd. 6, S. 301 ff., Jub. Ausg. 39, 369) stellt Goethe vier Kategorien von Forschern auf: Nutzende, Wissende, Anschauende und Umfassende. 'Die Anschauenden verhalten sich schon produktiv . . . und, so sehr sich auch die Wissenden vor der Imagination kreuzigen und segnen, so müssen sie doch, ehe sie

Werther beschreibt im Briefe vom 18. August die Aussicht vom Fels über die Lahn bis zu den Hügeln, das fruchtbare Tal, die Berge mit hohen, dichten Bäumen bekleidet, den sanften Fluss, der 'zwischen den lispelnden Rohren dahingleitete und die lieben Wolken abspiegelte, die der sanfte Abendwind am Himmel herüber wiegte'; 'wenn ich denn die Vögel um mich den Wald beleben hörte . . . wenn das Gewebere um mich her mich auf den Boden aufmerksam machte, und das Moos, das meinem harten Felsen seine Nahrung abzwingt, und das Geniste, das den dürren Sandhügel hinunter wächst, mir alles das innere glühende heilige Leben der Natur eröffnete, wie umfasst' ich das all mit warmen Herzen, verlor mich in der unendlichen Fülle, und die herrlichen Gestalten der unendlichen Welt bewegten sich alle lebend in meiner Seele.' So versinkt er aus dem Anschauen der wirklichen Natur in eine Vision, und zwar, wie sich aus den Anklängen an die biblische Schöpfungsgeschichte und dem progressiv weiterführenden 'und nun', 'und dann' ergibt, in eine Welterschöpfungsvision. 'Ungeheure Berge umgaben mich, Abgründe lagen vor mir, und Wetterbäche stürzten herunter, die Flüsse strömten unter mir, und Wald und Gebirg erklang. Und ich sah sie wirken und schaffen in einander in den Tiefen der Erde, all die Kräfte unergründlich¹. Und nun über der Erde und unter dem Himmel wimmeln die Geschlechter der Geschöpfe all, und alles, alles bevölkert mit tausendfachen Gestalten, und die Menschen dann sich in Häuslein zusammensichern, und sich annisten, und herrschen in ihrem Sinne über die weite Welt!' — So durchmisst Goethe

sich's versehen, die produktive Einbildungskraft zu Hilfe rufen. Die Umfassenden, die man in einem stolzern Sinne die Erschaffenden nennen könnte, verhalten sich im höchsten Grade produktiv; indem sie nämlich von Ideen ausgehen, sprechen sie die Einheit des Ganzen schon aus, und es ist gewissermaßen nachher die Sache der Natur, sich in diese Idee zu fügen.'

¹ Vgl. Faust 3286: Der Erde Mark mit Ahnungsdrang durchwühlen.

vorahnend den ganzen Kreis seiner künftigen geologischen und biologischen Forschung, von dem 'ältesten, festesten, tiefsten, unerschütterlichsten Sohn der Natur' — er 'ahndet im Dunkeln die Entstehung und das Leben dieser seltsamen Gestalten' (3/10 79) und 'möchte gar zu gern der groszen formenden Hand nächste Spuren entdecken' (7/9 80) — bis zu dem Menschengeschlecht, dessen Dasein von dem Boden und der von diesem getragenen Pflanzen- und Tierwelt abhängig ist. Eine Darstellung des menschlichen Lebens im Verfolg seiner 'Weltschöpfung' hat er mindestens geplant, und gewisse Ansätze dazu enthält sein italienisches Reisetagebuch. — 'Vom unzugänglichen Gebirge über die Einöde, die kein Fusz betrat, bis ans Ende des unbekanntes Ozeans, weht der Geist des Ewigschaffenden und freut sich jedes Staubs, der ihn vernimmt und lebt. Ach damals, wie oft hab ich mich mit Fittigen eines Kranichs, der über mich hinflog, zu dem Ufer des ungemessenen Meeres gesehnt, aus dem schäumenden Becher des Unendlichen¹ jene schwellende Lebenswonne zu trinken, und nur einen Augenblick in der eingeschränkten Kraft meines Busens einen Tropfen der Seligkeit des Wesens zu fühlen, das alles in sich und durch sich hervorbringt.'

Gerade dreissig Jahre nach dem Werther veröffentlichte Goethe im »Taschenbuch auf das Jahr 1804« unter dem Titel »Weltschöpfung« das Gedicht, das seit 1806 als »Weltseele« bekannt ist. Die neue Ueberschrift erinnert an das Verhältnis zu Schelling, dessen Auftreten den theosophisch-naturphilosophischen Träumereien, wie ihnen Goethe in seiner Frühzeit nachhing, neues Leben einflözte. Der Kern dieses Gedichts ist mit Werthers Weltschöpfungstraum eng verwandt, die 'Weltseele', die, sich aus sich selbst hinausahndend, als *ministratorii spiritus* schöpferische Monaden

¹ Das Unendliche, wie Faust 1815: Bin dem Unendlichen nicht näher. 'Schwellend' ist natürlich das Causativum.

entsendet, den sel'gen Göttertraum zu schweben, ist eben 'der Geist des Ewigschaffenden'; hier und da werden wir sogar an den alten Wortlaut erinnert, vgl. z. B.: 'Und jedes Stäubchen lebt' mit 'freut sich jedes Staubs, der ihn vernimmt und lebt.' Anders wie im Werther, greift die neue Dichtung auf die Erschaffung der Himmelskörper zurück, gegen Ende aber finden wir Werthers Vision ganz wieder:

Wie regt sich bald, ein holdes Licht zu schauen,
Gestaltenreiche Schar,
Und ihr erstaunt, auf den beglückten Auen,
Nun als das erste Paar.

Die Annahme, dass die Conzeption des Gedichts in die Wertherzeit zurückreicht, hilft uns Goethes Brief an Zelter vom 20. Mai 1826 besser verstehen, die Widersprüche einigermaßen heben. Goethe schreibt: 'Das Lied ist seine guten dreiszig Jahr alt und schreibt sich aus der Zeit her, wo ein reicher jugendlicher Mut sich noch mit dem Universum identifizierte, es auszufüllen, ja es in seinen Teilen wieder hervorzubringen glaubte.' Niemand wird glauben, dass Goethe als Fünfziger 'jugendlich' genug war, um sich mit dem Universum zu identifizieren. Aber, wenn nun auch der Wortlaut des Briefes, z. B. 'auszufüllen' sich an den des Gedichts (zu enge) anlehnt, so konnte Goethe doch nicht darauf verfallen, seinem 'jugendlichen Mut' ein solches Streben beizulegen, wenn gar nichts Persönliches zu Grunde lag. Er erinnerte sich noch sehr wohl an sein jugendliches Phantasieleben, er wusste auch, dass das Gedicht erst kurz vor 1800 geschrieben wurde. Er wollte also eigentlich diesen Gedanken ausdrücken: Das Gedicht ist vor dreiszig Jahren geschrieben, es stammt aber der Conzeption nach aus der Zeit meiner Jugend. — 'Jener kühne Drang', lautet der Brief weiter, 'hat uns denn doch eine reine dauernde Einwirkung aufs Leben nachgelassen, und wie weit wir auch im philosophi-

schen Erkennen, dichterischen Behandeln vorgedrungen sein mögen, so war er doch in der Zeit von Bedeutung, und, wie ich tagtäglich sehen kann, anregend und anleitend für Manchen.' — An welche dauernde Einwirkung Goethe denkt, versteht man, wenn man den Faust versteht.

Werther freilich will die Welt nicht in Wirklichkeit schaffen. Er will sich nur die Entstehung der Dinge klar machen, indem er sie mittelst des inneren Auges nachschafft. Diese heilige belebende Kraft, mit der er Welten um sich schafft, ist seines Lebens einzige Wonne (3. November). Insofern ist er Naturforscher — Goethischer Art. Und doch möchte auch er realiter schaffen können, die Seligkeit des alles Hervorbringenden, den göttlichen Schöpfungsgenuss, wenn auch nur auf einen Augenblick in der eingeschränkten Kraft seines Busens fühlen.

Wer sich den Zusammenhang des ältesten Monologs des Faust klar machen will, wird von den Untersuchungen SCHE-
RERS, wie er sie noch vor der Entdeckung des Urfaust anstellte (»Aufsätze über Goethe«, 1886, S. 309 ff.) auszugehen haben, da alle nachherige Forschung, zustimmend oder ablehnend, an seine Ergebnisse anknüpft. Scherer fand bekanntlich, dass die Verse 33—74 des Fragments, 386—427 der endlichen Form, mit dem Vorhergehenden und Folgenden in einem unlösbaren Widerspruch stehen, und schloss aus stilistischen Gründen, dass sie mit dem Vorhergehenden nicht in einer Folge entstanden sind.

Was nun aber letzteres, das stilistische Moment betrifft, so hat schon längst ERICH SCHMIDT (Urfaust⁷, XXVII) den hierauf sich gründenden Einwand Scherers gegen die Einheitlichkeit des Monologs in trefflicher Weise beseitigt. Schwerer war es, den schon vor Scherer von KÖSTLIN (»Goethes Faust«, 1860, S. 8—13) rückhaltlos anerkannten inhaltlichen Widerspruch durch überzeugende Interpretation wegzuräumen. Wenig-

stens muss ich gestehen, dass unter den zahlreichen Erklärungsversuchen keiner mich recht befriedigt hat. Auch der MINORS (I 46 ff.) will mir nicht durchsichtig werden, wenn ich auch zugeben muss, dass 'ein geradezu alberner Widerspruch' wie dieser, eben weil er zu albern ist, 'vollends unmöglich' ist. Der Verfasser der »Nachrede statt der versprochenen Vorrede« hat manche dunkle Stellen, und diese ist eine der dunkelsten.

Es handelt sich um diese Worte Scherers: 'Während im Eingange die Magie schlechthin helfen soll, während an eine neue Lehrtätigkeit mit vermehrter Einsicht gedacht wird, soll jetzt die Flucht notwendig sein; ein geheimnisvolles Buch steht ihm zur Verfügung, wird aber, wie es scheint, erst unter Anweisung der Natur selbst seine Macht erzeigen: was um so auffallender ist, als Faust dann, wie sich Z. 75 ff. ergibt, in der Tat nicht fortzugehen braucht, um Geister zu beschwören' (S. 313).

Also, kurz gefasst, Faust will fort und bleibt doch, wo er ist! Wie ist das zu verstehen? Wenn sonst ein Professor das Reisen wählen tut, so steckt er sich den Bädcker in die Tasche und geht auf und davon, kann dann aber nicht zu gleicher Zeit in seinem Lehnstuhl sitzen bleiben. Faust ist aber kein Sterblicher gewöhnlicher Art, auch nimmt er das Buch nicht mit, wie Köstlin und Scherer annahmen, das Buch ist ihm nicht Geleit im weiten Land, sondern Geleit ins weite Land hinaus, es ermöglicht ihm erst die Fahrt, die keine gewöhnliche Reise ist. Solange man in Fausts Wünschen und Vorsätzen, in seinen Mitteln und Zwecken etwas mit allgemeinmenschlichen Normen Kommensurables sucht, solange ergeben die Worte keinen Sinn, nur grobe Widersprüche. Hätte aber jemand wegen dieser Stelle zu Goethe gesagt: Ich verstehe dich nicht! du widersprichst dir! so hätte er gewiss erwidert: Ach! ich verstehe mich wohl! wie im dritten Epigramm, wo er einmal das umgekehrte Rätsel seinem Leser selbst erklärt.

Flieh! Auf! hinaus ins weite Land!
 Und dies geheimnisvolle Buch
 Von Nostradamus eigner Hand
 Ist dir das nicht Geleit genug?
 Erkennest dann der Sterne Lauf,
 Und wenn Natur dich unterweist,
 Dann geht die Seelenkraft dir auf,
 Wie spricht ein Geist zum andern Geist.
 Umsonst dass trocknes Sinnen hier
 Die heiligen Zeichen dir erklärt;
 Ihr schwebt, ihr Geister, neben mir;
 Antwortet mir, wenn ihr mich hört!

Wir dürfen überzeugt sein, dass Faust die geistige Natur seines Dichters hat und dass er den Verkehr mit Geistern in Uebereinstimmung mit Goethes eigenem Verfahren anstrebt. Wenn wir dieses kennen, so werden uns Fausts Worte verständlich sein.

Es findet sich in Goethes geistigem Nachlass mindestens eine gute Parallele zu Fausts dunkler Rede¹. Man lese mit Aufmerksamkeit diesen Eingang eines Briefes an Frau von Stein (1780):

D. 14. Juni Abends Nach 7. An meinem Schreibtisch. Es regnet und der Wind spielt gar schön in meinen Aschen.

Ich suche Sie und finde Sie nicht, ich folge Ihnen nach und erhasche Sie nicht. Es ist nun die Zeit, da ich Sie täglich zu sehn gewohnt bin, ausruhe und mich mit Ihnen in ganz freien Gesprächen von dem Zwang des Tages erhole.

Also: an seinem Schreibtisch sitzend, sucht der Dichter die geliebte Frau ohne sie zu finden, folgt ihr nach ohne sie zu erhaschen. Hier ist ganz wie in der Fauststelle ein geradezu alberner Widerspruch, und also keiner. Es handelt sich im Briefe um ein Geister-Stelldichein, das nicht zustande kommen will, entweder weil die Dame nicht, oder nicht mit genügender

¹ Vgl. übrigens oben S. 140 ff, S. 153, auch den S. 24 angeführten Brief.

Intensität, an den Geliebten denkt, oder weil seine Geister eben nicht bis zu ihr reichen.

Wenden wir uns nun, um diese Einsicht bereichert, der Fauststelle wieder zu, so hat sie keine grosse Schwierigkeit mehr. Es ist klar, dass Faust nicht etwa mit dem Körper ins weite Land hinaus will, denn dazu ist kein geheimnisvolles Buch vonnöten, sondern nur mit dem Geist¹, und dies nicht etwa in dem gröberen Sinne, dass der Geist sich vom Körper trennen müsste², sondern, wie schon RUDOLF HILDEBRAND (Deutsches Wörterbuch, Geist 19) anlässlich der »Aeolsharfen« es gut ausgedrückt hat, so dass 'der Geist sich über den Leib ausgreifend ausweitete, noch ohne sich von ihm zu lösen und doch wie mit dem Ansatz dazu.'

Faust ahndet sich hinaus. Das kann aber nicht jeder, und auch Faust kann es nicht ohne weiteres. Dazu gehört, ausser genialen Anlagen, etwas den Geist Erhöhendes, Exaltierendes, hier durch das geheimnisvolle Buch vertreten. Das Buch soll Faust in den Stand setzen, auf dem Wege der 'Magie' hinauszugelangen. Und nun kümmere man sich nicht darum, ob er während der folgenden Reden draussen oder drinnen ist: er ist zugleich draussen und drinnen. Auch ist die Stelle nicht darauf berechnet, bis ins Einzelne klar und plan verstanden zu werden: wer hat uns wohl erlaubt, dem Magier in die Karten zu gucken?

Dass in diesem Monolog Swedenborgisches verwertet ist, haben ERICH SCHMIDT und MORRIS³ erkannt, und zwar ist die Anlehnung am deutlichsten in den Worten des 'Weisen' (443 f.) und in der Bühnenweisung hinter 481. Es wäre aber sehr verfehlt, Fausts ganze Beziehungen zur 'Geisterwelt'

¹ Die Schwierigkeit oder Härte der Stelle beruht also darauf, dass die dem arglosen Leser am nächsten liegende Auffassung der Worte: Flieh! auf! u. s. w. nicht die richtige ist.

² Die Seele ward mir aus dem Leibe gezogen und eilte in jene Gegenden. »Grosz-Cophta« II. 5.

³ Goethe-Studien² I, S. 13 ff., vgl. DjG. I, XXIV.

auf diese trübe Quelle zurückzuführen. Die Hauptquelle, woraus diese Vorstellungen geflossen sind, ist die eigene seherische Natur des Dichters, wie sie im Jahre 1769 durch die mystisch-naturphilosophischen Studien und besonders durch Helmont beeinflusst wurde. — Im einzelnen stört mich besonders die Behauptung, die Worte 'Dann geht die Seelenkraft dir auf' wären 'eine wörtliche Uebertragung von Swedenborgs Formel: *aperiuntur interiora*.' Eine wörtliche ist die Uebertragung eben nicht, denn 'Seelenkraft' ist doch mit *interiora* nicht identisch. Und wie kann eine Kraft geöffnet werden? Und wie hingeder folgende Satz 'Wie spricht ein Geist zum andern Geist' syntaktisch damit zusammen? Ich bleibe hier bei der älteren Auffassung (GRIMM, SANDERS, HEYNE, auch KÖSTLIN, Goethes Faust S. 11) und vergleiche: DjG. V, 25 'Der Sinn dieser Worte sey in deiner Seele aufgegangen'; an Frau v. Stein ¹/₉, 86 'dass dir wieder Freude zu meiner Liebe aufgeht'; Wanderjahre I. 9 'Endlich ging ihm eine gewisse Mildigkeit auf'. Das 'die' vor 'Seelenkraft' ist das *determinativum*, worauf sich das 'wie' erklärend zurückbezieht. Dass dann die Worte 'Wie spricht ein Geist zum andern Geist' im Swedenborgischen Sinne: 'durch unmittelbare Ideenübertragung' zu verstehen wären, ist unerweislich und aus dem Grunde unwahrscheinlich, weil diese Form des Geisterverkehrs im Schauspiel unwendbar ist und bei Goethe tatsächlich nicht zur Verwendung kommt. Zu Grunde liegt vielmehr, wie ich wenigstens annehmen möchte, etwas jedem Goetheleser Wohlbekanntes, die 'Eigenart des Verfassers' . . . 'wenn er sich allein sah, irgend eine Person seiner Bekanntschaft im Geiste zu sich zu rufen'. 'Er bat sie, niederzusetzen, ging an ihr auf und ab, blieb vor ihr stehen und verhandelte mit ihr den Gegenstand, der ihm eben im Sinne lag. Hierauf antwortete sie gelegentlich oder gab durch die gewöhnliche Mimik ihr Zu- oder Abstimmen zu erkennen, wie denn jeder Mensch hierin etwas Eignes hat . . .' (»Dichtung und Wahrheit« B. 13, Loeper III S. 121). Belege

für solche Gespräche, bei welchen natürlich vorauszusetzen ist, dass Goethe diese Gäste mit dem innern Auge sah, dass also die Geister ihn umschwebten, bieten die Briefe reichlich. Vgl. an Kestner, Dez. 72; an Auguste zu Stolberg $7/3$ 75; Briefe aus der Schweiz II, 7. Nov.; an Frau von Stein, Erfurt $2/5$ 80; $14/9$ 80; $11/3$ 81; Reisetagebuch $24/9$ 86, $26/10$ 86; an Carl August, Frascati $28/9$ 87. Und so besuchen ihn beim Dichten 'gute Geister' ($19/4$ 81), und er redet mit diesen Geistern (Briefe an Frau v. Stein² I, S. 373, Nr. 732). Die 'Erscheinungen der Geister im väterlichen Hause' (an Knebel $21/11$ 82) sind eben seine poetischen Visionen.

So hat Goethe ebenfalls den Besuch des Erdgeists empfangen und hat mit ihm gesprochen. Das vermag aber nicht jeder. Augen voll Schöpfungskraft und geniale Inspiration sind notwendige Bedingungen.

Das geheimnisvolle Buch ist nicht das Swedenborgische Werk, sondern selbstverständlich eine Schöpfung Goethischer Phantasie, wahrscheinlich als Autograph zu denken (V. 420). Das Zeichen des Makrokosmos, welches Faust beim Öffnen zuerst erblickt, ist ohne Zweifel die vor dem Titelblatt der *Aurea Catena Homeri* (1723) befindliche Figur: zwei ineinandergreifende Dreiecke, von den kabbalistischen Planetenzeichen umgeben und von zwei Drachen umschlungen; eine ähnliche Figur mit der Aufschrift: 'Die sechs Tagewerke' findet sich auf einer Tafel in Wellings *Opus Mago-Cabbalisticum*. In Swedenborgs *Arcana coelestia*, worauf MORRIS, DjG. VI, S. 534 verweist, gibt es keine derartigen Figuren. So erledigt sich die merkwürdige Behauptung MINORS zu Vers 440, die 'Züge' wären Gesichtszüge: gemeint sind die kabbalistischen Zeichen ('War es ein Gott, der diese Zeichen schrieb?'). Diese Zeichen lassen sich natürlich aussprechen, in deutscher, lateinischer oder gar hebräischer Sprache (nach 481). ERICH SCHMIDT meint: 'Faust raunt eine Formel, auf die hier aber kein Gewicht fällt.' Es fällt darauf Gewicht genug um sicher zu stellen,

dass Goethe anderes im Sinn hatte als Swedenborgs *Arcana*. Er erkannte sehr wohl, dass Swedenborgs Geisterverkehr unpoetisch und undramatisch ist, und griff auf ihm längst bekannte ältere Geisterbeschwörer zurück. Ob diese Zeichen auch Vers 422 inspiriert haben, lasse ich dahingestellt; jedenfalls kann 'der Sterne Lauf' eben nur 'der Sterne Lauf' bedeuten und zwar im Sinne der Astrologie: dass die Planetenstellungen bei magischen wie bei alchymistischen Vorgängen für hochwichtig galten, ist bekannt und war auch dem jungen Goethe bekannt.

Was nun bei der Betrachtung des Makrokosmoszeichens stattfindet, ist selbstverständlich eine Vision, und zwar ganz ähnlicher Art wie die Wertherschen Naturvisionen.

War es ein Gott, der diese Zeichen schrieb,
Die mir das innre Toben stillen,
Das arme Herz mit Freude füllen,
Und mit geheimnisvollem Trieb
Die Kräfte der Natur rings um mich her enthüllen?

Interessant ist hier das Wort 'Trieb'. Da die Zeichen keinen Trieb haben können, so ist der Trieb bei dem schauenden Subjekt; schon damit ist die Subjektivität des Bildes angegeben. Dass er aber die 'Kräfte' sehen kann, beruht darauf, dass die Kräfte eben Bilder sind, die tätigen inneren Formen der Natur, die ja auch Werther schaut.

Bin ich ein Gott? Mir wird so licht!

Dem zweiten Satze liegt eigene physiologische Erfahrung zu Grunde; vgl. oben S. 23. Die gereizten Gesichtsnerven lassen das 'innere Licht' sich hervortun.

Ich schau in diesen reinen Zügen
Die wirkende Natur vor meiner Seele liegen.

Den Ausdruck 'vor meiner Seele' in der Bedeutung 'vor meinem innern Auge' kennen wir längst. 'Die wirkende Natur'

ist gewiss eine der Schule des Paracelsus geläufige Formel; vgl.: 'Archeus bedeutet, nach Paracelsi und Helmontii Art zu reden, *animam mundi*, den Weltgeist, oder die wirkende Natur, oder die Haupt-Ursach aller natürlichen Dinge' (Hübners Convers. Lex. 2, 138, in dem D. Wb. IV. 1. 2, Sp. 2648 angeführt). Doch kennt auch Herder den Ausdruck (»Zwei Preisschriften«, 1789, S. 15).

Mit 444 'Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!' ist zunächst »Werther« (3. Nov.) zu vergleichen: 'Und das Herz ist jetzo tot . . . Ich leide viel, denn ich habe verloren . . . die heilige belebende Kraft, mit der ich Welten um mich schuf.' Die Goethe geläufige, auf Helmont zurückgehende Vorstellung von einer Mitwirkung des Herzens bei den Visionen, haben wir schon oben S. 130 ff. erörtert. Ist das Herz tot, so ist der Sinn zu, d. h. ohne Imagination. Wenn Faust sein Herz belebt, wenn er seinen innern Sinn auftut, wenn Natur ihn unterweist (oben S. 137 f.), wenn er mit Geistesaugen die Geister bannt — dann sind die Geister eben da und dann geht ihm auch die Seelenkraft auf, wie ein Geist zum andern Geist spricht.

In der Vision Vers 447—53 hat GRAFFUNDER das Helmontsche Weltbild (die Jakobsleiter) erkannt. Die Worte 'Wie alles sich zum Ganzen webt' besagen, dass Faust die Welt als eine geordnete, einen Kosmos schaut. Vergleiche »Satyros« 306: Wie sich Hass und Lieb gebar Und das All nun ein Ganzes war, Und das Ganze klang In lebend wirkendem Ebengesang (Faust 453: Harmonisch all' das All durchklingen). 448 Eins in dem andern wirkt und lebt! wie es im Werther heiszt: Und ich sah sie wirken und schaffen ineinander in den Tiefen der Erde, all die Kräfte unergründlich.

Gott, der Allumfasser, das Wesen das alles in sich und durch sich hervorbringt, fasst, wie ein Künstler, die ganze Bilderwelt in sich, so dass alles, was in der Welt geschieht, die Visionen Gottes sind: Gestaltung, Umgestaltung, des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung. Gott nacheifernd, möchte Faust

aus den Brüsten der Natur, den Quellen alles Lebens, die tätigen Formen schöpfen, wie der Künstler fragt: Wo ist der Urquell der Natur Daraus ich schöpfend Himmel fühl und Leben In die Fingerspitzen hervor! Allein, was ihm dann Mephisto vorwirft, er wolle zu einer Gottheit sich aufschwellen lassen und alle sechs Tagewerke im Busen fühlen (vgl. dazu oben S. 131), das kann er eben nicht, obgleich seine 'welke Brust' sich dahindrängt. Er kann die tätigen Formen des Makrokosmos zwar in der Vision schauen, aber nicht 'fassen', nicht 'mit dem Geist greifen': er kann die unirdischen Bilder nicht in sich aufnehmen um sie auszuwirken. Und so wendet er sich von diesem 'Schauspiel' ab, um es mit dem Erdgeist zu versuchen.

Die Faustidee, die Idee des nach göttlichem Schaffensvermögen verlangenden Forschers, wurzelt in Goethes angeborener Visualität, seiner Gabe der Gestaltung und Umgestaltung mittelst des inneren Auges, und in seiner damit eng zusammenhängenden Art und Weise, auf überwältigende Eindrücke der Natur und Kunst so zu reagieren, dass ein unbezwingbarer Drang zum eigenen Hervorbringen sich betätigt. Dies war von jeher seine Form der geistigen Aneignung: Schauen und Schaffen. 'Der Mensch erfährt und genieszt nichts, ohne sogleich produktiv zu werden. Dies ist die innerste Eigenschaft der menschlichen Natur. Ja, man kann ohne Uebertreibung sagen, es sei die menschliche Natur selbst', so schreibt er 1799 (»Ueber den sogenannten Dilettantismus«). Jedenfalls war dies Goethes eigene Natur: er musste produzieren.

Der junge Wilhelm Meister liest den Plautus, den ersten Theaterdichter, den er kennen lernt, 'und somit wurde er auf der Stelle nachgeahmt'. Später kommt ihm Corneille in die Hände, 'und kaum hatte ich einige Stücke gelesen, als eine solche Gärung in meinem Kopfe war und ein unwiderstehlich

Verlangen in mir entstand, gleich eins in dieser Art zu komponieren' (»Theatralische Sendung« II. 3; 2). Dies ist die psychologische *ratio* des Goethischen 'Nachahmens': so haben nachher Shakespeare und Hans Sachs, Euripides und Homer seinen Produktionstrieb gereizt. Und so erging es ihm noch im Alter, als er die Gedichte des Hafis kennen lernte: 'ich musste mich dagegen produktiv verhalten, weil ich sonst vor der mächtigen Erscheinung nicht hätte bestehen können (»Annalen« auf 1815).

Die Anschauung der Hochgebirgsnatur reizt den Künstler zur Produktion: 'Diese herrliche Gegenwart regt mein Innerstes auf, fordert mich zur Tätigkeit auf . . .' (»Briefe aus der Schweiz« I). Ebenso Kunstwerke, wie es ebenda drastisch beschrieben ist: 'Seh ich eine gezeichnete, eine gemalte Landschaft, so entsteht eine Unruhe in mir, die unaussprechlich ist. Die Fuszzehen in meinen Schuhen fangen an zu zucken, als ob sie den Boden ergreifen wollten, die Finger der Hände bewegen sich krampfhaft, ich beisse in die Lippen, und es mag schicklich oder unschicklich sein, ich suche der Gesellschaft zu entfliehen, ich werfe mich der herrlichen Natur gegenüber auf einen unbequemen Sitz, ich suche sie mit meinen Augen zu ergreifen, zu durchbohren, und kritzle in ihrer Gegenwart ein Blättchen voll . . .' Im hochschwellenden Geniestil drückt diese Apostrophe an das Straszburger Münster dasselbe aus: 'Du bist Eins und lebendig, gezeugt und entfaltet, nicht zusammengetragen und geflickt. Vor dir, wie vor dem Schaum stürmenden Sturze des gewaltigen Rheins, wie vor der glänzenden Krone der ewigen Schneegebirge, wie vor dem Anblick des heiter ausgebreiteten Sees, und deiner Wolkenfelsen und wüsten Täler, grauer Gotthard! Wie vor jedem »groszen Gedanken der Schöpfung«, wird in der Seele reg, was auch Schöpfungskraft in ihr ist. In Dichtung stammelt sie über, in kritzlenden Strichen wühlt sie auf dem Papier Anbetung dem Schaffenden, ewiges Leben, umfassendes unauslöschliches Gefühl des, das da ist und da war und da sein wird.'

So gestaltet sich Goethes erstes Naturforschen als visionäres Nachschaffen der Natur. Und da ihm Mystiker die Anregung und Anleitung gaben, so sind die überschwänglichen Ideen, die dabei in ihm entstanden, erklärlich genug. Wie hoch sich der Jüngling verstiegen hat, lassen wir dahingestellt sein. Genug, dass er bald erkannt hat, dass auch seiner Begabung Schranken gesetzt waren, dass das Ziel in diesem Leben unerreichbar bleiben musste.

'Vom Kribskrabs der Imagination hab' ich dich doch auf Zeiten lang kuriert': mit diesen Worten rühmt sich in »Wald und Höhle« Mephistopheles seiner Verdienste um Fausts Eingewöhnung in das praktische Menschenleben. Der dem Dichter eingeborne Mephistopheles hat sich oft genug veranlasst gesehen, die Phantasie des Dr. Faust in die Kur zu nehmen. Goethe verhehlte sich keineswegs, dass seine wundervolle Gabe zugleich eine Schwäche sei, und er hat diese Schwäche redlich bekämpft. Und wie er überhaupt sich selbst planmässig erzog, so musste ihm besonders viel daran gelegen sein, sein Auge zu erziehen. Hat er einerseits viel Zeit und Kunst darauf gewendet, die wilde Imagination seines Werther, seines ersten Faust, zu bändigen, und dafür sich die 'exakte sinnliche Phantasie'¹ anzubilden, 'ohne welche doch eigentlich keine Kunst denkbar', auch keine Forschung in seinem Sinne möglich ist, so hat es ihm andererseits einen schweren Kampf gekostet, die Gegenstände ganz objektiv aufzufassen, ohne Hinzutun subjektiver Momente. Schon im Jahre 1775 gebraucht er eine darauf deutende Wendung: 'Gott sei Dank, dass ich bin wie ich war, noch immer so kräftig gerührt von dem Groszen, und o Wonne, noch einziger, ausschliessender gerührt von dem Wahren, als ehemals, da ich oft aus kindlicher Ergebenheit das zu ehren mich bestrebte, wofür ich

¹ Recension von Stiedenroths Psychologie.

nichts fühlte und, mich selbst betrügend, den Kraft- und Wahrheitsleeren Gegenstand mit liebevoller Ahndung über-tünchte (»Dritte Wallfahrt«).

Er hat sich in den folgenden Jahren dazu erzogen, rein zu sehen. Den in der Subjektivität befangenen, von dem sich hervordrängenden Produktionsdrang gehinderten Blick, wie er die dämmernden Landschaften Werthers und die phantasievollen physiognomischen Charakteristiken gestaltete, galt es zu reinigen, das Auge zur einfach klaren und ruhigen Aufnahme der Objekte, wie sie eben sind, anzuhalten. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht die folgende Tagebuchnotiz (Februar 79): 'Die Kriegs Commission werd ich gut versehñ, weil ich bei dem Geschäfte gar keine Imagination habe, gar nichts hervorbringen will, nur das, was da ist, recht kennen und ordentlich haben will. So auch mit dem Wegbau.' Er hatte aber recht viele Schulen durchzugehn. Den 7/6 1784 schreibt er von Eisenach aus an Frau von Stein: 'Ich bin mit der gröszten Gelassenheit angelangt und werde alles ebenso gleichmütig abwarten. Wie unterschieden von dem torigen dunkeln Streben und Suchen vor vier Jahren, ob ich gleich manche anmutige Empfindung voriger Zeiten vermisse. — Die Berge und Klüfte versprechen mir viel Unterhaltung, sie sehen mir zwar nicht mehr so mahlerisch und poetisch aus, doch ists eine andere Art Malerei und Poesie, womit ich sie jetzt besteige.'

In Italien muss er vor allem die Vorstellungen, die er sich im voraus von den Kunstwerken gemacht hatte, vor den Objekten selbst berichtigend herabstimmen. 'Die Hauptsache ist, dass alle diese Gegenstände, die nun schon über 30 Jahre auf meine Imagination abwesend gewirkt haben und also alle zu hoch stehn, nun in den ordentlichen Kammer und Haus Ton der Coexistenz heruntergestimmt werden.' (Vgl. »Zahns Ornamente und Gemälde« I, 1830: 'Es ist aber die Eigenschaft der Imagination, wenn sie sich ins Ferne und ins Vergangene begibt, dass sie das Unbedingte fordert, welches dann meist

durch die Wirklichkeit unangenehm beschränkt wird'). 'Ich lebe sehr diät und halte mich ruhig, damit die Gegenstände keine erhöhte Seele finden, sondern die Seele erhöhen. Im letzten Falle ist man dem Irrtum weit weniger ausgesetzt als im ersten . . . Doch muss man auf alle Fälle wieder und wieder sehn, wenn man einen reinen Eindruck der Gegenstände gewinnen will. Es ist ein sonderbares Ding um den ersten Eindruck, er ist immer ein Gemisch von Wahrheit und Lüge im hohen Grade. Ich kann noch nicht recht herauskriegen, wie es damit ist' (Reisetagebuch ²⁴/₉, 86).

Die Notwendigkeit, sein Gesicht zu berichtigen, hat ihn zu der Erkenntnis geführt, dass die vom Auge gesehenen Farben zum Teil subjektiver Art, nur im Auge vorhanden sind. Diesen Punkt ausführen hiesze den ganzen ersten Abschnitt seiner Farbenlehre, seine feinsinnigen Untersuchungen über die 'Physiologischen Farben' durchnehmen. Ich beschränke mich darauf, seine gegen Eckermann (¹/₂, 27) gesprochenen Worte darüber herzusetzen: 'Sie sehen, es ist nichts auszer uns, was nicht zugleich in uns wäre, und wie die äuzere Welt ihre Farben hat, so hat sie auch das Auge. Da es nun bei dieser Wissenschaft ganz vorzüglich auf scharfe Sonderung des Objektiven vom Subjektiven ankommt, so habe ich billig mit den Farben, die dem Auge gehören, den Anfang gemacht, damit wir bei allen Wahrnehmungen immer wohl unterscheiden, ob die Farbe auch wirklich auszer uns existiere, oder ob es eine blosze Scheinfarbe sei, die sich das Auge selbst erzeugt hat. Ich denke also, dass ich den Vortrag dieser Wissenschaft beim rechten Ende angefasst habe, indem ich zunächst das Organ berichtige, durch welches alle Wahrnehmungen und Beobachtungen geschehen müssen.'

Ein Zeugnis von Goethes Selbsterziehung zum Kunstbetrachter ist seine gegen Ende des Jahrhunderts entstandene, feine Arbeit, »Der Sammler und die Seinigen«. Er stellt hier sechs Klassen einseitiger Künstler und Kunstkenner auf, zeigt

wie man die Gegensätze, indem man sie paarweise verbindet, glücklich vermitteln kann, und gelangt zu dem Endergebnis, dass der vollkommne Künstler bezw. Kenner alle sechs Eigenheiten zum harmonischen Ganzen vereinigt. Vertreterin der zweiten dieser Gattungen, der Imaginanten, ist Julie, welcher Goethe seine angeborne Visualität geliehen hat, auch die Gabe sich, was sie nie gesehen hat, so lebhaft vorzustellen, als ob es vor ihr stände. Es geht nun über ihre Freunde scharf her, sie werden Poetisierer, Scheinmänner, Phantomisten, Phantasmisten, Nebulisten, Schwebler und Nebler tituliert, alles natürlich wegen des visionären Elements ihrer Bilder, und sie wehrt sich mit Mühe gegen diese Angriffe, indem sie geltend macht, dass das künstlerische Genie sich gerade in dieser Gabe der Imagination äuszere. 'Ob nicht in dieser Eigenschaft, die man mit so vielen wunderlichen Namen anschwärze, der Grund und die Möglichkeit der höchsten Kunst begriffen sei? Ob irgend etwas mächtiger gegen die leidige Prosa wirke, als eben diese Fähigkeit, neue Welten zu schaffen?' Hinter den scherzhaften Wendungen versteckt sich Goethes eigener ernsthafter Kampf, um die aus seiner Sehensart fließenden Schwächen zu überwinden, ohne das eigenste Talent seiner Natur preiszugeben.

Es stand ihm im Alter völlig klar, dass seine Art, landschaftliche Gegenden zu betrachten, sich im Verlauf der Jahre geändert hatte. So schreibt er in der »Italienischen Reise« (27/10 86; Zusatz): 'Wenn man hier nicht phantastisch verfährt, sondern die Gegend real nimmt, wie sie daliegt, so ist sie doch immer der entscheidende Schauplatz, der die grössten Taten bedingt; und so habe ich immer bisher den geologischen und landschaftlichen Blick benutzt, um Einbildungskraft und Empfindung zu unterdrücken und mir ein freies, klares Anschauen der Lokalität zu erhalten. Da schlieszt sich denn auf eine wunderbare Weise die Geschichte lebendig an . . .' Und in den »Annalen« auf 1805 (Schluss) kommt er noch einmal auf ähnliche

Betrachtungen zurück: 'Wir besuchten das Bodetal und den längst bekannten Hammer. Von hier ging ich, nun zum dritten Male in meinem Leben, das von Granitfelsen eingeschlossene rauschende Wasser hinan, und hier fiel mir wiederum auf, dass wir durch nichts so sehr veranlasst werden, über uns selbst zu denken, als wenn wir höchst bedeutende Gegenstände, besonders entschiedene, charakteristische Naturszenen, nach langen Zwischenräumen endlich wiedersehen und den zurückgebliebenen Eindruck mit der gegenwärtigen Einwirkung vergleichen. Da werden wir denn im ganzen bemerken, dass das Objekt immer mehr hervortritt, dass, wenn wir uns früher an den Gegenständen empfanden, Freud' und Leid, Heiterkeit und Verwirrung auf sie übertrugen, wir nunmehr bei gebändigter Selbstigkeit ihnen das gebührende Recht widerfahren lassen, ihre Eigenheiten zu erkennen und ihre Eigenschaften, sofern wir sie durchdringen, in einem höhern Grade zu schätzen wissen. Jene Art des Anschauens gewährt der künstlerische Blick, diese eignet dem Naturforscher, und ich musste mich, zwar anfangs nicht ohne Schmerzen, zuletzt doch glücklich preisen, dass, indem jener Sinn mich nach und nach zu verlassen drohte, dieser sich in Aug' und Geist desto kräftiger entwickelte.'

Wenige Tage vor seinem Tode richtete Goethe an Wilh. v. Humboldt diese Worte, die hier als Epilog stehen mögen:

Die Tiere werden durch ihre Organe belehrt, sagten die Alten. Ich setze hinzu: die Menschen gleichfalls, sie haben jedoch den Vorzug, ihre Organe dagegen wieder zu belehren.

Zu jedem Tun, daher zu jedem Talent, wird ein Angebornes gefordert, das von selbst wirkt und die nötigen Anlagen unbewusst mit sich führt, deswegen auch so geradehin fortwirkt, dass, ob es gleich die Regel in sich hat, es doch zuletzt ziel- und zwecklos ablaufen kann. Je früher der Mensch gewahr

wird, dass es ein Handwerk, dass es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen verhelfen, desto glücklicher ist er. Was er auch von auszen empfangt, schadet seiner eingebornen Individualität nichts. Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weisz, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung, demjenigen, was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe, und durchaus nach Möglichkeit befähige.

Hier treten nun die mannichfaltigen Bezüge ein zwischen dem Bewussten und Unbewussten. Denke man sich ein musikalisches Talent, das eine bedeutende Partitur aufstellen soll: Bewusstsein und Bewusstlosigkeit werden sich verhalten wie Zettel und Einschlag, ein Gleichnis, das ich so gerne brauche. Die Organe des Menschen durch Uebung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Misslingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken, verknüpfen ohne Bewusstsein in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angeborenen, so dass es eine Einheit hervorbringt, welche die Welt in Erstaunen setzt.

INHALT

	Side
Schauen und Sehen	5
Das Göttliche	70
Gegensatztheorie	116
Centralgeist und Geisterverkehr	128
Gestaltung und Umgestaltung	154
Werther und Faust	186

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 4.

FORESTILLINGEN OM SJÆLEN I RIGVEDA

MED NOGLE BEMÆRKNINGER OM
SJÆLEFORESTILLINGENS UDFORMNING I
DE ÆLDSTE UPANIŞADER

AF

POUL TUXEN



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

Pris: Kr. 0.65

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende 4 Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,
Filosofiske Meddelelser,
Mathematisk-fysiske Meddelelser,
Biologiske Meddelelser.

Prisen for de enkelte Hefter er 35 Øre pr. Ark med et Tillæg af 35 Øre for hver Tavle eller 50 Øre for hver Dobbelttavle. Hele Bind sælges dog til en billigere Pris (ca. 25 Øre pr. Ark med Tillæg af Prisen for Tavlerne).

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Søn*, Kgl. Hof-Boghandel, København.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 4.

FORESTILLINGEN OM SJÆLEN I RIGVEDA

MED NOGLE BEMÆRKNINGER OM
SJÆLEFORESTILLINGENS UDFORMNING I
DE ÆLDSTE UPANIŞADER

AF

POUL TUXEN



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

I.

Da KANT i sin »Kritik der reinen Vernunft« bl. a. rettede sit Skyts mod Sjæleforestillingen, saa blev Resultatet for ham, at Antagelsen af en Sjæl vilde være en Paastand, »der nicht allein unerweislich, . . . sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt sein würde« (2. Ausg. S. 800); men samtidig var han klar over, at hans Betragtning ikke var egnet til at ændre den populære, den dagligdags Opfattelse af Forholdet. Hans Kritik var rettet mod Metafysiken og Psykologien, og Videnskaben har taget den ad notam; i Praksis derimod har Tanken om en Sjæl sine Fordele, »wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als blosser Idee . . . gelten zu lassen« (ibid. S. 711); d. v. s. vi kan og vi vil i alle praktiske Forhold tænke og handle, som om det var muligt at forbinde Forestillingen om noget reelt eksisterende med Begrebet Sjæl; og vi vil ogsaa, naar Talen er om en historisk Betragtning af Sjæleforestillingen, være tilbøjelig til at gaa ud fra denne Forestilling som noget selvfølgeligt.

Vi vil gøre det, fordi vi er vokset op med Sjælen som naturlig Forudsætning for hele vor Betragtning af Mennesket og Livet; og dog er den ikke nogen almenmenneskelig Forestilling; det viser det store Materiale, som de seneste Aar har tilvejebragt til Belysning af primitive Menneskers Tænkemaade¹. Ofte finder vi her en Betragtning, der er vidt for-

¹ Jeg henviser blot til Behandlingen i Værker som L. LEVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910; E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912; V. GRONBECH, *Primitiv Religion*, 1915.

skellig fra Gennemsnitsevropæerens Deling af Individet i Sjæl og Legeme; hos nogle Folkeslag udstyres hvert Individ med flere forskellige Sjæle; hos andre er det umuligt et konstatere nogen Tro paa en Sjæl; men da denne tilsyneladende erstattes af andre Forhold, særlig derved at Individet er mystisk forenet med Stamme, Klan eller Totem, saa bliver det kun altfor fristende for den Forsker, der skal behandle en saadan primitiv Kultur, at lægge sine egne Forestillinger ind, hvor de nogenlunde synes at passe, og fortolke den fremmede Religion og Kultus udfra de Begreber, der synes ham selvfølgelige; og som Regel præsenteres vi saa for en Sjæl, der ligner sin Fader, Evropæeren, mere end de Forestillinger, den skal repræsentere hos paagældende primitive Folkeslag.

Ogsaa om det ældste kendte Lag af vedisk Religion gælder det, at Fortolkningen uden større Betænkelighed har lagt netop de Begreber ind i Teksterne, som man ventede at finde der; og det gælder ganske særlig de Spørgsmaal indenfor Rigvedas religiøse Forestillinger, hvor vi fra vort Synspunkt vilde finde det passende at støde paa en Sjæl. Forholdet skildres f. Eks. af OLDENBERG i hans grundlæggende Værk »Die Religion des Veda« (S. 524¹) paa følgende Maade: »De vediske Inderes Forestillinger om Døden og Livet efter Døden hviler paa den Sjæletro, som de indogermanske Folkeslag har medbragt fra Naturfolkenes forhistoriske Udviklingsstadium. Denne Tro, der endnu den Dag idag i Hovedsagen er fælles for alle Jordens Naturfolk, kan udtrykkes ved de Ord, at der i Legemet bor et luftformet eller skyggeagtigt Væsen, Sjælen: den kan forlade Legemet, som saa bliver bevidstløst, medens den selv flakker om fjærnt eller nær; ved Døden forlader den Legemet for bestandig og fører sin egen Tilværelse, enten for en Tid eller for evigt, usynlig eller ogsaa antagende synlige Former.«

¹ Den nye Udgave, 1917, bringer i denne Sammenhæng intet nyt. Slgn. Skildringen af Sjælen hos TYLOR, *Primitive culture* ³ I, S. 429, og hos FRAZER, *Golden Bough* ² I, S. 247 o. a.

Naar OLDENBERG saa fortsætter: »Spørgsmaalet, hvad dette Sjælevæsen blev kaldt, det som for de homeriske Grækere kan besvares kort og let med det ene Ord Psyche, er for Veda ikke fuldt saa ligefremt at besvare«, kunde man have ventet, at hans Mistanke var blevet vakt; naar der ikke i Vedaerne findes noget Ord, der naturlig dækker Sjæleforestillingen, kunde jo Forklaringen være den, at der var noget i Vejen med den Sjæleforestilling, som man paa Forhaand gik ud fra.

En Sjæl som den her skildrede eller beslægtede Forestillinger, tror jeg, man med Urette har fundet i de vediske Inderes Religion; den er en Konstruktion, der er fremkommet ved europæiske Behandlinger af paagældende Kilder, og som skyldes en Forskydning af Forestillinger, der kunde synes i Familie med vor Sjæleopfattelse: dels af Ord, der slet og ret betegner Tanke- og Bevidsthedsliv, dels af den for Vedatidens Verdensbetragtning til Grund liggende Tro paa, at alt er fyldt af Liv, af Kraft el. Ign.

II.

Blandt de Ord, som skal betegne de vediske Inderes Sjæleforestilling, er det vigtigste Ordet *manas*, som da ogsaa i Reglen oversættes ved Sjæl, hvor der i Rigveda er en Mulighed for at lægge den Betydning ind i det. Det er ogsaa anvendt i en Hymne (X, 58), der betragtes som et Hovedsted for vor Opfattelse af den vediske Sjæletro. Den lyder saaledes:

1. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til *Yama*, *Vivasvats* Søn, det bringer vi tilbage hertil, at Du kan bo og leve her.
2. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til Himlen eller Jorden, det bringer vi tilbage hertil, at Du kan bo og leve her.
3. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til den firhjørnede Jord, det osv.

4. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til de fire Verdenshjørner, det osv.
5. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til det bølgende Hav, det osv.
6. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til de straalende Vande(?), det osv.
7. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til Vandene eller til Planterne, det osv.
8. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til Solen eller til Morgenrøden, det osv.
9. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til de store Bjerge, det osv.
10. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til hele denne Verden, det osv.
11. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til de fjærneste Steder, det osv.
12. »Dit *manas*, som er gaaet langt bort til det forbigangne og til det vorderde, det bringer vi tilbage hertil, at Du kan bo og leve her«.

Her skal altsaa *manas* betegne Sjælen, som har forladt sit Legeme; ja hvis man gaar til denne Hymne med Forventning om at finde den saakaldte primitive Sjæletro, saa kan man optatte den Situation, Hymnen forudsætter, saadan, at den Afdødes Efterladte ved Besværgelser søger at tilbagekalde hans Sjæl, som tænkes at flakke om paa de i Stroferne nævnte Steder; det kan man, vel at mærke naar man foreløbig ser helt bort fra, hvad Ordet *manas* ellers betyder. Holder vi os derimod uden Forudsætninger til Hymnens Ord, føres vi kun til at tænke paa en, der har mistet Bevidstheden, og hvis Bevidsthed eller Tanke man vil kalde frem igen. Vi behøver i denne Sammenhæng ikke at undersøge, hvorvidt det er muligt at tænke sig Bevidsthed uden Sjæl; talrige Eksempler fra primitive Folkeslag viser, at det hos dem var og er muligt,

og at Sjælen først er en senere Konstruktion. Men at Bevidsthed var eller kunde være en Forløber for Døden, vidste Vedatidens Indere selvfølgelig lige saa godt som vi; og at Tanken kan flyve langt omkring, var jo ogsaa en dagligdags Erfaring, saa at det laa nær at tro, at den bevidstløse Tanke var flygtet et eller andet Sted hen, hvorfra den maatte kaldes tilbage. Særlig klart tvinger sidste Strofe os til ved *manas* ogsaa her at forstaa Tanken; Tanken bevæger sig let nok baade i Fortid og Fremtid; at en Sjæl paa den Maade skulde være uafhængig af Tiden, vilde derimod være en metafysisk Refleksion, der er i hvert Fald Rigvedas Indere ganske fremmed; man maa ikke af Vedatidens i ydre Forhold vidt fremskredne Kultur og af den vediske Digtning formelle Raffinement lade sig forlede til at overse den ofte ganske primitive Tænkemaade i Rigveda. Situationen er altsaa den, at det drejer sig om en Syg, der har mistet Bevidstheden, og som de omstaaende, eventuelt en eller anden lægekyndig Præst eller Medicinmand, ved disse Besværgelsesformularer søger at kalde til Bevidsthed; og at man ogsaa havde den Mulighed for Øje, at det gjaldt Livet, viser første Strofe, der forudsætter, at *manas* er vandret til *Yamas*, Dødsrigets Konges, Bolig. Afgørende bliver selvfølgelig det Spørgsmaal, hvorvidt *manas* nogensinde kan betyde Sjæl. Først skal det blot nævnes, at det er Forestillinger, der er nær beslægtede med X, 58¹, der ligger til Grund for X, 57 (slgn. *Vājasaneyi-samh.* III, 53—54):

3. »Vi kalder *manas* tilbage med den *Soma* (*Vāj. stomena*), der er *Narāçam̐sas*, og med Fædrenes Sange.
4. »Gid Dit *manas* vende tilbage, at Du kan vinde Indsigt, Kraft og Liv og længe kan se Solen« osv.

¹ Parallelstederne *Tāṇḍya-mahā-brāhmaṇa* I, 5, 17: *yan me mano yamaṃ gataṃ yad vā me aparāgatam*, og *Taittiriya-samhitā* VI, 6, 7, 2: *yan me manaḥ parāgatam yad vā me aparāgatam*, ændrer ikke Opfattelsen af det her fremdragne Spørgsmaal.

og for X, 60:

8. »Som man med Selen binder Aaget, at det skal holde, saaledes holder jeg Dit *manas* fast til at leve, ikke til at dø, men til Usaarlighed.
9. »Som Jorden her holder Træerne fast, saaledes holder jeg Dit *manas* fast til at leve, ikke til at dø, men til Usaarlighed.
10. »Fra *Yama*, *Vivasvats* Søn, har jeg bragt *Subandhus manas* tilbage til at leve, ikke til at dø, men til Usaarlighed«.

Den sidste Hymnes Karakter af Sygdomsbesværgelse¹ kommer særlig klart frem i Strofe 12: »Denne min Haand er helsebringende, denne er endnu mere helsebringende; denne er Lægedom for alt, denne yder en velgørende Berøring«, hvor der jo tydeligt opereres med Haandspaalæggelse som Helbredelsesmiddel.

III.

Spørger man, hvorledes den indiske Tradition stiller sig til disse Hymner, saa er det af Vigtighed at gøre opmærksom paa, at Hymnerne X, 57—60, der forøvrigt udfra formale og reale Kriterier maa henregnes til de senere eller seneste Lag af Rigveda, opfattes som udgørende et Komplex og behandles udfra samme Synspunkt. *Sāyana* fortæller, at Kong *Aikṣvāka Asamāti* til Hofpræster havde de fire Brødre *Gaupāyana: Bandhu, Subandhu, Çrutabandhu* og *Viprabandhu*; han sender dem imidlertid bort og ansætter to nye, trolddomskyndige *Rṣier* i deres Sted; saa søger de ved Trolddom at komme Kongen tillivs, men de to *Rṣier* dræber *Subandhu*, hvorpaa de efterlevende Brødre begynder deres Besværgelser (*Sāyana* ad X, 57). Denne Historie er meget ældre end *Sāyana*; han støtter den med Citater af *Kātyāyanas Sarvānukramaṇī*,

¹ OLDENBERG i ZDMG XXXIX, S. 90: Der Dichter scheint ein beliebter Heilkünstler und Krankheitsbeschwörer zu sein.

Çaunakas Brhaddevatā og Çātyāyana-brāhmaṇa¹, og den findes yderligere fortalt i Jaiminiya-brāhmaṇa² (III, 167) og Tāṇḍya-mahābrāhmaṇa (XIII, 12, 5), i alle Kilder med store Afvigelser i Enkeltheder, naar undtages de to næstsidst anførte, omtrent enslydende, Brāhmaṇa-steder. At disse Beretninger virkelig skulde ligge bag ved Hymnerne er ganske udelukket; de indeholder utvivlsomt en fingeret Motivering til disse, konstrueret paa Basis navnlig af X, 60, sammenholdt med Agni-Anraabelsen V, 24; at paavise Uoverensstemmelserne i Detaillerne er overflødigt. Blot ét Punkt skal fremhæves, da det er af Betydning for Forstaaelsen af Spørgsmaalet: Sjæl eller *manas*. Det er klart, at det er et Hovedpunkt i Historien, at de lykkelige Rivaler dræber *Subandhu*; det fortælles derfor i alle Kilderne, at de tager hans Liv³, hvilket udtrykkes uden Anvendelse af Ordet *manas*. Nu findes der i de 2 (3) udførligste Beretninger en Enkelthed, som tilsyneladende er ganske ligegyldig for selve Historien; det fortælles nemlig, at *Subandhu*, før de berøvede ham Livet, mistede Bevidstheden eller faldt i Søvn⁴; det er netop de Tilstande, hvor *manas* er fraværende. De gamle Fortællere skelner altsaa omhyggeligt mellem det at miste sit *manas* og at miste Livet; og naar denne Detail indføres i Fortællingen, beror det paa, at de Hymner, som skulde forklares, jo netop refererer til Tabet af *manas*; at dette Punkt ikke var gjort af med Fortællingen om *Subandhus* Drab, følte de instinktmæssig, og følte sig derfor forpligtede til at gøre Rede for det ved at indskyde den for Helheden ligegyldige Beretning om hans Bevidstløshed.

Forøvrigt opfatter Sāyaṇa Hymnen X, 58 som forfattet

¹ Materialet fra Sāyaṇas Kommentar er samlet af MAX MÜLLER i JRAS, N. S. II, S. 426 ff.

² Offentliggjort af OERTEL i JAOS XVIII.

³ *Subandhoḥ prāṇān ācīkṣipatus* (Anukramaṇī); *tan tato'syāsum ālucya rājānam abhijagmatuḥ* (Brhaddevatā VII, 89), osv.

⁴ *Sa duḥkhād abhighātācca mumoha ca papāta ca* (Brhadd. VII, 88); *subandhor gaupāyanasya svapataḥ pramattasyāsum āhrtya* etc. (Jaimin. III, 167).

af Brødrene »for atter at lade *manas*, der ledsaget af Sansesorganernes Gruppe havde forladt *Subandhus* Legeme, indgaa i det«; samme Sted (ad X, 58, 1) taler han om, at »den Døendes *manas* (*mano nāma mahadbhūtam*) spredes vidt omkring (*bahudhā viçīrṇam bhavati*)«, idet han aabenbart tænker sig *manas* fordelt paa alle de i Hymnen angivne Steder. Tanken om en Sjæl er altsaa ogsaa ham ganske fremmed i denne Sammenhæng, skønt Situationen, som han opfatter den, vilde gøre en saadan Fortolkning nærliggende.

Endelig henviser Sāyana (ad X, 57) til disse Hymners Anvendelse i Ritualet; men i ingen af de Forbindelser, vi her træffer dem, synes de oprindelig at høre hjemme. Vi er derfor henvist til at bygge paa det umiddelbare Indtryk, de gør; og Spørgsmaalet er som sagt ikke, om det er muligt at fortolke dem ud fra den gængse Sjælelære, men om der er nogen Grund til at give dem en Udtydning, der bortset fra andre Vanskeligheder medfører, at vi maa tage *manas* i Betydningen Sjæl for gode Varer.

IV.

Naar der kan være Tvivl om, hvad et baade i Rigveda og i senere Sanskrit saa almindeligt forekommende Ord som *manas* betyder, saa maa det erindres, at Ord, der betegner noget, der er saa vanskeligt at karakterisere, som Bevidsthedsfænomener er det, altid vil være udsat for Mistydning; og det gælder særlig, naar det drejer sig om en baade i Tid og Rum fjærn Kultur. Ordet har i den senere Litteratur¹ sin nøje afgrænsede Betydning som Betegnelse for det Organ, der er Basis for alt, hvad vi kalder »psykiske« Fænomener: Tænken, Følen og Villen, og som saadant optræder som et Redskab for Sjælen, side- eller overordnet de andre Sansesorganer; i den vediske Litteratur optræder *manas* ganske vist ogsaa som Organ ved Siden af 5, resp. 4, andre Sanser; men

¹ Dog allerede i ældre Upaniṣader, f. Eks. Kauṣītaki-up. III, 7.

det findes samtidig anvendt som sammenfattende Udtryk for de forskellige »psykiske« Tilstande, Evner og Funktioner, saa det ikke er uforstaaeligt, at dette Ord har maattet holde for som Betegnelse for Sjælen, naar man søgte efter et til denne svarende Udtryk i Rigveda. Sjælelige Fænomener spiller ind i alle Betydninger af *manas*, uden at det nogensinde bliver Udgangspunkt for en virkelig Sjæleforestilling. I de yngre Lag af vedisk Litteratur har man aabenbart reflekteret over Betydningen af *manas* og søgt at klare Forestillingen ved Opstilling af Synonymrækker. Saaledes bringer Aitareya-āranyaka II, 6, 4 en Sammenstilling af Hjærte, *manas*, Bevidsthed, Forstaaelse, Erkendelse, Forstand, Viden, Seen, Fastholden, Menen, Tænken, Impuls, Erindring, Beslutten, Indsigt, Liv, Attraa og Begær; hvorpaa det siges, at alle disse Fænomener blot er forskellige Benævnelser paa Forstand¹; en Sammenstilling, der er meget betegnende for saadanne famlende Forsøg paa at bestemme de »psykiske« Foreteelser, naar vi først er kommet over det for vor Betragtning uensartede i Faktorerne. Et andet bekendt Āranyaka-Sted siger (Bṛhadāranyaka-up. I, 5, 3): »Attraa, Beslutning, Tvivl, Tro, Vantro, Fasthed, Mangel paa Fasthed, Skamfølelse, Tænken og Frygt, alt dette er kun *manas*«. Atter det samme Forhold: en Trang til at sammenfatte alt »psykisk« under *manas* eller beslægtede Forestillinger; men vel at mærke uden Konstruktion af en Sjæleforestilling paa Basis af *manas*; thi i de to Āranyaka-Citater stilles *manas* tværtimod i Modsætning til den Sjæl, d. e. *Ātman*, som i disse Tekster er ved at arbejde sig frem, og som saa bliver Udgangspunktet for de følgende Perioders Sjæletro.

Vender vi saa tilbage til Rigveda selv, saa er det muligt at betragte *manas* som Tænkeorgan i et Par sene, »filosofiske« Hymner: X, 129, 4; X, 81, 4(?); og maaske mest i den

¹ *Yad etad dhṛdayam manaḥ caitat saṁjñānam ājñānam vijñānam prajñānam medhā dṛṣṭir dhṛtir matir māniṣā jutiḥ smṛtiḥ scmkalpaḥ kratuḥ asuḥ kāmo vaça iti sarvāny eva etāni prajñānasya nāmadheyāni.*

suspekter X, 90, 13, hvor Verdens Oprindelse af Urvæsenet (*puruṣa*) skildres: »Maanen opstod af hans *manas*, Solen af hans Øje, *Indra* og *Agni* af hans Mund, Vinden af hans Aande«. Bortset herfra træffer vi Ordet i alle de almindelige Afskygninger af Begreber som Sind, Tanke, Erttanke, Forstand, Hensigt, Ønske; og holder vi os udelukkende til de Steder, hvor Ordets Anvendelse kunde friste til at opfatte det som Udtryk for en Sjæleforestilling, saa har vi følgende Række, hvor Ordets Betydning ganske dækkes af Forestillinger som Sind, Sindelag, *Sympati*:

- I, 138, 1. Han (*Pūṣan*), som har tiltrukket sig alles *manas*.
 VII, 20, 6. Det Folk vakler ikke og lider ikke Skade, som har tilegnet sig hans (*Indras*) frygtelige *manas*.
 VII, 25, 1. Naar Hærene støder sammen, saa lad ikke Dit *manas* gaa til Fjenden, *Indra*.
 VIII, 31, 16. Den, der som Offerherre stræber at vinde Gudernes *manas*, vil besejre de ikkeofrende.
 VIII, 92, 28. Saaledes (nl. ved *Soma*) kan Dit *manas* vindes, *Indra*.
 VII, 24, 2. Grebet er, *Indra*, Dit vældige *manas*, *Somaen* er presset.
 VIII, 61, 2. Dit *manas* ønsker *Soma*.
 I, 25, 3. Vi løsner med Sange Dit *manas* til Mildhed, som Vognstyreren den bundne Hest.
 X, 20, 1. Send os gunstigt *manas*.
 VI, 53, 3. Blødgør *Papjens* *manas*.
 X, 152, 5. Vend den hadefuldes *manas* bort, *Indra*.
 VIII, 62, 5. Du som gør den dristiges *manas* dristigt, *Indra*.
 V, 36, 3. Som et Hjul svinger mit *manas* af Frygt¹.
 VIII, 45, 32. Lad Dit *manas* føje sig, *Indra*.

I alle disse Tilfælde melder Betydningen sig uvilkaarligt; intet af disse Citater lader sig bruge som Støtte for Betyd-

¹ Slgn. VI, 9, 6. Mit *manas* slakker rundt med Tanken i det fjærne, hvad skal jeg sige, hvad skal jeg tænke?

ningen »Sjæl«; og det samme gælder den anden Række, hvori Ordet *manas* nærmest har Betydningen Tanke, en Betydning der jo staar i nær Forbindelse med fornævnte, saa at flere af de anførte Steder kunde lægges til Grund for begge Anvendelser af Ordet.

X, 119, 1. Saaledes var mit *manas*.

VIII, 24, 6. Opfyld Sangerens Ønske og *manas*.

I, 187, 6. I Dig, Spise, er de store Guders *manas* nedlagt.

VI, 9, 5. Af alt flyvende er *manas* det hurtigste¹.

Med disse Betydningsafskygninger nærmer vi os den Betydning: »Bevidsthed«, som syntes at være den naturligste i de ovenfor anførte Hymner X, 57—58 og 60. Og i den til samme Gruppe hørende X, 59 træffer vi ogsaa samme Betydning, naar femte Strofe siger: »Død (*asunīte*)! Bevar *manas* i os til at leve«. Og skulde man her være fristet til at tænke paa Sjælen, der skal lade være at forlade Legemet, saa modarbejdes en saadan Udtydning af den følgende Strofe: »Giv os igen Øje og Aande og Nyden her; lad os længe se Solen staa op etc.« *Manas* sidestilles ganske med Øjet og Aandedraget, har altsaa ikke den absolute Stilling, som en Sjæl vilde have.

Resultatet bliver da, at *manas* i de fire Hymner, som er Hovedstedet for Ordets Betydning af Sjæl, kun med Vold kan bringes til at betyde andet end Bevidsthed; hvilken Betydning paa den anden Side staar i den næreste og naturligste Forbindelse med Ordets sædvanlige Betydning: Tanke, Sind.

V.

Der er et andet Ord, der ogsaa paastaas at betyde Sjæl, Ordet *asu*; og netop ved dette Ord nærmer vi os det Forestillingsomraade, der er ejendommeligt for de vediske Inderes

¹ Sign. Ordene *manojava*, *manuju*: hurtig som Tanken.

Opfattelse af Verden og Tilværelsen. Ordet *asu* betyder Liv; og for Rigvedas Tankegang er alting — ikke besjælet, men fyldt af Liv; og Liv vil sige det samme som Kraft, som Potens; noget svulmende, noget mægtigt, noget der rører sig og virker i alt. Saadan siges det (I, 113, 16) om *Uşas'*, Morgenrødens, Komme: »Rejs eder, den levende *asu* er kommet til os; borte er Mørket, Lyset nærmer sig; hun har banet Vejen for Solen; vi er kommet til det Punkt, hvor Livet forlænges.« Naar Morgenrøden her kaldes det levende Liv, er det Udtryk baade for den Tryghed, man føler overfor det uaffadelige i hendes Komme, og for hendes Virksomhed som den, der bringer Livet og Lyset frem efter Natten. Om *Agni*, Ilden, siges det (I, 140, 8), at han kommer skabende en ny *asu*, en ubetvingelig og levende; og om samme Gud bruger X, 12, 1 det Udtryk, at naar han kalder de dødelige til Ofring, nedladende sig som Offerpræst, gaar han sin egen *asu* imøde. Førstnævnte Sted ligger Hovedvægten paa det Liv, *Agni* skaber for andre, uden at man dog tør se bort fra, at *Agnis* eget Liv og det Liv, der skabes for andre, for den primitive Tankegang er i nær Slægt; naar den Vending anvendes, at *Agni* gaar sit eget Liv imøde, er Tanken den, at hans Liv stadig holdes vedlige af Offeret, der tilfører ham ny Kraft. Omvendt er det naturligvis af skæbnesvanger Betydning, hvis nogens *asu* forringes; saaledes kan man anraabe *Aşvinerne* om at lade *Paşiens asu* ældes (I, 182, 3).

I Betydningen Liv tales der om Jordens *asu* (I, 164, 4); og paa samme Maade, som man kan tale om *Uşas* som den, der bringer Liv, kan man opfatte *Indras* Kamp for at frigøre den frugtbringende Regn som livgivende (II, 22, 4): »Det er Din Bedrift, *Indra*, da Du med Kraft sendte *asu* frem, idet Du lod Vandene rinde«. Med Tanken paa Livet som det egentlige Indhold, som Kraften i alt, kan man om den Gud, der i Øjeblikket betragtes som Kvintessensen af Guderne, sige (I, 121, 7): »Da de store Vande kom, som indeholdt al Kim og

avlede *Agni*, da opstod han (*Hiranyagarbha*) som Gudernes eneste *asu*. Overalt spiller Betydningerne Liv og Kraft, Essens, ind i hinanden og bestemmer Begrebet *asu* med den omfattende Karakter, der forhindrer os i at lade det repræsentere (i Rigveda) den enkelte Sjæl, selv om et enkelt Sted kunde tydes paa den Maade, saaledes naar man stræber at bevare den døendes *asu*: »Jorden, Himlen og Luftrummet skal give os *asu* tilbage«, hedder det X, 59, 7; og i Dødsritualet rettes Ordet til de efterlevende (X, 14, 12): »De to (*Yamas* Sendebud) skal idag give os den skønne *asu* tilbage, at vi kan se Solen«; deres *asu* nemlig, som har været i Fare ved Dødens Nærhed. Men da *asu* har en langt videre Betydning end selve dette at leve paa Jorden, saa kan X, 15, 1 tale om de Afdøde, Forfædrene, *pitara*s, som om dem, der er gaaet til *asu*¹; vi vilde uvilkaarlig tænke paa »det evige Liv«; »Allivet« kunde man maaske sige, hvis ikke ogsaa dette Ord let bragte uvedkommende Forestillinger ind i Begrebet *asu*; men det er ganske vist det universelle, det altomfattende ved Livet, der betegnes ved *asu*. Ordets Anvendelse i X, 15, 1 har voldt senere Fortolkere stor Vanskelighed; man formaaede ikke længere at forstaa det primitive i en saadan Opfattelse af »Liv«, man hjalp sig med det nære Slægtskab mellem Forestillinger som Liv og Livsaande, Aandedrag².

Der er ogsaa for de vediske Indere en tydelig Forbindelse mellem *asu* og Aandedraget³; heri er jo intet mærkeligt; det er en af de mest nærliggende Iagttagelser, at Livet, den enkeltes Liv, er afhængigt af Aandedraget; deraf de i senere vediske Tekster ikke ualmindelige Sammenstillinger af *asu* og

¹ „Livet (*āyus*) er ogsaa i de døde“, siger X, 17, 4.

² Yaska forklarer *asu* ved *prāṇa* (Nirukta XI, 18); af de senere Fortolkninger er Sāyaṇas uden Værd (*asum asmatprāṇam iyuh rakṣitum prāptāḥ*; ogsaa ad Taittiriya-saṃh. II, 6, 12, 3), medens Mahīdhara ogsaa sætter *asu*=*prāṇa* og lader Stedet betyde, at Forfædrene har erhvervet et luftformet Legeme (ad Vājasaneyi-saṃh. XIX, 49: *ye ca asum prāṇam iyuh vātāmāno vātarupam prāptāḥ*).

³ Se de hos OLDENBERG, l. c. S. 525 ff. anførte Steder.

prāṇa, ligesom overhovedet Liv og Livsaande betragtes som Udtryk for det samme. Men hvad det her kommer an paa, er at betone *asus* kollektive Karakter, der spiller med ind, ogsaa hvor Ordet anvendes om det enkelte Individ. OLDENBERG gør med Rette opmærksom paa det karakteristiske Træk, at de Afdøde altid i Ritualet tiltales direkte ved Navns Nævneelse eller som Fader, Bedstefader, Fædrene etc., men at Ordet aldrig rettes til den Afdødes *asu* (eller *manas*¹; l. c. S. 529); Forklaringen herpaa er vel netop den, at *asus* universelle Karakter gjorde Ordet lidet egnet til at betegne det enkelte Individ; det betegner ham kun som en Del af det almene Liv og staar derfor i første Række af de Forestillinger, som danner Grundlaget for den indiske Pantheisme.

VI.

Naar Ord som *manas* og *asu* er kommet til at spille en saa stor Rolle ved Behandlingen af Rigvedas Sjæleforestillinger, saa er jo allerede dermed givet, at de Ord, der senere betegner Sjælen, enten ikke findes i Rigveda eller kun optræder der i andre Betydninger. Til den første Art hører selvfølgelig Ord som *dehin*, der først optræder saa sent som Kāṭhaka-up. (V, 4 og 7), Çvetāçvatara-up. (II, 14; III, 18; V, 11—12) og Maitrāyaṇa-up. (VI, 28), og det paa beslægtet, men mere sekterisk præget Tankegang beroende *kṣetrajña* (Çvet.-up. VI, 16; Maitr.-up. II, 5); til den sidste hører Ord som *jīva*, der i Rigveda altid kun betyder »levende« og endnu i en Upaniṣad som Chāndogya-up. (VI, 3, 2 f.; 11, 1 f.²), selv hvor

¹ Allerede dette Forhold er tilstrækkeligt til at vække stærk Mistanke mod at opfatte *manas* eller andre Fænomener som Sjæl!

² Til dette Sted bemærker OLDENBERG i sin sidste Bog (Zur Geschichte der altindischen Prosa, 1917, S. 29): „Da ist der uralte Glaube an die Baumseele; beseelt steht er da, der mächtige, indische Baum, der „Waldesherr“ wie er oft genannt wird, in der Fülle seines Safts, im stolzen, frohen Glück des Daseins!“ En saaden Udtalelse viser klart Forskellen i Opfattelse.

det bruges sammen med *Ātman*, mere er Udtryk for Liv i al Almindelighed end for Sjæl, endsigte individuel Sjæl; ogsaa Ordet *puruṣa* forekommer i Rigveda, og et eneste Sted kunde det oversættes ved noget i Retning af Sjæl, nl. X, 51, 8, hvor *Agni* som Offerandel udbeder sig »Smørret af Vandene og Planternes *puruṣa*«¹; men dels egner det sig som isoleret Sted meget daarligt til Grundlag for Slutninger i Retning af Troen paa en Sjæl, dels lader det sig maaske naturlig forklare, naar det sammenholdes med andre Steder (Rigveda IX, 114, 2; Atharvaveda V, 24, 7), der kalder *Soma* for Planternes Herre²; saaledes at det altsaa er *Soma*, *Agni* forbeholder sig.

Ogsaa det vægtigste af de Ord, der senere betyder Sjæl, Ordet *ātman*, findes i Rigveda. Dets oprindelige Betydning er vel Aande, Aandedrag. Saaledes naar det VII, 87, 2 hedder: »Som Din *ātman* har Vinden brust gennem Rummet, *Varuṇa*«, eller naar det X, 168, 4 ogsaa om Vinden siges: »Denne Gud (*Vāta*), Gudernes *ātman*, Verdens Spire, bevæger sig som han vil«. Sammenstillingen af *Vāta* og *ātman* findes ogsaa i den ikke helt klare Strofe I, 34, 7, hvor *Açvinerne* siges at opsøge tre fjærne Steder (*parāvatas*) som deres Boliger, ligesom Vinden, *ātman*³. I samme Forbindelse kan anføres det kendte Sted X, 16, 3, hvor det om den døde siges: »Lad Øjet gaa til Solen og *ātman* til Vinden etc.« De andre Betydninger af *ātman*: Væsen, Selv, Legeme og Iqn. lader sig lettest forstaa, naar vi husker paa den nære Forbindelse mellem Betydninger som Aandedrag og Liv og tænker os den sidste Betydning som Udgangspunkt; og denne Betydning »Liv«, »livgivende« falder naturligt i en Række Tilfælde. Saaledes kaldes Regnguden *Parjanya* »den sædgivende Tyr for alle (Planter), han er det

¹ *ghṛtaṃ cāpām puruṣam cauṣadhīnām.*

² Saaledes HILLEBRANDT, Lieder des Rigveda, 1913, S. 18. Helt tilfredsstillende forekommer denne Løsning mig dog ikke.

³ D. v. s. „Vindens Pust“ el. Iqn. Sign. BERGAIGNE, Mélanges Renier, S. 94. Samme Udtryk: Vinden som *ātman* X, 92, 13.

bevægeliges og det ubevægeliges *ātman*¹ (VII, 101, 6). *Hiraṇyagarbha* kaldes X, 121, 2 »den der giver *ātman* og Styrke«, hvor Betydningen »Liv« paatvinger sig ligesom i X, 33, 9: »Ingen lever længere, end Guderne har fastsat, havde han end 100 *ātman*«. Et karakteristisk Sted er ogsaa I, 162, 20, der rettes til Offerhesten ved Ofringen: »Lad ikke den kære *ātman* pine Dig, naar Du gaar bort; lad ikke Øksen gøre Dig ondt etc.«; thi som næste Strofe siger: »Du dør ikke her; Du lider ingen Skade; Du gaar til Guderne ad let farbare Veje«. Offerhestens »Liv« berøres jo ikke af, at den dræbes og parteres ved Ofringen; den fortsætter sin Tilværelse blandt Guderne. Forøvrigt kunde Ordet her ogsaa oversættes ved Legeme, ligesom f. Eks. i IX, 113, 1: »*Indra* skal drikke *Soma*, læggende Kraft i sin *ātman*«; *Soma* kaldes ogsaa *Indras* *ātman* IX, 85, 3. Men Sagen er den, at disse skarpt adskilte Betydninger: Livsaande, Liv, Væsen, Legeme sikkert ikke af de vediske Indere blev opfattet som skarpt adskilte Forestillinger; naar den ene Betydning synes at passe ligesaa godt som den anden, saa ligger det i, at hver af disse Betydninger betegner een Side af det Forestillingsomraade, som Ordet skal dække. Naar det om *dakṣiṇā*, Offerhonoraret, siges, at det »giver Heste, Okser, Sølv og Guld, giver Føde, som er vor *ātman*« (X, 107, 7; slgn. VIII, 3, 24); naar *Soma* kaldes Offerets *ātman* fra Begyndelsen (IX, 2, 10), og Saften siges at presses som Offerets *ātman* (IX, 6, 8); eller naar X, 97, 11, der er rettet til Planterne, siger: »Naar jeg tager Urterne i Hænde, saa svinder Sygdommens *ātman*«; eller endelig naar X, 163, 5 f. nævner forskellige Legemsdele, Haar og Negle, og fortsætter: »Fra Din hele *ātman* sender jeg Sygdommen bort«; saa er det gøriligt nok at indsætte en af ovenstaaende Betydninger for *ātman* og faa en nogenlunde tilfredsstillende Mening; men udtømmende bliver Fortolkningen ikke. Den Oversættelse, der i de fleste Tilfælde dækker Tanken, er atter her »Liv«, med hele den

¹ Samme Udtryk om Solen, I, 115, 1.

Fylde, vi formaar at lægge i Ordet; de faa Tilfælde, hvor Ordet »Liv« ikke lader sig anvende, er netop de, hvor *ātman* har den konkrete Betydning Aandedrag: saa at i Rigveda *ātman*s Betydningsomraade holdes naturligt indenfor disse to hinanden saa nærstaaende Forestillinger, Livsaande og Liv. Derfor maa ogsaa Adj. *ātmanvat* have Betydningen »levende«; I, 116, 3 siger om *Açvinerne*: »I førte ham paa »levende«, i Luften flyvende Skibe«; I, 182, 5 siges om de samme: »I har lavet det »levende«, vingede Skib paa Floderne«; IX, 74, 4 tales om den »levende« Himmel, der malkes for *ghṛta*, i hvilket Tilfælde »levende« svarer til, hvad vi vilde kalde for »kraftfyldt« el. lgn.

VII.

Har man først rejst Spørgsmaalet, hvorvidt Rigvedatidens Indere kendte det, vi forstaaer ved en Sjæl, saa er der nogle Tekster, som — det skulde man synes — nødvendigvis maatte give et afgørende Svar, nemlig de Hymner, der beskæftiger sig med Døden og Tilstanden efter Døden¹. Det gør de ogsaa, og Svaret er et absolut Nej. Den døde betegnes slet og ret som den »hedengangne« (*preta*), forsaa vidt der overhovedet er Tale om at særkende ham; derimod finder vi ikke en Antydning af noget, der kunde opfattes som hans Sjæl; det eneste Ord udover de ovenfor behandlede, der i disse Tekster ofte oversættes Sjæl, er Ordet *tanu*; dette Ord synes imidlertid snarere at maatte oversættes ved Form, Skikkelse, Selv, undertiden vel ligefrem Legeme:

III, 20, 2. Beskyt os, *Agni*, med Dine tre *tanu*.

X, 16, 4. Før ham (den døde) med Dine gunstige *tanu* til de godes Verden.

X, 51, 1. Alle Dine *tanu*, *Agni*, har den ene Gud set.

¹ De foreligger i dansk Oversættelse i DINES ANDERSEN, Livet efter Døden, 1915 (Univ.-Progr.).

- II, 17, 2. Helten (*Indra*), som rustede *tanu* i Kampen.
 VI, 75, 12. Lad vor *tanu* være Sten (under Slaget).
 X, 85, 30. Uskont bliver det straalende *tanu*, naar Ægteherren
 bedækker sit Legeme med Hustruens Klæder.
 AV. XIV, 2, 32. Guderne vandt sig i Begyndelsen Ægtefæller; de favnede *tanu* med *tanu*.

De vediske Indere tænkte sig Tilværelsen efter Livet her-nede under følgende Forudsætninger: hvad enten den døde begravedes eller brændtes, saa haabede man, at han maatte samles med sine Forfædre i Kong *Yamas* Rige, hvorhen *Agni* fører ham; men den, der saaledes opstaar hisset, er ikke nogen fra Legemet udgaaet Sjæl, men netop hele selve det Individ, der levede her paa Jorden, det er derfor for den vediske Tankegang naturligt, at det først og fremmest er Legemet, hele Personen, der tænkes at genopstaa. Og saaledes rettes Ordet til den døde (X, 14, 8): »Foren Dig med Fædrene, foren Dig med *Yama* og med (Summen af) Dine Ofringer og gode Gerninger i den højeste Himmel; lad det ufuldkomne tilbage¹ og gaa hjem; foren Dig straalende med Dit *tanu*«. Denne rent sprogligt-formale Dualisme i sidste Linie, er jo ikke en Dualisme af Legeme og Sjæl; den betyder blot Ønsket om, at den døde uskadt, ja lutret, maa passere igennem de Processer, der er knyttet til Behandlingen af Liget². Det er *Agni*, der sammen med Fædrene gør den døde istand; til ham rettes Bønnen X, 15, 14: »Sammen med dem, der — brændte af Ilden eller ikke brændte af Ilden — nyder Døds- ofret i Himlens Midte, skal Du som Hersker og som Død³ gøre dette Legeme istand efter Ønske«. Ved Ligbrændingen, som efterhaanden blev saa godt som eneraadende, tænktes

¹ De døde lod Sygdom og Lamhed tilbage (Atharvaveda VI, 120, 3).

² Se nedenfor.

³ Jeg læser, med HILLEBRANDT, l. c. S. 120, *asunitir* som i AV. XVIII, 3, 59.

Agni at lutre det Legeme, der blev overgivet til ham; »hvad ondt den sorte Fugl eller Myren eller Slangen eller de vilde Dyr har gjort Dig, det skal den altædende Ild gøre rask igen og *Somaen*, som Brahmanerne har faaet«, sagde man til den døde (X, 16, 6); her tænkes aabenbart paa Skade, Liget kunde have lidt, medens det afventede Ligbrændingen. Men selv om *Agni* kunde lutre Legemet, saa var Brændingen dog en farlig Proces; det gjaldt samtidig at forhindre, at den voldte den døde nogen Skade. Derfor bad man *Agni* ikke at brænde den døde op¹, ikke at misdanne hans Hud og Legeme; og man henviste *Agni* til den Buk, der blev ofret til ham; den maatte han fortære; men den døde skal han med sine venlige Former føre til de frommes Verden; og for yderligere at beskytte den dødes Legeme mod Ilden, dækkede man det med Dele af en slagtet Ko, »saa vil den begærlige, voldsomt graadige, dristige (Ild) ikke gribe Dig og brænde Dig helt op« (X, 16, 4 og 7). Med Tanken paa denne farlige Proces er det, man beder *Agni* om at lade »Resten iføre sig Liv og forene sig med sit Legeme« (X, 16, 5).

De Dødsritualer, hvorfra ovenstaaende Brudstykker er tagne, taler et Sprog, der ikke er til at misforstaa; det er den døde helt og holdent, der fortsætter sin Tilværelse hisset, ikke nogen udødelig Sjæl. Derfor var det saa vigtigt, at Legemet ikke kom noget til, og at intet af det gik tabt. Der er ikke Tale om nogen Særstilling for nogen enkelt Del. Vil man udfra Sjæleteorien betragte *manas* som et saadant Væsen, der bevares særskilt efter Døden, saa kunde man henvise til AV. XVIII, 2, 23: »Lad Dit *manas* gaa til sine; gaa saa til Fædrene«; men at der her ikke er Tale om nogen Særstilling for *manas*, at Taleren gælder hele Personen, det viser straks den følgende Strofe, der fortsætter Tanken: »Lad intet af Dit *manas*, Dit *asu*, Dine Lemmer, Din Saft og Dit Legeme blive tilbage her«. Hvor bogstaveligt dette er ment, og hvor rea-

¹ Slgn. AV. XVIII, 4, 9 ff. og 2, 36.

listisk vi maa opfatte denne Tro paa det fortsatte Liv, viser AV. IV, 34, 2: »*Agni* brænder ikke deres Kønsele op; i Himlen er mange Kvinder deres«. Saaledes bliver det forstaaeligt, at man bad den døde om at samle sit Legeme og ikke at efterlade sine Lemmer eller sin Krop (AV. XVIII, 3, 9); »gaa derind efter Dit *manas*, som er gaaet derind«, fortsatte man, thi *manas*, Bevidstheden, er jo det første, der forlader denne Verden, for saa hisset at forenes med de øvrige Dele af den afdøde.

Havde den døde ikke selv været saa heldig at kunne samle sit Legeme, saa kunde han vente Hjælp dertil hos Fædrene: »Hvis et af Dine Lemmer er fjærnet længt bort, eller hvis Din Ind- og Udaanden er gaaet bort i Vinden, saa skal de samlede Fædre i Forening lade dem indgaa i Dig Stykke for Stykke« (AV. XVIII, 2, 26). Det lader ogsaa til, at de efterlevendes Ofre var istand til at raade Bod paa saadanne Defekter; i hvert Fald siger AV. XVIII, 4, 64: »Hvilket af Eders Lemmer *Agni* har ladt tilbage, da han førte Eder til Fædrenes Verden, det udfylder jeg atter for Eder; glæd Eder i Himlen, Fædre, med alle Eders Lemmer«. Senere ser det ud, som om det at være i Besiddelse af sit hele Legeme hisset var forbeholdt de fromme, d. v. s. de ivrige Offergivere¹. Med disse Bestræbelser for at bevare den døde hel og uskadt hænger ogsaa sammen den store Vægt, man lagde paa at samle Knoglerne efter Ligbrændingen; man bisatte dem med Ordene (X, 18, 10): »Ty ind til Moder Jord, til den venlige, vidtfaavnende Jord; hun er blød som Uld for den gavmilde, hun den jomfruelige; hun skal beskytte Dig mod Tilintetgørelsens Skød«; ogsaa disse Ord synes at vise, at den afdødes fortsatte Eksistens beroede paa, at hans Legemes Rester forblev sammen (*Āçvalāyana-gr̥hya-sūtra* IV, 5, 7); deraf det uhyggelige ved Tanken om, at Knoglerne spredes, som det fortælles i den bekendte

¹ Slgn. de af MUIR, Original Sanscr. Texts V, S. 315 anførte Citater af *Çatapatha-brāhmaṇa*.

Historie¹ om Yajñavalkyas Modstander Vidagdha Çākalya, der paa Grund af sin umotiverede Dristighed i Diskussionen gaar tilgrunde, »og Røvere stjal hans Knogler, idet de ansaa dem for noget andet«.

Hvad der her er anført vedrørende Individets Skæbne efter Døden, er udelukkende anført udfra Synspunktet: kendte Vedatidens Indere nogen Sjæl? Naturligvis er den store Rolle, Legemet spillede for disse Menneskers Tro paa en fortsat Eksistens, ikke i og for sig et Bevis for, at de ikke kendte nogen Sjæl, skønt Modsætningen til den senere Lære, hvorefter Sjælen ved Døden afkaster sit Legeme, er udpræget nok. Men den voldsomme Betonning af Personens Helhed i Forbindelse med det negative, at ikke en Antydning viser hen til en Sjæl, støtter unægtelig i høj Grad det Resultat, som den foregaaende Undersøgelse af Forestillinger som *manas*, *asu* og *ātman* har medført.

VIII.

Denne Mangel paa »Sjæk« forklarer ogsaa en Omstændighed, der ofte har vakt Undren, nemlig den at vi ikke i Rigveda finder Spor af den senere saa dominerende Lære om Sjælevandringen; thi da den døde fortsatte sin Eksistens som den, han havde været her paa Jorden, er det forstaaeligt, at vi ikke træffer en Antydning af, at de afdødes Sjæle kunde indgaa i andre Legemer, i Dyr eller Planter; der var ganske simpelt ikke noget saadant Væsen, der kunde tænkes at vandre over i nye Former; der mangler det nødvendige Grundlag for Sjælevandring.

Og det er heller ikke mærkeligt, at Sjælevandringen endnu i de ældste Upaniṣader kun er Genstand for saa vage Antydninger, thi i denne Gruppe Skrifter er det, at selve Sjælefore-

¹ Brhadāranyaka-up. III, 9, 26.

stillingen er ved at udforme sig¹. De ældste Upaniṣader har ikke først og fremmest den Opgave at docere de individuelle Sjæles Enhed med og i Alsjælen, *Brahman*; deres første Landvinding er Konstruktionen af selve de individuelle Sjæle; men selve denne Konstruktion foretages ganske vist paa en saadan Vis, at Forbindelsen med Allivet, med *Brahman*, egentlig er givet med det samme. Hvorledes denne Udvikling gaar for sig, skal her kun antydes. Udgangspunktet er Sansningen, Sanseorganerne eller snarere Sansefunktionerne, thi en bestemt Skelnen mellem Organ og Funktion er endnu ikke erhvervet; Ordet *indriya*, Sanseorgan, findes i den Betydning ikke i de ældste Upaniṣader², der i Stedet anvender *prāṇa*, Livsaander el. Ign. Nu opereres der i disse Skrifter hyppigt med Opstillinger af saadanne Funktioner; disse Rækker varierer; men som Regel hører Øje, Øre og *manas* (Tanken) sammen med Stemme og Aandedræt til den faste Bestand. Denne Gruppe af fem Funktioner, som man uden Betænkelse sidestillede, udvides undertiden med Tunge, Hænder og Hud (Bṛhadāranyaka-up. III, 2), eller med Hud, Erkenden og Sæd (l. c. III, 7, 16 ff.), eller med Hjærtet (IV, 1, 7), eller med Lugt, Smag, Følelse og Erkenden (IV, 3, 23 ff.) osv.; undertiden udelades ogsaa en eller flere af de førstnævnte fem, men heri er intet mærkeligt, naar vi tænker paa den Mangel paa Systematik, der kendetegner Upaniṣad-Tænkningen. Genemgaaende er det Stemme, Aandedræt, Øje, Øre og Tanke, der betragtes som det, der udgør det »levende«, det vi vilde kalde den »psykiske« Side af Mennesket. Og man stillede sig saa det Spørgsmaal, hvilken af disse Funktioner, der var den vigtigste, den centrale i Individet. Fortællingen om Sanseorganernes indbyrdes Strid om, hvem der var det fornemste,

¹ Det var en Undersøgelse af Sjæleforestillingens Opbygning i Upaniṣaderne, der først vakte min Mistro overfor den gængse Betragtning af Sjælen i Rigveda.

² Først i Kauṣītaki-up. II, 15, 6.

findes i flere Affattelser¹. I Chāndogya-up. fortælles, at *Prajāpati* tilkender det Organ Prisen, som Legemet daarligst kan undvære; alt eftersom nu Stemme, Øje, Øre og *manas* forlader Legemet, fortsætter dette sin Tilværelse som henholdsvis stumt, blindt, døvt og taabeligt; men da *prāṇa*, i snævrere Forstand Aandedrættet, vil til at forlade Legemet, saa river det alle de andre med sig, og de skynder sig at tilkende *prāṇa* Prisen. Det er altsaa Aandedrættet, til hvilket Legemets »Liv« er knyttet; Aandedrættet betegner atter her Livet, og det er betegnende, at »Livet« bliver Udgangspunkt for en Skelnen mellem væsentlige og mindre væsentlige Dele af Individet, og derigennem for Opbygningen af Sjælen. Den dominerende Stilling, som *prāṇa* indtager som Livsaande, Liv, og som gør denne Forestilling til et hyppigt anvendt Symbol paa *Brahman*, præger den »Sjæl«, der er ved at udformes, med en vis Ubestemthed, en Mangel paa skarp Afgrænsning overfor andre, og tilfører den samtidig et Indhold af universelt Liv og Kraft, der er karakteristisk for de fleste indiske Sjæleforestillinger og har bidraget til at give dem den stærkt udtalte pantheistiske Farve.

Denne Bestræbelse efter at finde det uundværligste og livsbetingende blandt Sansnings- og Livsfænomener mødes med en anden Bestræbelse, der gaar ud paa at hævde et Princip, der ligger bag ved al Sansning. Man opstillede forsøgsvis *manas* som et saadant Princip, der maatte tænkes som Part-haver i enhver Sansefunktion og »psykisk« Rørelse (Bṛhadār.-up. I, 5, 3; Kauṣ.-up. III, 7); men *manas* var nu engang kun Tanke, Bevidsthed, og man har aabenbart instinktmæssig reageret imod at give dette Organ nogen absolut dominerende Stilling fremfor andre Organer, hvorimod det opnaaede en relativ Forrang som et Slags Centralorgan, der samlede de af de andre Sanseorganer opfangede Indtryk. Alligevel

¹ Chāndogya-up. V, 1; Bṛhadāranyaka-up. I, 5, 21; VI, 1, 7 ff.; slgn. ogsaa I, 3; Kauṣītaki-up. II, 14; III, 3; Praçna-up. II.

kunde man ikke slippe Tanken om noget, der som Subjekt laa bag de forskellige Funktioner; som *Ātman* i Aitareya-up. (I, 3, 11) siger: »Naar der tales med Stemmen, naar der ud-aandes med *prāṇa*, naar der ses med Øjet, naar der høres med Øret, naar der føles med Huden, naar der tænkes med *manas*, naar der indaandes med *apāna*, naar der udgydes Sæd med Kønsdelene, hvem er saa jeg?« Det vigtige Punkt, hvor saa de to Forestillinger: Liv og erkendende Subjekt arbejdes sammen, viser sig særlig klart i Kauṣītaki-up. III, et Afsnit, der vel ikke er oprindeligt, dertil er det for stærkt paavirket navnlig af Aitareya-up., men som netop ved at operere med overleverede Forestillinger og kombinere og motivere dem lægger de afgørende Motiver blot. »Jeg er Livsaande (*prāṇa*) og Erkendelse (*prajñātman*), siger *Indra*, Du skal ære mig som Liv og som Udødelighed. Saalænge *prāṇa* bor i dette Legeme, saalænge bor ogsaa Livet der; thi ved *prāṇa* opnaar man i denne Verden det ikke at dø, og ved Erkendelse det, at ens Ønsker realiseres (*satyasamkalpa*)«. Og denne kraftige Fremdragen af Livsforestillingen som det essentielle bevares i den følgende Udvikling, hvor det doceres, at det uden en Enhed af *prāṇaerne* vilde være umuligt for den enkelte paa engang at bringe til Erkendelse Ord (*nāman*) ved Stemmen, Former ved Øjet, Lyde ved Øret og Tanker ved *manas*; men naar *prāṇaerne* forener sig, saa bringer de alt dette til Erkendelse det ene efter det andet; og naar man taler, ser, hører, tænker eller drager Aande, saa ledsager alle *prāṇaer* hver af disse Processer. Her har vi den Tanke klart udtalt, at de enkelte Funktioner ikke kan staa paa egne Ben, men at de kræver et fælles Substrat: et Subjekt, der formidler hver enkelt af paagældende Processers Forbindelse med de øvrige; altsaa en Sjæl, en Basis for Liv og Erkendelse.

Og det udvikles videre, hvorledes baade under drømmeløs Søvn og ved den Bevidstløshed, der gaar forud for Døden, naar Folk siger om den døende: hans Bevidsthed (*citta*) har

forladt ham, han hører ikke, ser, taler og tænker ikke; hvorledes i disse Tilfælde Stemme, Øje, Øre og Tanke med deres Objekter indgaar i *prāṇa*. Der er altsaa noget blivende udover Legemet ogsaa i Tilfælde af, at de forskellige Sanssefunktioner indstilles; det er den samme Tanke, som kommer frem i det berømte Sted i *Bṛhadāraṇyaka-up.* (IV, 3, 23 ff.): »Naar man saa ikke ser, saa er man dog seende, skønt man ikke ser, hvad der er at se; thi for den seende gives der ingen Afbrydelse i det at se, da man ikke gaar til Grunde; men der gives ikke noget andet, noget fra en forskelligt eller adskilt, som man kunde se«. Dette Sted, der saa føres videre med Betragtninger over de øvrige Sanssefunktioner, er ganske vist et uomtvisteligt Udtryk for den idealistiske Tendens i vissé Partier af *Bṛhadāraṇyaka*, men det er dog i sit Udgangspunkt i nær Slægt med Tankegangen i ovenanførte Referat af *Kauṣītaki-up.* Her føres saa Tanken videre i Retning af Sjælekonstruktion, idet det (III, 7) forklares, at hver af de nævnte Funktioner, hvortil kommer Legeme, Kønsele, Hænder, Fødder og Tunge, er ude af Stand til at fungere, naar ikke Funktionen ledsages af den Erkendelse eller Bevidsthed (*prajñā*), hvis Identitet med *prāṇa* Afsnittet begyndte med at fastslaa. Og endelig henvises man til ikke at nøjes med at søge Forstaaelse af de enkelte Funktioner: Stemme, Lugt osv., men til stadig at søge bagved Funktionen til det aktive Princip, der handler i og med Funktionen, Subjektet, Sjælen altsaa. Hermed er det vigtige Skridt taget, der førte til Opstilling af den betydningsfulde »Idee«, vi kalder Sjælen; den om hvem *Ajātaçatru* (*Bṛhadār.-up.* II, I, 17) fortæller, at denne Sjæl, hvis Væsen er Erkenden, naar Mennesket sover, ligger inde i Hjærtet og holder Lugt (*prāṇa*), Stemme, Øje, Øre og Tanke fast. Her er altsaa Modsætningen mellem de enkelte Sansninger og deres Bærer aabenbar; Konstruktionen er fuldført og det Sjælevæsen udformet, som trods Buddhismens voldsomme Angreb paa det har domineret indisk Tænkning indtil vore Dage. Sjælen er, som *Yajñavalkya*

lærer (Bṛhadār.-up. III, 4, 2), Subjekt for Synet, for Hørelsen, for Tanken og for Erkendelsen, og er netop derved selv uerkendelig; dette ene Hovedkarakteristikum hos den ortodokse indiske Tæknings Sjæleforestilling finder sin naturlige Forklaring i selve dens Afledning som Baggrund for Erkendelsesprocesserne; det andet Hovedtræk, Sjælens Identitet med eller Forbindelse med *Brahman*, Allivet, er ligesaa let at forstaa, naar vi husker paa den Rolle, Forestillinger som Liv og Livsaande spillede ved dens Udformning, og som fæstnede sig i den almindeligste Betegnelse paa baade individuel Sjæl og Verdenssjæl, nemlig *Ātman*.

Disse Antydninger af, hvorledes Sjælen bygges op i de ældste Upaniṣader, i de Værker, der blev Grundlaget for næsten al senere Spekulation i Indien, vil maaske have givet et tilstrækkelig klart Indtryk af, hvor stor Forskel der er paa Tankegangen i disse Værker og saa paa Rigveda, der i Hovedsagen er Udtryk for et Stadium, der ligger forud for Dannelsen af nogen Sjæleforestilling.

DET KGL. DANSKE
VIDENSKABERNES SELSKABS SKRIFTER
7^{DE} RÆKKE

HISTORISK OG FILOSOFISK AFDELING

	Kr. ø.
I., 1907—1909	9.35
1. CHRISTENSEN, ARTHUR: L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour. 1907	3.75
2. JØRGENSEN, ELLEN: Fremmed Indflydelse under den danske Kirkes tidligste Udvikling. Résumé en français. 1908	3.90
3. STEENSTRUP, JOHANNES: Indledende Studier over de ældste danske Stednavnes Bygning. Résumé en français. 1909	4.00
II., 1911—1916 (med 4 Tavler)	11.35
1. ÓLSON, BJØRN MAGNÚSSON: Om Gunnlaugs saga Ormstungu. En kritisk Undersøgelse. 1911	1.70
2. NIELSEN, AXEL: Den tyske Kameralvidenskabs Opstaaen i det 17. Aarhundrede. Résumé en français. 1911	3.35
3. TUXEN, POUL: An Indian primer of philosophy or the Tarkabhāṣā of Keçavamiçra. Translated from the original Sanscrit with an introduction and notes. 1914	2.00
4. CHRISTENSEN, ARTHUR: Le dialecte de Sämnan. Essai d'une grammaire Sämnanie avec un vocabulaire et quelques textes suivie d'une notice sur les patois de Sängsar et de Läsgrid. 1915	2.40
5. ADLER, ADA: Catalogue supplémentaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Royale de Copenhague. Avec 4 planches. Avec un extrait du Catalogue des Manuscrits Grecs de l'Escurial redigé par D. G. MOLDENHAWER. 1916	4.40
III., 1914—1918	13.65
1. AL-KHWÄRIZMI, MUHAMMED IBN MÜSÄ: Astronomische Tafeln in der Bearbeitung des MASLAMA IBN AHMED AL-MADJRÏTI und der latein. Uebersetzung des ATHELHARD VON BÄTH auf Grund der Vorarbeiten von A. BJØRNBO † und R. BESTHORN herausgegeben und kommentiert von H. SUTER. 1914	8.90
2. HØFFDING, HARALD: Totalitet som Kategori. En erkendelsesteoretisk Undersøgelse. 1917	3.50
3. HØFFDING, HARALD: Spinoza's Ethica. Analyse og Karakteristik. 1918	4.35
IV., (under Pressen).	
1. MØLLER, HERM.: Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten. Résumé en français. 1917	4.00

HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

1. BIND (Kr. 8.50):

	Kr. ø.
1. THOMSEN, VILHELM: Une inscription de la trouvaille d'or de Nagy-Szent-Miklós (Hongrie). 1917.....	0.65
2. BLINKENBERG, CHR.: L'image d'Athana Lindia. 1917	1.35
3. CHRISTENSEN, ARTHUR: Contes Persans en langue populaire, publiés avec une traduction et des notes. 1918.....	2.90
4. HUDE, KARL: Les oraisons funèbres de Lysias et de Platon. 1917.	0.35
5. JESPERSEN, OTTO: Negation in English and other languages. 1917.	3.35
6. NILSSON, MARTIN P.: Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen. 1917.....	0.70
7. SARAUW, CHR.: Die Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust. 1918	2.35

2. BIND:

1. NYROP, KR.: Histoire étymologique de deux mots français (<i>Haricot</i> , <i>Parvis</i>). 1918	0.60
2. Jón Arasons religiøse digte udgivne af FINNUR JÓNSSON. 1918..	1.75
3. SARAUW, CHR.: Goethes Augen. 1919	4.50
4. TUXEN, POUL: Forestillingen om Sjælen i Rigveda. Med nogle Bemærkninger om Sjæleforestillingens Udformning i de ældste Upaniṣader	0.65
5. BLINKENBERG, CHR.: Hades's Munding (under Pressen).	
6. NYROP, KR.: Études de grammaire française (1. Onomatopées. 2. Mots abrégés. 3. Néologismes. 4. Mots d'emprunt nouveau. 5. <i>Haricot</i> et <i>Parvis</i> (under Pressen).	

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 5.

HADES'S MUNDING

AF

CHR. BLINKENBERG



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

Pris: Kr. 0.65

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende 4 Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,
Filosofiske Meddelelser,
Mathematisk-fysiske Meddelelser,
Biologiske Meddelelser.

Prisen for de enkelte Hefter er 35 Øre pr. Ark med et Tillæg af 35 Øre for hver Tavle eller 50 Øre for hver Dobbelttavle. Hele Bind sælges dog til en billigere Pris (ca. 25 Øre pr. Ark med Tillæg af Prisen for Tavlerne).

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Son*, Kgl. Hof-Boghandel, København.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 5.

HADES'S MUNDING

AF

CHR. BLINKENBERG



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHADEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

Det er først på et fremskredet trin, at vi gennem litteratur og billedkunst får fyldigt kendskab til den græske sagnverden. Havde vor kundskab været 2—3 århundreder ældre, vilde mange træk træde renere frem; vi vilde bedre, end det nu er tilfældet, kunne rede de enkelte tråde ud, som ved deres brogede slyng har givet denne sagnverdens stærkt sammensatte karakter: gammel stammetro, som det græske folk havde bragt med fra sit tidligere hjem i nordligere egne, dengang det vandrede ind i landet, hvor det udviklede sig til verdens ypperste kulturfolk — overleveringer, det tog i arv fra dette lands ældre beboere, den mykeniske kulturs bærere — og endelig den nye tilførsel af forestillinger, religiøse skikke og kunstneriske ideer, som i det nye hjem tilflød Grækerfolket, især fra de folk mod øst, som det først nu trådte i forbindelse med.

Omsorgen for de døde, de skikke og den folketro, som står i forbindelse hermed, har som oftest et stærkere nationalt præg end andre sider af det åndelige liv. Man behøver blot at tænke på Ægypternes og de forasiatiske folks vidt forskellige gravskikke og forestillinger om dødsriget. At oldtiden selv har haft en forståelse heraf, lægger sig bl. a. for dagen i en morsom sammenstilling hos Herodot (3,38). Han vil vise, at hvert folk synes bedst om sine særlige skikke, hvor underlige og bagvendte de end kan forekomme andre, og at nedarvet skik og brug regerer enevældigt over alle mennesker. Uvilkårlig tager han da sine eksempler fra be-

handlingen af de døde: han sammenstiller Grækerne, der brændte dem, med de indiske Kallatiere, hos hvem de afdøde blev fortærede af deres børn.

Men selv på dette område af folketroen møder vi hos Grækerne i den historiske tid et virvar af forestillinger og skikke, der må stamme fra forskellige tider og forskellige steder. Desuden har dele af folketroen om de døde skilt sig ud fra den forestillings-kreds, hvor de egentlig hører hjemme, er trængte ind i andre sagnkredse og har der fortsat deres liv i stærkt omdannet skikkelse. En opfattelse, der knytter den døde uløseligt til hans grav, træffes side om side med ideen om et stort fælles dødningsrige, og dette tænkes snart liggende dybt under jorden, snart yderst mod vest, hvor sol går ned. De henfarne er legemløse skygger af størrelse og udseende som et levende menneske¹ eller små vingede skikkelser (eidola), der svirrer om i luften, eller de viser sig som slanger, der kryber frem af deres smuthul i jorden, eller som fugle af forskellig art, endog som fugle med menneskehoved (Sirener), og antager endnu flere synlige former². En del af de græske forestillinger om de døde, deres kår og deres opholdssted er klart nok af ægyptisk oprindelse³, andre lader sig med sikkerhed henføre til de forasiatiske kulturfolk. Kun ved en omhyggelig undersøgelse af de mange enkeltspørgsmål vil man efterhånden kunne nå til en udredning af de forskellige kilder, hvoraf den stærkt sammensatte græske dødetro er opstået og har hentet næring.

Hos de fleste — eller mulig alle — folk på jorden finder vi den tanke mere eller mindre levende, at de døde kan »gå igen«, vende tilbage til den jord, hvorpå de engang har levet, og gøre sig gældende, til det gode eller til det onde, i de levendes liv. Tit er det tilfældet, at de til visse bestemte

¹ Således afbildes de ofte stående eller siddende ved deres grav, f. ex. Riezler, Weissgrundige attische Lekythen pl. 44 a og 91.

² Jfr. WASER, Arch. f. Religionswiss. 1913, 336 ff.

³ Kort anførte i Kunstmuseets årsskrift 1917, s. 142 ff.

tider eller med bestemte mellemrum kommer igen, og de levende kan også selv mane dem frem for at påkalde deres hjælp eller drage gavn af deres viden. Måden, hvorpå man tænker sig denne genkomst iværksat, kan være forskellig. I middelalderlige billeder ser man de døde ligefrem lette de tunge gravstene af, i Luca Signorellis fresker i Orvieto stiger de op af jorden, idet de stemmer hænderne mod jorden for at hæve sig op. Skönt der mange steder lever forestillinger om dødninge, som, mest om natten, farer afsted gennem luften, er tanken om de dødes genkomst vistnok altid knyttet til jorden: i den har man begravet dem, fra den stiger de op igen. Grækernes logiske sans tillod næppe de døde, da kraftsløshed altid fremhæves som deres særkende, at udføre sådanne kraftkunster som dem, vi ser i de nævnte middelalderlige billeder. Og med den anskuelighed, der præger hele den græske forestillingsverden, er det at vente, at også forbindelsen mellem jordens overflade, hvorpå de levende færdes, og jorddybet, hvor de døde er, har taget anskuelig form i græsk folketro.

Een sådan form har længe været kendt og er ofte omtalt i ældre og nyere litteratur: det er de klippekløfter og huler, der i forskellige egne af Grækenland gjaldt for nedgange til dødningeriget og udgange derfra. En oversigt over disse Plutonia har bl. a. RØHDE givet¹. Det er det store fælles dødsrige, de fører ind til, og som regel hører vi kun om de overordnede væsener blandt dødningefolket, ikke om mere private spøgelse, at de færdes ud og ind ad dem.

Den enkelte slægt har fra gammel tid haft lignende forbindelsesled til de enkelte grave eller den kreds af grave, som nærmest interesserede den. Her kan mindes om indgangene til de fornemme kuppelgrave fra forgræsk tid, med de længe fortsatte gravofre, og først og fremmest om den gravform, der på Dipylon-gravpladsen er påvist i flere tilfælde.

¹ Psyche⁵ I (1910) 213; jfr. GRUPPE, Mythologie 815.

Graven tegner sig som en grube i jordfladen, hvori der står et stort, dekoreret lerkar bestemt på een gang til at optage ofrene til den døde, hvis ben eller aske ligger i jorden der nedenunder, og tillige til et synligt minde om ham¹. Denne gravform, fra 9.—8. årh. f. Chr., er vel nok indrettet, for at

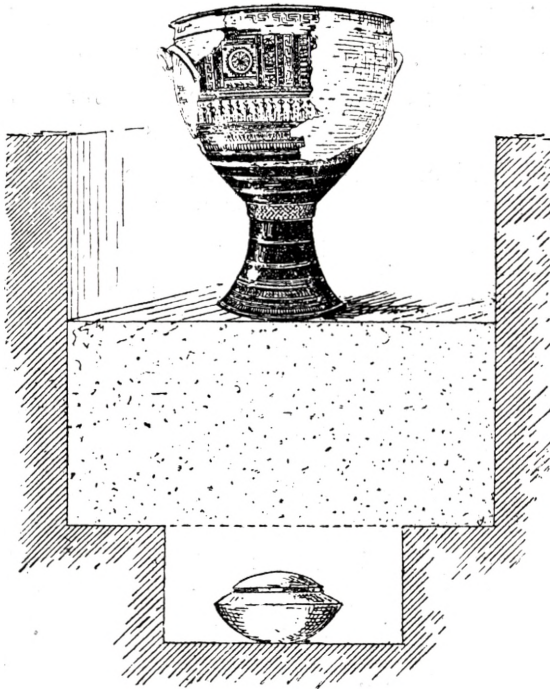


Fig. 1. Grav ved Dipylon, efter Athen. Mitteil. 1893, 92.

de efterlevende kunde ofre den døde, hvad der tilkom ham og tjente hans vel; men der er næppe tvivl om, at den samme grube efter folkets tro ogsaa kunde tjene den døde som adgang til jorden, når han skulde vende tilbage dertil.

I dødninge-scenen i Odysseen, hvor Odysseus maner Teiresias's skygge frem, ligger sikkert den nævnte gravform til grund for den grube, Odysseus graver af en alens vidde

¹ AM 1893, 92 fig. 4.

på begge ledder (λ 23 ff.). Ved dens rand ofres der honningmælk, sød vin, vand og bygmel; kun offerdyrenes blod, som er det, der giver dødningsene deres kraft og bevidsthed tilbage, rinder ned i gruben. Der er en uklarhed i fremstillingen: de døde siges at komme ud fra mørket og at nærme sig til blodet for at drikke deraf. Havde det været den oprindelige mening, var gruben ikke nødvendig; det havde været rimeligere at bruge det sædvanlige blodkar, der nævnes ved den udførlige offerbeskrivelse i Odysseens 3. sang¹ og findes afbildet i sin mykeniske form og anvendelse på sarkofagen fra Hagia Triada². Blodet, som Odysseus en tid lang må værne mod de griske dødningses efterstræbelse, havde sikker holdt sig nok så godt deri som i en jord, der er så løs, at han kan grave en grube deri med sit sværd. Gruben har kun mening, når blodet gennem den skal rinde ned til de døde og de stige op ad den, som Teiresias også gør i et bekendt lukanisk vasebillede fra 5. årh. f. Chr.³ Hele sceneriet og fremgangsmåden er kalkeret efter de private gravofre i Dipyllontiden og tidsrummet nærmest derefter, og uklarheden kommer af, at forbilledet ikke er tilstrækkelig tilpasset efter situationen. Indretningen ved den enkelte grav for at tilvejebringe de efterlevendes forbindelse med dens beboer kunde altså, som Odysseen viser, ved given lejlighed anvendes til det mere almene formål at opnå forbindelse med samtlige dødnings: den kunde blive til et Plutionion, der åbnede adgang til hele dødsriget, og det turde være hovedinteressen — fra et religionshistorisk synspunkt — ved hele scenen i Odysseen. Det samme gælder om de offergruber (bothroi), der fandt anvendelse ved dyrkelsen af de underjordiske på forskellige steder i Grækenland. Også de må

¹ γ 444: ἀρνίον.

² Monumenti antichi XIX pl. 2.

³ FURTWÄNGLER og REICHHOLD, Griechische Vasenmalerei I 60. Om skarabæer med fremstilling af Odysseus's ofring til Teiresias se tillæget s. 25.

antages for afledede af den beskrevne indretning ved gravene i forhistorisk tid.

Ad lignende vej skal man, så vidt jeg ser, søge forklaringen af en anden form for indgangen til de dødes rige, Hades's munding, hvis betydning endnu ikke er rigtig erkendt. Det var i forhistorisk tid ikke ualmindeligt at begrave de døde i de store forrådskar (pithoi) af brændt ler,



Fig. 2. Pithoslåg med gravskrift, fundet i Eretria.

der i Grækenland allerede i den førmykeniske tidsalder hørte til det almindelige bohave og brugtes til opbevaring af korn, oliven, vin, olie o. a. Eksempler på disse kars anvendelse til liggemme forekommer i gravene ved Thorikos og Afidna i Attike¹, er almindelige i Dipylontiden², men kendes også i langt senere tider, især som det synes fra udegne af den

¹ *Εφημ. ἀρχαιολ.* 1895, 232; Athen. Mitteil. 1896, 385 ff.

² Athen. Mitteil. 1893, 118 f. 133 f. Jfr. FR. POULSEN, Dipylongravene s. 46 ff.

græske verden, afsides øer og lignende steder¹. I løbet af Dipyrontiden indskrænkes deres anvendelse mere og mere til barnegrave, hvad der siden er regel². Sikre eksempler på begravelse af voksne personer i store lerkar forekommer dog både i Dipyrontiden³ og senere. Sædvanlig findes disse kar nedgravede i liggende stilling⁴. I nogle tilfælde har man dog nedsat dem lodret, således som de anbragtes, når de anvendtes til forrådskar. Som lukke har man sædvanlig brugt en plade af sten eller brændt ler.

Et par sikre eksempler på sådanne pithosgrave fra 6. årh. f. Chr. foreligger i museet i Eretria. Jeg så her i 1913 den hosstående afbildede⁵ runde skive af gråligt marmor med råt tilhugget, på undersiden noget indadskrånende rand, 0.49 br., 0.05 t. På dens overside læses indskriften⁶:

<i>Χαιρίον</i>	»Chairion
<i>Ἀθηνᾶϊος</i>	fra Athen
<i>Εὐπατριδῶν</i>	af Eupatridernes slægt
<i>ἐνθάδε κεῖ-</i>	hviler her«.
<i>τα[ι].</i>	

Da indskriften utvivlsomt har skullet ses, kan den tilhørende pithos ikke have været nedgravet liggende, men må

¹ *Εφημ. ἀρχαιολ.* 1898, 208—212.

² Jfr. gravfundene fra Sicilien, fra Vrulia (KINCH, Vroulia s. 35 ff.) o. a. steder.

³ Athen. *Mitteil.* 1893, 133 f.; karret 1.40 h.

⁴ Se f. ex. Athen. *Mitteil.* 1896 pl. 13.

⁵ Fotografierne, hvorefter fig. 2—3 er udførte, er tagne af Dr. FRIIS JOHANSEN ved vort besøg i Eretria.

⁶ Udgivet *Εφημ. ἀρχαιολ.* 1899, 144 nr. 10; IG XII 9 nr. 296. Om Eupatride-slægten se PAULY-WISSOWA VI 1165. KURUNOTIS henviser i *Εφημερίς* anf. st. til *Ἀθηνᾶ* 1893 s. 370, hvor STAURUPULLOS omhandler et lignende låg af brændt ler (med det ene bogstav E). Ved den af mig forsøgte tydning løses den vanskelighed, som KURUNOTIS (s. 146) påpeger både for denne og den følgende gravskrifts vedkommende: *ἐκ τοῦ σχήματος . . . ἦτο ἀδύνατον, γὰ ἴστατο ὑπεράνω τοῦ τάφου* — følgelig, slutter han, har disse gravskrifter været begravede i jorden med den pithos, hvortil de har hørt! Der skal en stærk tro til at antage, at Grækerne har indhugget en gravskrift for at grave den ned i jorden.

have været anbragt opret, således at dens øverste del ragede op over jordfladen. Gravskriften er derfor meget passende indhugget på den stenskive, der tjente som låg¹.



Fig. 3. Pithoslåg med gravskrift, fundet i Eretria.

Også den i fig. 3 gengivne grå marmorplade er utvivlsomt et pithoslåg. Dens dimensioner er: 0.49 h., 0.30 br., 0.03 t. Indskriften på oversiden lyder således²:

¹ Muligt er det dog også, at graven kan have været en almindelig jordgrav, kronet af overdelen af en pithos; men det kommer ud på det samme.

² Udgivet *Εφημ. αρχαιολ.* 1897, 151 nr. 5; Samml. Griech. Dial.-Inscr. 5302; IG XII 9 nr. 287. Om teksten må efter min afskrift og fotografiet (i tilslutning til KURUNIOTIS i *Εφημερίς*) bemærkes: i *Φίλον* er der mellem *ι* og *λ* indridset et (senere tilføjjet) *ς*, mindre end de

Ἐνθάδ-	»Her hviler
ε Φίλο-	Filon,
ν κεῖται·	dækket af
τὸν δὲ χ-	jorden,
ατὰ γὰρ ἔ-	en sømand,
κάλυσφεν	der kun
ναυτίλον,	undte sig selv
ἡὼ φουχῆι παῦ-	få glæder
ρα δ' ἔδοκ' ἄ-	i livet«.
γαθά.	

Stenskiven er for tynd til at være en stele; desuden går indskriften så langt ned på den, at den ikke kunde nedgraves i jorden, og formen forbyder at antage den bestemt til anbringelse i et fodstykke. Til overligger over en pithos brugte man tit en uregelmæssig helle; man gjorde sig ikke altid den ulejlighed at tildanne den efter åbningen. Når den ragede ud over karrets rand, var den tilmed lettere at løfte af. På omstående vasebillede¹, som fremstiller Herakles i færd med at åbne karret i Folos's hule, ses et pithoslåg af ligeså uregelmæssig form som det her omhandlede. Til den tarvelige gravsten passer indskriftens karakter; den er kun let indridset, ikke (som Eupatridens) indhugget. Der er ikke ofret stenhuggerlön på gravmælet. «Det er gået den stakkels skipper i liv og i død som Jens Vejmand i Jeppe Aakjærs digt; men en ordentlig grav i jordens skød har han dog fået, skönt han var sømand.

andre bogstaver; i τὸν er der i stedet for O først skrevet Δ; ναυτίλον er skrevet med det rigtige V (galt i IG). Indskriften er ment som et distichon. Efter samråd med professor Drachmann mener jeg, at man ved læsningen mere må se på en simpel og naturlig konstruktion end på versemålet. Ordentlige vers kan der dog ikke komme ud af indskriften i den form, den har. Følgelig læser jeg δὲ med ε (WILAMOWITZ skriver τὸν δὲ), ἡὼ som ὀὼ (WILAMOWITZ's tydning ὀ = ὀι ὀ passer ikke ret til indskriftens naive sprog) og δεδοκ' som δ' ἔδοκ'.

¹ Attisk sf. lekythos i Metropolitan Museum, New York, gengivet efter BAUR, Centaurs in ancient art pl. 2 no 270.

Når der ikke kendes mange sidestykker til de to gravstene fra Eretria, er grunden utvivlsomt den, at pithosgravene i det væsentlige var gået af brug — til begravelse af

voxne personer —, for gravskrifter blev almindelige. Desuden måtte grave af den art være særlig udsatte for tilintetgørelse.

Det er let forklarligt, om Grækerne ud herfra har dannet sig en forestilling om Hades's munding som overdelen af en stor pithos, der ragede op over jorden. Og vil man trods det anførte indvende, at sådanne pithosgrave de fleste steder formentlig har været en mindre almindelig gravform, må hertil svares, at Grækerne til gengæld ellers har været fortrolige med at se store nedgravede beholdere af samme slags.



Fig. 4. Herakles hos Folos, attisk vase i New York.

SCHLIEMANN fandt i de øvre lag af Hissarlik et sted ikke mindre end 9 sådanne kar, 1.72 høje, siddende på rad oven i jorden¹. Brugen af disse pithoi går op mod begyndelsen af 2. årtusinde f. Chr. I oldtiden må det ikke have været

¹ SCHLIEMANN, Ilios s. 39 fig. 8.

sjældent at se sådanne rage op af jorden, hvor fortidens slægter havde boet, tit på steder med det uhyggelige præg, som forladte bebyggelser let får, ofte vel også tilhold for alskens ledt og giftigt kryb, for slanger og flagermus, i hvis skikkelse jo også de dødes sjæle viste sig. Til sådanne øde og forladte steder knyttede der sig i oldtiden, som den dag i dag, allehånde sagn og overtro: her huserede spøgelse og troldtøj. Ruiner af oldtidsbygninger hedder hos nutidens

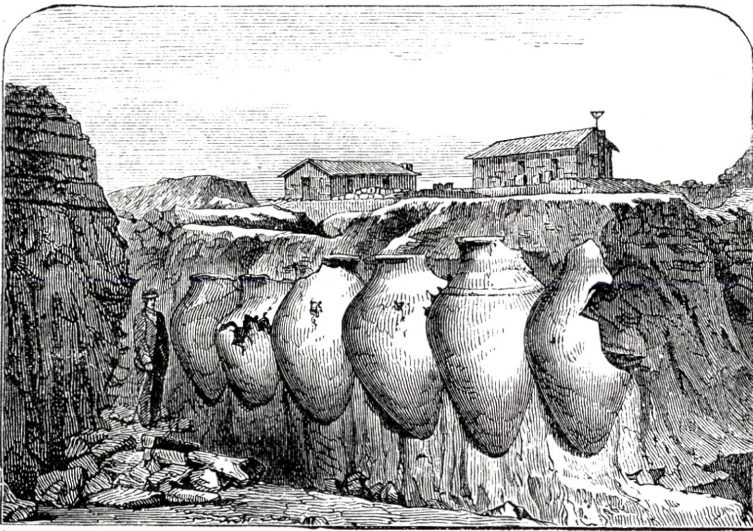


Fig. 5. En række pithoi, nedgravet i jorden; Hissarlik.

bondebefolkning i Grækenland almindelig fandens eller trol-
dens huse (*σπίτια τοῦ δράκου*).

At Grækerne virkelig har forestillet sig Hades's munding som overdelen af en stor pithos nedgravet i jorden, fremgår af billedet på en hvid attisk lekythos fra 5.—4. årh. f. Chr.¹ Ved siden af karret står Hermes. I venstre hånd

¹ SCHADOW, Eine attische Grablekythos, Jena 1897, fig. 1. Reproduceret Journ. hell. studies 1900, 101, fig. 1; FURTWÄNGLER-REICHOLD, Die griechische Vasenmalerei III 29 fig. 12; SAMTER, Die Religion der Griechen (1914) pl. 9.

fører han sin sædvanlige heroldstav (kerykeion). Den føles her blot som et attribut; i al fald har vasemaleren fundet det rigtigt desuden at udstyre ham med en kort stav (*ῥάβδος*),



Fig. 6. Attisk lekythos i Jena.

Han er sjælenes fører på vejen til og fra Hades (psychopompos): i den samme egenskab optræder han i det bekendte relief, som fremstiller Eurydikēs mislykkede tilbagekomst, og en enkelt gang på en attisk marmorlekythos².

¹ Jfr. Odysseen 24,2. En lignende kort stav bærer Hermes ofte foruden sit kerykeion, se den udførlige eksempelsamling hos SCHADOW s. 16 ff.

² CONZE, Die attischen Grabreliefs nr. 1146 pl. 242—243.

som han holder i højre hånd, og hvormed han leder sjælenes bevægelser¹. Der ses fire af disse på billedet, alle i den sædvanlige form som små vingede skikkelser (*εἴδωλα*): to er allerede stegne op af pithosmundingen og flyver bort til højre, een er ved at hæve sig op af karret, en fjerde, som har endt sin udflugt eller tvinges tilbage af Hermes, flyver atter ned deri med hovedet nedad. Billedets betydning er således i alt væsentligt klar: det forestiller sjælenes tilbagevenden til jorden fra skyggeriget. At de ved den lejlighed står under Hermes's kommando, stemmer med den rolle, folketroen almindelig tillagde ham.

Sædvanlig sætter man det anførte vasebillede i nær tilknytning til den attisk-ioniske allesjælesfest ved forårstide (anthesteria), hvortil der hos andre græske stammer svarede en lignende og samtidig fest (agrionia), begge i den historiske tid knyttede til Dionysos-dyrkelsen. Begge fester er ældgamle; måneden, hvori de faldt, har i de forskellige græske stater, hvor de fejredes, taget navn efter dem: anthesterion, agrianos. Utvivlsomt er disse sjælefester ældre end den nordfra indførte Dionysos-dyrkelse¹. De festsikke, der specielt gælder vinens gud, skyldes senere tilpasning efter festens ændring, og at Dionysos har taget denne fest i eje, forklares let af, at de underjordiske efter gammel folketro var ophav til al jordens frugtbarhed: i den fremmede vegetationsgud, hvis dyrkelse Grækerne indførte, så de derfor naturligt de underjordiskes (ø: de afdødes, sjælenes) herre og konge. Om festens forløb veed vi kun for Athens vedkommende besked i det enkelte². Af de træk, som her særlig vedrører os, skal anføres, at alle de tre dage, festen omfattede, var »urene« (υιαιαί), fordi de døde da vendte tilbage til jorden og færdedes frit omkring; derfor lukkedes alle templer undtagen Dionysos-helligdommen »i sumpene« (ἐν Ἀλυαίς), og man brugte allehånde beskyttelsesmidler for at værne sig mod gengangerne, der i Grækenland som overalt i verden kunde gøre de levende fortræd. Festen endte med, at man manede dem bort, tilbage til deres underjordiske hjem. De tre dage havde hver sit navn:

1, pithos-oplukningen (πιθοίγυα) efter åbningen af de store beholdere med den ny vin;

2, kanderne (ζόεις) efter vinkanderne, som brugtes ved de store drikkelag, der holdtes den dag;

¹ Jfr. M. P. NILSSON, Griechische Feste s. 272; RÖHDE, Psyche⁵ II 45.

² PAULY-WISSOWA I 2371—2375 (HILLER V. GAERTRINGEN); M. P. NILSSON, Studia de Dionysiis Atticis (1900), s. 115 ff. 148 ff.; RÖHDE, Psyche⁵ I 236 ff.

3, gryderne (*χύτροι*) efter kogekarrene, hvori man tilberedte festretten, der lavedes af alle slags grønsager.

De døde fik deres rigelige ofre af alle de gode sager. Navnlig den sidste dags festmåltid har gældt dem; den viser heller ingen særlig forbindelse med Dionysos. Åbningen af de store vinbeholdere har sin simple og naturlige forklaring i, at vinen fra sidste høst på det tidspunkt var afgæret og



Fig. 7. Attisk gravopsats.

tjenlig til brug. Når den henlagdes til den bestemte dag, da også de døde vendte tilbage fra jorddybet, bliver meningen dermed dobbelt. På denne dag må man fra gammel tid have borttaget låget over de store kar, som stod på graven — hvad enten det nu var sådanne, som vi har set i fig. 1

eller store pithoi som dem, hvortil lågene fig. 2—3 har hørt, — så de døde kunde modtage offeret, og vejen til jorden var klar. Når Dionysos, som vi har set, af anden grund naturlig bliver sjælenes herre, bliver det dobbelt naturligt, at fremmaningsfesten¹ (*anthesteria*) går over til at gælde ham, når man samtidig kan åbne for vinfadene og for gravkarrene.

Det hittil udviklede fører til, at Grækerne fra gammel tid har tænkt sig Hades's munding som overdelen af en pithos, der var nedgravet i jorden. Det vilde være urime-

¹ Efter den etymologi, der er foreslået af VERRALL, Journ. hell. stud. 1900, 115 (jfr. M. P. NILSSON, Griechische Feste 267^s).

ligt, om en så anskuelig forestilling, selv om den mulig i tidens løb trængtes i baggrunden for andre (Hades's port alm. hos Homer, de ovennævnte klippekløfter o. a.), ikke skulde have efterladt sig andre minder i græsk kunst og litteratur. Men det er da også tilfældet.

I 1905 har FURTWÄNGLER udgivet den hosstående afbildede genstand af terrakotta¹, der er dekoreret i samme stil og på samme måde som den yngste gruppe af de attiske vaser med sorte figurer. Han har med rette heri set en opsats bestemt til at anbringes på en grav for at opfange drikofrene til den døde. Formen har intet med et alter at gøre, og det er med urette, at den stundom betegnes som en eschara². Det er klart nok kun en formindsket gengivelse af en pithos-overdel. At denne form passer godt til stykkets bestemmelse og den malede dekoration derpå, behøver efter det foregående ingen nærmere påvisning. De fire lave knopper på den øvre rand må på een eller anden måde have tjent til anbringelse af et låg, mulig en rund stenskive som de virkelige pithoslåg.

Hesiodos³ skildrer Tartaros som et uhyre hulrum, der strækker sig lige så dybt under jorden, som jorden er under himmelen. Alt i den store verdens-indretning er fast og solidt, derfor af det solideste stof, man kender, den faste bronze. Ligesom man kan finde himmelen beskrevet som en hvælving af metal⁴, således er hos Hesiodos Tartaros's sidevægge

¹ Archiv f. Religionswiss. VIII 191; afbildningerne gentagne i Roschers lexikon III 2782 f. I Kunstmuseets årsskrift 1917 s. 151 f. har jeg gjort opmærksom på, at stykkets alder er bleven overdreven, og at det er urigtigt, når man i billedet har villet se et vidnesbyrd om, at Charon som færgemand var en ældgammel skikkelse i græsk folketro.

² Jfr. USSINGS udvikling om betydningen af dette ord i Tidsskrift for filologi 3. r. 13. bd. s. 22—25.

³ Theogonien v. 722 ff.

⁴ Hos Homer πολύχαλκος γ 2, E 504; χάλκεος P 425; αιδήρεος ο 329 = ρ 565. Det hebræiske udtryk om himmelen i Genesis 1,6—8, der oversættes ved »hvælving« eller »den udstrakte befæstning« (Septua-

af bronze. Udtrykkene, som digteren bruger, viser, at han tænker sig den som en uhyre metalpithos: »nattemulmet ligger i tre lag udbredt omkring dens hals»¹. Efter det foregående er det umiddelbart klart, hvorledes Hesiodos har kunnet forme denne tanke; det er kun en konsekvent udvikling af den gamle folketros forestilling om Hades-mundingen som halsen af en stor pithos. Vi ser den samme tanke gå igen i fremstillingen på den bekendte vase med scener



Fig. 8. Parti af underverdensbilledet på en apulisk vase.

fra underverdenen, der er funden i Ruvo². I billedets nederste etage, der forestiller selve Hades-riget, findes en genstand af samme form som fig. 7. Åbenbart er det overdelen

ginta: *σπερέωμα*, Vulgata: *firmamentum*) har etymologisk tilknytning til et verbum, der bruges om metalarbejde (drive eller udhamre bronze).

¹ Theogonien v. 726; rigtig forklaret i ALYS kommentar til stedet, forklaringen videre udført og begrundet af ROSSBACH i *Berliner philol. Wochenschrift* 1917, 1501—1503. Pithoi af metal forekommer iøvrigt både i virkeligheden og i sagnene: Kroisos, der pralede med sin rigdom, sendte fire sølvpithoi til Delfoi (Herodot 1,51); Otos og Efialtos indespærrede Ares i et kobberkar (Iliaden 5, 387); jfr. Eurystheus's pithos (s. 23 not. 2).

² FURTWÄNGLER-REICHOLD, *Die griechische Vasenmalerei* pl 10; billedet ofte gentaget, f. ex. MICHAELIS-WOLTERS, *Kunstgeschichte des Altertums* fig. 643.

af en pithos, der rager op af jorden¹. Vasemaleren må enten have tænkt sig den som en Hades-munding og derfor anbragt den umiddelbart under billedet af indgangens vogter Kerberos eller måske snarere som en nedgang fra det sædvanlige Hades til et endnu dybere liggende Tartaros.

I afhandlingen »Pandora's box«² vil JANE HARRISON benytte den foran (fig. 6) afbildede lekythos til en ny tydning både af Pandoras pithos og af Danaidernes. Pandora er en oprindelig jordgudinde; de onder, der er lukkede inde i karet og spredes over jorden, da hun lukker op, er egentlig dødningevæsenerne, Kererne³. Hvor tiltrækkende det end kan være at tillægge en pithos, som »jordgudinden« åbner, en chthonisk betydning i den forstand, er det dog næppe den naturligeste forklaring af sagnet. Pithoi er fra gammel tid dog først og fremmest forrådskar. Dette simple og naturlige grundlag skal man ikke gå bort fra, hvor det er tilstrækkeligt til forklaringen. At de guddommelige magter gemmer godt og ondt til menneskene i et sådant kar er et gammelt æventyrmotiv. I Iliaden hedder det, at der står nedgravet to pithoi i Zeus's kongsgård, det ene med de gode gaver, det andet med de onde (24;527). De kan dog ikke göres til dødningekar. At utidig nysgerrighed eller overtrædelse af et guddommeligt forbud drager al menneskehedens jammer efter sig, og at ulykken kommer ind i verden ved en kvinde, er også træk, som kendes andensteds fra. Pandora-æventyret kræver derfor ikke til sin forståelse en anden tydning af den pithos, hun åbner, end den ligefremme, at den er et forrådskar, hvori guderne har gemt alt det onde. Når digteren tænker sig sygdomme flyvende omkring i skikkelse

¹ De prikker, der efter den offentliggjorte tegning ses derpå, formår jeg ikke at forklare. Om de ældre, urigtige tydninger af denne genstand se FURTWÄNGLER-REICHHOLD I s. 50.

² Journ. hell. stud. 1900, 99—114.

³ Derfor vil JANE HARRISON i Hes. Erga 92 ændre teksten således $\nu\acute{o}\sigma\omega\nu\tau' \acute{\alpha}\rho\gamma\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega\nu \acute{\alpha}\sigma\tau' \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\iota \textit{K}\eta\rho\epsilon\varsigma \xi\delta\omega\kappa\alpha\nu$.

af små stumme væsener (v. 102—104), der er komne op af den åbnede pithos, er det vel muligt, at folketroen, der knyttede sig til gravkarrene og pithoigia-festen, har virket med til udformningen af denne forestilling; men det forandrer ikke selve karrets betydning.

Danaidernes evige bæren vand til den store pithos skal efter JANE HARRISON være udtryk for unyttige dødningeofre til deres mænd, som de selv har dræbt. De har pådraget sig en blodskyld (*ἄγος*), som ikke kan sones ved at de bringer drikofre. Dette forklarer dog højst ufuldstændig sagnets enkeltheder. At den store pithos er gennemhullet, så vædsken, de hælder deri, rinder ned i jorden, skulde ikke være nogen hindring for, at den kunde tjene til dødningeofre. Tværtimod er de kar, som i virkeligheden anbragtes på gravene til drikofrene, netop gennemborede forneden. ROHDES hypothese¹, at Danaiderne er dømt til evig forgæves at samle vand til brudebadet, fordi de selv ved deres udåd havde hindret ægteskabet, forklarer alt langt bedre og i virkeligheden fuldkommen tilstrækkeligt. Bestod Danaidernes straf i evig forgæves forsøg på at forsone deres dræbte mænd ved dødningeofre, da vilde den have set anderledes ud. Da måtte hydrierne, hvori de hentede vandet, have været gennemhullede eller hver gang være faldet dem af hænde, inden de nåede frem til den store pithos; de vilde i hvert fald ikke nå så vidt, at de kunde hælde vandet deri.

Derimod synes to andre pithoi, der spiller en hovedrolle i bekendte Herakles-sagn, at måtte tydes ud fra den her behandlede forestillingskreds. Herakles's kamp med Kentaurerne² er på Peloponnes knyttet til Folos's hule på bjergget Foloe og begynder med, at Folos trods sin vægring må løfte låget af den store pithos, der findes der: først da kommer Kentaurerne til. Låget er en svær stenskive (jfr. fig.

¹ Psyche⁵ I 326.

² Apollodoros 2, 83—87; Roschers lexikon III 2416 ff.

2—3), som det ses af vasebillederne (fig. 4). Efter den almindelige fremstilling, der gennem vasemalerierne og litterære citater kan følges højt op i 6. århundrede, er denne pithos Kentaurernes fælles vinfad, og uhyrerne lokkes til af vinens duft og beruses deraf. Denne forestilling bærer dog klart nok præg af at være en senere omdannelse af en ældre sagnform, opstået efter Dionysos-dyrkelsens indførelse og sammenkædet med den: Dionysos har givet vinfadet til Folos med påbud om kun at åbne det for Herakles¹. Men Herakles's kamp mod Kentaurerne er ældre i Grækenland end Dionysos-dyrkelsen. Kentaurernes rus er et motiv, der er lånt fra andre sagn, hvor det passer bedre. Meningen med at låget tages af er oprindelig den, at vejen til og fra de dødes rige herved åbnes. Beviserne herfor kan dog ikke fremlægges i denne sammenhæng; det må ske i forbindelse med en udredning af Kentaurernes oprindelige natur.

Også for det andet herhen hørende sagn må jeg nøjes med i al korthed at fremsætte min opfattelse og de hovedmomenter, som taler for at tyde det på tilsvarende måde. Herakles får af Eurystheus befaling til at indfange og bringe ham det erymanthiske vildsvin. Efter det almindelige sagn er Eurystheus konge i Mykenai, og hans herredømme over Herakles får en meget spidsfindig forklaring. Men alt dette er først blevet til, efter at æventyr-figurene Eurystheus og Herakles er blevne indordnede i de heroiske slægtsrækker. Oprindelig har sagen hængt langt simplere sammen. Eurystheus er en forkortet form (et hypokoristikon) af det fulde navn Eurysthenes. Sådanne forkortelser, der var almindelige i den familiære omgang, hører i sagnene især hjemme ved personnavne, der hyppig førtes på læben og var meget populære. Eurysthenes »den vidt herskende« er een af de sædvanlige folkelige betegnelser for helvedes konge², der

¹ Således hos DIODOROS 4, 12, 3—8.

² Ligesom det næsten enstydige Eurynomos, se Kunstmuseets årsskrift 1917 s. 142.

overalt hos de europæiske folk kaldes med mange, tit ret familiært klingende navne (fanden, gammel-Erik, den bitte mand osv.). Formen Eurystheus er da fuldt forståelig: den stammer fra gamle folkeæventyr og har derfra fundet indgang og er bleven bibeholdt i de yngre, mere højtidelige peloponnesiske konge-slægtsagn, hvor en sådan kæleform egentlig ikke er på sin plads. Navnet paa den mellemmand, Eurystheus brugte ved sine forhandlinger med Herakles, hører



Fig. 9. Eurystheus og Herakles med Kerberos, billede på en cæretansk hydria.

også til folkeæventyrets gamle bestand og forekommer allerede i Iliaden¹: han bærer det smukke navn Kopreus (møg-samler, muger), en udmærket hånende betegnelse for fandens livdjævel. Efter den gængse, humoristisk farvede slutning af fortællingen om det erymanthiske vildsvin², der hører

¹ 15,639. Digteren har en klar fornemmelse af, at han ikke ret hører hjemme blandt de fornemme heroer, digtningen ellers handler om. Han må nævne ham som fader til Perifetes, men føjer til, at denne var »en bedre søn af en langt ringere fader«, hvad der ikke ret passer til digterens sædvanlige forestillinger om den ældre slægts fortrin for den yngre.

² Jfr. BLINKENBERG, Tidsskr. f. filol. 4. r. 5. bd. 72¹ (jeg har her bedømt forholdet mellem Eurystheus og hans pithos urigtigt).

til vasemaleriets yndlingsthemaer i det 6. århundrede, er Eurystheus af skræk krøbet ned i en stor pithos og rækker forfærdet armene op deraf, da Herakles kommer med uhyret. Men der er træk, som viser, at forbindelsen mellem Eurystheus og denne pithos er af mere intim art end den rent tilfældige og lejlighedsvis, den har i det nævnte optrin. For det første må der mindes om, at den kunstner, som har skabt Olympia-metoperne, og som ellers i sceneriet og i fremstillingen af bedrifterne gerne forlader den rent kunstneriske tradition og går sine egne veje, har ment ikke at kunne opgave »Eurystheus i pithos«. På ioniske vaser, der forestiller Kerberos-æventyret, kommer denne fremstilling igen¹. Og endelig hedder det hos Apollodoros, ved slutningen af løvekampen, at Eurystheus af frygt lød lave en pithos af bronze, hvori han kunde skjule sig under jorden — ved alle de følgende lejligheder, når Herakles vendte tilbage med kampbyttet². Den tanke lader sig næppe afvise, at karret, hvoraf Eurystheus dukker frem i alle de nævnte tilfælde, fra først af ikke er andet end Hades's munding.

Den gamle forestilling om dødsrigets indgang i form af en pithosmunding går igen i beslægtet form i apostelen Johannes's visioner: »Og den femte engel basunede, og jeg så en stjerne, som var falden ned fra himmelen på jorden, og nøglen til afgrundens brönd (*τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου*) blev given den. Og den åbnede afgrundens brönd, og en rög steg op af brönden, lig rögen af en stor ovn; og solen og luften blev formörket af rögen fra brönden»³. Hulrummet under bröndmunden er her det kristne helvede med dets ild og rög. Stjernebilledet alteret (*ara, turibulum, βωμός, θυμιατήριον* osv.) kaldes også nogle steder for brönden (*puteus*),

¹ Cæretansk hydria i Louvre (E 701): *Monum. dell' inst.* VI 36 (fotografisk afbildet hos Buschor, *Griech. Vasenmalerei*² s. 113 fig. 81); ENDT, *Beitr. zur ionischen Vasenmalerei* fig. 1.

² Apollodor. 2,76.

³ Johann. åbenbaring 9. 1—2 (den autoriserede oversættelse).

vel sagtens på grund af ligheden mellem en bekendt hel-
lenistisk-romersk alterform og en bröndindfatning (puteal).
Når BOLL mener at kunne påvise¹, at det er opfattet som
»eine Art Eingang zur Hölle«, skulde det synes, at den her
behandlede forestilling om Hades's munding ligger til grund
derfor; men dette astrologiske stof er der her ingen anled-
ning til at gå nærmere ind på. Beslægtet er den måde, hvorpå
LUKIAN tænker sig forbindelsesvejen mellem Zeus's himmel
og jorden²: »Der var en række åbninger af form som brönd-
mundinger dækkede med et låg, og ved hver af dem stod
der en guldstol«; Zeus sætter sig på stolen, tager låget af,
og bønner, ønsker, eder m. m. stiger op til ham fra verden
der nedenunder. Det foran udviklede viser, at den vittige
satire ikke er forfatterens egen opfindelse, men ligefrem kal-
keret over gammel folketro, hvorved den selvfølgelig kun
vinder i værdi. LUKIAN har kun behøvet at flytte folketroens
gamle verdensindretning en etage til vejsr.

Når der i de sidst fremdragne tilfælde ikke er tale om
en pithosmunding, men om en bröndmunding, er forskellen
mellem de to ting mere tilsyneladende end virkelig. Ved
»brönd« skal der efter forholdene i Grækenland tænkes på
en cisterne. En bröndmunding er af form ikke synderlig for-
skellig fra overdelen af en pithos og hører typologisk nøje
sammen med den: over cisterneåbningen har man fra gam-
mel tid som karm sat den solide overdel af en søndret pithos.
Det lader sig derfor i virkeligheden næppe afgøre, om det
er en pithos-overdel eller en bröndmunding, der har afgivet
forbilledet for de to Hades-indgange, der er afbildede i fig.
7—8; men det kommer omtrent ud på det samme.

¹ Aus der Offenbarung Johannis (1914) s. 33 og 75.

² Ikaromenippos 25.

TILLÆG

*Odysseus's ofring til Teiresias,
etrurisk skarabæ i Antiksamlingen.*

Det er ikke gået Teiresias's skygge rigtig godt i den nyere mythologiske litteratur. Det nyeste, der er skrevet om den bekendte scene i Odysseens Nekyia, er så vidt jeg veed artikelen Teiresias i Roschers lexikon (fra 1916). Dens forf. kender ikke den eneste nu brugelige gengivelse af det lukaniske vasebillede, som forestiller ofringen og fremmaningen (se ovenfor s. 7 not. 3). Han anfører i al fald kun den gamle afbildning i Monumenti, og hans citat er oven i købet galt (5,14 i stedet for 4,19). Artikelen ender med at udtale en formodning om, at vasebilledet er påvirket af et berømt maleri af NIKIAS, som vi kun kender af omtalen i oldtidens litteratur¹ (SQ 1814—16. 1818). Skade, at vasen er omtrent 100 år ældre end maleriet! At artikelen ikke kender noget til to etruske skarabæer fra 5. århundrede, som forestiller den samme scene² (FURTWÄNGLER, Gemmen pl. 20,33; 64,29), må naturligvis tilgives en forfatter, der har så ringe berøring med archæologien. Mærkeligere er, at FURTWÄNGLER heller ikke havde forstået disse billeder og deres indskrift, för tydningen blev ham meddelt fra anden side, hvad han udtrykker således: Im Texte zu Tafel XX 33 ist aus Ver-

¹ Efter en hypothese af RODENWALDT er billedets komposition gengivet i et relief i Paris, se FRANZ MÜLLER, Die antiken Odyssee-Illustrationen (1913) s. 115 f.

² HEYDEMANN tyder en tredie skarabæ (fra Paolozzis samling i Chiusi, 1869 i Alessandro Castellanis samling i Napoli) i samme retning, se Bull. dell' Inst. 1869, 56 nr. 11. Det er dog mer end tvivlsomt, om denne tydning er rigtig. Skarabæen er afbildet hos D. VALERIANI e F. INGHIRAMI, Etrusco Museo Chiusino (Fiesole 1832) II pl. 174,5 og opfattes der (texten s. 172) som en fremstilling af Odysseus, der forbereder sig til flugten fra Kyklopens hule. Man ser Odysseus (skæg, skipperhue) siddende sammenbøjet på en klippeblok tage fat i hornene på en vædder, der står ved siden af ham.

schen versäumt worden zu bemerken, dass die Inschrift Uthuze zu lesen und Odysseus den Widder offernd zu erkennen ist (Gemmen III 206²). Da den interessante fremstilling synes lidet kendt, og den bedste af de to skarabæer med tilhørende guldring findes i vor Antiksamling, hidsættes her en forstørret gengivelse efter et aftryk af den tillige med et billede af hele ringen med skarabæen. Jeg benytter samtidig lejligheden til at berigtige en mærkelig fejl, der er indløbet i FURTWÄNGLERS text (Gemmen II 291 nr. 29). Det hedder her, at skarabæen er funden i en tomba a camera i



Fig. 10. Fremstillingen på en etrusk skarabæ i Antiksamlingen, efter gipsaftryk (4:1).

Corneto og omtalt i Bull. d. Inst. 1892, 155. Hvad der skjuler sig under det urigtige citat (Bull. d. Inst. ophørte med år 1885), har jeg forgæves søgt oplyst. Ringen med skarabæen har i Antiksamlingen nr. 3097. Den er i februar 1886 erhvervet til museet med den oplysning (der stammer fra bedste kilde), at den er funden i en grav ved Orvieto. FURTWÄNGLERS angivelse om fundforholdene må følge lig bero på en forvexling af een eller anden art. Hans beskrivelse af billedet er udarbejdet med hans

sædvanlige klarhed og præcision. Den hidsættes her i oversættelse: »Odysseus, ung og skægløs, med petasos i nakken og chlamys på ryggen (stoffet angivet ved punktlinier), ofrer et dyr, der ligger på en sten, sagtens en vædder. Han böjrer dens hoved tilbage med højre hånd, mens blodet strømmer ud af dets hals. I venstre hånd holder han det enæggede sværd, der tjener ham som offerkniv. Etrusk indskrift ΕΙΒΟV Uthuze (ο: Odysseus). God ældre fri stil«. Mødet med Teiresias er fremstillet i to bekendte etruske billeder:

et spejl¹ med den siddende Odysseus (indskrift: Uthuze), stående Hermes Chthonios (Turmš Aitaš ɔ: Ἑρμῆς ᾿Αΐδου) og »Teiresias's skygge« (Hinthial Terasiaš) og vægmaleriet i Tomba dell' Orco ved Corneto² med flere figurer, deriblandt Agamemnon (indskrift: Memrun³) og »Teiresias's skygge« (Hinthial Teriasals). Om disse fremstillinger henvises iøvrigt til FRANZ MÜLLER, *anf. skr.* s. 113 ff. Den italiske kunsts forkærlighed for scenerne i Odysseens Nekyia har Furtwängler med rette sat i forbindelse med, at disse stedfæstedes ved Avernersøen i Campanien⁴.

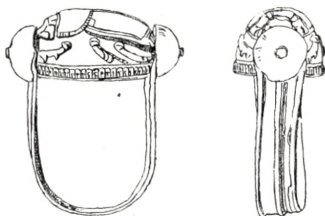


Fig. 11. Etrurisk guldring med skarabæ i Antiksamlingen.

¹ HELBIG, *Führer*³ I nr. 687; afbildet GERHARD, *Etrusk. Spiegel* II pl. 240; Museo Gregoriano I pl. 33, 1; *Mon. dell' Inst.* II pl. 29.

² CARL JACOBSEN, *Helbig Museet* (1911) s. 122; *afb. Mon. dell' Inst.* IX pl. 15, 2.

³ På samme måde skrives Agamemnons navn (ved forvexling med Memnon?) i Françoisgraven ved Vulci, se *Bull. dell' Inst.* 1857, 123; *Mon. dell' Inst.* VI pl. 31. Bemærkningen hos FRANZ MULLER s. 113³ er urigtig.

⁴ STRABON 5 p. 244; Hyginus, *fab.* 125 (ed. M. SCHMIDT p. 108).

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKABS SKRIFTER

7^{DE} RÆKKE

HISTORISK OG FILOSOFISK AFDELING

	Kr. Ø.
I., 1907—1909.....	9.35
1. CHRISTENSEN, ARTHUR: L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour. 1907.....	3.75
2. JØRGENSEN, ELLEN: Fremmed Indflydelse under den danske Kirkes tidligste Udvikling. Résumé en français. 1908.....	3.90
3. STEENSTRUP, JOHANNES: Indledende Studier over de ældste danske Stednavnes Bygning. Résumé en français. 1909.....	4.00
II., 1911—1916 (med 4 Tavler).....	11.35
1. ÓLSON, BJØRN MAGNÚSSON: Om Gunnlaugs saga Ormstungu. En kritisk Undersøgelse. 1911.....	1.70
2. NIELSEN, AXEL: Den tyske Kameralvidenskabs Opstaaen i det 17. Aarhundrede. Résumé en français. 1911.....	3.35
3. TUXEN, POUL: An Indian primer of philosophy or the Tarkabhāṣā of Keçavamiçra. Translated from the original Sanscrit with an introduction and notes. 1914.....	2.00
4. CHRISTENSEN, ARTHUR: Le dialecte de Sämnan. Essai d'une grammaire Sämnanie avec un vocabulaire et quelques textes suivie d'une notice sur les patois de Sängsar et de Läsgird. 1915.....	2.40
5. ADLER, ADA: Catalogue supplémentaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Royale de Copenhague. Avec 4 planches. Avec un extrait du Catalogue des Manuscrits Grecs de l'Escorial redigé par D. G. MOLDENHAWER. 1916.....	4.40
III., 1914—1918.....	13.65
1. AL-KHWÄRIZMÎ, MUHAMMED IBN MUSÄ: Astronomische Tafeln in der Bearbeitung des MASLAMA IBN AḤMED AL-MADJRÏTÎ und der latein. Uebersetzung des ATHELHARD VON BATH auf Grund der Vorarbeiten von A. BJØRNBO † und R. BESTHORN herausgegeben und kommentiert von H. SUTER. 1914.....	8.90
2. HØFFDING, HARALD: Totalitet som Kategori. En erkendelsesteoretisk Undersøgelse. 1917.....	3.50
3. HØFFDING, HARALD: Spinoza's Ethica. Analyse og Karakteristik. 1918.	4.35
IV., (under Pressen).	
1. MØLLER, HERM.: Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten. Résumé en français. 1917.....	4.00

HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

1. BIND (Kr. 8.50):

	Kr. Ø.
1. THOMSEN, VILHELM: Une inscription de la trouvaille d'or de Nagy-Szent-Miklós (Hongrie). 1917.....	0.65
2. BLINKENBERG, CHR.: L'image d'Athana Lindia. 1917.....	1.35
3. CHRISTENSEN, ARTHUR: Contes Persans en langue populaire, publiés avec une traduction et des notes. 1918.....	2.90
4. HUDE, KARL: Les oraisons funèbres de Lysias et de Platon. 1917.	0.35
5. JESPERSEN, OTTO: Negation in English and other languages. 1917.	3.35
6. NILSSON, MARTIN P.: Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen. 1917.....	0.70
7. SARAUW, CHR.: Die Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust. 1918.....	2.35

2. BIND:

1. NYROP, KR.: Histoire étymologique de deux mots français (<i>Haricot, Parvis</i>). 1918.....	0.60
2. Jón Arasons religiøse digte udgivne af FINNUR JÓNSSON. 1918..	1.75
3. SARAUW, CHR.: Goethes Åugen. 1919.....	4.50
4. TUXEN, POUL: Forestillingen om Sjælen i Rigveda. Med nogle Bemærkninger om Sjæleforestillingens Udformning i de ældste Upanisader.....	0.65
5. BLINKENBERG, CHR.: Hades's Munding.....	0.65
6. NYROP, KR.: Études de grammaire française. (1. Onomatopées. 2. Mots abrégés. 3. Néologismes. 4. Mots d'emprunt nouveau. 5. <i>Haricot</i> et <i>Parvis</i>) (under Pressen).	

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 6.

ÉTUDES DE GRAMMAIRE FRANÇAISE

(1. ONOMATOPÉES. 2. MOTS ABRÉGÉS.
3. NÉOLOGISMES. 4. MOTS D'EMPRUNT NOUVEAUX.
5. HARICOT ET PARVIS)

PAR

KR. NYROP



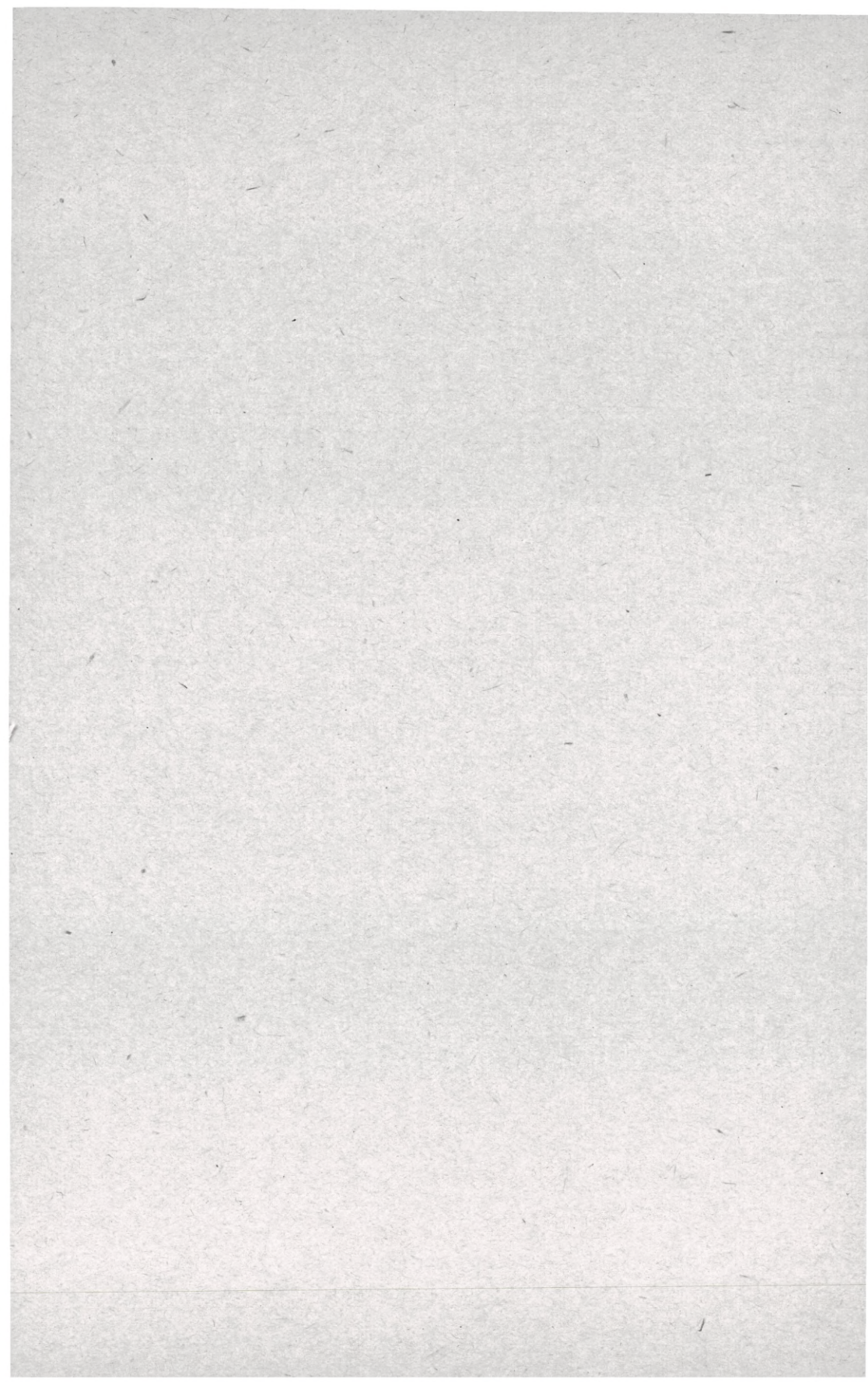
KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

Pris: Kr. 1,75.



Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 6.

ÉTUDES
DE GRAMMAIRE FRANÇAISE

(1. ONOMATOPÉES. 2. MOTS ABRÉGÉS.
3. NÉOLOGISMES. 4. MOTS D'EMPRUNT NOUVEAUX.
5. HARICOT ET PARVIS)

PAR

KR. NYROP



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

1. Onomatopées.

Dans une communication présentée à la séance du 11 janvier 1907 et publiée dans *Oversigt over Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger 1906. N° 6* (p. 329 ss.), j'ai étudié les onomatopées en français, leurs sources diverses, leur phonétique et leur rôle dans la langue comme éléments formatifs¹. Je voudrais maintenant compléter cette étude en y ajoutant les nouveaux exemples rencontrés dans mes lectures de ces dernières années et les quelques observations auxquelles ils donneront lieu.

Les onomatopées sont, pour ainsi dire, des mots sans feu ni lieu. On sait que certains éléments de langage sont exclus plus ou moins systématiquement de beaucoup de dictionnaires. Parmi ces éléments il faut citer en première ligne les onomatopées pures. J'entends par là celles qui ne sont autre chose que des onomatopées et qui ne fonctionnent ni comme substantifs ni comme interjections. Ainsi les lexicographes enregistrent *coucou* et *crinrin* parce que ces deux onomatopées s'emploient aussi substantivement pour désigner l'oiseau qui fait *cou cou* et le mauvais violon qui fait *crin crin*, mais il frappe d'ostracisme *coax* et *miaou* parce qu'on ne dit ni un *coax* ni un *miaou*, mais bien une grenouille et un chat; il est bien entendu qu'on enregistre les dérivés: *coasser*, *coassement*, *miauler*, *miaulement*.

Les onomatopées pures sont également exclues de la plupart des grammaires historiques ou autres. Elles jouent pourtant un rôle assez important dans la formation des mots. Il suffit de rappeler le très grand nombre de verbes qui sont

¹ Sous une forme revue et corrigée l'étude a été réimprimée dans le troisième volume de ma *Grammaire historique de la langue française*.

d'origine onomatopéique tels que *babiller, caqueter, chuchoter, claquer, cracher, craquer, croquer, criquer, crisser, flaque, gargouiller, (haleter,) hucher, papoter, pisser, ronfler, tinter, zézayer* et *bêler, boubouler, chuinte, coasser, croasser, glouglouter, hennir, japper, miauler, ronronner, roucouler*, etc.

Il faut encore ajouter que les onomatopées se renouvellent constamment. On sait qu'elles ne subissent pas ordinairement les changements phonétiques auxquels sont exposés les autres mots, mais on ne cesse d'en créer de nouvelles. C'est ainsi que les onomatopées nous montrent aussi bien que les autres catégories de mots les efforts continués de l'esprit humain pour trouver à chaque fait nouveau une nouvelle expression linguistique qui le décrive de quelque manière.

1^o C'est dans le domaine des mots qui cherchent à imiter le bruit produit par les armes à feu que la création d'onomatopées a été le plus fertile dans ces dernières années. Avant la guerre mondiale on se tirait d'affaire avec très peu d'expressions onomatopéiques; dans la littérature antérieure à 1914 on ne peut en signaler que trois ou quatre. Au temps de la Renaissance le canon faisait *petouf*, comme il ressort de la vieille farce des trois Galants, où le Badin s'écrie:

Si je venoys a estre pape,
Et que j'alase en la bataille,
On frape d'estoq et de taille,
Ainsy que malheur vient a coup,
Y ne faudroict e'un mechant coup
De canon, qui trop pince et mort,
Petouf! voyela le pape mort,
Et Naudin tout ensemblement.

(EM. PICOT, *Recueil Général des Sotties*, t. III, p. 331—332.)

Le mot *petouf* paraît complètement disparu. Depuis fort longtemps le canon fait *boum*, et le fusil *pan pan* ou *pif paf*¹.

¹ Je profite de l'occasion pour ajouter que je viens de trouver dans un conte récent une expression spéciale pour imiter le bruit que

Ces expressions sont tellement communes qu'il est superflu d'en donner ici des exemples littéraires. Je ferai seulement remarquer que pour les enfants le fusil fait *boum* comme le canon. Ex. : J'espère qu'il m'a rapporté un fusil, un vrai fusil qui fera *boum* quand je tirerai et qui tuerait tous les oiseaux du jardin. (M^{me} I. DE SOBOL, *Moi et mes poupées*, p. 74—75.)

Cet état de choses assez primitif ne subit aucun changement lors de la guerre de 1870. En parcourant les romans ou autres livres qui s'occupent des événements de »l'année terrible« on voit que la description des effets produits par les armes à feu y tient peu de place. Les canons font toujours *boum*, les fusils et les mitrailleuses *pan pan*. Très rarement on a lieu de constater la création d'une nouvelle onomatopée pittoresque. Il est instructif de lire les quelques lignes citées plus haut (p. 10) du comte d'HÉRISSON dans lesquelles cet officier d'ordonnance du général TROCHU imite le bruit produit par un obus non éclaté à l'aide du seul mot *fluc*.

On n'attachait aucune importance aux effets sonores du tir, ou en tout cas on ne s'efforçait pas de les peindre à l'aide de mots imitatifs. Tout au plus on se contentait de les décrire en recourant à des substantifs et à des adjectifs qui pussent en donner une idée; mais jamais aucun essai d'imitation directe.

Citons à ce sujet la description détaillée que donne le comte d'HÉRISSON¹ du bruit que produit l'éclatement d'un obus: »J'entendais en même temps un concert de sifflements aigus, de bourdonnements graves, mêlés de notes sonores et de notes douces, tous les bruits, en un mot, que produisent, en traversant l'atmosphère, les éclats d'obus, suivant leurs formes et leurs dimensions«.

produit le pistolet: Ce n'est rien du tout qu'un coup de pistolet. Bang! un petit bruit sec! Peu de chose! (ANDRÉ SALMON, *Monstres choisis*, Paris 1918. P. 189.)

¹ *Journal d'un officier d'ordonnance*. Dixième édition. Paris, 1885. P. 312.

Ces quatre dernières années l'ancien état de choses a subi un changement radical. Les progrès réalisés dans la fabrication des armes et de tous les engins de guerre, — progrès qui sont à la fois la gloire et la honte de notre temps, — ont tout révolutionné. Les armées modernes tuent à une distance incroyable et par les procédés les plus raffinés — si un tel mot peut être employé en parlant de choses si lugubres — et les projectiles produisent, grâce à leur vitesse, à leur grandeur, à leur force d'explosion, des effets sonores d'une nature tout à fait accablante. Le bruit infernal produit par les balles, les boulets, les bombes, les grenades, les obus, les shrapnells, les marmites, assourdissent les soldats en faisant éclater leur tympan ou les rendent à moitié fous.

Il est naturel que les auteurs qui veulent donner une peinture réaliste de la monstrueuse guerre actuelle cherchent aussi à donner à leurs lecteurs une idée des différents bruits propres à une bataille, à une attaque. C'est pourquoi les romans de guerre publiés pendant ces dernières années présentent un assez grand nombre de nouvelles créations onomatopéiques. Quelques-unes d'entre elles sont formées avec un talent d'imitation assez heureux; elles surprennent par leur forme bizarre et pittoresque; mais la plupart ne donnent qu'une idée tout à fait insuffisante et vague du bruit qu'elles ont pour but de reproduire. Et cela se comprend facilement. Un officier français qui a pris part à la guerre depuis le mois d'août 1914 et qui a passé de longs mois dans les tranchées, a imité devant moi les bruits étranges qui accompagnent l'éclatement d'un shrapnell, et j'ai pu constater combien l'imitation graphique qu'ont essayée plusieurs romanciers, est défectueuse sous tous les rapports. Passons maintenant aux exemples:

Bjjj . . . Vvvv Bong Rangg imite le bruit d'une «marmite». Ex.: *Bjjj! . . . Vvvv! Bong! Rangg!* Encore une: A cent mètres la chaussée de la route explosa dans toute sa largeur. (BENJAMIN, *Gaspard*, p. 272.)

Broum exprime le bruit produit par un avion dont la marche est subitement accélérée. Ex.: Broum! Notre appareil reçoit la poussée d'un éclatement qui s'est produit derrière nous (NADAUD, *Chignole*, p. 185). Broum!... nous sommes environnés d'éclatements (*ib.* p. 45).

Bsss, *bss* ou *bsssi*, *bssi* imite le sifflement d'une fusée de signalisation (ou fusée-signal); on ajoute *poum* pour dépeindre le bruit produit par l'éclat de la fusée. On en trouve un exemple dans NADAUD, *Chignole* p. 198. Comp.: Il courbe brusquement la tête, nous aussi: *bsss*, *bss*... — La fusée! Elle est passée (HENRI BARBUSSE, *Le feu* p. 232). La même onomatopée sert aussi à imiter le sifflement d'une balle et se combine parfois avec *flac*. Ex.:

— Je pique à fond... L'aviatik fait de même et nous arrose.

— *Bzi*... *flac*. Une balle démolit le porte-montre, à deux mains de ma figure. (MARCEL NADAUD, *En plein vol* p. 14.)

Gy exprime le bruit produit par une bombe lancée d'un avion. Ex.: Les hauts-fourneaux? — Oui... envoie le paquet. — *Gy!* (NADAUD, *Chignole* p. 80.)

Patara d'zim imite le bruit produit par un canon. Ex.: Je ne puis vivre dans cette incertitude. Malgré le danger... je cours la rejoindre... Boum!... *Patara d'zim!* C'est au moins un 350 lourd... très lourd. (*Bulletin des Armées de la République*, 31 oct., 1917, p. 9.)

Tac! tac! tac!... imite le son des mitrailleuses. — Ex.: Tac! tac! tac!... Les mitrailleuses donnent sans trêve, Les balles nous claquent en pleine face. (P. BOURGET, *Le sens de la mort*, p. 195). Tac, tac, pan! Les coups de fusil, la canonnade. (H. BARBUSSE, *Le feu*, p. 7.)

Vrrrran... *vrrran* sert à imiter le feu de barrage. Ex.: Il y a eu un barrage de 75 *vrrrran*... *vrrran* (HENRI BARBUSSE, *Le feu* p. 242.)

Zim peint le bruit d'une balle. Ex.: De la tranchée, comme la nuit tombait, j'ai eu la fantaisie de r'luquer queque chose.

Je me dresse sur les ressorts, je montre le haut du caillou
 ... zim! ... Ça n'a pas traîné. (B. VALOTTON, *Au pays de la mort* p. 8). On était couchés tous dans l'herbe ... Ça buquait.
 Pan! Pan! Zim, Zim ... (H. BARBUSSE, *Le feu* p. 34.)

Il est intéressant de constater que les onomatopées pures servent aussi à désigner le projectile qui produit le bruit en question. Il y a ainsi des obus qui s'appellent *glinglin*, *zinzin*, *dzindzin*, *zimbound*, *miaulant*.

Ajoutons que le chansonnier des armées THÉODORE BOTREL, dans une chanson intitulée «Chantons l'artillerie» a décrit, l'effet acoustique du »75« du »Rimailho«:

Aussitôt que commence
 Leur petite romance,
 Ah! le joli duo
 (Vive le »75«!)
 Que répète l'écho!
 (Vive le »Rimailho«!)

L'une a la voix limpide,
 L'autre a le creux solide,
 L'une est le soprano,
 (Vive le »75«!)
 L'autre est le contralto
 (Vive le »Rimailho«!)

(*Les chants du bivouac*. Paris, 1914. P. 187.)

2^o Le groupe des armes à feu est sans aucun doute celui qui a fourni le plus grand nombre de créations onomatopéiques nouvelles. Nous passons maintenant aux autres groupes moins importants, et nous citerons à côté de quelques formations récentes un certain nombre d'exemples qui nous avaient échappé lors de la publication de notre première étude en 1907. Voici d'abord quelques imitations des cris d'animaux.

Bécasse. — *Pit pit*. Ex.: Nous ferons lever les bécasses, et quand tu entendas: pit, pit, dresse l'oreille. (J. RENARD, *Poil de Carotte*.)

Canard. — Dans les patois savoyards on se sert du verbe *canqueter* pour désigner la voix du canard.

Chien. — *Ouah ouah*. Dans »La Glu« de J. RICHEPIN, Marie-Pierre fait le chien, la Glu lance un bâton dans l'eau, et il court le chercher en faisant *ouah! ouah!*

Coq. — Pour le verbe onomatopéique rappelons le passage suivant:

»Dit on: je coqueline, ou bien: je coquerique?

— Les deux! — Ah! — *line* est tendre et *rique* est plus
lyrique«.

(E. ROSTAND, *Chantecler*, IV, sc. 2.)

Dindon. — A côté de la forme ordinaire *glou glou* on trouve aussi *blou blou*. Ex.: Un grand dindon qui fait blou blou blou. (J. RICHEPIN, *La Glu*.)

Hibou. — On trouve dans »Chantecler« de ROSTAND plusieurs verbes qui imitent le cri de cet oiseau: Quand on hue ... Et qu'on huit Lorsqu'on ulule Et qu'on hou-loule. (II, sc. 7.)

Jars. — *Piau piau*. Ex.: Le jars, tranquille, les pattes repliées sous lui, la tête haute, l'œil brillant, faisait tout doucement à ses oies reposant autour de lui: Piau, piau, piau. (E. LE ROY, *Jacquou le Croquant*, p. 57.)

Merle. — *Tututu* ou *turlututu*. Le verbe servant à désigner le chant du merle est *tutututer* (ROSTAND, *Chantecler*. I, sc. 1) ou susurrer. (J. RICHEPIN, *La Glu*.)

Paon. — Le cri de cet oiseau est imité par *é... on*. Dans »Chantecler« d'E. ROSTAND le merle appelle le paon Chevalier d'É... on. (I, sc. 4.)

3^o Nous citerons ensuite un certain nombre d'onomatopées appartenant à des domaines très divers:

Boum boum imite non seulement un coup de canon, mais

tout bruit sourd, et il est très employé dans le langage des enfants. Ex.: Et comme il ne répondait toujours pas, je commence à dégringoler l'escalier en trainant après moi mon cheval, ma voiture et ma poupée Chaperon-Bleu.

Boum! boum! boum! on devait nous entendre dans toute la maison. (M^{me} J. DE SOBOL: *Moi et mes poupées* p. 24.)

Bssi ... *Poum*. — Nous avons déjà signalé cette onomatopée comme servant à imiter le bruit d'une fusée. (Voir ci-dessus, p. 7); elle imite aussi le bruit que produit une bouteille de champagne, quand on la débouche. Ex.: *Bssi* *Poum* Champagne. Comme on en boit dans son rêve. (MARCEL NADAUD, *Les derniers mousquetaires*, p. 189.)

Clà clà exprime le frisson de la fièvre. Ex.: Hier matin son accès l'a reprise, et depuis deux jours elle ne fait que grelotter, *clà clà*. (A. DAUDET, *Le trésor d'Arlatan*, p. 26.)

Cli cli imite le bruit d'un éventail. Ex.: L'éventail, que l'on voit jouer sur la joue, sur la gorge, avec une si jolie prestesse, dont le *cli cli* annonce si bien la colère. (E. et J. DE GONCOURT, *La femme au dix-huitième siècle*, p. 37.)

Cric crac peint le craquement de la neige quand on marche dessus. Ex.: La neige fait *cric crac* sous nos pieds. (J. DE SOBOL, *Moi et mes poupées*, p. 53.)

Croô imite le ronflement. Ex.: *Croô*, répondit Volpatte qui ronflait. (HENRI BARBUSSE, *Le feu* p. 236.)

Dig ding, dong, ding, bruit des grelots. Ex.: Les grelots du cheval dansaient. *Dig, ding, dong, ding*. (R. ROLLAND, *Jean Christophe. L'aube*, p. 46.)

Dzing. Ex.: Moi j'suis pas méchant, dit Blaire. J'ai des gosses, et ça me turlupine, chez nous, quand il faut que je tue un cochon que je connais; mais de ceux-là, j'en embrocherai bien un — *dzing* — en pleine armoire à linge. (HENRI BARBUSSE, *Le feu*, p. 36.)

Flac. Ex.: Deux obus allemands viennent tomber derrière nous au milieu des troupes entassées. Ni l'un ni l'autre

n'éclatent; le contact mou du corps humain les a empêchés de frapper rudement la terre et de s'enflammer par la percussion. Ils ont fait, en tombant sur ces hommes, le bruit exact d'une grosse pierre qui s'enfonce dans la boue: Flac! (Le comte d'HÉRISSE, *Journal d'un officier d'ordonnance*. Paris, 1885 Pag. 290.)

Plac-ploc, bruit des fers à cheval contre le pavé. Ex.: Devant eux, sous les branches basses, ploc-ploc, faisant sonner les pierres, plac-ploc, le petit cheval blanc dans l'ombre, balançait son cou, balançait sa croupe, balançait ses sacs. (A. DE CHATEAUBRIANT, *Monsieur des Lourdines*, p. 43.)

Plin plin, plan plan imite les sons du luth. Ex.: Avant que de chanter, il faut que je prélude un peu . . . Plan, plan, plan. Plin, plin, plin. Voilà un temps fâcheux pour mettre un luth d'accord. Plin plin plin. Plin tan plan. Plin, plin. Les cordes ne tiennent pas par ce temps-là. Plin, plan. (MOLIÈRE, *Le malade imaginaire*. Premier Intermède.)

Schproum, bruit, tapage. Ce mot, que je n'ai trouvé dans aucun texte ayant trait à la guerre, est relevé par M. L. SAINÉAN dans son *Dictionnaire de l'argot de la guerre*. (p. 111, 160.)

Tacot ou *taquet*. Ces substantifs de nature onomatopéique désignent d'abord un petit appareil qui dans les métiers à tisser, met en mouvement la navette volante, puis une automobile usée, une guimbarde. Avec la guerre *tacot* a beaucoup étendu son domaine et s'est appliqué à toute voiture ou bicyclette, au fourgon, et même au canon et au fusil.

Tin tin peint le son que produit l'argent qu'on compte. Ex.: Cent mille francs en bon argent tin-tin, le jour des noces? (A. DAUDET, *Numa Roumestan*, p. 31.)

Toc toc, battement du cœur. Ex.: C'est le Coq! Pour lequel tous les cœurs font toc toc. (E. ROSTAND, *Chantecler*, I, sc. 2.)

Train-train. Ex.: On parle presque quotidiennement

pour ce que j'appellerai le train-train de la guerre sur place. (D'HÉRISSE, *Journal d'un officier d'ordonnance*, p. 173.)

Turlututu. Cette onomatopée sert ordinairement à imiter le son de la flûte ou du mirliton. FRANÇOIS PORCHÉ s'en est servi pour peindre le son que produit la trompette: (Une fanfare lointaine.) Écoute, écoute, entends-tu? Turlututu . . . La trompette de la garde! (*Les Butors et la Finette*, p. 78). Ordinairement la trompette dit *ratata* ou *tatarata*¹.

Tutu-panpan imite le son du fifre et du tambour des Provençaux. Ex.: Au moins, tu ne vas pas mener tes dames chez ce joueur de tutu-panpan. (A. DAUDET, *Numa Roumestan*, p. 65.)

Vrombissement, substantif formé pour imiter le bruit d'une machine à coudre. Ex.: Toute la nuit nous entendîmes dans la chambre de Blanche de Castille, voisine des nôtres, le vrombissement irritant d'une machine à coudre. (ANDRÉ SALMON, *Monstres choisis*. Paris, 1918. P. 25.)

Tzing, imite le bruit que produit une marotte. — Ex.: La Bande, se précipitant alors à la poursuite d'un Triboulet qui passe en gambadant: Quel est ce fou? — Le Fou, se sauvant et agitant sa marotte: Tzing! Tzing! (E. ROSTAND, *L'Aiglon* IV, sc. 9.)

⁴⁰ Je finis en appelant l'attention sur les chansons de métier, qui se servent volontiers d'onomatopées; elles cherchent à imiter le bruit que produisent les outils, engins ou machines propres au métier en question ou celui qui accompagne les mouvements qu'exécutent les artisans. Les formations onomatopéiques prêtent aux chansons de métier beaucoup de vivacité et une force dramatique particulière. Voici comme exemple le refrain de la chanson des tisserands:

Et tipe tape, et tipe tape,
Est-il trop gros? est-il trop fin?
Et couchés tard, levés matin

¹ Voir *Grammaire historique de la langue française*, III, § 24.

Sroun, lan, la,
 En roulant la navette,
 Le beau-temps reviendra —¹

2. Mots abrégés.

On abrège les mots de plusieurs manières différentes. On peut en supprimer soit le commencement soit la fin. Le premier phénomène s'appelle «aphérèse», le deuxième «apocope». L'aphérèse est représentée par des formes telles que *Colin*, *Goton*, *pristi*, *pitaine* pour *Nicolin*, *Margoton*, *sapristi*, *capitaine*. L'apocope s'observe dans *Adèle*, *boni*, *boul' Mich*, *méto*, *sous-off* pour *Adélaïde*, *boniment*, *boulevard St.-Michel*, *métropolitain*, *sous-officier*.

La manière la plus radicale d'abrégier les mots consiste à les réduire à leurs initiales. C'est un procédé qui s'est surtout développé dans ces derniers vingt ans. Il est très pratique; c'est pourquoi on s'en est surtout servi dans le langage sportif et dans le langage ministériel ou plutôt administratif. La guerre mondiale lui a enfin donné une extension considérable.

La réduction d'un mot à la seule initiale a surtout lieu quand il s'agit du titre d'une société, d'une réunion, d'une administration ou d'un service. L'abréviation n'a souvent qu'une valeur purement graphique; mais il se peut aussi qu'elle intéresse la langue parlée.

Parfois on réunit les lettres initiales en leur donnant leur prononciation conventionnelle et on arrive de cette manière à former un mot nouveau, un substantif, dont on peut même tirer des dérivés. La vie affairée et essoufflée du XX^e siècle influence la langue de plusieurs manières². Il s'agit surtout de ne pas perdre de temps, il faut être bref et précis. Les cartes postales, les petits bleus, et les dépêches contrecarrent

¹ E. ROLLAND: *Chansons populaires* I, p. 309.

² Comparez ma *Grammaire*, IV, § 79.

l'emploi de mots superflus et favorisent le développement d'un style tout à fait laconique.

Les différents langages techniques recourent également à un grand nombre d'élisions et de raccourcissements souvent incompréhensibles aux non-initiés, et l'emploi des initiales pour les mots entiers cadre à merveille avec le besoin général d'éviter toute longueur. Pourquoi continuer à dire *la Confédération générale du Travail*? C'est long et compliqué. On écrit C. G. T. et tout le monde comprend cette abréviation. Pourquoi ne pourrait on pas être aussi laconique et concis en parlant? Un beau jour quelqu'un qui a voulu faire très vite a dit *la cégété*; il n'a pas tardé à trouver des imitateurs; le mot a fait fortune et on a même créé le dérivé *cégétéiste*.

Un mot tel que *la cégété* est une innovation dans la langue, et comme toute innovation il a trouvé des adversaires. Officiellement tout néologisme commence toujours par être critiqué et condamné; mais les grammairiens et les puristes ont beau tonner, le langage se renouvelle sans interruption.

En 1903 M. PAUL BOURGET a publié un roman intitulé «L'Étape». On y lit le curieux passage suivant: «Il s'agissait de l'U. T., dit la jeune fille. Comme on voit, elle employait la sorte d'abréviation, empruntée aux habitudes anglo-saxonnes et qui trahirait seule l'origine étrangère et artificielle de ces groupements périlleux» (p. 80).

A propos de ce passage, que j'ai cité dans ma *Grammaire historique de la langue française* (III, § 5), mon savant ami M. EMMANUEL PHILIPOT me fit l'observation suivante: «Paul Bourget est bien en retard s'il croit que la prononciation U. T. pour les deux mots complets constitue un signe infaillible de l'origine étrangère d'un individu. Même au moment où il écrivait l'Étape, c'est-à-dire il y a sept ans environ, il était en retard. Sans doute je reconnais que l'usage de ces abréviations est dû à l'influence anglaise. Il a pénétré d'abord dans les sociétés sportives, et c'est là encore qu'il est le plus développé.

Une société sportive ne se désigne jamais que par ses initiales, qui sont souvent très nombreuses. Mais le procédé en question est bien plus répandu que vous ne le dites en dehors de ces cas où l'intrusion anglo-saxonne est palpable. Depuis que je fréquente les universités je n'ai jamais entendu appeler autrement que P C N, le premier examen préparatoire aux études de médecine (il comprend : Physique, Chimie, Sciences Naturelles). Les P C N sont les étudiants de médecine de 1^{ère} année. Ce terme n'appartient nullement à l'argot spécial des étudiants ; il est pour ainsi dire officiel. C'est là le cas le plus frappant que je puisse vous citer pour le moment. De même, les Universités Populaires sont très souvent appelées les U P. D'une façon générale, toutes les associations, sportives ou non, se désignent de plus en plus par les initiales, et le public, le grand public admet cet usage et s'y soumet très volontiers. A Rennes, lorsque les étudiants de l'Union Républicaine donnent un bal, on ne parle en ville que du « bal de l'U ». Les employés des Postes, Télégraphes et Téléphones sont les P T T. Il est vrai que cette dernière abréviation ne me paraît pas encore bien sortie de l'argot professionnel.

Il est indubitable que le point de départ de ces formations nouvelles est à chercher dans le langage sportif, qui en a abusé parfois, comme il résulte des amusantes répliques suivantes d'une pièce publiée en 1912.

Geo. — Figure toi qu'il y a eu hier un match de rugby entre la F. Q. M. C. K. et la R. U. A. C. B. sur le terrain de l'U. S. D. S.

Hélène. — Qu'est-ce que c'est que l'U. S. D. S. ?

Geo. — L'Union sportive du département de la Seine.

Hélène. — Eh bien, tu ne peux pas dire l'Union sportive du département de la Seine ?

Geo. — La vie est si courte, madame Harlay. (LUCIEN NÉPOTY, *Les petits*, I, sc. 7.)

Je vais maintenant réunir en ordre alphabétique tous les

exemples de pareilles formations que mes séjours en France ou mes lectures m'ont fait connaître:

C. G. T. — On dit couramment en France *la C. G. T.* pour la Confédération Générale du Travail. On a même formé le dérivé *Cégétéiste* ou *Cégétiste* (voir plus haut page 14).

P. C. N. — Ces initiales signifient Physique, Chimie, sciences Naturelles et elles désignent le premier examen préparatoire aux études de médecine (voir plus haut p. 15).

P. T. T. — Les employés des Postes, Télégraphes et Téléphones sont appelés les PTT.

R. P. — Représentation proportionnelle. L'abréviation désigne le projet de réforme électorale agité depuis les élections de 1910. Les partisans de la R. P. se sont appelés *Erpéistes* ou *Erpistes*. On a parlé du père de la R. P. et de *l'Erpéisme*.

T. C. F. — *Touring-Club de France*. Le T. C. F. appelle, depuis quelque temps, ses adhérents les *técéfistes*.

U. P. — Les *Universités Populaires* étaient très souvent appelées les U. P.

W. C. — L'abréviation si pratique et si décente W.-C. ne paraît s'introduire que bien lentement en France. Je me rappelle qu'à Rennes en 1909 un jeune instituteur de ma connaissance s'en est servi; c'est la première et la seule fois que je l'aie entendue, et j'ajoute qu'un collègue universitaire rennais, qui prenait part à la conversation, a immédiatement relevé l'expression et l'a taxée d'anglicisme que n'employaient pas et ne devraient pas employer les Français. Maintenant l'usage n'a guère changé. Dans une petite note anonyme sur l'argot des mathurins¹, en usage pendant la guerre, il est dit que *le W-C* s'appelle *la poulaine*.

La guerre a développé l'emploi des seules initiales d'une manière extraordinaire. Le langage militaire administratif en est plein, et les termes abrégés ont passé du langage adminis-

¹ *Bulletin des Armées de la République*. 3^{me} Année, 18 juillet, 1917. P. 7.

tratif à la langue ordinaire. Tout le monde parle de la guerre et de l'armée, tout le monde a été obligé de se servir des termes abrégés. Pour s'en convaincre on n'a qu'à ouvrir les romans modernes qui s'occupent de la guerre et on sera étonné de l'usage étendu que font les auteurs des abréviations militaires. Voici à titre de preuve une page copiée dans un des romans les plus lus :

»Et chacune de nos divisions . . . renferme trois R. I. — régiments d'infanterie; — deux B. C. P. — bataillons de chasseurs à pied; un R. I. T. — régiment d'infanterie territoriale — sans compter les régiments spéciaux, Artillerie, Génie, Train, etc., sans non plus compter l'État-major de la D. I. (division d'infanterie), et les services, rattachés directement à la D. I. Un régiment de ligne à trois bataillons occupe quatre trains: un pour l'E. M., la compagnie de mitrailleuses et la C. H. R. (compagnie hors rang), et un par bataillon . . .

.
C'est d'abord tous les services du Corps d'Armée qui partiront et les E. N. E. — éléments non endivisionnés, c'est-à-dire rattachés directement au C. A.

Comme E. N. E. du Corps d'Armée, il y a l'artillerie du Corps, c'est-à-dire l'Artillerie centrale qui est en plus de celle des divisions. Elle comprend l'A. L. — artillerie lourde, l'A. T. — artillerie de tranchée, les P. A. — parcs d'artillerie, les auto-canons, les batteries contre-avions, est-ce que je sais! Il y a le Génie, la Prévôté, à savoir le service des cognes à pied et à cheval, le Service de Santé, le service vétérinaire, un escadron du Train des équipages, un régiment territorial pour la garde et les corvées du Q. G. — Quartier général — le Service de l'Intendance (avec le Convoi administratif qu'on écrit C. V. A. D. pour ne pas écrire C. A. comme le Corps d'Armée

.
Il y a aussi la Section du Courrier, la Chancellerie, la S. T. C. A. — Section topographique du Corps d'Armée qui

distribue les cartes aux divisions et fait des cartes et des plans, d'après les aëros, les observateurs et les prisonniers.» (HENRI BARBUSSE, *Le feu*, p. 103—105.)

Sans les explications ajoutées le passage cité serait bien certainement inintelligible à la plupart des lecteurs, et je parle non seulement des lecteurs étrangers, mais aussi des lecteurs français civils. Même pour les militaires l'écriture par signes abrégatifs offre beaucoup de difficultés, parfois aussi de véritables énigmes. Je citerai à ce propos une anecdote que m'a racontée récemment un fonctionnaire français très haut placé.

Un jour, le chef d'un escadron reçoit l'ordre d'envoyer au dépôt les J. P. P. Il se creuse la tête pour trouver le sens de ces initiales mystérieuses; mais en vain. Comme il ne veut pas avouer son ignorance, il se tire d'affaire d'une manière bien simple. Il passe l'ordre à son major en le priant de faire vite et de trouver tout de suite les J. P. P. de l'escadron et de les envoyer au dépôt. Le major ne comprend pas mieux que son chef de quoi il s'agit, mais il rassemble les soldats en leur disant que les J. P. P. doivent retourner au dépôt. Quelques soldats désireux d'un repos inespéré se présentent et on les envoie au dépôt. Quand ils sont arrivés là, on est plein d'étonnement et on leur demande pourquoi ils ont quitté leur escadron. Ils répondent très tranquillement que le major avait dit aux J. P. P. de se rendre au dépôt et qu'ils s'étaient présentés tout de suite pour se reposer un petit peu de leurs fatigues. Un immense éclat de rire accueille cette explication. Comment, vous êtes des J. P. P.??? Mais vous ne savez donc pas que les J. P. P. sont les Juments primées pleines.

Nous allons donner maintenant par ordre alphabétique un choix des abréviations employées dans le langage militaire¹. Elles offrent, à côté de leur utilité pratique, un intérêt assez

¹ Voir *Dictionnaire des termes militaires et de l'argot poilu*. Paris, 1916. Le tableau des signes abrégatifs que donne ce dictionnaire est très nourri et le plus complet que nous connaissions. Cependant il serait maintenant possible de l'augmenter notablement.

varié; plusieurs d'elles nous font voir comme dans un éclair les différents côtés de la guerre, elles nous font rêver et frémir et une fois de plus maudire la guerre comme le crime des crimes.

Je renvoie à des signes abrégatifs tels que C. E., D. C. A., F. M., I. M. M., M. A., etc.

A. — Cette initiale représente: Artillerie, Aéronautique, Ambulance, Adjoint, Auxiliaire. Exemples: A. C. (Artillerie coloniale), A. H. C. (Ambulances et hôpitaux de campagne), A. I. C. (Adjoint de l'intendance des troupes coloniales), A. M. (Aviation militaire), etc.

C. E. — Service du *contre-espionnage*.

C. E. O. — *Corps expéditionnaire d'Orient*.

C. G. — *Croix de guerre*.

D. C. A. — Service de la *défense contre les avions*.

D. M. A. P. — *Direction de matériel automobile et de personnel*.

E. M. — *État-major*. Les deux initiales figurent dans de nombreuses combinaisons telles que E. M. A. A. (*État-major de l'artillerie d'un corps d'armée*), E. M. B. C. (*État-major de brigade de cavalerie*), E. M. I. C. (*État-major de brigade d'infanterie coloniale*), etc.

F. M. — *Front de mer*.

G. H. — *Génie hydrographique*.

H. O. E. — *Hôpital d'évacuation*.

I. M. M. — *Corps des interprètes militaires*. Le redoublement de l'm est dû au besoin pratique d'éviter la confusion avec I. M. (*Inscription maritime*). I. R. C. — *Infirmier (régimentaire) de chevaux*. J. M. — *Justice militaire*.

M. A. — *Mécanicien aérostier*.

O. A. I. C. — *Officier d'administration de service de l'intendance coloniale*.

P. C. R. — *Personnel des commissionnaires de ravitaillement*.

P. D. D. M. — *Le petit déjeuner du matin, le jus*.

P. S. — *Poudres et salpêtres.*

P. S. P. — *Poste sémaphorique.*

Q. G. — *Quartier général.* Il s'agit ici d'un terme général, et les deux lettres s'emploient le plus souvent accompagnées d'une autre lettre qu'on fait précéder ou suivre: G. Q. G. (*Grand quartier général*), Q. G. A. (*Quartier général d'armée*), Q. G. B. (*Quartier général de brigade*), Q. G. C. (*Quartier général de corps d'armée*), Q. G. D. (*Quartier général de division*), Q. G. G. (*Quartier général de groupe d'armées*). Ces abréviations peuvent être variées de différentes manières, et on s'en sert dans la langue parlée, comme il ressort du passage suivant: Qui t'a dit ça? — Il indique ses sources: L'adjudant commandant le détachement de territoriaux qui fait les corvées au Q. G. du C. A. — Au quoi? — Au quartier général du corps d'armée. (HENRI BARBUSSE, *Le feu*, p. 42.)

R. — Cette lettre signifie *Réserve, Régiment, Réquisition, Ravitaillement*, selon les circonstances; ainsi R. A. T. veut dire *Réserve de l'armée territoriale*; R. C. F. *Régiment des chemins de fer*; R. V. F. *Ravitaillement de viande fraîche*.

S. — Cette lettre représente encore plus de mots que R. Elle désigne *Service, Section, Secrétaire, Spahi, Sapeur, Sous-intendant*. Exemples: S. A. (*Services auxiliaires*), S. A. S. (*Section d'automobiles sanitaires*), S. E. M. (*Secrétaire d'état-major*), S. H. A. (*Spahi algérien*), etc.

S. G. E. L. N. — *Section guerre économique. Liste noire.*

T. S. F. — *Télégraphie Sans Fil.* Voici un emploi curieux de cette abréviation, pris dans un roman moderne: La Mie T. S. F., on l'a surnommée comme cela quand elle a débuté avec le lieutenant de vaisseau qui commande le poste de Télégraphie Sans Fil. (C. FARRÈRE, *Les petites alliées*.)

U. — Rappelons qu'on se sert parfois de l'expression allemande *U* pour désigner un sous-marin. Nous lisons p. ex. dans le *Journal des Débats* (10 octobre 1917) un article intitulé: L'évasion de l'U-293. Pourtant il ne faut pas oublier

qu'il s'agit ici d'un pur germanisme, dont on se sert dans les journaux et les Communiqués, qui copient directement l'expression allemande; dans le langage ordinaire on se sert toujours de: sous-marin.

Le phénomène que nous venons d'étudier n'est pas propre au français. Il paraît pourtant presque inconnu aux autres langues romanes, mais il se retrouve dans les langues germaniques et scandinaves. Nous avons déjà vu que les Français, au moins dans le domaine du sport, ont imité un procédé anglais, et l'allemand, ainsi que le danois, offrent beaucoup de cas tout à fait analogues.

Pour l'anglais, l'emploi des simples initiales est très répandu dans la langue parlée. Outre les titres de nombreux clubs sportifs on peut citer les noms de différentes décorations. On dit ainsi *He has got the V. C. (Victoria Cross)*; on dit même *K. B. (Knight of the Bath)*, *K. C. B. (Knight Commander of the Bath)*, *K. G. (Knight of the Garter)*. Rappelons aussi les titres académiques et autres tels que *M. A. (Master of Arts)*, *B. A. (Bachelor of Arts)*, *A. R. A. (Associate of the Royal Academy)*, *R. A. (Royal Academician)*, *J. P. (Justice of the Peace)*, *M. P. (Member of Parliament)*.

Enfin un assez grand nombre de termes pratiques de différente sorte: *The train arrived at 6 a. m. (ante meridian)* ou *p. m. (post meridian)*. *He died 184 B. C. (before Christ)*. *He had not seen the I. O. U. (I owe you)*. *A. D. (Anno Domini)*. *M. S. (Manuscript)*. *P. S. (post-script)*. *G. W. (God willing)*.

Pour l'allemand, où notre phénomène est très répandu, je suis heureux de pouvoir renvoyer à une étude spéciale de M. EMIL RODHE¹. Le philologue suédois cite un grand nombre d'exemples d'abrègements employés dans le langage mercantile, technique, militaire et juridique, dans les réclames et les

¹ *Abkürzungen durch Anfangsbuchstaben* (Moderna Språk. Svensk Månadsrevy för undervisningen i de tre huvudspråken. Göteborg, 1907. P. 53—59).

annonces, dans l'argot des étudiants, etc., et il montre comment on se sert de plus en plus de ces abréviations qui envahissent la langue écrite et finissent dans la plupart des cas par envahir aussi la langue parlée. En voici quelques exemples:

Gehen sie heute abend in die Versammlung des D. H. V. (= Deutsch nationale Handlungsgehilfen Verband)? *Der Vortrag neulich im V. f. K.* (= Verein für Kunst) *war ausgezeichnet.* *Die frühere Firma Müller und Schulze ist in eine A. G.* (= Aktien-Gesellschaft) *oder in eine G. m. b. H.* (= Gesellschaft mit beschränkter Haftung) *umgewandelt worden.*

Le procédé est aussi très répandu parmi les étudiants et dans les cercles académiques. Voici quelques exemples, également cités par M. RODHE: *Wo ist denn Lehmann aktiv geworden?* — *Beim A. I. V.* (= Akademisch-juristischen Verein) — *Ach, der ist A. I. V. er geworden? Ich glaubte er wollte zu den V. d. Stern* (= Verein deutscher Studenten) *gehen.*

Rappelons aussi des expressions telles que *D.-Zug* (= Durchgangszug), *L.-Zug* (= Luxuszug), *B. E. W.* (= Berliner Elektrizitätswerke), *B. Z.* (= Berliner Zeitung am Mittag), *S. M.* (= Seine Majestät). *Ein Offizier a. D.* (= ausser Dienst), *ein Offizier z. D.* (= zur Disposition).

Une lampe brevetée d'une construction particulière s'appelle *Degea*. Ce nom mystérieux, qu'on serait peut-être tenté de croire grec, n'est autre chose qu'un assemblage des initiales *D. G. A.* (= Deutsche Gasglühlicht-Aktiengesellschaft).

En danois enfin le phénomène est bien connu sans être très répandu. Comme exemples généralement employés je citerai *Ø. K.* (prononcez *økå*) pour *Østasiatisk Kompagni*, *K. F. U. M.* (prononcez *kåæfuæm*) pour *Kristelig Forening for unge Mænd*, *K. F. U. K.* (prononcez *kåæfukå*) pour *Kristelig Forening for unge Kvinder*, *W. C.* (prononcez *vese*), *H. T. K.* (prononcez *håtekå*) pour *Hærens tekniske Korps*, *A. B.* pour *Akademisk Boldklub*, *K. B.* pour *Københavns Boldklub*. Une fabrique de conserves vient de mettre en vente des *D. K. ter-*

ninger, où D. K. représentent *Dansk Kødextrakt*. Le titre du journal B. T. paraît copié sur le B. T. de Berlin.

Ces mots font maintenant partie du langage ordinaire. On s'en sert couramment en parlant aussi bien qu'en écrivant, et ils sont même susceptibles de flexion. Ex.: *Han er ansat i Ø. K. Ø. K.'s Generalforsamling er udsat. Hvorfor er du ikke Medlem af K. F. U. M.? Der vil blive indlagt W. C. i Lejligheden. Der kører en H. T. K.* (automobile militaire).

Il faut citer à part l'expression *ff* qui veut dire: archifin, archibon. On a dit et on dit encore: *Det er ff*. C'était aussi une marque de marchandise; on vendait autrefois et on vend peut-être encore dans les débits de tabac du *FF Portorico*. La même expression s'emploie en Allemagne, où les épiciers vendent du *Kaffee ff* 4,40 marcs le kilo, et du *Kaffee f* 4 marcs le kilo. On dit aussi en allemand: *etwas aus dem ff wissen*, ce qui veut dire *etwas recht gut wissen*. L'origine de ce *ff* est peu claire; on en a proposé plusieurs explications peu satisfaisantes. Selon l'opinion la plus répandue *ff* serait pour *fin fin* (fein fein); on a aussi voulu y voir l'abréviation musicale qui signifie *fortissimo*.

Je rappellerai ensuite un autre terme isolé propre à l'argot, surtout de Copenhague, à savoir *hp* (prononcez *håpe*), qui représente la phrase vulgaire *jeg (du, han, hun) hænger paa 'en*.

Il faut citer aussi les noms des notes données par les professeurs aux écoliers ou aux candidats qui se présentent aux examens. Pour *ug* (*udmærket godt*), *mg* (*meget godt*), *tg* (*temmelig godt*) la formule abrégée l'a emporté: personne ne pense jamais à dire *udmærket godt*; tout le monde se contente de désigner les deux mots à l'aide de leurs initiales *u* et *g* (prononcez *uge*). Pour *g* au contraire on ne se sert jamais en parlant de la simple initiale, on dit *godt* en toutes lettres.

J'ajoute que dans l'argot spécial des hôpitaux on se sert beaucoup de mots abrégés, pour des raisons purement euphémistiques, pour ménager les malades ou pour des raisons pra-

tiques. Les médecins, les infirmiers et les infirmières emploient souvent les seules initiales des mots. Voici quelques phrases entendues dans un grand hôpital communal de Copenhague:

*Hun blev lagt ind mellem Tb.patienterne. Jeg kommer nede fra S.erne. Der er mange G.er. En A.C.Mand er ikke let at bedøve. Han er allerede e.l. Etatsraaden er snart s.d. Hun har kun været et Aar paa K.H.*¹

Tous les exemples cités jusqu'à présent ont ceci de commun que les mots nouveaux créés par l'assemblage des initiales se composent des noms des lettres; ainsi C. G. T. se prononce *cégété*. Ce procédé est très pratique et très commode; en gardant les différentes lettres comme des éléments séparés il laisse clairement transparaître l'origine du mot et ne gâche pas sa nature. Mais on recourt aussi, bien que très rarement, à un autre procédé: dans quelques assemblages d'initiales on donne à chaque lettre sa valeur phonétique. Dans la plupart des cas cités ce procédé serait impraticable. Il est impossible de prononcer le groupe de consonnes *cgt*. Mais dès que la possibilité s'en présente, il y en a qui en profitent en formant à l'aide des initiales un mot nouveau qui ne se distingue pas trop des mots ordinaires.

C'est surtout l'allemand qui en offre des exemples. On a mis en vente une préparation spéciale portant le nom curieux de *Wuk*. Ce mot s'explique aisément, quand on le dissout en ses éléments composants qui sont les trois initiales *W u K*, c'est-à-dire *Wurze und Kraft*. Le *Wuk* est une sorte de succédané destiné à faire du bouillon. Une agence de Berlin s'appelle *Bebi*, ce qui n'est autre chose qu'une abréviation très pratique de *Berliner Eilboten-Besorgungs-Institut*. Un autre mot récent de création berlinoise est *Bedag* pour automobile ou taximètre. On dit par exemple: *Wollen wir uns ein Bedag*

¹ *Tb.* = *Tuberkulose*. *S.* = *Syphilis*, *Syphilitiker*. *G.* = *Gonorre*, *Gonorrepatient*. *A. c.* = *Alcoholicus cronicus*. *E. l.* = *ex lecto*. *S. d.* = *sub divo*. *K. H.* = *Kommunehospitalet*.

nehmen? Le mot est formé des lettres initiales de *Berliner Elektrische-Droschken-Aktien-Gesellschaft*¹. Un exemple connu dans le monde entier est *Hapag* ou mieux HAPAG, c'est-à-dire *Hamburg-Amerikanische Paketfahrt-Aktien-Gesellschaft*.

Pour le danois, je ne saurais citer que *Ilvo* (prononcez *ilvo*), qui désignait, avant la guerre, une certaine espèce de pain de seigle. Le mot est dû au nom du fabricant *I. L. V. Olsen*.

Rappelons ensuite les trois termes de commerce internationaux *Caf*, *Cif*, *Fob*, dont le premier est d'origine française et les deux derniers d'origine anglaise. *Caf* est pour *CAF*, abréviation de *Coût Assurance Fret*; de la même manière *Cif* représente les trois mots anglais *Cost Insurance Freight*. Les deux expressions s'emploient pour indiquer le prix d'une marchandise y compris le coût, l'assurance et le fret. On dit ainsi *vendre à Caf ou à Cif*. Enfin *Fob* représente les trois mots anglais *Free on board*; on en fait usage pour indiquer que la marchandise doit être livrée franco à bord².

Nous finissons en citant une formation toute récente, appartenant à l'argot des tranchées. Au mois de mai 1918 le «Daily Telegraph» publie une correspondance envoyée du front et dans laquelle on chante les louanges des soldats américains en France³. Le correspondant cite *Gab* comme le mot du jour généralement employé. Il dit: «Pour toute l'armée américaine le mot *GAB* brille comme une formule magique; il signifie *Get a Boche*.

Il peut arriver qu'un mot formé à l'aide d'initiales coïncide avec quelque mot déjà existant. Ainsi, pour *Vittorio Emanuele Re d'Italia* on écrit ou écrivait VERDI, ce qui se

¹ Rappelons aussi l'explication plaisante *Berlin eilt durch alle Gefahren*. D'autres expliquent *Beim Einsteigen denk' an Gott*.

² Voir sur ces mots GAETANO FRISONI, *Dizionario Commerciale in Sei Lingue*. Milano, 1907.

³ L'article est reproduit dans le journal danois *Nationaltidende* (27 mai 1918).

prononce comme le nom propre italien *Verdi*. En 1848 on pouvait lire partout à Rome, sur les murs et les murailles *Viva Verdi* et *Non piove*; ces inscriptions étaient regardées comme séditieuses, et la police les poursuivait sévèrement. L'hommage contenu dans *Viva Verdi* ne s'adressait pas à l'illustre compositeur, mais au grand libérateur de l'Italie, et la phrase banale *Non piove* était un cri révolutionnaire poussé contre le pape Pie IX; il faudrait lire *Non Pio-VE* et comprendre: *Non Pio (ma) Vittorio Emanuele*.

Pour le danois, rappelons la création récente de deux noms propres.

Une famille qui s'appelait *Petersen* voulait se débarrasser de ce nom trop répandu. M. et M^{me} Petersen avaient trois jeunes filles *Ellen*, *Tove* et *Nutte* (petit-nom hypocoristique) et ils formèrent des initiales de ces trois prénoms *Elton* qui est maintenant le nom porté officiellement par la famille.

Aux environs d'Aarhus se trouve une villa qui porte le nom mystérieux de *Jaki*. Ce nom est également formé avec des initiales. Les prénoms des quatre propriétaires de la villa, deux couples apparentés, sont: *Johanne*, *Albert*, *Kristian*, *Ingrid*.

3. Néologismes.

La guerre a-t-elle influencé la langue française, et dans quelle mesure? C'est là une question qui a déjà été posée plusieurs fois. Elle attend encore sa réponse, et pour cause. Malgré quelques essais précipités d'auteurs peu compétents, il est indiscutable qu'il n'est pas encore temps de porter un jugement général et définitif sur les effets linguistiques de la guerre. On peut tout au plus commencer à recueillir quelques-uns des matériaux qui fourniront la base d'une discussion de la question et de sa solution.

La tâche est lourde. Il faudrait faire des recherches étendues et très variées. En partant d'une connaissance minu-

tieuse et détaillée de l'état de la langue française dans toutes ses phases avant la guerre, il faudrait passer en revue toute la littérature immense de romans, traités historiques, brochures, tracts de propagande, revues, journaux, bulletins, etc. publiés pendant la guerre. Mais, bien entendu, un examen de la langue écrite et imprimée ne suffirait pas; il faudrait aussi examiner, sur les lieux, la langue parlée dans les différents groupes sociaux, pour saisir, si possible, même les moindres manifestations de l'influence de la guerre sur la langue.

Une des questions ouvertes de la linguistique est précisément celle de l'influence des grands événements historiques sur le développement du langage. Je suis enclin à croire que cette influence a été plus forte autrefois que maintenant. Il est indubitable que l'introduction du christianisme a mis une empreinte assez forte sur le vocabulaire de la langue latine, et il est très probable que les expéditions des vikings ont causé un développement intense et rapide des langues scandinaves.

Mais pour les périodes plus modernes il paraît impossible de prouver que les événements historiques d'une certaine importance, les guerres prolongées, les révolutions, etc. ont pu changer le développement régulier du langage et déterminer des changements linguistiques qui ne se seraient pas produits dans des temps tranquilles et paisibles.

M. OTTO JESPERSEN dit avec sa circonspection habituelle: »Det vilde være interessant, om man kunde vise, at de store langvarige krigsperioder gennemgaaende fulgtes af større revolutioner i sprogenes verden end de fredelige perioder med deres hjemmeliv og dettes bevarende indflydelse. Men mere end udkaste tanken kan jeg ikke paa dette sted¹«.

Pour la langue française ni les nombreuses et glorieuses campagnes de Napoléon I^{er} ni la guerre désastreuse de 1870—71 n'ont guère eu de contre-coup linguistique. On peut

¹ *Nutidssprog hos born og voksne*. København, 1916. P. 293.

tout au plus signaler l'introduction dans la langue littéraire de quelques termes appartenant d'abord à l'argot militaire, la création de quelques mots nouveaux ou l'application d'un sens nouveau à des mots déjà existants.

Ainsi, ce sont les guerres de la Révolution qui ont fait sortir *goutte*, au sens de petit verre, de l'argot des soldats¹; ce sont les campagnes de Napoléon I^{er} qui ont donné au mot *armée* son sens moderne, et ce sont les événements tragiques de l'année terrible qui ont créé les mots *Septembriste*, *jusquaboutien* (et *jusqu'au bouëtiste*), *moment psychologique*².

La grande Révolution a fait triompher la cause démocratique, et ce triomphe a eu aussi des résultats linguistiques. La Révolution a fait admettre dans le langage cultivé certaines manières de prononcer, regardées autrefois comme vulgaires³, elle a étendu l'emploi de certains titres honorifiques réservés d'abord à un petit nombre d'élus et leur a ainsi donné un cachet démocratique⁴; elle a aussi enlevé à plusieurs mots ce qu'ils avaient de méprisable⁵. Elle poursuivait enfin beaucoup de mots de l'ancien régime⁶, mais elle n'arrivait pas, et pour cause, à les exterminer, pas plus que les patois, autres objets de la haine des Jacobins⁷.

On voit que les effets linguistiques des grands événements historiques sont assez peu importants; c'est au moins le résultat auquel les recherches philologiques se sont préalablement arrêtées, et il est peu probable qu'une reprise plus minutieuse des recherches arriverait à modifier de quelque manière le résultat acquis.

Pour la guerre actuelle, nous avons montré ci-dessus qu'elle a provoqué la création d'un grand nombre d'onomatopées

¹ *Grammaire historique de la langue française*, IV, § 127.

² *ib.* III, § 44 et IV, § 141.

³ *Ib.*, I, § 160.

⁴ *Ib.*, IV, § 182.

⁵ *Ib.*, IV, § 194.

⁶ *Ib.*, I, § 63, Rem.

⁷ *Ib.*, I, § 68 et § 86, Rem. 2.

(p. 6-8), et qu'elle a favorisé un emploi de plus en plus général de formules abrégées contenant les simples initiales au lieu de mots entiers (p. 16). Nous allons examiner maintenant le vocabulaire proprement dit pour essayer d'y découvrir les traces laissées par la guerre. Mes collections, bien qu'elles soient encore relativement maigres, me permettent en tout cas de constater que l'influence de la guerre sur le vocabulaire français se manifeste d'au moins quatre manières: par la création de mots nouveaux, par l'attribution d'un sens nouveau à un mot déjà existant, par l'invasion de mots argotiques dans la langue littéraire, par l'introduction de mots d'emprunt. Nous examinerons d'abord les deux premières catégories.

1^o Mots nouveaux. Ici il faut être très prudent, et il faut bien se rappeler que la première apparition d'un mot dans un livre n'est pas toujours la date de sa naissance. Il y a bien des circonstances à prendre en considération, quand il s'agit d'essayer de déterminer l'âge d'un mot. Cependant une langue se renouvelle constamment, et le vocabulaire traditionnel s'enrichit toujours de mots nouveaux. Comme la vie ne s'arrête jamais, comme tout se trouve dans un perpétuel devenir, des mots nouveaux sont toujours nécessaires pour exprimer les changements qui surviennent et les développements qui s'accomplissent. Toute modification de la vie sociale amène ordinairement des néologismes; on pouvait donc supposer que la guerre actuelle, la plus vaste et la plus affreuse qu'on ait jamais connue, donnerait naissance à un grand nombre de termes nouveaux. Il n'en est pourtant rien, si je peux me fier aux résultats de mes recherches qui, cependant, sont loin d'être exhaustives. J'ai été étonné du petit nombre de vrais néologismes que j'ai rencontrés dans la littérature et les journaux, et, je ne saurais guère citer que les quelques mots suivants comme exemples sûrs de créations nouvelles dues à la guerre. D'autres auront pu avoir plus de chance que moi, et je les prie de bien vouloir me signaler leurs trouvailles.

Amerrir — Ce mot, qui appartient au langage des aviateurs, a été formé sur le modèle d'*atterrir*. Ex.: Cela s'appelle un grain . . . Aura-t-on le temps d'amerrir avant? (NADAUD, *Les derniers mousquetaires*, p. 150). Ce néologisme est intéressant aussi au point de vue formatif, on sait qu'on ne crée plus guère de verbes en *-ir*; la terminaison *-er* est seule employée. De *téléphone* on ne peut tirer que *téléphoner*, et il faut des influences analogiques très fortes et toutes spéciales pour produire un verbe nouveau en *-ir*. *Amerrir* est inconnu au Larousse de 1918.

Après-guerre. — Ce mot s'emploie maintenant couramment. Je cite une phrase lue dans un journal français: *Le premier devoir des Pouvoirs Publics est de préparer l'après-guerre*. On dit de même *les problèmes d'après-guerre*. L'abbé Wetterlé a publié un livre intitulé: *Jusqu'au bout. L'après-guerre* (Paris, 1916).

Avant-guerre a sans doute été formé en même temps que le mot précédent; il est maintenant très employé. Ex.: *L'avant-guerre pangermaniste aux États-Unis*. On dit de même en anglais *pre-war*.

Désannexion. — Je n'ai trouvé trace de ce mot avant la guerre. Il doit, sans aucun doute, son existence à la question d'Alsace-Lorraine. Serait-il possible de dire à quel politicien revient l'honneur de l'avoir créé? M. RIBOT s'est beaucoup servi du mot dans un grand discours prononcé en 1917, mais je doute fort qu'il en soit l'auteur. La France, de même que la plus grande partie du monde civilisé, a toujours regardé l'annexion des deux provinces en 1871 comme une violation brutale du droit des gens, et quand la guerre mondiale a éclaté en 1914, le retour pur et simple des deux provinces annexées sans plébiscite est devenu l'un des buts de guerre principaux de l'Entente¹; il faudrait réparer l'injustice de 1871: l'annexion

¹ Voir mon article *Alsace-Lorraine. La question du plébiscite* (Bulletin des amis de la France. N° 7, 1^o année, p. 99—105).

devrait être suivie d'une désannexion. Le Larousse de 1918 ne cite pas le mot.

Ententiste. — Dérivé d'*Entente* (abréviation d'*Entente cordiale*¹). Mademoiselle E. SIMONSEN me signale la phrase suivante lue dans le Journal des Débats: Selon M. BAUER les Syndicats ententistes n'ont rien à reprocher aux Syndicats allemands.

Kaisériole. — Ce mot a sans doute été formé sur le modèle de *carmagnole*; il se trouve dans une chanson de THÉODORE BOTREL² qui paraît l'avoir créé. Voici le refrain de la chanson en question:

Chantons la Kaisériole,
Vive le son, vive le son,
Chantons la Kaisériole,
Vive le son du canon!

Lance-mines. — Ce mot ne se trouve pas dans le dictionnaire des termes militaires publié par la librairie Larousse, qui donne seulement *lance-bombes*, *lance-grenades*, *lance-pierres*, *lance-torpilles*. C'est une traduction de l'allemand *Minenwerfer*.

Marrainage paraît bien certainement formé pendant la guerre; en tout cas je ne l'ai trouvé dans aucun dictionnaire publié avant 1914. On sait qu'après les débuts de la guerre un très grand nombre de femmes ont adopté des soldats comme filleuls; ceux-ci appellent leur protectrice *marraine*. C'est pour désigner le rapport entre le poilu et la femme qui s'occupe de lui qu'on a créé le mot *marrainage*. Ex.: C'est grâce aux lettres qui sont autorisées par le «marrainage» qu'elle est arrivée à se faire connaître de lui (Lettre de Paris — Août 1918).

Pare-éclat. Le sens de ce composé ressort clairement du passage suivant: Les tranchées étroites creusées profondé-

¹ *Grammaire historique de la langue française*, IV, § 141.

² *Les chants du bivouac* par THÉODORE BOTREL, «Chansonnier des armées». Paris, 1915. P. 147.

ment pour tireurs debout et dans certains cas munies de parapet pare-éclat serviront contre le shrapnell (*L'Information*, 5 décembre 1917 page, 1^{ère} colonne).

Survoler. Ex.: Les aviateurs français et anglais qui venaient constamment survoler la ville (*Souvenirs de guerre d'un sous-officier allemand*. Paris, 1918. P. 203). Ce mot créé par l'aviation a existé avant la guerre, mais je n'en ai pas trouvé trace dans les dictionnaires ni dans la littérature.

Travailliste. Ce mot est, selon toute probabilité, créé après 1914. Il y a eu pendant la guerre un échange d'opinions continuel entre les partis socialistes des différents pays, suivi d'une collaboration plus ou moins efficace. Pour désigner le parti des ouvriers anglais on a créé le terme *parti travailliste* (conformément à *pacifiste*, *militariste*, *socialiste*).

2^o Sens nouveau. On ne crée pas toujours des mots nouveaux pour désigner des objets nouveaux ou des pensées nouvelles. On se contente très souvent de donner aux mots en circulation une valeur différente de celle qu'ils avaient: on se sert des matériaux existants en les employant d'une manière nouvelle, autrement le nombre des néologismes serait accablant et exposerait la langue à des dangers réels. Voici maintenant quelques mots auxquels la guerre a donné un sens nouveau; ils sont donc en effet à regarder comme des néologismes.

Bonhomme. Ce mot a eu et a encore des sens très différents¹. Avant la guerre il s'appliquait aux hommes du peuple en général; avec la guerre il est devenu l'appellation ordinaire des soldats ou des «bleus»². Le pluriel actuel de ce mot est *bonhommes*.

Marmite est dans l'argot militaire la dénomination métaphorique et humoristique des obus allemands de gros calibre.

¹ *Grammaire historique de la langue française*, IV, § 169, § 417, § 576.

² L. SAINÉAN, *L'argot des tranchées*. Paris, 1915. P. 39.

Elle est maintenant d'un emploi très général, et on peut citer les dérivés *marmiter*, *marmitage*, *marmitable*. M. L. SAINÉAN a fait observer que les artilleurs de Louis XIV et de Louis XV se servaient du même mot dans un sens analogue. Il est intéressant de constater que l'imagination des soldats recourt à la même métaphore à des époques différentes; mais il n'y a aucun lien historique entre le terme ancien et l'emploi moderne, qui est bien une création de la guerre actuelle. Dans l'argot militaire d'avant la guerre, marmite était le nom du casque des dragons. Le nouveau sens de *marmite* n'a pas été relevé dans le Larousse de 1918.

Rosalie, baïonnette. — Depuis longtemps le sabre des cavaliers porte, dans l'argot militaire, le nom de *Jacqueline* (voir les Dictionnaires de DELVAU et de RIGAUD), qui s'emploie aussi pour désigner une grisette, une maîtresse. La baïonnette, qui ne paraît pas avoir eu de nom spécial avant la guerre mondiale, s'appelle maintenant *Rosalie*. Qui est l'auteur de cette dénomination en même temps facétieuse et câline? Probablement THÉODORE BOTREL; *Rosalie* est un exemple unique du succès d'un terme militaire créé par un civil. La baïonnette joue un rôle tellement important dans la vie du soldat qu'il est très naturel qu'on lui ait donné un nom particulier. Quelques-uns l'appellent *cure-dents* ou *fourchette* — ce sont probablement ceux pour qui le fusil est un *lance-pierre* ou une *seringue*; d'autres l'appellent tout bonnement *tue-boches*; d'autres enfin, plus délicats que leurs camarades, envisagent la baïonnette comme leur bien-aimée et lui donnent un petit-nom de femme, harmonieux et coquet. Le chansonnier officiel des armées françaises THÉODORE BOTREL a consacré à *Rosalie* une chanson-marche composée tout au commencement de la guerre et qui jouit d'une grande popularité. BOTREL chante la beauté, les charmes et les belles qualités de *Rosalie*; elle est élégante, svelte et irrésistible, elle aime à danser, etc. BOTREL nous explique aussi son nom:

Toute blanche elle est partie,
 Mais, à la fin d' la partie,
 — Verse à boire! —
 Elle est couleur vermillon,
 Buvons donc!

Si vermeille et si rosée
 Que nous l'avons baptisée
 — Verse à boire! —
 »Rosalie« à l'unisson
 Buvons donc!

Avant de finir je citerai encore un couplet d'une autre chanson composée à la gloire de *Rosalie* et qui atteste directement que cette dénomination est toute récente:

Une brave Française
 Partout où l'on se bat,
 S'en va dans la fournaise
 Avec chaque soldat.
 Toujours elle est en tête
 Quand on monte à l'assaut:
 C'est la Baïonnette...
 Mais le nom qu'il lui faut,
 C'est ce nom nouveau,
 Fier et rigolo
 Chic, français et parigot:
 Rosalie! Rosalie!
 Ton nouveau nom te va bien.
 Faut, ma belle,
 Qu'on t'appelle
 Ainsi, sacré nom d'un chien!

— — — — —

Tortillard. Les dictionnaires publiés avant 1914 donnent à ce mot le seul sens de: orme à bois nouveaux. Le sens le plus

connu maintenant de notre mot est celui de : petite locomotive suivie de wagons minuscules servant à desservir l'armée en apportant le vin et les vivres aux soldats, l'avoine et le foin aux chevaux, les obus et les cartouches aux canons et aux mitrailleuses. Le mot ne se trouve ni dans le livre de L. SAINÉAN ni dans le Dictionnaire des termes militaires publié par la librairie Larousse. Il faut pourtant ajouter que le petit train entre Melun et Barbizon s'appelle *tortillard*. Cette dénomination a été en usage pas mal d'années avant la guerre ; aucun lexicographe ne l'a enregistrée, autant que je sache, et c'est pourquoi je suppose qu'elle a dû appartenir exclusivement au langage tout familier : c'est la guerre qui l'a tirée de sa cachette.

Je finis en rappelant le sort sémantique curieux qu'a eu le mot *grenadier*. Selon l'étymologie ce mot désigne un soldat qui lance des grenades. Comme ces soldats devaient être très forts et très robustes, le mot prenait aussi le sens de soldat d'élite, et on s'en servait, après que l'usage des grenades eut cessé. Les grenadiers formaient la première compagnie du bataillon d'infanterie. La guerre actuelle, qui a fait un usage étendu des grenades à main, a rendu à notre mot son sens étymologique : un grenadier est de nouveau un soldat qui lance des grenades.

4. Mots d'emprunt nouveaux.

On peut diviser les mots d'emprunt en deux grandes classes selon leur origine.

La première classe comprend des mots tels que *abeille*, *rescapé*, *rosse*, *trimmer* ; ils proviennent tous de quelque dialecte ou patois ou de quelque argot spécial appartenant au domaine linguistique français, et ils ont ainsi appartenu au parler des paysans ou à la langue verte avant de faire partie du langage

des gens cultivés. Ces emprunts peuvent être qualifiés d'internes.

La deuxième classe comprend des mots tels que *médaille*, *cabouille*, *sabretache*, *steppe*, *rail*, *chèque*, *sport*; ils proviennent de langues étrangères, parlées hors des frontières du pays, de l'italien, de l'espagnol, de l'allemand, du russe, de l'anglais. Nous appellerons ces emprunts externes.

1^o Emprunts internes. En temps de guerre c'est dans l'armée que se concentrent toutes les aspirations et toute la vie d'une nation; rien n'est plus naturel: c'est d'elle que dépend le salut de la nation. Les soldats prennent partout la première place; ils occupent tous les intérêts et tous les cœurs, ils sont les héros désignés de tout roman qui a trait à la guerre — et les auteurs n'en publient guère d'autres.

Il est donc bien naturel que l'argot militaire se développe d'une manière extraordinaire et joue un rôle important. Les soldats avaient, bien entendu, leur langage spécial avant 1914; mais la grande guerre a beaucoup favorisé ce langage; elle en a étendu l'emploi, et elle a contribué à le faire connaître et comprendre hors des milieux militaires.

La guerre a non seulement donné une extension plus grande à l'argot des poilus; elle l'a aussi influencé de différentes manières, et un dictionnaire complet des termes militaires argotiques composé après la guerre présentera un aspect assez différent de celui que présentent les dictionnaires d'argot militaire publiés avant la guerre.

La guerre est pour ainsi dire le grand *méltpot* des différents patois et argots. Les tranchées comme les dépôts réunissent des soldats provenant de toutes les provinces de France et des colonies et appartenant à toutes les couches sociales. Il y a donc ici la possibilité d'un mélange intense de termes argotiques et patois, et on a déjà pu constater les résultats d'un tel mélange¹.

¹ Voir surtout l'introduction de M. L. SAINÉAN à son livre *L'Argot des Tranchées*.

Pourtant l'argot des poilus ne constitue pas un langage tout à fait nouveau, comme on l'a souvent prétendu; en tout cas les nouvelles créations qu'un examen scientifique a réussi à y découvrir sont très peu nombreuses. Je cite, à l'appui de mes propres observations, la remarque suivante de M. CHARLES SERFASS, pasteur de l'Église réformée française de Stockholm et ex-brancardier divisionnaire:

»Plus j'examine les détails, plus je compare mes souvenirs et les observations faites au cours de mes lectures, plus je me sens porté à croire qu'il n'entre, dans ce vocabulaire touffu et variable de l'argot des tranchées, qu'un nombre relativement restreint de termes vraiment nouveaux«¹.

Je finis en mentionnant un article de M. SIGMUND FEIST intitulé »Französische Wortschöpfung und französischer Sprachgebrauch im gegenwärtigen Kriege«². L'auteur cite et commente comme »nouveaux« un grand nombre de mots appartenant surtout à l'argot militaire; la plupart des mots étudiés ne sont pas nouveaux du tout, ils ont existé longtemps avant la guerre, et tout ce qu'on peut dire c'est que la guerre leur a donné une extension plus grande, un emploi plus général qu'autrefois. Comme exemples de mots désignés comme nouveaux par M. FEIST, je cite *embusqué*, *pompe* (soulier), *tôle* (maison), *frangin*, *se pieuter*, *perroquet* (absinthe), *s'en battre l'œil*, *culotter une pipe!* L'article est à peu près dénué de valeur, et M. IVAN PAULI l'a soumis à une critique détaillée et instructive dans son mémoire »Das Argot der Schützengräben«³.

Je ne m'arrêterai plus à la question de la rénovation de l'argot militaire par la guerre. Ici j'ai seulement l'intention d'examiner l'influence possible de l'argot militaire sur la langue commune. En d'autres termes, est-ce qu'on peut constater que quelques-unes des expressions argotiques des soldats sont

¹ *Bulletin des amis de la France*. Copenhague, 1918. P. 51.

² Publié dans *Die neueren Sprachen*, vol. 24, p. 105—112.

³ Publié dans *Moderna Språk*, 1916.

devenues le bien commun de toute la nation? Une telle influence est de prime abord très vraisemblable, et il est dès à présent possible de la constater pour un certain nombre de vocables.

M. L. SAINÉAN parle même d'un renouvellement du parler parisien. Il écrit: »Des termes qui, avant la guerre, restaient confinés dans des milieux spéciaux, ont acquis, à la lumière des événements tragiques que nous venons de traverser, un relief inattendu, et d'isolés qu'ils étaient, sont en train d'entrer dans le large courant de la langue nationale«.

Dans l'essentiel, M. L. SAINÉAN a tout à fait raison; dans les détails je diverge parfois d'opinion avec lui. Voici un petit nombre de mots qui avant la guerre appartenaient exclusivement à l'argot militaire; ils font maintenant partie de la langue commune, et la plupart d'eux ont toutes les chances d'entrer quelque jour au dictionnaire de l'Académie.

Boche. Ce mot a suscité toute une littérature, dont une grande partie a une valeur très problématique. Je n'ai pas l'intention de discuter ici l'origine du mot; je me contente de constater qu'il a existé longtemps avant la guerre dans plusieurs argots et avec des sens différents. Dès 1896 il est synonyme d'allemand, mais son emploi est assez restreint et confiné à l'argot. C'est la guerre qui a donné au mot sa grande popularité; il est maintenant à regarder comme une appellation ethnique commune; il ne s'emploie pas seulement dans l'argot des tranchées, mais dans les journaux et les romans, comme dans la conversation; il a même été employé quelquefois, si je suis bien renseigné, dans le langage quasi-officiel, et il est ainsi sur le point de remplacer *allemand*. De nombreux dérivés nous montrent aussi d'une manière très claire la grande faveur dont jouit le mot.

En voici quelques exemples: *Bochie* ou *Bochonnie* (Allemagne), *bocherie* ou *bochonnerie* (vilénie de Boche, vilénie), *bochiser* (germaniser), *embocher* (germaniser; rendre grosse; tuer

le Boche avec sa propre baïonnette), *désebocher*. Rappelons aussi les composés *tue-boches* et *tire-boches* (fusil). Je constate que le mot *boche*, inconnu aux dictionnaires français publiés avant la guerre, a été admis dans le «Petit Larousse Illustré» de 1918. Il explique: «Synonyme populaire d'Allemand; appellation familière et méprisante de tout ce qui est allemand, individu ou objet». Ajoutons que Larousse ne cite ni les dérivés ni les composés du mot. L'emploi du mot *boche* pour *allemand* est maintenant tellement répandu que, dans beaucoup de cas, la nuance méprisante paraît disparue. La valeur du mot est sans doute facultative et dépend des sentiments de celui qui s'en sert. Dans la bouche des uns le mot peut être une dénomination absolument neutre, dans la bouche des autres il est encore non seulement méprisant mais injurieux et haineux. Je cite à l'appui les lignes suivantes tirées d'une lettre que m'a écrite le 1^{er} décembre 1918 un officier d'artillerie français: «Nous avons traversé le nord de la France et nous sommes en Belgique . . . Les Allemands, dans les pays que nous avons traversés, se sont conduits en Boches: sous prétexte d'humanité ils ont évacué les populations des villages. C'était afin de piller systématiquement et complètement avec cette «Gründlichkeit» qu'ils nous reprochaient tant de ne pas posséder. De pauvres diables ont vu ainsi les derniers jours passer les fourgons allemands chargés de leurs meubles qu'ils avaient été forcés d'abandonner: pas un cri, pas un bruit pendant des lieues. Les champs ont été abandonnés aux corbeaux, tout le bétail a été chassé vers l'Allemagne». — L'auteur de cette lettre attribue franchement au mot *boche* le sens de: barbare, vandale ou Hun. Le développement sémantique de *boche* offre sous certains rapports quelque similitude avec celui de *huguenot* et de *sans-culottes*.

Cafard (ennui, tristesse), employé surtout dans la combinaison *avoir le cafard*. Le terme s'applique surtout au spleen qui s'empare du soldat dans la caserne, dans le dépôt, dans

la tranchée. Hors de l'argot militaire il est maintenant assez généralement connu et employé; pourtant le «Petit Larousse Illustré» de 1918 ne l'a pas admis.

Camouflage. Les dures nécessités de la guerre ont généralisé l'emploi de ce mot, qui n'existait pas avant la guerre. Il est dérivé du verbe *camoufler* qui appartient, ou plutôt qui appartenait à l'argot des voleurs et de la police. Dans le Dictionnaire d'argot de ROSSIGNOL (1901), *camoufler* est expliqué par: S'habiller de façon à se rendre méconnaissable. La même explication est donnée par d'autres dictionnaires d'argot (L. RIGAUD, A. DELVAU, etc.) qui citent aussi le dérivé *camouflement*, déguisement. Jadis le *camouflage* ou *camouflement* était réservé aux criminels, aux policiers et aux acteurs; maintenant la guerre a mis en honneur l'art de la dissimulation et du déguisement, et elle a fort répandu le mot. En voici deux exemples: Mais on n'a pas tout dit, si l'on parle de camouflage révolutionnaire, comme on parlait hier de camouflage démocratique (*L'Information*, 12 nov. 1918). Buc connaît le camouflage, n'a-t-il pas été camelot? (F. PORCHÉ, *Les Butors et la Finette*, p. 94). M. L. SAINÉAN ne cite pas le mot, mais il se trouve dans le Dictionnaire des termes militaires, publié par Larousse. Il est intéressant de constater que *camouflage* fait partie maintenant aussi du langage des naturalistes; ils s'en servent comme remplaçant populaire des expressions scientifiques *mimétisme* (ressemblance que prennent certains êtres vivants avec soit le milieu dans lequel ils se trouvent, soit les espèces mieux protégées ou celles aux dépens desquelles ils vivent), *mésœidisme* (imitation du milieu), *homochromie* (faculté d'emprunter la couleur du milieu ambiant). Comme preuve de cet emploi technique du mot je renvoie à un article intéressant intitulé «Le Camouflage chez les Bêtes»¹. Malgré la très grande popularité du mot, il n'a pas trouvé place dans le «Petit Larousse illustré» de 1918. Le

¹ Voir *Bulletin des Armées de la République*, mercredi 20 juin 1917.

mot est tellement répandu qu'il a même passé les frontières; il a été adopté en Angleterre où le verbe *camufle* joue un rôle dans le langage des enfants.

Cuistance (cuisine) et *cuistau*¹ (cuisinier) paraissent maintenant jouir d'une assez grande popularité aussi hors de l'argot militaire; il est pourtant peu probable qu'ils entrent pour tout de bon dans la langue commune et réussissent à remplacer les termes ordinaires. *Cuistau* est une sorte de contamination entre *cuisinier* et *restaurateur*; *cuistance* s'explique peut-être d'une manière analogue comme un croisement entre *cuisine* et *becquance*.

Filon, chance. Les combinaisons *avoir le filon*, *avoir le bon filon* s'emploie maintenant couramment pour: avoir la veine, avoir la bonne place, le renseignement utile, le tuyau précieux.

Perme, abréviation de permission. Cette sorte d'apocope est très fréquente dans les argots²; à l'argot militaire appartiennent *bas-off*, *bazof* (adjudant, sous-officier de l'École polytechnique), *brig-four* (brigadier-fourrier), *colo* (colonel), *fortif* (fortification), *marchef*, *marchi* (maréchal des logis chef), *sous-off* (sous-officier). On dit *être en perme*, *avoir une perme*, et comme le congé d'un poilu est un gros événement dans la plupart des familles françaises, il est bien naturel que le mot *perme* soit en train d'obtenir droit de cité dans la langue commune. Une autre abréviation très employée est *distrib*, (on écrit aussi *distribé*), pour *distribution*. On comprend que la distribution des vivres, des lettres et des paquets joue un rôle important dans la vie du poilu; mais elle appartient exclusive-

¹ On écrit *cuistau*, *cuisteau* ou *cuistôt*. Ces trois orthographes sont également mauvaises. *Cuistau* est probablement dû à *restau*(rateur); *cuisteau* provient de mots tels que *chapeau*, *marteau*, *oiseau*, etc. qui tous contiennent la terminaison originellement diminutive *-eau*; *cuistôt* enfin est calqué sur *matelot*, *camelot*, *mulot*, *abricot*, etc. Il faudrait écrire *cuisto*, tout comme on écrit *involo*, *camaro*, *mécano*, *proprio*, *garno*, etc. (voir ma *Grammaire historique*, III, § 414).

² *Grammaire historique de la langue française*, I, § 522.

ment à la vie militaire, et c'est pourquoi la forme abrégée, si populaire qu'elle soit, a peu de chances d'entrer dans la langue commune.

Poilu au sens de »brave«, »fort« existait déjà longtemps avant la guerre. Aux exemples curieux cités par M. L. SAINÉAN et autres j'ajoute ces vers de J. RICHEPIN:

L'hôtesse, un coup d'riquiui!
Ça rend les marins poilus
D'boire à la santé d'ceux qui
N'boit plus

(*Un coup d'riquiui.*)

Nous avons ici à faire à un emploi figuré du mot dont l'origine est assez claire¹. Dans l'emploi que fait J. RICHEPIN de *poilu*, le sens primitif du mot paraît tout à fait mort. Le lien ombilical entre *poil* et *poilu* au sens de »brave« était coupé, aussi bien qu'il l'est entre *bonnet* et *bonnetier*, *bouder* et *bou-doir*, etc.². Cependant la fortune subite du mot a eu pour conséquence qu'on l'a examiné de plus près; on a déterré son ancien sens, et les historiens ont opposé la France poilue à la Gaule échevelée (*Gallia capillata*)³.

Le mot est vite sorti de l'argot des tranchées; il appartient presque dès le début de la guerre à la langue commune, et il est maintenant synonyme de soldat français, soldat fort et brave. Les poilus de la guerre mondiale laisseront dans l'histoire de la France une trace encore plus profonde que celle

¹ Le *poilu* est celui qui a du *poil*. — pas seulement sur la tête. A cet égard on a cité l'emploi tout particulier de notre mot qu'ont fait les filles des fortifs (c. à d. fortifications).

² *Grammaire historique de la langue française*, IV, § 577.

³ Les soldats eux-mêmes ont protesté contre le terme *poilu* qui, tout au début de la guerre, paraît avoir eu dans la bouche de quelques-uns une nuance légèrement dédaigneuse. Un jeune soldat JEAN LE ROY, étudiant en droit et poète en même temps, tombé vaillamment au champ d'honneur en 1918, fonda une gazette de tranchées qu'il intitula »Les Imberbes« en réaction contre le mot de *poilu* qu'il trouvait trop lourd. Il faut remarquer que d'aucuns se rasent à l'américaine.

des grognards de Napoléon I^{er}. Malgré le sort brillant et durable que la guerre mondiale a réservé au nouveau sens de *poilu*, le Larousse de 1918 ne le cite pas.

2^o Emprunts externes. Les langues s'empruntent constamment des mots. Il y a des périodes où l'on s'efforce d'enrayer ces emprunts, il y en a d'autres où on les favorise. Pour le français on constate l'introduction d'un assez grand nombre de mots d'emprunt au XIX^e siècle et au commencement du XX^e. C'est surtout l'influence anglaise qui a prédominé. Un des derniers mots introduits est, si je ne me trompe, *tract*; il se peut que le mot ait existé avant la guerre; mais c'est surtout pendant la guerre qu'il est devenu d'un usage général.

Je cite aussi en passant un autre mot étranger, *bolchevik*, qui bien certainement a été introduit en français, comme dans toutes les autres langues, pendant la guerre. Il date de la révolution russe, vers la fin de 1917. *Bolchevik* est un mot russe, composé de *bolše* (plus, davantage) et le suffixe *-(e)vik*. Quelques auteurs conservent le pluriel russe et écrivent les *bolcheviki*; pourtant la plupart préfèrent les *bolcheviks*. Il faut citer les deux dérivés *bolcheviste* et *bolchevisme*, formés avec apocope de la terminaison¹. Quant au sens, *bolchevik* veut dire: celui qui a ou qui fait les plus grandes demandes. Il est à supposer que la coopération des troupes américaines, anglaises, brésiliennes, italiennes et portugaises avec celles du maréchal Foch amènera l'introduction dans la langue française d'expressions américaines, anglaises, brésiliennes, italiennes et portugaises; c'est là une question que débrouillera la philologie dans dix ou dans vingt ans.

Pour ma part, je ne m'occuperai ici que d'un seul côté de la question, à savoir si la langue française pendant la guerre a fait des emprunts à l'allemand.

Il paraît indubitable qu'autrefois une nation en guerre faisait des emprunts à la langue de l'ennemi. Ainsi au temps

¹ *Grammaire historique de la langue française*, III, § 78.

de la Renaissance les Français guerroyant dans l'Italie sous Charles VIII, Louis XII et François I^{er} ont emprunté un très grand nombre de termes militaires à l'italien; citons comme exemples: *alerte, bastion, embuscade, escalade, arquebuse, canon, cartouche, escopette, bataillon, brigade, cavalerie, fantassin, sentinelle, soldat, caporal, colonel*. Ces emprunts montrent que les Français ont trouvé en Italie une organisation militaire et une stratégie supérieures à la leur. Après les guerres d'Italie on se bat avec les Espagnols, à qui on ne fait que des emprunts isolés tels que *adjutant, caparaçon, casque, escouade*, sans parler de *capitan* et *matamore*.

De nos jours il n'en est plus ainsi: on ne fait pas d'emprunts linguistiques à l'ennemi¹. En tout cas la guerre de 1870—71 ne paraît pas avoir amené l'introduction en français d'un seul mot d'emprunt allemand.

Quant à la guerre mondiale qui ravage maintenant l'humanité, il paraîtrait impossible aux mots allemands de pénétrer en français comme aux mots français de pénétrer en allemand. Des deux côtés on ne se contente pas de combattre l'armée ennemie, c'est toute la nation avec sa civilisation et la langue² qu'on combat.

Autant que je sache, aucun mot français n'a réussi, après le 2 août 1914 à s'infiltrer en Allemagne. Les Allemands ont été mieux sur le qui-vive que les Français, car on peut constater l'introduction de quelques termes allemands dans la

¹ Signalons pourtant que les soldats français de service en Algérie ont emprunté un certain nombre de mots à l'arabe; parmi ces mots il y a aussi quelques termes militaires.

² Sur le rapport entre la guerre et l'évaluation des langues et sur la poursuite des mots étrangers, voir deux études importantes de M. LEO SPITZER: *Fremdwörterhass und Fremdvölkerhass* (Wien, 1918) et *Anti-Chamberlain. Betrachtungen eines Linguisten über Houston Stewart Chamberlains »Kriegsaufsätze« und die Sprachbewertung im allgemeinen* (Leipzig, 1918). Je renvoie également au XII^e chapitre de mon livre: *Er Krig Kultur?* (*Guerre et Civilisation*. Traduit par EMM. PHILIPOT).

langue française pendant la guerre; je cite ici quelques observations que j'ai faites il y a deux ou trois ans¹:

»Nous constatons ce phénomène très curieux que des mots allemands ont pénétré en France en pleine guerre et ont été généralement employés par les Français non seulement dans la conversation journalière mais même dans la langue officielle.

Ainsi l'État-major français a adopté des termes tels que *Minenwerfer* et *Drachen*. Un officier s'en est plaint à juste raison dans le *Temps* du 7 mars 1916. Il remarque spirituellement que le décret promulgué au début de la guerre par le Gouvernement et qui interdisait à tous les citoyens français d'entretenir des relations d'aucune sorte avec l'ennemi, n'avait eu d'application qu'en matière de commerce et non en matière de langage, ce qu'il faut déplorer pour plusieurs raisons. Pourquoi l'État-major veut-il copier l'ennemi et parle-t-il de *Minenwerfer*², quand nous possédons une expression aussi française que *lance-torpilles*? Pourquoi l'État-major se rend-il ridicule en se servant d'une abréviation dépourvue de sens comme *Drachen*? Le terme allemand complet est *Drachen-Ballon*, ce qui veut dire en bon français *ballon-cerf-volant*. Mais l'État-major n'est pas seul à avoir adopté des mots allemands: tous les Français emploient le terme de *Taube*. Quand il est question d'un aéroplane français, on dit un *avion*; si l'appareil est allemand, on l'appelle volontiers un *tob*.

Une expression très curieuse et fort usitée maintenant, c'est le composé *feu de tambour*, par lequel on désigne une fusillade ou une cannonade continue, incessante, crépitante. Nous avons là une traduction servile et, en fait, absurde, du composé allemand *Trommelfeuer*. Mais ce qu'il y a d'amusant,

¹ Voir mon *Guerre et Civilisation*, traduit du danois par EMM. PHILIPOT. Paris, 1917. P. 160 ss.

² Il est intéressant de constater que le terme allemand figure dans la convention d'armistice du 11 novembre 1918, où il est stipulé que les Allemands doivent céder 3000 *Minenwerfers*.

c'est que *Trommelfeuer* lui-même traduit l'expression française «feu roulant», laquelle se comprend aisément, parce que les tambours, au commandement de *Roulez*, exécutaient un roulement très bruyant et au reste fort difficile à produire.

Comme on voit, les emprunts linguistiques faits à l'ennemi sont très peu nombreux et n'ont aucune importance. Il est peu vraisemblable que leur nombre se soit accru après 1916. Pour ma part je n'ai rien à ajouter à ce que je viens de citer; mais d'autres auront pu être plus heureux que moi et seront capables de compléter mes indications. En tout cas j'ai attiré l'attention sur une question linguistique assez piquante: celle de savoir si pendant une guerre une nation peut faire des emprunts à la langue de l'ennemi.

5. Haricot et parvis.

Dans un des fascicules précédents de ces Communications j'ai publié une étude intitulée: *Histoire étymologique de deux mots français*. Cette étude, qui discute l'origine de *haricot* et de *parvis*, m'a valu un grand nombre de lettres de philologues étrangers, romanistes et autres. Deux ou trois d'entre eux combattent quelques-unes de mes opinions; tous les autres s'associent complètement à ma manière de voir et m'envoient même de nouveaux arguments pour la corroborer.

Je suppose que dans des temps normaux mes correspondants auraient envoyé leurs remarques à quelque revue de philologie; maintenant que beaucoup de revues paraissent très irrégulièrement ou ne paraissent pas du tout, ils ont préféré me les adresser directement, et je constate avec un vif intérêt que dans le sinistre et affreux chaos actuel, où tant de choses s'écroulent, l'union postale universelle est restée debout et fonctionne en surmontant d'une manière admirable toutes les difficultés.

Dans les pages suivantes je vais publier une partie des

observations et des additions qu'on a eu l'amabilité de m'envoyer. Je les publie, bien entendu, sans les traduire, dans la langue, dont se sont servis leurs auteurs. Il est vrai que ce mélange de langues donnera à mon article un aspect bariolé et produira un effet peu agréable; mais j'espère qu'on l'excusera, vu que mon article, pour ainsi dire, tient lieu de comptes-rendus allemands, américains, anglais, français et italiens. Les chiffres entre crochets renvoient à la pagination de ma première étude.

Haricot.

[P. 3, note 1] Sens du mot. Dans l'argot des poilus *haricot* s'emploie au sens de «tête». A propos de cet emploi métaphorique M. C. H. GRANDGENT m'écrit (3 avril, 1918) de Cambridge (Massachusetts): «You may be interested to know that *bean* for *head* has been in common use among American children for some five years; *bean-pot* for *hat* existed much earlier». Il faut donc enregistrer *haricot* et ses synonymes parmi les très nombreuses métaphores vulgaires pour la tête¹.

[P. 9] Age du mot. Le premier dictionnaire français qui cite le mot *haricot*, légume, est celui d'Oudin de 1642. M. ANTOINE THOMAS, dans une lettre datée du 10 mars 1918, m'en signale un exemple encore plus ancien: «J'ai un dossier étymologique constitué en 1912. Le plus ancien exemple est relatif à la Martinique et figure dans un livre publié à Paris en 1640: «Ces pois que quelques-uns appellent pois de Rome, autres des fezoles, autres *haricots*» (à moi communiqué par mon défunt collègue à la Sorbonne P. Cultru). Mais il ne me paraît pas légitime d'en conclure que les Martiniquais eux-mêmes disaient *haricot* sous l'influence du caraïbe».

M. LÉO SPITZER me signale quelques articles sur *haricot* qui se trouvent dans «Le Courrier de Vaugelas». Ces articles ne contiennent à vrai dire rien d'intéressant, rien qui puisse

¹ Comp. *Grammaire historique de la langue française*, IV, § 331, 1.

servir à éclaircir l'origine du mot. Je cite pourtant le passage suivant d'une lettre de GEORGES GARNIER (vol. 7, pag. 17) et qui concerne l'âge de haricot: «Constatons d'abord que l'emploi de ce terme est beaucoup plus ancien, dans notre langue, qu'on ne le pense généralement: ainsi JEHAN PALSgrave, dans son *Ersclacissement de la Langue françoise*, Londres, 1530, le place au nombre des substantifs commençant par une *h* aspirée (Voy. réimpression de Palsgrave par l'Imprimerie nationale, 1852, in 4^o, p. 18), et dans le *Supplément au Dictionnaire de l'Académie*, rédigé par M. BARRÉ sous la direction d'une commission de membres de l'Institut, je lis: «Il est souvent question des *haricots de Montaigu* dans les poésies du XVI^e siècle, parce que les écoliers du Collège de Montaigu étaient presque exclusivement nourris de *haricots*».

Ce «collège de pouillerie», comme dit RABELAIS (Liv. I, ch. XXXVII), fondé en 1314 par Gilles Aiscelin, archevêque de Rouen, avait été surnommé par les écoliers *Collège des haricots*, et la diète sévère qui en faisait la règle pensa être fatale à Érasme pendant un court séjour qu'il fit dans cette «*cour de la faim*».

Les deux observations de M. GARNIER ne feront pas remonter plus haut l'âge de notre mot. Dans la grammaire de Palsgrave il s'agit évidemment de *haricot*, ragoût; et quant aux nombreuses poésies du XVI^e siècle où figureraient les haricots de Montaigu, il est regrettable qu'on ne les ait pas citées; elles sont restées inconnues à tous les chercheurs, et jusqu'à nouvel ordre il faut les regarder comme non-existantes.

[P. 11] A propos des dénominations *pomme de terre* et *aardappel*, j'ai cité, d'après KLUGE, la forme dialectale allemande *grumbire*, qui s'explique comme *grundbirne* (erdbirne). L'illustre historien belge HENRI PIRENNE, que le gouvernement allemand détient toujours dans un petit village de

Thuringe¹, m'envoie à l'occasion du mot cité la note suivante: «Vous citez le mot *grumbire* (*grundbirne*) donné à la pomme de terre dans quelques dialectes allemands. Je ne le connaissais pas, mais il m'a fort intéressé, car dans le parler wallon de ma ville natale, Verviers, la pomme de terre s'appelle *croupire*. La parenté me paraît évidente entre les deux mots. On explique «*croupire*» chez nous comme une expression formée de *crou* (tordu, de travers) et *pire* (poire). Faudrait-il admettre que ce mot vient de l'allemand, ou le contraire serait-il possible? Excusez cette petite invasion dans votre domaine». Il me paraît évident que le mot belge est une déformation du mot allemand; mais pour résoudre la question d'une manière définitive il faudrait avoir à sa disposition des renseignements détaillés sur l'extension des deux mots et sur les formes qu'ils revêtent dans les patois. Je ferai seulement remarquer que la pomme de terre s'appelle *crompir* dans le nord-est de la Bretagne et qu'on attribue ce mot aux troupes prussiennes d'occupation en 1814—1815.

[P. 12] Origine du mot. La plupart de mes correspondants admettent l'origine américaine du mot. Pourtant quelques-uns ont des doutes. Je citerai d'abord les observations d'ANTOINE THOMAS: «J'ai eu grand plaisir à vous lire; mais pour *haricot*, tout en admettant comme les botanistes que la chose vient d'Amérique, j'ai moins de propension que vous à reconnaître le mexicain *ayacotli* dans le français *haricot*. Les mots américains cités (cacao, chocolat, tomate, etc.) nous sont venus par le canal de l'espagnol, et sur *haricot* l'espagnol est muet».

J'ai relevé moi-même que la plupart des mots coloniaux d'origine américaine sont entrés en français en passant par l'espagnol, et que l'espagnol ne connaît pas *haricot*. Cependant

¹ Voir ma brochure: *Die verhafteten Professoren und die Universität in Gent*. Lausanne 1917. Elle existe aussi en anglais, en danois et en français.

je ne regarde toujours pas ce dernier fait comme un obstacle à l'étymologie américaine. Les Espagnols trouvant en Amérique des produits qui leur étaient inconnus ont introduit dans leur pays avec la chose le nom qui la désignait; de là *tomate*, *chocolate*, *cacao*, *patata*, etc. Quant aux fèves mexicaines, ils n'ont pas adopté leur nom mexicain, probablement par la très simple raison qu'ils n'ont pas senti le besoin d'une dénomination étrangère: les fèves mexicaines, tout en étant assez différentes des fèves européennes, leur ressemblaient pourtant assez pour qu'elles fussent désignées par le même nom; il n'y a là rien d'étrange. Pour la tomate, le cacao, etc., les Espagnols étaient bien obligés d'emprunter le nom étranger, puisque ces fruits ne ressemblaient à aucun fruit européen. Le silence de l'espagnol ne peut donc pas servir d'argument contre l'origine mexicaine du mot *haricot*. Il faut admettre que quelque colon français, longtemps après l'époque des *conquistadores*, ait introduit dans son pays le légume mexicain, dont il avait appris à apprécier les excellentes qualités et dont le nom lui était assez familier pour qu'il s'en servit en France. Je profite de l'occasion pour citer quelques lignes très suggestives que m'a écrites M. HUGO SCHUCHARDT le 24 septembre 1918: »Ich bin mit dem Ergebnis Ihrer Untersuchungen vollständig einverstanden, nur einige kleine Ergänzungen wären erwünscht, die wir aber wohl nur der Gnade des Zufalls verdanken könnten. Sie fühlen selbst dass die Reise des mexikanischen Namens für Bohne nach Frankreich der Erwartung zufolge über Spanien hätte gehen sollen. Ich habe in meinen Americana herumgeblättert; aber, ziemlich dürftig wie sie sind, haben sie in dieser Frage ganz versagt. Sollte das Wort nicht zu einer Zeit nach Paris gekommen sein als man dort *Payis* usw. sprach? Aus *ayico(te)* wurde dann in vermeintlicher Berichtigung *arico(t)*«.

Je finis en citant quelques observations de M. G. BAIST: »Die beiden Worte gehören auch zu meinen alten Sorgen ...

Ich glaube auch, dass die Homonyme etymologisch geschieden werden müssen; das Ragout war nie ein Bohnengericht. Die Phaseolusarten sind aus verschiedener Herkunft, in Frankreich im 16^{ten} Jahrh. als Speise und wahrscheinlich älter, vergl. mein Zur Interpretation der Brevium Exempla Seite 36, aber es sind Varietäten aus der neuen Welt gekommen; *ayacotli* (*ayacotl*) wäre sachlich annehmbar, bleibt aber, wie Sie es ja auch ansehen, historisch unsicher« (carte postale du 22 février 1918). J'ai essayé de me procurer le livre que cite M. BAIST; mais tous mes efforts ont été vains. Après la paix j'aurai sans doute meilleure chance.

Parvis.

Dans ma notice étymologique sur ce mot j'ai surtout examiné les deux questions suivantes: Quelle est l'origine du sens architectural attaché au mot *paradisus*, et comment s'explique le *v* de *parvis*? Les deux questions sont également difficiles et délicates et attendent leur solution définitive, qui peut-être ne viendra jamais.

Mes correspondants se sont surtout occupés de la question phonétique.

L'explication du *v* de *parvis* comme un développement direct du *d* intervocalique latin a provoqué des remarques très divergentes et parfois passionnées. Les uns protestent énergiquement contre la possibilité de ce changement; les autres, et ce sont les plus nombreux, acceptent le passage de *d* à *v* comme la seule explication possible. Avant de citer les lettres qu'on a bien voulu m'adresser, je ferai remarquer que le passage de *d* à *v* se trouve, en dehors des langues mentionnées dans mon premier article, aussi dans le dialecte parlé dans les îles Féroé; pour les détails je renvoie à l'introduction grammaticale de l'Anthologie de V. HAMMERSHAIMB¹. Voici maintenant quelques lignes d'une lettre (datée du 5 mars 1918) de M. HERBERT

¹ *Færøisk Anthologi*, København, 1891. Vol. I, LX.

WRIGHT, professeur à l'Université de Bangor: «With regard to the word *parvis*, I remember that when I was a student in Paris, I attended one of Paul Passy's lectures in which we used to try and reconstruct the pronunciation of Old French. He always assumed that the *d* (*feid*) of Old French represented a dental spirant on account of the English borrowing *faith* and as for intervocalic *d* he assumed that it was the voiced dental spirant *ð* and used to point to the word *parvis* as a proof. He always maintained that *v* developed out of *ð* < *d*. Your exposition of the various views held is extremely useful. In modern Cockney English, by the way, intervocalic *ð* > *v* e. g. *father* > *faver*, *mother* > *muvver*. In Welsh there is an interesting example of the opposite process. *Cardiff* with *f* was originally a *v* and this *v* has in modern Welsh become *ð* (written *dd* — *Caerdydd*)».

Sur la confusion entre *f* et *th* à la fin des mots anglais, M. W. G. HOWARD de Cambridge (Massachussets) remarque: «Le mot *trough* se prononce d'ordinaire *trōf*. Dans ma jeunesse je l'ai toutefois prononcé *trōþ*, et j'ai rencontré plusieurs personnes qui en usaient de même, sans s'apercevoir de la différence entre leur prononciation et la normale».

Il importe de constater que le changement contesté est connu dans d'autres parties de la Romania. A ce sujet je cite les lignes suivantes détachées d'une lettre (du 1^{er} mars 1918) de M. H. MORF: «Da Meyer-Lübke in seiner Grammatik I § 557 & II § 20 reinen Wandel von interdent. *θ*, *ð* zu labiodent. *f*, *v* zugiebt, so ist es auffallend, dass er ihn für *paredisu* so schroff ablehnt. Der Wandel ist in den lebenden französischen Dialekten verbreitet; cf. z. B. lat. *cinere* > *ðēdrə* > *fēdrə* (> *hēdrə*) was ich schon in meiner Sprachlichen Gliederung Frankreichs aufführe».

Il y en a qui tout en acceptant l'explication purement phonétique de *parvis*, sont enclins en même temps à admettre l'influence d'un autre mot. M. CARL APPEL observe: «Man

wird die kirchliche Natur des Wortes in Rechnung ziehen müssen um zu erklären, dass eben nicht **parëis* und **paris* < paradisus geworden ist, und dass schon sehr frühzeitig ein Übergang des *d* > *v* stattgefunden hat. Ob das aber ohne Einwirkung eines anderen Wortes geschehen ist, bleibt mir fraglich. An *visus* freilich kann ich nicht glauben, wenigstens nicht wie Meyer-Lübke es erklärt« (Carte postale du 22 février 1918).

Pour l'explication des formes avec *v* qui se trouvent hors du domaine linguistique français, les opinions divergent beaucoup, et on ne peut pas s'en étonner, car la question est des plus délicates. Voici maintenant les différents essais d'explication qu'on a proposés.

Je commencerai par citer quelques lignes de M. CARLO SALVIONI qui se prononce en faveur de l'explication phonétique. Il écrit: «Circa a *parvis*. Ella ha ragione di connetterne la storia con quella delle spiranti intervocali. Qui in Lombardia conosciamo -*áva* per -*áta*, ecc. e io ritengo che bisogna muovere da -*áda*, che è, sempre a mio debole parere, espresso, o come realtà o come tradizione di una realtà anteriore nelle grafie *th* a *dh* (*othir*, udire, ecc.) dei testi medievali« (Carte postale du 13 mars 1918).

Dans un compte-rendu de mon opuscule M. GIULIO BERTONI se prononce décidément contre l'explication phonétique¹: «Si sa che il nodo consiste nel *v*, intorno al quale il Nyrop stesso riconosce di non poter dire l'ultima parola. Pur non escludendo l'incrocio ammesso del Meyer-Lübke con *visus*, si capisce che gli sorride l'ipotesi di un trattamento fonetico del *d* attraverso a *ð* fino a *v*, ipotesi seducente, ma, a mio avviso forse inaccettabile, poichè la voce *paraviso* abbiamo in dial. dove il digradamento del *d* non è del tutto normale. Lasciando da banda le forme meridionali italiane (la questione delle consonanti intervocaliche nelle parlate meridionali va

¹ *Archivum Romanicum*, 1918, p. 269—70.

per gran parte ripresa dopo le osservazioni del Salvioni, *Per la fonetica e morfol. delle parlate merid. d'Italia*, pp. 22—28) c'è il sopras. *parvis* che dà seriamente da riflettere. D'altro canto piacerebbe pensare a uno sviluppo quale si è avuto in dialetti lomb. per voci come *strava strada* (si cfr. le antiche grafie *th dh*). Tutto sommato, a me pare però più probabile che paradisu sia divenuto *paravisu in età antichissima per effetto di una ragione lessicale, cioè di un incrocio. In Vall' Intelvi c'è il nome loc. *Paraviso* («Boll. st. d. Svizz.-Ital.» XXII, 96).«

Une tout autre manière de voir est celle de M. JUD: «Die Darlegung der amerikanischen Herkunft von *haricot* scheint mir zwingend, wobei allerdings *haricot*, „ragoût“ dunkel bleibt; die Darlegungen über die Herkunft von *parvis* sehr anregend, wenn auch die ausserfranzösische Formen mit *v* wohl als Entlehnungen aus dem Französischen aufzufassen wären, eine Annahme, die zunächst chronologisch und geografisch wahrscheinlich ist, aber doch noch weitere Stützen bedarf». (Carte postale du 31 juillet 1918.)

Autant d'auteurs, autant d'opinions différentes, autant de raisonnements ingénieux et fertiles. Espérons que les nuages qui voilent encore certaines parties de l'histoire de *haricot* et de *parvis*, se disperseront quelque jour grâce aux efforts réunis des romanistes de tous les pays.

Août—Décembre 1918.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 9. *Paon*. M. Emm. Philipot, qui a bien voulu corriger les épreuves de ces études, remarque à propos du cri du paon: «On joint le plus souvent une consonne à ce cri. J'ai entendu «Méol!» Plus souvent encore: «Léon!» Le paon appelle Léon; et si une des personnes de la société s'appelle Léon, on ne se prive pas de cette innocente plaisanterie qui consiste à lui dire que le paon l'interpelle.»

P. 12. *Vrombissement*. J'aurais dû citer aussi le verbe *vrombir*, qui désigne un bourdonnement par ex. celui du hanneton; dans la langue actuelle il se dit généralement du bruit des aéroplanes: *Le moteur de l'aéroplane vrombit*. Selon M. Emm. Philipot *vrombir* est d'origine dialectale. C'est un mot de la Thiérache qui a été lancé par Jean Richepin aux alentours de 1880.

P. 25. Comme exemple d'une désignation formée avec les seules initiales nous rappellerons le terme *rat* qui s'applique au Réserviste de l'Armée Territoriale. Ajoutons que le *bataillon* devient souvent le *bâton* à cause de l'abréviation graphique *bat^m*. (Voir Gaston Esnault dans le *Mercur de France*, Vingt-neuvième Année, 16 avril 1918, p. 644). M. Jean Gateau me rappelle une illustre abréviation du commencement de la guerre, les *Anzacs*. Un volume anglais a paru sur eux et a été très commenté dans la presse française. A. N. Z. A. C. désignait en 1915 les troupes britanniques de Gallipoli: *Australia-New Zealand-Army corps*. On l'employait comme adresse postale.

P. 27. M. Georges Prévot écrit: «On sait que les croisades, les guerres d'Italie, les guerres de Trente ans et de Sept ans, les guerres de la Révolution et de Napoléon, pour ne signaler que les principales, ont enrichi la langue française d'un très grand nombre de termes (*Mercur de France*, 16 janvier 1919, p. 258). Cependant M. Prévot ne cite que des mots d'origine italienne et datant du XV^e ou du XVI^e siècle.

P. 30. *Défaitiste*. J'ajoute ce mot qui est de date assez récente. Il désigne celui qui croit à la défaite de son pays, et par extension celui qui croit une chose vouée à l'insuccès. On dira ainsi: *Les défaitistes étaient nombreux au commencement de 1918. Les défaitistes de la musique française.*

P. 32. *As* est devenu la dénomination spéciale d'un aviateur excellent.

P. 42. *Poilu*. Pour ce mot, je renvoie aux observations intéressantes qu'à publiées M. Gaston Esnault dans le *Mercure de France*, Vingt-neuvième Année, 1^{er} avril 1918, p. 440—442.

P. 43. *Tract* s'employait avant la guerre surtout par la propagande catholique.

P. 43. Il est bien entendu que les prisonniers de guerre français internés dans les camps allemands empruntent des vocables allemands à leur entourage. Il se servent de mots tels que *brot*, *kartoffel*, *ersatz*, *arbeit*, *brief*, *gefangen*, *strafe*, *zwanzig*, *fünfzig*, *kaput*, *verboten*, etc. (voir A. Dauzat dans le *Mercure de France*, 16 mars 1919, p. 250—51).

P. 49. M. Emm. Philipot me fait savoir que le mot *Crompire* (pomme de terre) est noté en Franche-Comté par Ch. Beauquier.

P. 50. Sur le rapport étymologique possible entre *haricot*, ragoût de mouton, et *haricot*, légume, M. Emm. Philipot remarque: «Pour voir s'il y avait quelque chose de vrai dans l'indication de Littré-Clédat, qui suggèrent que le haricot (légume) aurait été culinairement associé au haricot de mouton, j'ai déniché un vieux traité de cuisine de 1732. Il n'y est pas question de haricots (légumes) au chapitre «Cotelettes de mouton en haricot». Le légume du haricot de mouton, à cette date comme actuellement, était essentiellement le navet. Il me paraît donc, que pour expliquer l'évolution non phonétique d'*ayacott*, on ne peut invoquer une analogie par contiguïté immédiate. Mais il y a eu contiguïté culinaire plus générale, et il faut certainement en tenir compte.»

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 7.

SMEDEN KÄVÄH
OG DET
GAMLE PERSISKE RIGSBANNER

AF

ARTHUR CHRISTENSEN



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

Pris: Kr. 0,85

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,
Filosofiske Meddelelser,
Mathematisk-fysiske Meddelelser,
Biologiske Meddelelser.

Prisen for de enkelte Hefter er 50 Øre pr. Ark med et Tillæg af 50 Øre for hver Tavle eller 75 Øre for hver Dobbelttavle.

Hele Bind sælges dog 25 % billigere.

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Søn*,
Kgl. Hof-Boghandel, København.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 7.

SMEDEN KÄVÄH
OG DET
GAMLE PERSISKE RIGSBANNER

AF

ARTHUR CHRISTENSEN



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

Den iranske Sagnhistorie har sin ganske særlige typiske Interesse. Vi er nemlig her i det heldige — og vel for sagnhistoriske Undersøgelser i det hele taget enestaaende — Tilfælde, at vi er i Stand til at følge Sagnudviklingens Traade gennem i hvert Fald et Par Aartusinder, idet Pehleviskrifternes Tradition fortsætter den avestiske for atter at faa en Fortsættelse i Traditionen fra den islamitiske Tid. I nogle Tilfælde, hvor der ligger en fælles indo-iransk Tradition bagved den avestiske, kan vi endda ved Sammenligning med Vedaerne og andre indiske Kilder naa længere tilbage end Avesta. Denne lange Udvikling, som vi kan følge, ofte Led for Led, gennem et i det hele fyldigt Kildemateriale, tillader Forskeren i sjælden Grad at faa et Indblik i Sagnhistoriens Psykologi, i den Vekselvirkning mellem folkelig Sagndannelse og quasi-lærd Konstruktion, ofte tilsat med teologiske Spekulationer, hvoraf Sagnhistorien bygges op. Forøvrigt maa man ikke tænke sig Forskellen mellem den folkelige og den lærde Tradition altfor stor. Den folkelige Sagnoverlevering er jo ikke noget upersonligt, noget, som er opstaaet paa mystisk Vis i den kollektive Masse, men Sagnene fødes, omdannes og sammenbygges i Enkeltnands Bevidsthed. Maaske bevarer den folkelige Overlevering kun ét af hundrede eller af tusinde Forsøg paa Nydannelser og Ændringer, foretagne bevidst — eller ubevidst ved Misforstaaelser og Fejlhuskninger —, kun det ene, der tilfredsstillen den folkelige Æstetik. Den folkelige Omdannelse af Sagnene er nemlig af æstetisk Art, idet Folkeoverleveringen væsentlig interesserer

sig for Sagnene for deres egen Skyld, for deres episke eller dramatiske Virkning, medens den lærde Bearbejder i sin vilkaarlige Omdannelse af Sagnet ofte ledes af uvedkommende Hensyn, for at bruge det til Forklaring paa Begivenheder og Forhold i Menneske- og Gudeverdenen, eller for at tilpasse det kronologisk og genealogisk til andre Sagn. Men Grænsen mellem folkeligt og lærd er ofte flydende; den anonyme Mand af Folket, der, idet han genfortæller et Sagn, han har hørt af Fremmede, finder paa at knytte det til en Personlighed eller en Lokaltet, der er ham og Tilhørerne bekendt, er allerede Skaber af en »lærd« Sagndannelse.

Sagnet om Smeden Kāvāh har faaet sin klassiske Form i *Firdausi's Šāhnāmāh* (fuldendt ca. 1000 e. K.). Fra *Firdausi's* Epos kender enhver Perser den gamle nationale Legende, og det vil derfor være naturligt at begynde denne Undersøgelse med et Résumé af *Firdausi's* Beretning. Kong Jāmšids glørværdige Herredømme havde faaet en brat Afslutning, idet Araberkongen Dahāk (*Žuhhāk*¹) bemægtigede sig hans Verdensrige og herskede fra Babylon i 1000 Aar som en grusom Tyran. Djævelen havde gjort sig Dahāk forbunden ved i Skikkelse af en Kok at give ham Smag for Kødspise og til Løn faaet Lov til at kysse Dahāk paa begge Skuldre. Derefter voksede to Slanger* frem paa Dahāks Skuldre, og de pinte ham bestandig. Saa ofte man skar dem bort, voksede de frem igen. Da viste Djævelen sig igen i en Læges Skikkelse og raadede Dahāk til daglig at fodre Slangerne med Menneskehjærner, hvorved de vilde falde til Ro. Derefter maatte Kongens Kok hver Dag lade to Mennesker slagte for at fodre Slangerne med deres Hjærner. To ædle Mænd fattede den Beslutning at frelse i det mindste Halv-

¹ *Žuhhāk* er en persisk Udtaleform for arabisk *Daḥḥāk*, »Spotteren«, hvilket er en folkeetymologisk Omdannelse af ældre persisk *Dahāk* (folkelig Udtale paa Pehlevi: *Dahāγ*), i *Avesta* *Dahāka* eller *Aži Dahāka*.

delen af de uskyldige Ofre. De tog Tjeneste i Kongens Køkken og fik det Hverv at skaffe Menneskeofrene, men lod hver Dag kun den ene af de to til Døden viede Mænd dræbe og blandede hans Hjærne med Hjærnen af et Faar. De Mennesker, der saaledes befriedes fra Døden, sendtes ud i Ødet, og fra dem nedstammer Kurderne. En Ætling af den gamle persiske Kongeslægt, Färīdūn (pehlevi Frēdōn, avest. θraē-taona) blev imidlertid opfostret i Skjul og voksede op for en Dag at blive sit Folks Hævner. Da Dahāks tusindaarige Voldsherredømme nærmede sig sin Afslutning, traadte en Smed fra Ispahān ved Navn Kāvāh en Dag frem for hans Trone og klagede sin Nød for ham; han havde haft 18 Sønner, hvoraf de 17 havde maattet lade Livet for at afgive Næring til Slangerne paa Kongens Skuldre; nu havde han kun én tilbage, og ogsaa denne var udset til at ofres. Kāvāhs frimodige Klage gjorde saa stærkt Indtryk paa Kongen, at han gav ham hans sidste Søn tilbage, idet han opfordrede ham til at underskrive en Erklæring om, at Dahāk altid havde været Sandhedens og Retfærdighedens Forkæmper; men Kāvāh sønderrev Erklæringen og gik stolt bort med sin Søn. Nu samlede Kāvāh Folket om sig, holdt en ildnende Tale til det, hejste sit Skødskind paa en Lanse og opfordrede Mængden til under dette Mærke at kæmpe for den unge Färīdūn som deres retmæssige Konge. Skaren begav sig til det Sted, hvor Färīdūn opholdt sig, og denne tog Skødskindet paa Lansen til sit Banner og gav det Navnet *Dirāfš-i-kāvjān*, «Kāvāh-Banneret». Färīdūn tager nu Ledelsen af Opstanden, og efter forskellige Kampe trænger han ind i Dahāks Borg og slaar Dahāk til Jorden. Men Englen Sārōš (avest. Sraoša) viser sig for ham og byder ham ikke at dræbe Dahāk, men at føre ham bort og lænke ham til en Klippe, hvor ingen kan komme til ham, og hvor han skal forblive til den yderste Dag. Färīdūn lænker ham saa i en Hule i Bjærgtet Demavend. Fra Pehleviskrifterne ved vi, at

Dahāk har en Rolle at spille i Eschatologien, og efter Folkesagnet fremkalder han, medens han ligger lænket i Demavend, Jordskælv, naar han slider i sine Lænker.

Jeg skal ikke her gaa nærmere ind paa alle de ældre og yngre Sagnmotiver, der knytter sig til Dahāk-Figuren. Sammenhængen med Jordskælvs- og Ragnarok-Myter er bleven omtalt af AXEL OLRIK i anden Del af hans Bog om Ragnarok (p. 170 ff.). Her skal jeg indskrænke mig til selve Kāvāh-Episoden. En nærmere Betragtning af Firdausis Fremstilling viser, at denne Episode ikke indgaar som et organisk Led i Sagnet om Dahāk og Färidün. Efter at Färidün har sat sig i Spidsen for Opstanden, forsvinder Kāvāh helt. Skulde man dømme efter Firdausis Beretning, kunde man faa det Indtryk, at hele Kāvāh-Episoden kun havde den Opgave at forklare Oprindelsen til Rigsbanneret, Diräfs-i-kävjän.

Undersøger vi nu vore Kilder til dette Afsnit af den persiske Sagnhistorie, viser det sig for det første, at medens Dahāk og hans Bänemand Øraëtaona omtales oftere i Avesta (Jasna 9. 7; Jašt 5. 33—34; 14. 40; 19. 36—37), hvor Dahāka endnu ikke er bleven en menneskelig Skikkelse, men er en Drage eller Slange med tre Hoveder, kendes Kāvāh ikke. Det behøver naturligvis ikke at betyde, at denne Figur ikke var kendt af Avestas Forfattere; der er jo saa mange Bifigurer i Sagnhistorien, som ikke forekommer i de eksisterende Dele af Avesta. Han nævnes imidlertid heller ikke i de Résuméer af den fuldstændige, sasanidiske Avesta, som findes i 8de og 9de Bog af Pehleviskriftet Dēnkar d, og hvad der er endnu vigtigere, han forekommer ikke et eneste Sted i hele den teologiske Pehlevilitteratur, der dog i det hele giver ret fyldige Oplysninger om Sagnhistoriens ældste Afsnit. Han dukker først op hos Kronikerne fra den islamitiske Periode og hos Firdausi.

Nu bygger disse arabiske og persiske Historiekrivere og Firdausi paa den samme Hovedkilde, nemlig den forlængst

tabte store Hofkrønike fra Sasanidetidens Slutning, som hed Xvaðāināmaγ, »Herrebogen«. Man kan som Regel gaa ud fra, at det Stof, der er fælles for Firdausī og for de ældste arabiske og nyersiske Kronikører, hvis Værker er bevarede, stammer fra Xvaðāināmaγ. Det viser sig nu, at denne Hofkrønike i det hele repræsenterer en yngre Opfattelse af Sagnhistorien end den religiøse Tradition fra Pehleviskrifterne. Efter det Indtryk, jeg har faaet ved Beskæftigelsen med disse Spørgsmaal, tror jeg at kunne sige, at de religiøse Pehleviskrifter gengiver Sagnhistorien omtrent, som den har udviklet sig til og med Parthertiden, medens Xvaðāināmaγ har gengivet den i dens sasanidiske Form. For Xvaðāināmaγs Forfatter eller Forfattere har det Hovedhensyn gjort sig gældende at forherlige det sasanidiske Kongehus og Samtidens store Adelsslægter. Urhistorien ses da i Samtidens Belysning; Myterne bliver drægt helt ned i det menneskeliges Sfære, uden at det fantastiske og æventyrlige dog derved bliver helt fjærnet, og Samtidens store Slægter knyttes genealogisk til Sagnetidens Helte. Mange historiske Episoder fra Arsakide- og Sasanidetiden bliver lagt tilbage i Urtiden, og historiske Personligheder fra disse Perioder indlemmes ligeledes i Sagnetidens Heltegalleri. De arabiske Bearbejdere, gennem hvem Hovedindholdet af Xvaðāināmaγ er blevet bevaret for os, har nu heller ikke taget i Betænkning at foretage vilkaarlige Ændringer i Overleveringen. De har bestræbt sig for at fjærne de Ting, der kunde støde Muhammedanernes religiøse Følelser, og de har søgt yderligere at rationalisere det altfor fantastiske, de fandt i Pehleviberetningen. Betegnende er saaledes den Udvikling, som Dahāk har undergaaet; fra en mytisk Slange med tre Hoveder er han i Xvaðāināmaγ bleven til en Menneskekonge, paa hvis Skuldre der var fremvokset to Slanger, og hertil knytter sig da Historien om Slangernes Fodring med Menneskehjærner, et Træk, der ikke kendes fra den i de religiøse Skrifter nedlagte Præstetradition.

Ved Siden af denne Fremstilling finder vi i de arabiske Kilder tidlig — allerede hos Dīnawarī og Tabarī — en ny Tradition, hvorefter der tales om to slangelignende Svulster, der havde udviklet sig paa Dahāks Skuldre, og som skulde smøres med Menneskehjærner.

Historien om Smeden Kāvāh og Rigsbannerets Oprindelse findes baade hos de arabisk-persiske Kronikører og hos Fir-dausī og har utvivlsomt staaet i Xvaðāināmaγ. Da den nu ikke kan eftervises i den teologiske Pehvilitteratur, er der i hvert Fald Sandsynlighed for, at den er efter-arsakidisk og tilhører det sasanidiske Lag i Sagnhistorien. Hvorledes er nu denne Legende opstaaet? Efter min Formodning ligger der en sproglig Misforstaaelse bagved. Vi har i Avesta et gammelt Ord *kavi*, der gjerne oversættes »Fyrste«, og som hænger sammen med sanskrit *kavi*-, »vís«. Avestaordet bruges for det første i Gathaerne, de gamle zarathushtriske Hymner, og ved Efterligning af Gathaernes Sprogbrug ogsaa lejlighedsvis i den yngre Avesta, om en Gruppe af Zarathushtras haardnakkede Modstandere. Kavi'erne nævnes her Side om Side med Karapan'erne; de første er de mod Zarathushtra fjendtlige verdslige Stormænd, de sidste hans præstelige Modstandere blandt Daēvadyrkerne. Ordet *kavi* bruges ogsaa — allerede i Gathaerne — som en Art Titel til den Kong Vishtāspa, der beskyttede Zarathushtra, og denne Titel er i den yngre Avesta ligeledes knyttet til en Del af de ældre, sagnhistoriske Konger og Prinser, nemlig til alle Medlemmerne af det Dynasti, der stiftedes af Kavi Kavata, det andet store Dynasti i Urhistorien. Af Genitiv Pluralis af *kavi* — overført til a-Deklinationen efter den for Mellempersisk almindelige Regel — opstaar det adjektivisk brugte *kavjān* med Betydningen »kongelig«. Ved Siden af *kavi* findes i Gathaerne en Vrddhi-Afledning: *kāvajas-čā*, »og Kavi-Tilhængerne«. Betragter vi pehlevi *kāvjān* som gaaende tilbage til denne Vrddhi-Form, vil *Dirāfs-i-kāvjān* altsaa simpelthen betyde »Kongebanneret«.

Af *kāvjān* udvikler sig normalt den senere Form *kajān* (sasanidisk Pehlevi og Nypersisk) — ligesom *kavi* paa sasan. Pehlevi og Nypersisk bliver til *kē*, *kaj*, og det nævnte sagnhistoriske Dynasti kommer til at hedde Kajānierne. I Pehlevilitteraturen kendes kun de yngre Former *kē*, *kajān*, men paa Armenisk, hvis Bestand af iranske Laaneord i Hovedsagen gaar tilbage til den arsakidiske Periode, er den gamle Form med *v* bevaret (Kav Xosrov hos Sebeos = Kē Xōsrov), og manikæisk Pehlevi (Turfanfragm.) har Formerne *qav* og *qāv*. Forstumningen af *v* i alm. Pehlevi gaar altsaa tilbage til den senere Parthertid eller den første Sasanidetid. I den gamle Betegnelse *drafš-ī-kāvjān* — saaledes er Pehleviformen — har *v*'et holdt sig under Indflydelse af den litterære Overlevering, men da man ellers i Sasanidetiden kun anvendte det ad folkelig Vej udviklede *kajān*, har man ikke længere forstaaet Formen *kāvjān*, men opfattet dette Ord som et Patronymikon, som da maatte forudsætte et Personnavn *Kāv*¹ eller med den paa Pehlevi saa overordentlig almindelige Anvendelse af Suffikset *-ak*: *Kāvak* (udtalt *Kāvav*), der paa Nypersisk regelmæssigt er blevet til *Kāvāh*. Efter denne *Kāvāh* havde Banneret faaet Navn. Hermed var Udgangspunktet givet for videre Sagdannelse. Bal'āmī, Ṭabarīs persiske Oversætter og Bearbejder fra det 10. Aarhundrede e. K., har forøvrigt Færten af det rigtige, idet han² ved Omtalen af Slaget ved Qadisija, hvor Rigsbanneret faldt i Arabernes Hænder, betegner det som »Kajāniernes Banner« (altsaa *dirāfš-i-kajān*), men saa tilføjer han, at det stammer fra Kaj, der havde baaret det, da han drog ud fra Ispahan til den sejrige Kamp mod Dahāk. I Omtalen af Dahāks og Fārīdūns Historie (Zotenberg I, p. 117—18) nævner han Smeden fra Ispahan med det almindelige Navn *Kāvāh*. Justi angiver ogsaa i sin «Iranisches Namen-

¹ Paa ældre Nypersisk forekommer et Ord *kāv* (urigtigt læst *gāv*) med Betydningen »Helt«.

² Zotenbergs Oversættelse III, p. 395. Teksten er ikke udgivet.

buch« som Etymologi til Navnet Kāvāh avest. *kāwayā*, »kongelig, af Kavi-Stamme«, men har ikke draget Konsekvenserne deraf med Hensyn til Kāvāh-Sagnets Oprindelse.

Sagnet om Smeden Kāvāh er altsaa, hvis min Forklaring er rigtig, opstaaet i Løbet af den sasanidiske Periode, og det er hurtigt blevet populært, saa populært, at en af de syv store Adelsslægter, der var Indehavere af visse arvelige, høje Embeder, nemlig Slægten Kārēn, der havde spillet en Rolle allerede under Arsakiderne¹, og hvortil bl. a. den under Kong Kavād (488—96 og 498—531) saa mægtige Sōχrā hørte, har taget ham til Stamfader. Firdausī nævner (Vullers I, p. 96, Vers 238) Qārēn, Søn af Kāvāh, blandt Krigshøvdingene paa Fārīdūns Tid², og efter Ta'ālibī var denne Kārēn netop den af Kāvāhs Sønner, som ved Faderens dristige Fremtræden for Dahāk var bleven reddet fra Døden.³

Endnu i Xvaḏāināmaγ har Kāvāh-Sagnet aabenbart været ret løst knyttet til den gamle Beretning om Fārīdūns Kamp med Dahāk. Det ses ikke blot af Firdausīs Skildring, men ogsaa af Ṭabarīs (Udg. p. 207—10). *Ṭabarī* († 923 e. K.) meddeler tre forskellige Beretninger om Kāvāh, Beretninger, som er tagne fra forskellige Kilder, men sandsynligvis alle gaar tilbage til Xvaḏāināmaγ. Efter den første havde Dahāks Udsendinge bemægtiget sig Kāvāhs⁴ to Sønner for at ofre dem til Skulderslangerne. Saa hængte Kāvāh en Læderpose (*jirāb*) op paa en Stok, han havde i Haanden, og opfordrede Folk

¹ En Kārēn omtales i Aaret 50 e. K., Tac. Ann. XII, 12 ff.

² *Qārēn-i-Kāvagān*; p. 110, Vers 774 derimod *Qārēn-i-Kāvajān*, hvortil P. Horn bemærker, at der her foreligger to helt forskellige Former: 1) phl. *Kāvay*, np. *Kāvāh*, 2) av. *kāvaja*. Efter min Opfattelse er disse Former altsaa ikke saa helt forskellige.

³ Efter en anden Genealogi, som Ṭabarī meddeler (De Goejes Udg. p. 878; Nöldeke, Gesch. d. Perser u. Araber etc. p. 127), nedledede Slægten Kārēn sin Herkomst fra Sagnkongen Manuščih. Et andet Sted hos Ṭabarī anbringes Kārēn paa Kong Vištāsp's Tid, se Nöldeke, l. c. Note 2.

⁴ Ṭabarī har den arabiserede Form Kābī (sml. arab. Qubād, phl. Kavād).

til Kamp mod Tyrannerne. Og da Kāvāh sejrede, regnede Menneskene denne Fane for et godt Jærtegn og holdt den i Ære, og den blev hos de persiske Konger det største Banner, i hvilket de søgte Velsignelse, og de kaldte det *Dirāfs-i-kābīān*, og de sendte det ikke ud, undtagen naar de havde vigtige Sager for. — Den anden Beretning fortæller, hvorledes Dahāk flygtede rædselsslagen, da Folket under Kāvāhs Ledelse rejste sig imod ham; men Kāvāh erklærede overfor Folket, at han ikke stræbte efter Kongemagten, og henviste dem til Fārīdūn, der holdt sig skjult af Frygt for Dahāk, hvorpaa Fārīdūn blev gjort til Konge og fængslede Dahāk i Bjærgtet Demavend. Ṭabarīs tredje Beretning handler om Kāvāhs dristige Anklage mod Tyrannen. Efter Ṭabarīs Version gjorde Dahāk kun én eneste Gang en rosværdig Gærning, og dermed hang det sammen paa følgende Maade: Da Folket sukkede under Dahāks Ondskab, blev Høvdingene enige om at lade Kāvāh fra Ispahan træde frem for ham og foreholde ham hans Tyranni. De fik Foretræde, og Kāvāh traadte frem og blev staaende en Tidlang foran Kongen uden at hilse ham; men tilsidst sagde Kāvāh: »O Konge, med hvilken Hilsen skal jeg hilse dig, med den Hilsen, som tilkommer den, der behersker alle disse Klimater¹, eller med den, som tilkommer den, der hersker over dette ene Himmelstrøg, nemlig Babylon?» Dahāk svarede: »Naturligvis med den Hilsen, som tilkommer den, der hersker over alle Klimater; jeg er jo hele Jordens Herre.« Saa sagde Ispahaneren: »Naar du har taget Magten i alle Klimater, og din Haand raader over dem alle, hvorledes er da vor Stilling? Du har jo lagt din Forsyning med Næring [til Slangerne] over paa os alene og lagt dine Synders Byrder paa os fremfor paa de andre Klimaters Folk. Hvorfor har

¹ Dette Udtryk, der er hentet fra de græske Geografer, gengiver det persiske *kišvar* (av. *karšvar*). Verden er delt i syv *kišvar*, hvoraf den midterste (*Xvanīras*, av. *X^vanīraša*) er den kendte Verden, medens de seks andre i ældre Fald i ældre Tid er mytiske. De første Sagnkonger herskede over alle syv *kišvar*.

du da ikke fordelt Befalingen til dette og hint mellem os og [de andre] Klimater[sFolk]?« Og dermed fremsatte han aabent sin Anklage, og det gjorde saa stærkt Indtryk paa Dahāk, at han erkendte sine Forbrydelser og lovede Bod og Bedring, og Folket gik beroliget hver til sit. Men derefter kom hans Moder Ūdak¹ og bebrejdede ham hans Svaghed overfor de opsætsige Undersaatter, hvortil han svarede, at de havde besejret ham ved Retsgrunde, og bød hende tie. Nogle Dage efter gav han Omegnens Folk Foretræde og gav dem Erstatning og søgte ved Mildhed at lindre deres Nød. Denne Episode bringes altsaa hos Ṭabarī ikke — saaledes som hos Firdausī — i Sammenhæng med Opstanden, og det er formodentlig det oprindelige Forhold. Fra Begyndelsen har det vel ikke heller været Kāvāh, der var Helten i denne Scene, men efterhaanden er Begivenheden bleven knyttet til hans populære Navn, og siden ændres den lidt for at tjene som Motivering for Opstanden.

Ṭabarīs persiske Bearbejder *Baḥamī*, hvis Værk blev fuldendt 963 e. K., føjer ikke noget nyt til Ṭabarīs Beretning. Det er hos ham ikke en Læderpose, som Kāvāh hejser paa sin Stok, men hans Skødskind ligesom hos Firdausī; dog meddeler han en anden Beretning, hvorefter det var Kāvāhs Turban, der blev hejst paa Stokken som Samlingsmærke. *Mas'ūdī* († 956) berører i sin Bog *Murūj-ed-dahab* (ed. Barbier de Meynard II, p. 251—52) Episoden ganske kort, men uden at Kāvāh nævnes; det hedder blot, at Perserne gjorde Oprør mod Dahāk, tog Fāridūn til Fører og hejste et Banner af Læder, som de kaldte *Dirāfs-i-kāvjan*², og Fāridūn bemægtigede sig Dahāk og indespærrede ham i Dema-

¹ Det er vistnok ved en forholdsvis sen Legendedannelse, at Ūdak (𐭮𐭩𐭥, at læse 𐭮𐭩𐭥), phl. *Ōday*) er bleven Dahāks Moder. I 20de Fargard af den tabte avestiske Nask *Sūdkār* (se Résumé i Dénkard IX. 21. 2—6) var *Ōday* nævnt som en kvindelig Dæmon, der forførte Jim (Jāmsid) til syndigt Begær.

² I Teksten: *kāvān*.

vend. I Mas'ūdīs *Kitāb-et-tanbih* (Bibl. Geogr. Arab. VIII, p. 86, Carra de Vaux' Oversættelse p. 123—25) omtales Kāvāhs Opstand i Overensstemmelse med Ṭabarīs Fremstilling; kun gøres Kāvāh her til Skomager, en Variation, der formodentlig beror paa, at det persiske Ord *dirāfs* foruden at betyde »Fane« ogsaa kan betyde »Skomagerys«. Kāvāh tog, hedder det blot, til Samlingsmærke en Fane af Læder. *Hamza Isfahānī* forbigaar i sin kortfattede Behandling af den persiske Urhistorie *Kāvāh*-Episoden ligesom den ældre *Dīnawarī*. *Birūnī* († 1048) forklarer i sin Kronologi, (ed. Sachau p. 222) Oprindelsen til Mihrġān-Festen (Dagen Mihr, d. 16. i Maaneden Mihr, i Virkeligheden en gammel Høstfest) derved, at det var paa den Dag, Menneskene erfarede Fārīdūns Rejsning mod Dahāk, efter at Kābī først havde angrebet denne. Ogsaa *Muṭahhar ibn Ṭāhir el-Maqdisī* havde i sin *Kitāb el-bad'a wa't-tāriḫ* (forfattet 966 e. K.; le Livre de la création et de l'histoire, publié et traduit par Cl. Huart, III, arab. Tekst p. 143, Overs. p. 148) sat Mihrġān i Forbindelse med disse Begivenheder, men saaledes, at det var paa denne Dag, at Fārīdūn lænkedeh Dahāk i Demavend efter Kāvāhs Opstand og Bannerets Hejsning.

Ta'ālibī († 1038) meddeler Begivenhederne udførligt i sin *Ġurar aḫbār-el-mulūk-el-furs wa sijarīhim* (Hist. des rois des Perses, publ. et trad. par H. Zotenberg, p. 26 ff.). Hans Fremstilling er elegant, afglattet og vel afrundet, idet Kilderne til dels er sammenarbejdede, og det hele udstyret med maleriske Detailler. Saaledes bliver Kāvāh-Episoden hos ham bedre motiveret end i de tidligere Kilder og naturligt indarbejdet i Kampen mellem Dahāk og Fārīdūn. *Ta'ālibī* beretter efter Ṭabarī Historien om, hvorledes Dahāk en eneste Gang lyttede til Klagerne over hans Tyranni og for en Tid gik i sig selv. Den dristige Anklager er Ispahaneren Kābī (Navnets arabiserede Form fra Ṭabarī), og *Ta'ālibī* identificerer ham ikke med den senere optrædende Smed Kāvāh. Ved en sproglig

Misforstaaelse havde Kāvāh faaet sit Navn og sin Virksomhed; ved en ny sproglig Misforstaaelse bliver der to Sagnskikkelser ud af ham. Af Smeden Kāvāhs Sønner var den ene bleven ofret til Skulderslangerne, og da man berøvede ham hans anden Søn¹ i samme Hensigt, sønderrev Faderen sine Klæder, strøede Støv paa sit Hoved og kaldte Folket til Hjælp, idet han hejste sit Skødskind paa en Stang og opfordrede de tililende Masser til at styrte Tyrannen og indsætte Fāridūn. Da Skaren naaede Dahāks Borg, vilde Kongen først stige til Hest og kaste sig over Oprørerne, men tabte Modet, da hans Hærførere lod ham i Stikken, og befalede at tilbagegive Kāvāh hans Søn, hvis Navn var Kārēn. Imidlertid havde Folket hentet Fāridūn frem fra hans Skjul og hyldet ham, og nu gik Toget med Kāvāh, der bar det improviserede Banner, i Spidsen frem mod Dahāks Borg, hvor Vagtposterne blev dræbte, og Skaren trængte ind. Fāridūn gik, ledsaget af Kāvāh og hans Søn Kārēn, løs paa Dahāk, bandt ham med en Rem af hans egen Hud og førte ham til Demavend, hvor han indespærrede ham paa Bunden af en Brønd. Derefter skænkede Fāridūn Kāvāh og hans Søn Kārēn Æresdragter og overvældede dem med Æresbevisninger, Rigdomme og Godser, og Læderfanen lod han baldyre med Guld og indlægge med Ædelstene. Dette Sejrstegn kaldtes *Dirāfs-i-kāvjān*, og de senere Konger kappedes om at pryde det med de skønneste Ædelstene, lod det bære foran sig i Slagene og betroede det kun til den Øverstkommanderende; efter Krigens Afslutning blev det atter overgivet til Skatmesteren, der havde det Hverv at vaage over det.

Kāvāh og Rigsbanneret omtales fremdeles af *Ibn Maskūjah* (*Maskaweih*) og siden af *Abū'l-Fidā*, *Jāqūt*, *Qazwīnī*, *Hamdullāh Mustawfi* o. fl., men disse senere Kilder gengiver kun deres

¹ De to Sønner hos Tabari og Ta'ālibi er vistnok oprindeligere end de 18 hos Firdausi; de Talstørrelser, hvormed Sagnet opererer, vokser gerne under Udviklingen.

Forgængerens Beretninger med mere eller mindre Udførlighed. Noget nyt kommer først frem i det af den persiske Historieskriver *Mīrẏōnd* († 1498) i persisk Pragtstil forfattede, meget ukritiske Værk *Raudat-eṣ-ṣafā*. *Mīrẏōnd* lader Fāridūn efter Sejren over Dahāk gøre Kāvāh til General og sende ham mod Rūm (Romerriget, Byzanz), og i Spidsen for sin Hær marcherer Kāvāh nu i omtrent 20 Aar gennem den civiliserede Verden og undertvinger alle de Lande, han kommer igennem, idet han i alle Kampe udfolder dirāfs-i-kāvjan. Til Løn for denne Virksomhed skænker Fāridūn ham Statholderskabet 'Irāq og Distriktet Ispahan, og Kāvāh vender tilbage til Ispahan med talrige Hjorder og Skatte. Efter i ti Aar at have forestaaet Regeringen i sin Provins dør Kāvāh, hvad der giver Anledning til stor Landesorg. Fāridūn stævner hans to Sønner Kārūn (d. e. Kārēn) og Kobād for sig og viser dem stor Udmærkelse. Ved at give Kāvāh en Søn ved Navn Kobād (phl. Kavād) har den sene Tradition villet bringe ham i genealogisk Forbindelse med den berømteste af alle Sasanidekonger, Xusrav Anōšarvān, hvis Fader og Forgænger hed Kavād. Det ser vi af *d'Herbelots* Fremstilling, idet denne franske Orientalist († 1695) i sit »Bibliothèque orientale«, der gennemgaaende bygger paa sene, for en Del lidet kendte Kilder, udtrykkelig omtaler¹, at Xusrav nedstammer i lige Linje fra Smeden fra Ispahan.

Saaledes kan vi forfølge Udviklingsgangen i de Sagdannelser, der knytter sig til Smeden Kāvāh, den Mand, som skal have givet det berømte sasanidiske Rigsbanner dets Navn, men som i Virkeligheden har laant sit Navn af Rigsbanneret. Vi vil nu søge tilbage til Fāridūn-Dahāk-Sagnets tidlige Form og undersøge, om der ikke i den gamle Myte om Prinsens Kamp med Dragen med de tre Hoveder skulde have eksisteret en Figur, hvoraf Kāvāh-Skikkelsen kunde tænkes at være opstaaet. Det Spørgsmaal ligger jo nær: hvorfor er det netop

¹ Artiklen *Gao*, d. e. Kāvāh.

blevet en Smed, der har givet Banneret Navn? Der er i Virkeligheden et og andet, der kunde tyde paa, at vi her staar overfor et urgammelt Træk. Den indoeuropæiske Legendeverden er jo fuld af Smedesagn. Smedekunsten har i sin Oprindelse og første Udvikling haft meget af Trolddommens Skær over sig. Guder eller Dæmoner lærer Menneskene Smedekunsten eller smeder de Vaaben, hvormed de skal udføre store Heltebedrifter. Jeg behøver blot at minde om Hefaistos og Vølund og de vaabensmedende Dværge i de germanske Heltesagn. I den vediske Mytologi smeder Guden Tvaṣṭar det Vaaben, hvormed Indra dræber Slangen Vṛtra. Den avestiske Overlevering giver os kun Myte- og Sagnstoffet i Brudstykker, og vi faar f. Eks. ikke af Avesta Oplysning om, hvorfra *Θραētaona* (*Färīdūn*) fik det Vaaben, hvormed han bekæmpede Dragen med de tre Hoveder. Derimod har den senere Overlevering bevaret et Træk, der har Betydning i denne Sammenhæng. *Firdausī* beretter, at *Färīdūn*, inden han efter *Kāvāhs* Opstand sætter sig i Bevægelse for at bekæmpe *Dahāk*, sender Bud efter dygtige Smede, og da de indfinder sig, tegner han i Støvet Billedet af en Kølle, der ender i et Tyrehoved, og forlanger, at de skal smede ham en Jærnkølle af denne Form. Smedene udfører deres Hverv og lønnes af *Färīdūn* med Klæder, Guld og Sølv og skønne Fremtidsløfter, og udstyret med denne Kølle drager *Färīdūn* i Kamp mod Tyrannen. Ogsaa *Tā'alibi* beretter denne Episode, Forfærdigelsen af *gurz-i-gāvsār*, »den tyreformede Kølle«, og den har da formodentlig staaet i *Xvaðāināmaγ*. Den Tanke, der ligger bæg ved Tyrehovedformens Anvendelse, er jo klar nok efter den primitive Psykologi; det er Forestillingen om den magiske Kraft, der ligger i Billedet. Ved at forme Køllens Slagende som et Tyrehoved giver man Vaabnet Tyrens Kraft, som saa at sige er koncentreret i dens Hoved og dens Horn. Dette Træk i *Xvaðāināmaγs* Beretning gør i hvert Fald — set i Forbindelse med den vediske Beretning om Tvaṣṭars Smed-

ning af Vaabnet til Indra — den Formodning nærliggende, at der til Dahāka-*θraētaona*-Sagnet i dets gammeliranske Form har knyttet sig en Fortælling om, hvorledes en eller anden Smed, formodentlig en oprindelig Guddom, har forfærdiget det Vaaben, hvormed *θraētaona* dræbte Aži Dahāka; dette har jo naturligvis været Udgangen paa Kampen, inden Dragekamp-Motivet blev sammenkædet med Motivet: den bundne Kæmpe. Da Rigsbannerets Oprindelse siden blev knyttet til Fārīdūns Rejsning, og Misforstaaelsen af det mellempersiske *drafs-i-kāvjan* førte til Dannelsen af Navnet Kāvāγ, Kāvāh, blev den gamle mytiske Smed, der havde skaffet den kongelige Helt hans Vaaben, til den legendariske Skaber af det Bannermærke, hvorunder Folket samledes til Kamp. Som et Mindē om Sagnet Oprindelse bevarede Kāvāh Smedeprofessionen, og da Smede bærer Skødskind, og den sasanidiske Rigsfane, som det synes, har været af Læder, laa den Udvikling af Sagnet lige for, at Kāvāh havde improviseret sit Bannermærke ved at hejse sit Skødskind paa en Stang: dog er dette sidste Træk sandsynligvis først kommet frem i den islamitiske Tid, da det kun findes hos et Mindretal af de arabisk-persiske Kilder, der bygger paa Xvađāināmaγ. Motivet med Smedningen af Vaabnet forsvandt dog ikke helt der-ved, men idet den Plads, der var bleven ledig ved, at den mytiske Vaabensmed havde overtaget en anden Rolle, nu blev udfyldt af Bazarens Smede, og dette Træk saaledes fik en mere upersonlig Form, kom det til at træde noget i Baggrunden.

Tilbage staar nu det Spørgsmaal, om vi besidder autentiske Afbildninger af det gamle Rigsbanner, *dirāfs-i-kāvjan*.



Fig. 1. Persisk Tyrehovedkølle fra den nyere Tid. Maaske anvendt som Kommandostav e. l. Findes paa Nationalmuseet i København.

Efter den gængse Opfattelse er dette virkelig Tilfældet. Paa det bekendte Mosaikbillede af »Alexanderslaget« fra Pompeji findes et Felttegn af Form som en Fane, der bæres paa en Lanse bag ved Storkongens Stridsvogn. Efter Sarre¹ synes det at være en Ramme, over hvilken der er spændt et rødbrunt Stof. Mosaiken er her stærkt ødelagt, men vi kan endnu i Fanens indre Flade skimte Hovedet af en Fugl, som Sarre mener med Sikkerhed at kunne bestemme som en Hane. Fanen fra »Alexanderslaget« minder dels om en persisk Standard, der er afbildet paa et Vasemaleri af Duris som findes

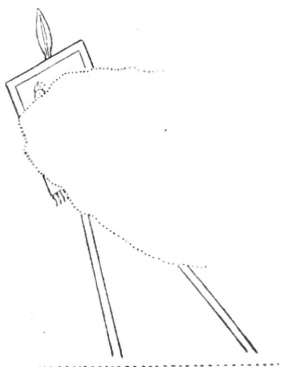


Fig. 2. Fanen fra »Alexanderslaget«.
Efter Sarre.

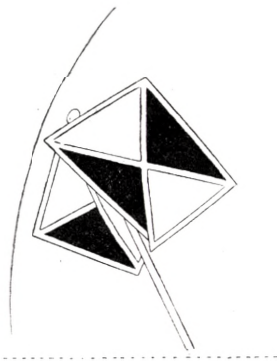


Fig. 3. Persisk Standard fra et Vasemaleri af Duris.
Efter Sarre.

i Louvre², dels om de Faner, der findes afbildede paa Mønter fra Persis fra Seleukide- og Arsakidetiden. Disse Mønter, der tillige bærer Indskrifter paa parthisk Pehlevi, er slagne af et lokalt Dynasti, der har staaet i Vasalforhold, først til Seleukiderne, dernæst til Arsakiderne. Mønternes Præg er ret ensartet. Paa Aversen ses Kongens Hoved. Reversen viser paa Midten Ildaltret, hvorover Öhrmazd svæver; til venstre for Altret staar Kongen i bedende Stilling, til højre er Fanen opstillet. Denne bestaar af en paa en Stang anbragt kvadratisk Genstand med eller uden Indramning og udstyret med

¹ Die altoriental. Feldzeichen, Klio III (1903) p. 348.

² Se Sarre, l. c. p. 352.

et lidt varierende Ornament i Form af et Andreaskors eller en Stjerne, der udfylder hele Kvadraten — indenfor Rammen, hvor denne findes. Fra Kvadratens nederste Ende hænger to, tre eller — i Reglen — fire Frynser ned; paa nogle Mønter mangler dog Frynserne. Paa en enkelt Mønt bærer Reversen ikke Altret, men man ser her Kongen sidde paa en Tronstol med en lang Stang, formodentlig et Scepter, i venstre Haand og et Bæger i højre, og foran ham staar Fanen paa sin Stang. Nogle faa Mønter har en Fugl, hvori Sarre ogsaa ser en galende Hane, ovenpaa Fanen eller paa en Søjle, der træder i Stedet for Fanen (Sarre, l. c. p. 350).

Prof. M. A. Levy, der først udførligt har behandlet disse Mønter, bemærker, at Fanen vel maa være et religiøst Symbol, men at intet nærmere derom er os bekendt (ZDMG. 21 p. 439).



Fig. 4. Persepolitanske Mønter. Efter Sarre.

Justi er, saa vidt jeg ved, den første, der har hævdet, at denne Fane skulde være *dirāš-i-kāvjān*. Han fremsætter endog denne Teori som en Kendsgerning. I hans Fremstilling af Persiens gamle Historie i »Grundriss d. iran. Philologie« II hedder det (p. 486—87) »... neben dem Altar steht das Kāveh-Banner oder die Reichsstandarte, welche auch (leider beschädigt) auf dem pompeianischen Mosaikbild der Schlacht von Issos zu sehen ist ...« Denne Opfattelse er bleven almindelig akcepteret. Sarre gaar ogsaa ud fra, at Banneret fra »Alexanderslaget« og Fanen paa de persepoliske Mønter er *dirāš-i-kāvjān*. Han siger (l. c. p. 350): »Während also die ältere persische Königsstandarte, welche noch zur Zeit Xenophons im Gebrauch war, aus der figürlichen Darstellung eines goldenen Adlers mit ausgebreiteten Flügeln bestand, die auf einer Lanze getragen wurde, scheint es später ein zweites

königliches Feldzeichen gegeben zu haben, wie es auf dem Alexander-Mosaik undeutlich zu erkennen ist, ein an der Lanze befestigtes Purpur-Vexillum mit der goldenen Darstellung eines in Profil gestellten Hahnes. Die Fürsten der Persis, welche von den alten Perserkönigen abzustammen vorgeben, haben gleichsam als Zeichen ihrer nationalen Legitimität das alte Reichspanier, eine gleichfalls mit einem hier plastisch gebildeten Hahn verzierte, in dem Haupttempel ihrer Residenz aufbewahrte Standarte auf ihren Münzen dargestellt. Die Sage, welche im Schahname des Firdusi zum Ausdruck kommt, erblickt . . . in diesem Reichspanier das Schurzfell des Schmieds Kāwe.« Den samme Opfattelse gøres gældende af Professor O. Mann i det første Nummer af det persiske nationalistiske Blad »Kāvāh« (24. Jan. 1916).

Men er denne Identifikation nu virkelig berettiget? Hvorledes Kāvāh-Banneret saa ud, det erfarer vi gennem forskellige af de ældre arabiske og nypersiske Kilder til Persiens gamle Historie, og disse Beretninger om Banneret kan i det hele gælde for paalidelige, da de enten gaar tilbage til Xvaḏāināmaγ, der var forfattet paa et Tidspunkt, da *dirāfš-i-kāvjān* endnu eksisterede, eller gennem forskellige Mellemlid bygger paa Meddelelser fra Deltagere i Slaget ved Qadisija, i hvilket Banneret faldt i Arabernes Hænder, hvorefter Kalifen Omar lod det opbrænde eller, efter en anden Version, lod det skære i Stykker og Stumperne uddele til Soldaterne. *Ṭabarī* skildrer Banneret ved Omtalen af Slaget ved Qadisija og gør det paa følgende Maade: »*Dirāfš-i-kāvjān*, Xusrav'ernes Banner, var af Leopardskind, 8 Alen bredt og 12 Alen langt.« Hans persiske Bearbejder *Bal'amī* fortæller (Zotenbergs Overs., I, p. 117—18), at man havde behængt Fanen med en stor Mængde Guld- og Sølvmonter, Ædelstene og Perler. *Mas'ūdī* har (*Murūj*, Barbier de Meynard IV, p. 200) den samme Notits som *Ṭabarī* med den Tilføjelse, at Fanen vajede fra lange Træstænger, der var sat sammen. Et andet Sted i samme

Værk (ibid. p. 224) hedder det, at den var bedækket med Rubiner og Perler og forskellige Slags Ædelstene. Dirār ibn El-Xattāb, som bemægtigede sig Banneret, solgte det for 30,000 Denarer, men det var 1,200,000 værd (2,000,000 efter samme Forfatters *Tanbih*, Bibl. Geogr. Arab. VIII, p. 86, Carra de Vaux p. 125). Geografen *Ibn Rustah* skriver (Bibl. Geogr. Arab. VII, p. 196), at *dirāfs-i-kāvjān* oprindelig var en rød Klud paa en sort Træstang, men siden hængte Kāvāh den paa et Stykke Silke og hængte det hele op paa en Figur, forestillende et vildt Dyr, som han hejste paa en Lanse.¹ Efter *Xvārazmī* (*Mafātih-el-'ulūm*, ed. v. Vloten p. 115) var Fanen lavet af en Bjørnehud eller efter andre af en Løvehud, og Kongerne holdt den for et Lykketegn og bedækkede den med Guld og prydede den med Ædelstene. *Tā'alibi* beretter (Zotenberg p. 38), at Fāridūn efter Sejren over Dahāk udbad sig det Skødskind, som Kāvāh havde hejst paa en Stang, og lod det baldyre med Guld og indlægge med Ædelstene og gjorde det til et sejrforjættende Banner; de følgende Konger kappedes om at pynte det med de skønneste Ædelstene, saa at det blev Tidernes Perle, Mesterværk og Vidunder. Hermed stemmer Beretningerne hos *Muṭahhar ibn Tāhir* (Livre de la création et de l'histoire, publ. et trad. p. Cl. Huart III, ar. Tekst p. 132, Overs. p. 148: Fanen var af Kidskind, efter andre af Løvehud) og *Birūnī* (Chronol. ed. Sachau p. 222). *Firdausī* fortæller (ed. Vullers, I, p. 48, Vers 263 ff.), at Fāridūn lod Skødskindet overtrække med græsk Brokade og prydede det med Ædelstene paa Guldgrund, lod sætte en maanelignende Kugle ovenpaa² og lod det behænge med flagrende, røde, gule og violette Tøjer; siden føjede Kongerne

¹ Saaledes omtrent synes Stedet at maatte forstaas efter Ordlyden, men det er aabenbart stærkt forskrevet. Det hedder, at Kāvāh hejste Fanen »for Bēvarāsp« (d. e. Dahāk) i Stedet for »for Fāridūn«, og heller ikke det følgende synes at være helt i Orden.

² Sarre minder (l. c. p. 357) i denne Sammenhæng om det ejendommelige, ballonagtige Smykke, der findes paa Sasanidekongernes

stadig nye Ædelstene til og prydede Fanen med prægtig Brokade og malet Silke. *Dirāfs-i-kāvjān* hørte sammen med Kronen til Rigsinsignierne (ed. Vullers II, p. 762, Vers 1415 og ed. Mohl VII, p. 388, Vers 395 ff.); det opstilles i Krigstid ved Siden af Kongens Trone (Vullers I, p. 479, Vers 750), 5 Mōbaðer, der udnævnes dertil af Kongen, bærer det paa Marschen foran Hæren (Vullers II, p. 558, Vers 655), og i Slaget betros det til hans bedste Kæmper (Vullers II, p. 762, Vers 1415 ff. og II, p. 253, Vers 1424 ff.). *Ibn Xaldūn* (ed. Quatremère III, Not. et Extr. t. 18, p. 135; trad. de Slane, ib. t. 21, p. 185) har en Beretning om, at en talismanisk Figur, dannet af Taltegn efter astrologiske Beregninger, var broderet paa Fanen.

Af disse Skildringer fremgaar det altsaa, at Kāvāh-Banneret ved Sasanidetidens Slutning var en Læderfane, 8 Alen bred og 12 Alen lang, overtrukken med kostbar Guldbrokade og indlagt med Ædelstene, der muligvis var formede i Figurer, som havde en vis astrologisk Betydning. Nogen iøjnefaldende Lighed mellem dette Banner paa den ene Side og Felttegnet fra »Alexanderslaget« og Fanerne paa Persis-Mønterne paa den anden synes ikke at være tilstede. Selvfølgelig kunde Banneret have skiftet Udseende i de mellemliggende Aarhundreder, men der forekommer mig overhovedet ikke at være nogen tvingende Grund til at identificere de sidstnævnte Faner med *dirāfs-i-kāvjān*.

Brugen af Faner som Felttegn gaar formodentlig tilbage til den indo-iranske Tid; i hvert Fald har Sanskrit Ordet *drapsa-*, svarende til det avestiske *drafsa-*, og den almindelige Opfattelse — som dog bestrides af Geldner (Ved. Stud. 3. 57) — er, at Sanskrit-Ordet i hvert Fald lejlighedsvis betyder »Fane, Banner« ligesom det avestiske Ord. I Jasna 10. 14, der

Hovedspynt, og som ogsaa anbringes andensteds paa Kongens Person og paa hans Hest ligesom paa de sasanidiske Kongestandarter paa Reliefferne fra den Tid.

handler om Tilberedningen og Nydelsen af Haoma-Drikken, hedder det — idet den Tiltalte er den personificerede Haoma —: »Ikke skal de efter Forgødtbefindende bevæge sig frem og tilbage som Tyrebanneret, naar de nyder dig; de skal gaa lige fremad, de som begejstres ved dig . . .« Dette Tyrebanner forstaas almindeligt som Kāvāh-Banneret, der i saa Fald skulde være dannet af en Tyrehud; dog mener Bartholomae (Altiran. Wörterbuch, Artikel: *drafsa-*), at Udtrykket snarere henlyder til et Banner, der har indeholdt Billedet af en Tyr eller et Tyrehoved, og denne Opfattelse tror jeg, har mest Sandsynlighed for sig. Man kender nemlig fra assyriske Relieffer saadanne Felttegn. I Bottas »Monuments de Ninive« II, pl. 158, findes et Felttegn bestaaende af en Skive, sandsynligvis af Metal, paa hvilken der øverst er afbildet en bueskydende Gud og nederunder to Tyre, der vender Hovedet hver til sin Side¹. Den Stang, der bærer Felttegnet, er foroven prydet med Tyrehoveder eller hornede Drage-

hoveder i Lighed med de Søjlekapitæler, der fra en lidt senere Periode kendes fra Persepolis. Om der muligvis her ogsaa skulde være en Sammenhæng med Färidūns Tyrehovedkølle, vil jeg lade staa hen. At Felttegn har været almindelige i Persien i Oldtiden, derom har vi forskellige Vidnesbyrd. I *Xenofons* Anabasis I, 10 omtales det kongelige Banner, en gylden Ærn paa en Stang. I *Lukians* Skrift om, hvorledes man bør skrive Historie, Kap. 20, hedder det, at Slangen hos Partherne er Feltbanneret for en vis stor Hærafdeling, saa vidt Forfatteren husker, 1000 Mand, og ogsaa andre

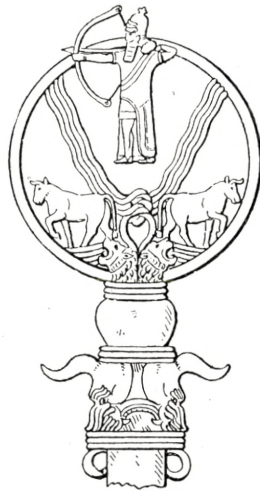


Fig. 5. Assyrisk Felttegn.
Efter Botta.

¹ Sml. Sarre, l. c., p. 334 ff.

Steder i den græsk-romerske Litteratur tales der om de arsakidiske og sasanidiske Kongers Slange- eller Dragebanner.¹ Arsakiderne har iøvrigt ogsaa ligesom Achæmeniderne haft Ørnen eller Falken til Felttegn.² Fra Partherkongen Mithridates I's Tid stammer Avestaskriftet *Vendidāds* første Kapitel, hvor (§ 6) Byen Baktra omtales som »Baktra med de højt-vajende Bannere».

I *Firdausis* Skildring af den gamle iranske Sagntid nævnes en Mængde forskellige Bannere med Afbildninger af Dyr o. l., og da Skildringen gaar tilbage til Xvaðaināmaγ, er det utvivlsomt sasanidiske Felttegn, der har afgivet Model til hans Beskrivelse. Et særligt Kongebanner bærer Solens Billede paa violet Grund og en forgyldt Maanekugle foroven (Vullers I, p. 478, Vers 734). Andensteds (Vullers II, p. 785, Vers 310 ff.) nævnes en Fane smykket med Billedet af en Løve, hvis Kløer holder en Kølle og et Sværd³, en anden, der er sort og bærer Billedet af en Ulv, en tredje med Afbildning af en Tiger, en fjerde, hvorpaa man ser Halvmaanen omgivet af Skyer, endvidere en Fane med en Gazelle paa, én med et Vildsvin og én med en Kongeørn; den største af alle Heltene, Rustäm,

¹ Professor M. Cl. Gertz skylder jeg følgende Oplysninger: I Flavius Vopiscus' *vita Aureliani* Kap. 28 nævnes Persici dracones blandt de Byttegenstande, Aurelian hjembragte fra sin Sejr over Zenobia. Suidas' Leksikon har tre Artikler: *Ἰνδοί*, *χιλιοστή* og *σημεῖα Σκυθικά*, hvori han omtaler disse Dragebannere, som han dog synes særlig at tillægge Indere og Skythere; det fortælles, at Slangernes Hoveder var af Sølv, med opspærret Gab og visende Tænder, og Kroppen var vævet af Silke og lignede i Længde og Farver Slangelegemer. Efter Ammianus Marcellinus XVI. 10. 7 overførte ogsaa Romerne Brugen af disse Dragebannere til sig; i Kommentarerne til dette Sted siges dette først at være sket paa Trajans Tid, og som et Hovedsted, hvor Spørgsmaalet om dem er blevet behandlet udførligt, nævnes Justus Lipsius' Skrift »de militia Romana» Lib. IV (p. 267 ff. i edit. Antverp. 1596). I Ammian-Kommentarerne citeres ogsaa flere andre Steder, hvor der tales om disse romerske dracones.

² Se Andreas hos Sarre, l. c. p. 353 ff.

³ Sml. det moderne persiske Rigsvaaben: en Løve med et Sværd i Kloen; den opgaaende Sol tegner sig over Ryggen paa Løven.

og hans Søn Fārāmurz fører en Fane med Billedet af en Drage med 7 Hoveder. Vullers II, p. 801, Vers 527, omtales en Fane med Billede af Solen, en anden med et Vildæsel; fremdeles en Fane med Maanen paa Purpurgrund og forsynet med sorte Frynser, én med Billede af en Bøffel o. s. v. Hver af Krigsheltene fører sin bestemte Fane, og at det ikke er en blot vilkaarlig poetisk Udsmykning, ses af, at Firdausī altid knytter den samme Fane til den samme Helt. Allerede Xenofon beretter forøvrigt, at hver Befalingsmands Telt var kendeligt ved et Tegn, og at Taxiarkens Felttegn under Marschen blev baaret foran hans Taxis (Kyrop. VI. 3. 4, sml. Sarre, l. c. p. 351).

At Achæmeniderne skulde have haft et Rigsbanner, der hed »det kavi'ske Banner«, anser jeg for ganske usandsynligt. Det achæmenidiske Rige er kulturelt set væsentlig medisk-babylonisk præget; dets kulturelle Horisont er vestlig. Trods Anerkendelsen af Ahura Mazdāh som øverste Gud, trods gradvis Indtrængen af zarathushtriske Ideer, er, som det synes, hele den nord- og østiranske Kulturkreds, som faar sit Udtryk i den avestiske Sagnhistorie, fremmed for Achæmeniderne; saa godt som intet af disse Sagn har fundet Vej til vore græske Kilder til Achæmenidetidens Historie. Har man i Persepolis, Ekbatana og Babylon kendt til Sagnene om Kavi-Dynastiet (Kavi Kavāta, Kavi Usan, Kavi Haosravah, Kavi Aurvataspa, Kavi Vištāspa), saa har denne Kundskab i hvert Fald været holdt indenfor saa snævre Kredse, at Anvendelsen af Ordet *kavi* og Afledninger deraf som Betegnelse for Perserkongen, og hvad der stod i Forbindelse med ham, ikke vel er tænkelig. Altsaa kan Felttegnet paa »Alexanderslaget« heller ikke være dirāfs-i-kāvjān. Fanen paa Persis-Mønterne fra Seleukide- og Arsakidetiden minder unægtelig stærkt om Banneret fra Alexander-Mosaiken; men det forekommer mig lidet troligt, at det gamle Rigsbanner fra den achæmenidiske Stortid efter at have ført en beskeden

Tilværelse i den ubetydelige lille Stat i Persis skulde være bleven optaget af de parthiske Arsakider, hvis Rige jo ikke havde udviklet sig af Persis-Staten. Og ligesaa lidet rimelig synes mig den Tanke, at dirāfs-i-kāvjān under de henved 400 Aars Partherherredømme skulde være bleven bevaret i Persis for atter at blive til Persiens Rigsbanner med det persiske Sasanidedynastis Tronbestigelse.

Arsakiderne, der kom fra Nordiran og dannede sig et Rige, hvis oprindelige Kærne var nord- og østiransk, har ganske naturligt haft Tilknytning til den nord- og østiranske Kulturkreds, og det er min Opfattelse, at det først er med dem, at den nord- og østiranske Sagnkreds, der kendes antydningvis fra Avesta, og hvoraf den iranske Sagnhistorie har udviklet sig, er bleven almindelig kendt overalt i Iran og bleven til Iranernes nationale Eje. Hermed er Forudsætningen skabt for Anvendelsen af Ordet *kāvjān* i Betydningen »kongelig« og dermed for Banner-Navnet dirāfs-i-kāvjān. Traditionen om, at et Rigsbanner hørte til Storkongens Insignier, gaar vel tilbage til Achæmenidetiden, men det med Ædelstene smykkede Læderbanner, dirāfs-i-kāvjān, stammer formodentlig fra Partherkongerne — er maaske bragt med fra deres nordlige Hjemstavn — og er siden blevet optaget af Sasaniderne.

DET KGL. DANSKE
VIDENSKABERNES SELSKABS SKRIFTER
7^{DE} RÆKKE

HISTORISK OG FILOSOFISK AFDELING

	Kr. Ø.
I., 1907—1909.....	9.35
1. CHRISTENSEN, ARTHUR: L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour. 1907.....	3.75
2. JØRGENSEN, ELLEN: Fremmed Indflydelse under den danske Kirkes tidligste Udvikling. Résumé en français. 1908.....	3.90
3. STEENSTRUP, JOHANNES: Indledende Studier over de ældste danske Stednavnes Bygning. Résumé en français. 1909.....	4.00
II., 1911—1916 (med 4 Tavler).....	11.35
1. ÓLSON, BJØRN MAGNÚSSON: Om Gunnlaugs saga Ormstungu. En kritisk Undersøgelse. 1911.....	1.70
2. NIELSEN, AXEL: Den tyske Kameralvidenskabs Opstaaen i det 17. Aarhundrede. Résumé en français. 1911.....	3.35
3. TUXEN, POUL: An Indian primer of philosophy or the Tarkabhāṣa of Keçavamiçra. Translated from the original Sanscrit with an introduction and notes. 1914.....	2.00
4. CHRISTENSEN, ARTHUR: Le dialecte de Sämnan. Essai d'une grammaire Sämnanie avec un vocabulaire et quelques textes suivie d'une notice sur les patois de Sängsar et de Läsgird. 1915.....	2.40
5. ADLER, ADA: Catalogue supplémentaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Royale de Copenhague. Avec 4 planches. Avec un extrait du Catalogue des Manuscrits Grecs de l'Escurial redigé par D. G. MOLDENHAWER. 1916.....	4.40
III., 1914—1918.....	13.65
1. AL-KHWĀRIZMĪ, MUHAMMED IBN MŪSĀ: Astronomische Tafeln in der Bearbeitung des MASLAMA IBN AĤMED AL-MADJRĪTĪ und der latein. Uebersetzung des ATHELHARD VON BATH auf Grund der Vorarbeiten von A. BJØRNBO † und R. BESTHORN herausgegeben und kommentiert von H. SUTER. 1914.....	8.90
2. HØFFDING, HARALD: Totalitet som Kategori. En erkendelsesteoretisk Undersøgelse. 1917.....	3.50
3. HØFFDING, HARALD: Spinoza's Ethica. Analyse og Karakteristik. 1918.....	4.35
IV., (under Pressen).	
1. MØLLER, HERM.: Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten. Résumé en français. 1917.....	4.00

HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

1. BIND (Kr. 8.50):

	Kr. ø.
1. THOMSEN, VILHELM: Une inscription de la trouvaille d'or de Nagy-Szent-Miklós (Hongrie). 1917.....	0.65
2. BLINKENBERG, CHR.: L'image d'Athana Lindia. 1917.....	1.35
3. CHRISTENSEN, ARTHUR: Contes Persans en langue populaire, publiés avec une traduction et des notes. 1918.....	2.90
4. HUDE, KARL: Les oraisons funèbres de Lysias et de Platon. 1917.	0.35
5. JESPERSEN, OTTO: Negation in English and other languages. 1917.	3.35
6. NILSSON, MARTIN P.: Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen. 1917.....	0.70
7. SARAUF, CHR.: Die Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust. 1918.....	2.35

2. BIND:

1. NYROP, KR.: Histoire étymologique de deux mots français (<i>Haricot. Parvis</i>). 1918.....	0.60
2. Jón Arasons religiøse digte udgivne af FINNUR JÓNSSON. 1918..	1.75
3. SARAUF, CHR.: Goethes Augen. 1919.....	4.50
4. TUXEN, POUL: Forestillingen om Sjælen i Rigveda. Med nogle Bemærkninger om Sjæleforestillingens Udformning i de ældste Upanişader.....	0.65
5. BLINKENBERG, CHR.: Hades's Munding.....	0.65
6. NYROP, KR.: Études de grammaire française (1. Onomatopées. 2. Mots abrégés. 3. Néologismes. 4. Mots d'emprunt nouveaux. 5. <i>Haricot</i> et <i>Parvis</i>).....	1.75

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 8.

GOETHES FAUST

I AARENE 1788—89

AF

CHR. SARAUW



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

Pris: Kr. 1,75

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,
Filosofiske Meddelelser,
Mathematisk-fysiske Meddelelser,
Biologiske Meddelelser.

Prisen for de enkelte Hefter er 50 Øre pr. Ark med et Tillæg af 50 Øre for hver Tavle eller 75 Øre for hver Dobbelttavle.

Hele Bind sælges dog 25 % billigere.

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Søn*, Kgl. Hof-Boghandel, København.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **II**, 8.

GOETHES FAUST

I AARENE 1788—89

AF

CHR. SARAUW



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1919

Paa disse Blade afhandler jeg, i Tilknytning til min Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust, København 1917 (Videnskabernes Selskabs Historisk-filologiske Meddelelser. I,7), særlig dennes første Afsnit, og under Hensyn- tagen til Professor V. VEDÉLS Bemærkninger i »Tilskueren« 1918, Juli, S. 51 ff. samt Professor A. B. DRACHMANN'S Af- handling »Faust-Problemer« i »Nordisk Tidsskrift« 1919, S. 173 ff., en Række Spørgsmaal vedrørende de Partier af Goethes Faust, som maa være nedskrevne i Foraaret 1788 og det næstfølgende Aar: en Del af Pagts scenen, Hexenküche, Wald und Höhle.

I. PAGTSLUTNINGEN

Det er en bekendt Sag, at Goethe i sin Udformning af Djævelpagten afviger meget skarpt fra Overleveringen i de gamle Faustbøger og Folkeskuespillet eller Marionetspillene om Dr. Faust. Den ægte Fausttradition krystalliserede sig i den strammeste Lutherske Orthodoxis Dage, da man ikke kunde se med milde Øjne hverken paa overmenneskeligt Videbegær eller paa uborgerlig Livstrang. Faustsagnet er da et Udtryk for dyb moralsk Forargelse og dømmet selvfølgelig sin Helt til Helvede. Baade Folkebøger og Folkespil lader Faust slutte sin Pagt paa den Betingelse, at han efter 24 Aars Forløb skal hjemfalde til evig Fortabelse.¹ Og han bliver da ogsaa ganske rigtig 'hentet' ved Fristens Udløb.

Denne Form for Djævelpagten er nu rigtignok saare ugunstig for det kontraherende Menneske, der ikke vel kan staa sig ved at sælge sin evige Salighed for 24 Aars Liv i jordisk Herlighed. I Middelalderen havde man hjulpet paa det ved at lade den hellige Jomfru gribe ind (Theophilus, Fru Jutta). I nyere folkelig Overlevering forekommer der Djævelpagter, der erstatter Aaremaal ved Væddemaal, idet Kontrakten indeholder en Bestemmelse, der gør det muligt for en Pagtslutter, som bevarer sin Aandsnærværelse, at udnytte Djævelens Tjeneste uden at hjemfalde til Helvede. Derved

¹ Das Volksbuch vom Doctor Faust (PETSCH), S. 21; Pfitzer (A. KELLER), S. 122; Faustbuch des Christlich Meynenden (SZAMATÓLSKI), S. 9; Marlowe, Doctor Faustus, Sc. V; og derefter Folkeskuespillet, ENGEL 1882, S. 219; BRUINIER, Zs. f. d. Philol. XXX, S. 339.

taber Forholdet en Del af sin dystre Alvor, en vis dramatisk Spænding træder i Stedet. Da nu Pagten i Goethes Faust netop er en Kontrakt med Væddemaalsklausul, saa ligger den Tanke nær, at han kunde være paavirket af mundtlig Overlevering af denne Art. Hvad jeg hidtil har fundet af saadanne Sagn i Tyskland, staar dog temmelig fjernt.¹ Men paa dansk Grund, ialfald i Slesvig, har man Historier om Djævelpagter, der i den ydre Form kommer nær til Goethes Behandling af Motivet.² Det er navnlig Præster, der slutter Pagt paa denne Maade — disses aandelige Overlegenhed forklares jo ganske simpelt af Samfund med den Onde, Uddannelse i den sorte Skole. Kontrakten indeholder da en saadan Klausul, som at Vedkommende vil hjemfalde til Helvede, hvis han nogensinde barberer sig uden om Lørdagen, hvis han nogensinde skifter sin Uldtrøje el. lign. Det gælder da blot om altid at være paa sin Post, altid at huske paa Betingelsen. Pastor Fabricius i Medelby, Tønder Amt, forpligtede sig til aldrig at gaa med mere end eet Strømpebaand. Sommetider naar han vaagnede om Mor-

¹ Beslægtet, men dog i et væsentligt Punkt forskellig, er den Art Djævelpagter, der omtales i GRIMMS Deutsche Mythologie³ S. 970 (Bärenhäuter-Sagn). Sml. BOLTE und POLÍVKA, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm II (1915), S. 423 ff. — I J. W. WOLFS Hessische Sagen (1853), Nr. 130, har en Djævelpagt denne Form: Djævelen: 'Ich will dir dienen, wenn du mir nur immer Arbeit gibst, hast du aber keine für mich, dann bist du mein. Willst du das?' Der Mann dachte: 'Arbeit will ich schon immer für dich haben, daran soll es nicht fehlen', und ging den Vertrag ein. — Efter Luthers Tischreden Cap. IX (1723, S. 172) kan man slippe ud af Forholdet ved at afsvære Djævelen, gøre Bod og føre en gudfrygtig Vandel; sml. ogsaa Schlesiens volkstümliche Ueberlieferungen IV, S. 657. Sammesteds S. 688 en 5-aarig Pagt med en Væddeløbsklausul, Guds Moders Billede frelser Pagtslutteren. Fortællinger om hvorledes Djævelen vædder at han kan udføre et vist Arbejde i en bestemt Tid (smstds. 697 ff.) hører ikke herhen. En Jæger forskriver sin Sjæl til Djævelen mod 1000 Frikugler, som han dog er forpligtet til at stikke bagvendt i Løbet, naar han lader. Da han passer at overholde denne Forskrift, har Djævelen intet Krav paa hans Sjæl (smst. 715). — W. FISCHER'S Geschichte der Teufelsbündnisse (1907) er desværre udsolgt og mig utilgængelig.

² Se MÜLLENHOFF, Sagen etc. aus Schleswig-Holstein, S. 192 f.

genen, laa der to Strømpebaand foran hans Seng, men den Præst var en klog Mand og gik ikke i Tøiet, og Djævelen fik ham skam ikke!

Hos Goethe ligger Væddemaalsklausulens Betingelse i et høiere Plan, idet Afgørelsen gøres afhængig af om Faust kan bevare sin rastløse Fremdrift. 'Werd' ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! du bist so schön! Dann magst du mich in Fesseln schlagen, Dann will ich gern zu Grunde gehn!' Selve dette Motiv har Goethe naturligvis ikke udefra, men fra sin egen Natur. Men i det rent formelle tror jeg han er paavirket af Fortællinger som de nævnte. Og selvom den Form for Væddemaalskontrakter, der kommer nærmest til hans Behandling af Motivet, kun skulde forekomme indenfor det danske Monarchis Grænser, saa ligger deri ingen Vanskelighed. Da han tidlig kom i nær personlig Forbindelse med forskellige danske Statsborgere — f. Ex. Schönborn 1773, Boie 1774 — saa kunde han saare let komme til at høre derom. Men selvfølgelig er det umuligt her at komme videre end til Formodninger. — Hvis han er kommen helt selvstændig til sin Nydannelse, saa er dens Analogi med disse folkelige Djævelpagter dog altid af Interesse og Parallelen i visse Maader lærerig.

At Goethe først sent skulde have fundet og fastslaaet sin Form for Fausts Pagtslutning, er ikke troligt. Sidste Termin er Februar 1788 under Opholdet i Rom. Men Planen synes at maatte være en Del ældre. Urfaust — de Partier der er skrevne i 1774—75 — gaar nødvendigvis ud fra den Forudsætning, at Faust har kontraheret. Allerede her er jo Djævelen hans lydige Tjener og et saadant Gode opnaar man nu eengang ikke uden Kontrakt. Ogsaa om Indhold og Form af Kontrakten maa Digteren allerede dengang have haft sine Tanker, fordi dette Punkt er aldeles afgørende for den hele Handlings Forløb. Pagts scenen blev dengang endnu ikke fæstet til Papiret, men man kan dog danne sig

en Mening om den tilsigtede Udførelse af Pagtmotivet, naar man tager Hensyn til den unge Digters Naturel og hans aandelige Udvikling, som vi kender den gennem de ikke faa Udtalelser om religiøse Spørgsmaal i hans Ungdomsskrifter og Breve. Derefter er det for det første aldeles ikke troligt, at Goethe nogensinde skulde have tænkt sig at lade Faust hjemfalde til Helvede: hans hele optimistiske Tænkemaade taler bestemt derimod. Men ligesaa ubrugelig maatte efter hans Natur enhver Opfattelse af Pagtforholdet være, der løste Knuden ved at lade Faust gøre Bod eller ved at lade et guddommeligt Magtsprog gribe frelsende ind. Hans Tankegang i religiøse Spørgsmaal er fra første Færd præget af Grundsætningen: *Selbst ist der Mann*, af Overbevisning om at et Menneskes gode og sunde Natur er i Stand til ved egen Kraft at overvinde de Indflydelser der drager nedefter. Man kan overhovedet ikke tænke sig nogen Form for en Djævpagt der stemmer bedre med Goethes, ogsaa den unge Goethes, Tankegang, end den der blev endelig fastslaaet og udført i 1788. Rastløshedsprogrammet er Goethes eget fra hans tidlige Ungdom («Entstehungsgeschichte», S. 74 ff.), og den Tanke at bygge en Djævpagt paa dette Motiv forudsætter ingen Livserfaring, er fuldkommen saa naturlig for en Yngling som for en moden Mand.

Nogen Støtte for min Antagelse at Goethe allerede ganske tidlig, allerede i Frankfurt, har tænkt sig Pagtforholdet ordnet paa lignende Maade som hans senere Digtning fremstiller det, tror jeg da ogsaa at finde i et Paralipomenon (Weimar-Udgaven Bd. 14, S. 311 f., Nr. 56), som man — efter Vandmærket i det Papir det er skrevet paa, og ligeledes af stilistiske Grunde — sætter til Frankfurtertiden. Det er en lille Monolog af Mephistopheles om hans Forhold til Faust, i sin Form nærbeslægtet med de korte Enetaler der slutter flere Scener i Urfaust (526—29, 716—18). Den kan ikke høre til en planlagt Pagtscene, som PNIOWER (Vierteljahrschrift f.

Literaturgeschichte V, S. 424 ff.) har formodet, men maa være bestemt for en Scene længere henne i Stykket, snarest for det af »Trüber Tag« tydeligt forudsatte Parti efter Valentinscenen. Kun i en saadan Scene er Nr. 55:

Und der zuerst sich wie ein Gott erging,
Befindet sich noch wohl am Schweinekoben,

overhovedet tænkeligt. Mephistopheles anstiller her følgende Betragtning:

Auf diesem Wege rollt es eben
Recht hurrliburli durch das Leben.
Er nagt nicht lang an Einem Knochen:
Ich muss es ihm gepfeffert kochen.

Han taler af Erfaring: Denne Vei som vi hidtil har fulgt fører os hovedkulds igennem Livet. Faust gnaver ikke længe paa eet og samme Kødben, derfor maa jeg se at tillave hans Mad med Krydderi. Her er Fausts Rastløshed og Unøisomhed tydeligt malet. Men Mephistopheles er aabenbart ikke glad over at det gaar saa rask afsted, at Faust saa hurtigt bliver ked af de Nydelser han skaffer ham; han vil aabenbart bremse Faust ved at give ham mere pebrede Retter, mere krydrede Nydelser. Altsaa maa det vel være ham om at gøre at stille Faust tilfreds og bringe ham til Ro. Det synes mig at tale stærkt for at den endelige Form for Pagtforholdet allerede dengang foresvævede Goethe, at allerede i Ungdomsplanen Kontrakten skulde være et Væddemaal om, hvorvidt Mephistopheles kunde faa Faust til at lægge sig paa den lade Side.

Pagtens Bestemmelser fastsættes ved en mundtlig Forhandling, under hvilken først Mephistopheles formulerer det for ham afgørende: han vil tjene Faust i dette Liv, imod at Faust skal tjene ham i det hinsidige. Derpaa formulerer

Faust paa sin Side den Betingelse, der giver Kontraktforholdet Karakter af en Art Væddemaal. Dette gaar Mephistopheles udtrykkelig ind paa, og derefter underskriver Faust Pagten med sit Blod. Der staar ganske vist ikke udtrykkelig at dette finder Sted, og det bestrides nu af Professor DRACHMANN (S. 181); men at det er Meningen følger dog allerede deraf at der føres en længere Forhandling derom (V. 1714—1740), som vilde være ørkesløs og derfor dramatisk utilstedelig, hvis den ikke skulde føre til Handling. Det gør intet til Sagen at Goethe ingen Sceneinstrux giver derom, det hænder ogsaa ellers at han er kneben med saadanne Anvisninger, naar det fremgaar af Dialogen, hvilke ydre Handlinger der skal foretages. Sml. de tyske Fortolkere SCHRÖER og WITKOWSKI til Stedet; andre som MINOR og ERICH SCHMIDT gør ingen Bemærkning om dette Punkt, der sikkert har været dem selvfølgelig. I WITKOWSKIS Note skinner Scenetradition igennem, og jeg har ved Forespørgsel ikke kunnet erfare andet end at Sagen opfattes saaledes ved de tyske Scener. Med Ordene: 'So mag es bei der Fratze bleiben,' tager Faust Pennen. Mens han underskriver, staar Mephistopheles og nyder Situationen; Ordene: 'Blut ist ein ganz besondrer Saft!' udtrykker hans inderlige Velbehag. Efter at have underskrevet siger saa Faust: 'Nur keine Furcht, dass ich dies Bündnis breche'. — Goethes Mening om Sagen fremgaar iøvrigt af det Djævlekor han i 1814 forfattede for Fyrst Radziwill til en Privatopførelse, i hvilket Sætningen: 'Wird er schreiben? Er wird schreiben!' varieres. I 1829 blev dette Kor omarbejdet for Komponisten Eberwein og nye Varianter tilføiede: 'Er schreibt! Er schreibt! Und zwar mit ganz besonderm Saft' (GRÄF II. 2. 499). Og i Anden Dels anden Akt bringer Mephistopheles den efter Helena-besværgelsen ved Hoffet afmægtige Faust tilbage til Studereværelset, lægger ham paa Sengen og mønstrer saa Omgivelserne. Han tager fra Knagen den gamle Pels, i hvilken han i

sin Tid saa prægtigt agerede Professor, og ryster den saa Insekterne flagrer ud af den. Og paa Bordet finder han — den Pen hvormed Faust, da de sidst var paa dette Sted, undertegnede Pagten. Han ser endnu det størknede Blod i Røret og udbreder sig over, hvilken uvurderlig Skat dette Stykke vilde være for en Samler. Om Goethes Opfattelse kan der da ikke være Tvivl.

Af Mephistos Ord (1707): 'Bedenk es wohl, wir werdens nicht vergessen', kan man ikke med Professor DRACHMANN (S. 183) slutte at han ikke tænker sig Væddemaalet optaget i Forskrivningen. Da nemlig Tidspunktet for Tjenestetidens Udløb afhænger af den fastsatte Betingelse, saa gælder det for Mephistopheles om at gribe til, saa saare Faust ved at erklære sig tilfreds hidfører det afgørende Øieblik. Det er da ikke nok for ham at have Klausulen skriftligt fixeret, han maa ogsaa huske at han har den, for ikke at spille Tid og Møie.

Efter alt dette bliver da Pagt, Væddemaal, Forskrivning ikke tre Ting, men een og samme Ting. Forskrivningens nøiagtige Ordlyd erfarer vi ganske vist ikke, men dens væsentlige Indhold fremgaar af den mundtlige Forhandling. Det der skal gælde er utvivlsomt — som ved enhver Kontrakt slutning — det hver Part har forlangt optaget og ingen af Parterne har afvist. Dermed har jeg i Virkeligheden besvaret den lange Række Spørgsmaal som Professor DRACHMANN med stor Skarpsindighed (S. 181 f.) reiser med Hensyn til Forstaaelsen af Kontraktforholdet, og tør indskrænke mig til at bemærke om det Hovedspørgsmaal: hvorledes det skal konstateres at Faust har tabt Væddemaalet? at det afgør ifølge Pagten Faust selv ved at udtale Ordet: 'Verweile doch!' Han tilføier endda en udtrykkelig Forsikring om at ville holde Kontrakten loyalt: 'Nur keine Furcht, dass ich dies Bündnis breche!'

Medens jeg i meget samstemmer med MINOR (Bd. 2,

S. 195), kan jeg ikke give ham Ret i følgende: 'Der Teufel übernimmt also nicht, wie man wohl gemeint hat, ein Risiko, sondern er hat jetzt eine doppelte Chance.' Saavist løber Mephisto en Risiko ved Klausulens Indførelse i Pagten, idet Faust opnaar en Mulighed for at slippe ud af Kontraktforholdet. Det er det Goethe betoner overfor Boisserée (³/₈ 15): 'Faust macht im Anfang dem Teufel eine Bedingung, woraus Alles folgt'.

Ligesom Faust slutter Pagten uden nogen Bekymring, i fuld Tillid til at den Higen fremefter, der er hans inderste Natur, aldrig vil kunne kues eller hæmmes, saaledes bekymrer han sig i hele sit Liv aldeles ikke om den. Den ligger ganske under ham. 'Det jeg lover er netop det selv samme som jeg med al min Kraft stræber efter' (V. 1742 f.). Med eller uden Pagt vil han være lige rastløs. Dette er fuldtud konsistent. Mephistopheles derimod har Grund til at nære Bekymring for Udfaldet, derfor planlægger han, i Monologen efter Pagtslutningen, en Nedbrydning af Fausts Jeg, der uanset Pagten skal føre ham til Maalet. Ogsaa dette er konsistent.

Da Faust som hundredaarig Olding (Eckermann ⁶/₆ 31) endelig erklærer sig tilfreds — med et perspektivisk Øieblik — og synker død om, udtaler Mephistopheles disse Ord (11587 ff.):

Ihn sättigt keine Lust, ihm gnügt kein Glück,
 So buhlt er fort nach wechselnden Gestalten;
 Den letzten, schlechten, leeren Augenblick,
 Der Arme wünscht ihn fest zu halten.
 Der mir so kräftig widerstand,
 Die Zeit wird Herr, der Greis hier liegt im Sand.

Der er ved disse Ord for det første en lille sproglig Mærkelighed. Af de sex Præsensformer i de sex Vers har kun den sidste virkelig Præsensbetydning, de øvrige udtrykker noget Forbigagent, et praesens in praeterito. Dernæst falder det let i Øinene, at Vers 3—4 staar i Modsætningsforhold til

Vers 1—2: Lyst og Lykke kunde ikke tilfredsstillende ham, stadig higede han efter ny Omskiftelse; først det sidste, tomme Øieblik, Dødsoeblikket, behagede ham i den Grad, at han ønskede at fastholde det. Og Antithesen gentages i de to sidste Vers: Mig modstod han kraftigt, jeg formaaede ikke at tilfredsstillende ham, men Tiden har hjulpet, i sit Døds-øieblik har han udtalt sit 'Verweile!'.

Denne Modsætten er afgørende for Stedets Mening, man kan ikke tage hvert Led for sig, men maa holde dem sammen. Derfor synes Professor DRACHMANN'S Bemærkning herom (S. 185) mig ikke ret at ramme: 'han udtaler selv at han har tabt sit Væddemaal'. Det gør han ikke, han mener, med Skin af Ret, at have vundet det, omend ikke ved sit eget Arbeide, da Faust jo dog har udtalt det 'Verweile!', som han (V. 1700) ved Pagtslutningen har sat som Betingelse for at hjemfalde til Djævelens Herredømme. Mephistopheles holder sig med andre Ord — som saa mange Mennesker gør i Kontraktforhold — til Kontraktens Bogstav og overser at han efter Kontraktens Mening har tabt Spillet.¹

Efter dette kan jeg selvfølgelig ikke slutte mig til Professor DRACHMANN'S Betragtning (S. 183), at 'for Mephistopheles existerer Væddemaaliet ikke'. Saa sandelig existerer det for ham, han sætter endda alt sit Haab til det, efterat Planen om at depravere Faust, som han oprindelig (i Monologen) ventede sig mere af, ganske er slaaet feil. Men man kan ikke forlange, at Goethe med visse Mellemrum skulde fremstille ham 'lurende' paa det afgørende Øieblik. Vi veed af Pagts scenen eengang for alle, at han gør det, vi ser ved Fausts Død at han ikke har glemt det: vilde det ikke have været Tegn paa aandelig Armod, om Goethe havde fremhævet Motivet oftere? Jeg maa ogsaa tage et Forbehold overfor

¹ Min Opfattelse af dette Spørgsmaal stemmer nøie med WITKOWSKI'S udførligere Redegørelse (Goethes Faust II, S. 113 f., 124 ff.), til hvilken jeg derfor henviser Læseren.

hvad der siges S. 185,¹ 'at der er en Modsigelse tilstede mellem Mephistopheles's Opfattelse af Faust og det Væddemaal han lige har indgaaet. Som han (i Monologen) skildrer Faust, maatte han være alvorlig bange for at tabe sit Væddemaal; og dog taler han som den der er sikker paa at vinde'. Ja som Faust af Naturen er, kan Mephistopheles vist ikke med Udsigt til Held slutte Væddemaal med ham, det staar ham ogsaa temmelig klart, og derfor lægger han an paa at depravere ham. Han er ikke sikker paa at vinde Væddemaalet, men han er (med Urette) sikker paa at vinde Magt over Faust². Jeg finder derfor ikke nogen Modsigelse mellem Monologen og Pagtslutningen.

Jeg kan heller ikke dele den Synsmaade: at det Spørgsmaal, om et Menneske er ophørt at udvikle sig, at stræbe, ikke lader sig besvare paa noget enkelt, bestemt Punkt af Menneskets Liv, og at det overhovedet ikke kan konstateres indenfor Digtets egenlige Handling, om Faust har tabt eller vundet sit Væddemaal (S. 186). Det kan vist være meget rigtigt at vi, naar Talen er om vore Medmenneskers Fremdrift eller Stilstand, i mange Tilfælde gør bedst i at overlade Spørgsmaalets Afgørelse til Guddommen. Men Goethes Mening om Faust er ganske utvivlsomt den, at han, fra det Øieblik Vendingen i hans Liv indtræder (Walpurgis), uafbrudt — om end ikke uden nu og da at snuble — stiger, stræber, udvikler sig. 'In Faust selbst eine immer höhere und reinere Tätigkeit bis ans Ende', siger Goethe til Eckermann (^{6/6} 31). Der kommer ikke noget Punkt, hvor han gaar i Staa. Og jeg har ikke meget tilovers for den Læser, som ikke ved Afslutningen af dette hundredaarige Liv er klar over at Faust har gjort Mephistos Anslag til Skamme.

Det er saavist ikke let at afbalancere Goethes forskellige Udtalelser i og udenfor Faustdigtningen om det jordiske

¹ L. 19 skal der for 'senere Tidspunkt' sikkert læses 'tidligere Tidspunkt'.

² Sml. nedenfor S. 19 f.

Livs Forhold til og Betydning for Livet hinsides.¹ Man kommer vel ikke videre end til at konstatere en vis ustadig Ligevægt i hans Tanker derom. Forsaavidt kan jeg ikke finde det urimeligt at der — selv efter de store Indrømmelser Professor DRACHMANN gør min Bedømmelse af disse Udtalelser — kan blive 'en Nuance' mellem hans og min Opfattelse tilbage (S. 189). Men jeg maa dog nære nogen Frygt for at denne Nuance ret beset er en temmelig dyb Kløft. Professor DRACHMANN anerkender jo vel at 'den transscendente Afslutning' er en integrerende Del af Faustdigtningen (S. 186), men gør sig Umage for at vise, at 'Fausts Afvisning af Udødelighedstanken' (S. 190) har ligget Digteren stærkere paa Hjerte. Gang paa Gang skal det være indskærpet, 'at Problemet kun angaar dette Liv, ikke det tilkommende'; 'her skal Afgørelsen falde, dette Livs Synskres skal begrænse Problemet'. — Jeg frygter for at der her gives Digtet en moderne Belysning, som Goethe ikke vilde have godkendt.

Først og fremmest kan jeg ikke finde den moderne Opfattelse i Herrens Ord til Mephistopheles: 'So lang' er auf der Erde lebt, so lange sei dir's nicht verboten. Es irrt der Mensch, so lang' er strebt'. Den simple Mening af disse Ord er dog, at Djævelen efter Fausts Død ikke skal have Lov til at efterstræbe ham mere. Kan han ikke naa sit Maal indenfor denne Frist, saa har han tabt Spillet. Og naar Herren saa fortsætter: 'Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab', saa synes Tankegangen mig, langtfra at være moderne, snarest at være emanatistisk som i den gamle Mahomet-Hymne (sml. »Goethes Augen«, S. 166). Om nu Mephistos Svar: 'Da dank' ich Euch; denn mit den Toten Hab' ich mich niemals gern befangen . . .' virkelig skal vidne om Misforstaaelse af Herrens Mening, som Professor DRACHMANN

¹ Disse Udtalelser har jeg søgt at samle i størst mulig Fuldstændighed i min Entstehungsgeschichte, S. 62—104. Enkelte Tilføielser findes spredt i »Goethes Augen«, navnlig S. 96, S. 166 f. og S. 186.

hævder, det staaer mig ikke helt klart. FRIEDRICH VISCHER, der har behandlet Stedet indgaaende i lignende Aand (Goethes Faust, S. 205 ff., særlig S. 246 f.), mener tværtimod at 'Mephistopheles versteht'. Jeg synes at Mephisto først og fremmest bekræfter, at en Efterstræbelse af Sjælen efter Døden ligger ganske udenfor hans Virkefelt; og dernæst, at hans Virken ikke fortrinsvis er rettet mod det Sædelige, men mod det positive Liv overhovedet, ganske som i Besværgelsesscenen (1369 ff.): 'Und dem verdammten Zeug, der Tier- und Menschenbrut, Dem ist nun gar nichts anzuhaben. Wie viele hab' ich schon begraben! Und immer circuliert ein neues frisches Blut.' Forsaavidt 'protesterer' Mephistopheles ikke mindre end Herren mod traditionelle Opfattelser, navnlig mod Helvedeslæren. Men fordi Herren ser optimistisk paa de Vildfarelser der er forbundne med enhver Stræben og ikke vil gøre sin Dom afhængig af disse, kan Mephistopheles dog nok, uden at misforstaa, smigre sig med Haabet om at kue selve den Stræben, der for Herren er det afgørende.

At en Læser kan komme til at opfatte Fausts Ord i den gamle Pagtscene: 'Das Drüben kann mich wenig kümmern . . .' som en slet og ret Afvisning af enhver Tro paa et andet Liv, det er saare forstaaeligt. Jeg har selv, som sikkert mange andre, tidligere bedømt Stedet saaledes, idet jeg betragtede Ordene som Udtryk for Goethes egen Tænkemaade i 1788 i Modsætning til den senere Periode, hvor Udødelighedstroen stod fast for ham. Naar Faust i Pagtscenens tildigtede Begyndelse fra Aaret 1801 siger: 'In jedem Kleide werd' ich wohl die Pein Des engen Erdelebens fühlen' (V. 1544 f.), saa stemmer det grumme daarligt med Bekendelsen fra 1788: 'Aus dieser Erde quillen meine Freuden, Und diese Sonne scheineth meinen Leiden; Kann ich mich erst von ihnen scheiden, Dann mag, was will und kann geschehn'. Og ganske uanset Goethes personlige Tænkemaade, bestaar der her

under alle Omstændigheder en forskellig Opfattelse af Faust, en af de ikke faa Ujevnheder, der vidner om disse Partiers forskellige Tilblivelsestid. Men ved at sammenholde alle Goethes Udtalelser om Udødelighedsproblemet, fandt jeg at han hele sit Liv igennem (med Undtagelse af de 12—15 Aar i 80erne og 90erne) paa den ene Side hævder Individets, at sige det stræbende Individ, Bestaaen efter Døden, paa den anden Side med største Styrke indskærper at Livet paa Jorden bør leves for dets egen Skyld uden Henblik paa det andet Liv. Med denne Tænkemaade lader Fausts Ord ved Pagtslutningen sig meget vel forlige. Og naar han (1718 f.) spørger: 'Ist's nicht genug, dass mein gesprochenes Wort Auf ewig soll mit meinen Tagen schalten?', saa anerkender han jo dog at Pagten har eller kan faa evige Følger for ham. Sagen er da ikke saaledes at forstaa at han slutter Pagten under den Forudsætning at der overhovedet intet Liv er efter dette — saa at Mephistopheles altsaa paa Forhaand vilde være bedragen for sin Tjenesteløn, medens Faust gaar ganske fri.¹ Han slutter Pagten i den Forvisning, at gaar han i Staa, saa er der intet andet Liv for ham, saa har han ingen Mulighed for at bevare sit Jeg efter Døden — dette er Goethes egen Mening; bevarer han derimod sin Fremdrift, saa har Mephistopheles ingen Magt over ham, og saa maa for ham det Hinsidige være som det vil. Saaledes kommer Pagten dog ogsaa til at angaa det andet Liv. Det afhænger af Væddemaalets Udfald, om der bliver noget andet Liv.

¹ Utvivlsomt hviler Mephistos Forslag (1656 ff.) med Ordene om Gensyn og Tjenesteforhold hinsides paa den traditionelle Opfattelse, som Goethe nu eengang ikke har villet eller kunnet skyde helt til Side. Derimod lader det uldne Svar paa Fausts Bekendelse: 'In diesem Sinne kannst du's wagen' (1671) maaske skinne igennem, at der ikke vil blive Tale om noget Gensyn, at Djævelens Maal simpelthen er Tilintgørelse.

II. MEPHISTOS MONOLOG

Idet Faust, efter Pagtslutningen og den derpaa følgende Forhandling, forlader Scenen for at klæde sig om til den af-talte Fart ud i Livet, siger Mephistopheles disse Ord:

- Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Lass nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
1855 So hab' ich dich schon unbedingt —
Ihm hat das Schicksal einen Geist gegeben,
Der ungebändigt immer vorwärts dringt,
Und dessen übereiltes Streben
Der Erde Freuden überspringt.
1860 Den schlepp' ich durch das wilde Leben,
Durch flache Unbedeutenheit,
Er soll mir zappeln, starren, kleben,
Und seiner Unersättlichkeit
Soll Speis' und Trank vor gier'gen Lippen schweben;
1865 Er wird Erquickung sich umsonst erfehn,
Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben,
Er müsste doch zu Grunde gehn!

Denne Enetale falder i to Stykker, adskilte ved en Tankestreg. De første fem Vers — foran Stregen — bruger Tiltaleformen og maa tænkes talte ud i Kulissen, idet Mephistopheles følger den bortgaaende Faust med Øinene, dog selvfølgelig ikke saa høit at Faust kan høre Ordene. Derefter

vender Mephisto sig mod Tilskuerne og taler om Faust. Man vil let se at andet Stykke — de sidste tolv Vers — er en nærmere Udvikling af det første.

Med Formlen Imperativ + nur (Verachte nur, Lass nur) antyder man en Viden om at den Tiltalte vil gøre saadan og saadan: Foragt du bare, som du siger, Fornuft og Videnskab, lad dig blot, som du siger du vil, bestyrke af Løgneanden i Blændværk og Koglerier, saa har jeg dig allerede uden Betingelse. Allerede i disse Ord (schon!) ligger den Dobbeltthed, som træder saa stærkt frem i Monologens sidste Stykke, at Mephisto tænker sig at kunne faa Magt over Faust paa to Maader: 'og selvom han ikke havde forskrevet sig til Djævelen, maatte han alligevel gaa til Grunde'. At Ordene 'sich dem Teufel übergeben' betegner et Kontraktforhold, derom burde der ikke reises Tvivl.¹ Det følger af Sammenhængen paa dette Sted, og det fremgaar af Goethes Sprog-

¹ Som af Professor VEDEL, S. 61. Professor VEDELS Redegørelse for Monologens Indhold har for mig intet overbevisende, ja jeg maatte her som andensteds modsige ham Sætning for Sætning. Sagen er at han næsten systematisk udvisker Goethes skarpt skaarne Udtryk, saa de bliver flade og intetsigende. Saaledes bliver V. 1866, 'sich dem Teufel übergeben' til at Faust 'kun ganske i Almindelighed' har 'givet sig ham i Vold'; V. 1867 'er müsste doch zu Grunde gehn' bliver til at Mephisto vil 'gøre Faust ulykkelig her i Livet' (sml. dermed V. 1702!), og V. 1865 'er wird Erquickung sich umsonst erleh'n' (det er ordret: han vil forgæves trygle om Rekreation) bliver til at Faust 'aldrig vil kunne faa Tilfredsstillelse af' Livsnydelser. Endnu alvorligere er hans Misforstaaelse (S. 60) af Vers 1742 f., hvor han opfatter 'gerade' som om det kunde betyde 'nu' istedenfor 'netop'. Derved brister Sammenhængen ganske for ham. — Det er nu dog, naar man drøfter texthistoriske Spørgsmaal, det første fornødne at sikre sig en skarp Opfattelse af Ordlyden. Uden denne Forudsætning bliver Diskussionen ganske ufrugtbar. — Paa dette Sted tør jeg maaske udtale min Beklagelse af at min »Entstehungsgeschichte« er blevet betegnet som en Faustfortolkning: det er to meget forskellige Ting, selvom Historikeren kan være nødt til at give Fortolkning af Punkter, der sædvanlig misforstaas. En 'Fortolkning' maatte behandle mangfoldige Spørgsmaal, som jeg har ladet ligge. Synspunktet er et ganske andet.

brug andensteds. Nogle Aar senere skrev Goethe dette Xenion om Schinks Faust:

Faust hat sich leider schon oft in Deutschland dem Teufel ergeben,
Doch so prosaisch noch nie schloss er den schrecklichen Bund.

Her staar 'Bund schlieszen' ganske enstydigt med 'sich ergeben'.¹ — Af de to Maader hvorpaa Faust kan 'gaa til Grunde', er da den ene Hjemfald til Helvede ifølge Kontrakten. Det samme er ovenfor antydet i Verset: 'So hab' ich dich schon unbedingt'. Den Betingelse, som Mephisto sigter til, maa være den Betingelse, som Faust har stillet: at han kun vil tilhøre Djævelen, naar denne kan faa hans Fremdrift hæmmet, faa ham til at slaa sig til Ro. Hvis Djævelen har en Forskrivning uden Væddemaalsklausul, saa behøver han ikke den anden Maade, saa er Faust hans under alle Omstændigheder. Med Klausulen bliver Udfaldet derimod tvivlsomt, derfor vil Mephisto sikre sig ved at depravere Faust. Altsaa forudsætter Monologen, ved at skelne mellem to Muligheder, at Forskrivningen indeholder Væddemaalsklausulen. Her ser jeg altsaa — i Modsætning til Professor DRACHMANN (S. 180) — en utvivlsom Hentydning til Væddemaalet. — Mephistopheles lægger sin Plan paa Grundlag af det han lige har hørt af Fausts egen Mund. Den utøilet fremadgigende Aand, der i Spring sætter hen over Livets Glæder, som han ikke har Sans for at nyde, den Aand, som Skæbnen har givet Faust, hans fra Fødslen bestemte Dai-

² Udtrykkets Betydning fremgaar klart f. Ex. af Luthers Tischreden Cap. IX, hvor der fortælles en Schreckliche Historia von einem Studenten, der sich dem Teufel ergeben . . . Er bekannte, dass er sich vor fünf Jahren dem Teufel hätte übergeben, mit diesen Worten: Ich sage dir, Christe, deinen Glauben auf, und will einen andern Herrn annehmen. — Det er netop Afsværgelse af Troen paa Gud og Anerkendelse af Djævelen som Herre, der finder Sted ved Djævelpagten. Sml. ogsaa ROSKOFF, Geschichte des Teufels I, S. 286 og andensteds. Den fuldstændige Formel er: 'sich dem Teufel mit Leib' und Seele zu eigen ergeben', Pfitzers Faustbuch ved A. v. Keller, S. 117.

mon¹, har Mephistopheles i og for sig ingen Magt over. Men idet Faust, i sin fortvivlede Stemning, lader haant om 'des Menschen allerhöchste Kraft, Vernunft und Wissenschaft', de opadbærende Faktorer i Menneskelivet, for at boltre sig 'in Blend- und Zauberwerken', giver han sig en Blottelse, som Mephistopheles stoler paa at kunne udnytte. Her er det nu for den nøiere Forstaaelse af Monologens Sammenhæng vigtigt at fastholde, at Vers 1860 'Den schlepp' ich durch das wilde Leben' indleder en Modsætning til det nærmest foregaaende, til den Karakteristik af Fausts naturlige Væsen, som Monologen giver i Vers 1856—59. Det er aldeles utvivlsomt ment som Antithese, naar den der efter sin medfødte Natur higer fremad og overilet springer over Livets Glæder uden at nyde dem, nu skal slæbes gennem dem, til han stivner og klæber fast. Den der slæbes, springer ikke, men vel spræller (zappelt) han, saalænge han har Kraft til Modstand, og sluttelig trygler han om at slippe løs.

Vers 1863—65 volder aabenbart baade danske og tyske Fortolkere store Vanskeligheder. Jeg skal derfor gerne paa dette Sted give en indgaaende Begrundelse af den Tydning jeg har fremsat i min »Entstehungsgeschichte« S. 12 f., idet jeg forudskikker den Bemærkning, at det ingenlunde i første Række gælder og galdt om Monologens texthistoriske Forhold til Pagtslutningen, men om Sammenhængen indenfor selve Monologen. Den Modsigelse, som i sin Tid KUNO FISCHER, i sin Iver for at finde Uoverensstemmelser mellem ældre og yngre Partier af Faust, mente at maatte konstatere mellem Mephistos Program i Monologen og Pagts Indhold, bestaar kun for den der ikke har klaret sig Monologens Sammenhæng, forsvinder naar man opfatter denne rigtigt. Talen er først og fremmest om den rette Forstaaelse af Linien: 'Er wird Erquickung sich umsonst erflehn', hvor FISCHER satte Erquickung lig med Befriedigung, uden

¹ »Goethes Augen«, S. 110 f.

nærmere at prøve om denne Tydning er sprogligt mulig og om den giver nogen Mening paa det Sted hvor Ordet staar, i Forhold til det nærmest foregaaende og det nærmest følgende.

Formlen 'Befriedigung' for det Væddemaal dreier sig om er ikke opfundet af KUNO FISCHER, endmindre af min Ringhed. Den findes allerede hos de ældre Faustforskere, saaledes hos KÖSTLIN (1860), S. 25, og stammer fra Goethe selv. Dels hedder det i Faust (V. 11451 f.) med Henblik paa Væddemaal:

Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
Er! unbefriedigt jeden Augenblick.

Dels skriver Goethe i *Dichtung und Wahrheit* (B. 10, LOEPER II, S. 184), hvor han gør Rede for Faustdigtningens personlige Grundlag: 'Auch ich hatte mich in allem Wissen umhergetrieben und war früh genug auf die Eitelkeit desselben hingewiesen worden. Ich hatte es auch im Leben auf allerlei Weise versucht und war immer unbefriedigter und gequälter zurückgekommen.' Det er da med fuldeste Ret, at vi bruger denne Formel. Ganske uberettiget er derimod FISCHERS Opfattelse, at Faust vil undgaa at blive tilfreds (Goethes Faust, 1887, S. 404 ff.): Faust veed at han trods alle Forsøg ikke kan blive det — det er noget andet. — FISCHERS Udvikling (S. 408 ff.), at Væddemaal 'alle Augenblicke verloren wird, ohne dass Mephistopheles zugreift', er forlængst tilbagevist af MINOR (Bd. 2, S. 197 ff.), saa at jeg ikke behøver at komme ind derpaa.

Det er, som det viser sig, ikke overflødig¹ at konstatere, at al tysk Lexikografi opfatter 'Erquickung' og 'Befriedigung' som ganske forskellige Begreber. JAC. GRIMM, der sædvanlig

¹ Næmlig til Belysning af Professor VEDELS Polemik (S. 61), at jeg 'til Forsvar for min Theori . . . søger at hævde en Forskel mellem de to Begreber.

forklarer ved Oversættelse til Latin, gengiver det første Ord ved *recreatio*, det sidste ved *satisfactio*; saaledes ogsaa J. L. FRISCH (1741). Verbet 'erquicken' forklarer GRIMM saaledes: 'eigentlich beleben, lebendig machen, *animare*; überhaupt laben, stärken, trösten'. MURET oversætter til Engelsk 'Befriedigung' ved *contentment, satisfaction, gratification*, men 'Erquickung' ved *recreation, (re)invigoration; refreshment, refection, relaxation, regalement, solace*. EBERHARD-LYONS Synonymisches Handwörterbuch (1910) kender ikke 'Befriedigung' og 'Erquickung' som Synonymer Derimod modsættes S. 431 'erquicken' og 'laben', og det første defineres saaledes: 'Dasjenige erquickt, was das Unangenehme vermindert und uns wieder das Gefühl eines angenehmen Daseins verschafft.' ADELUNG definerer 'befriedigen' som 'zu Frieden stellen, eines Ansprüchen, Verlangen ein Genüge thun, und ihn dadurch beruhigen'; om 'erquicken' derimod siger han: 'nur noch in figürlichem Verstande gebraucht: neues Leben, d. i. neue Kräfte, ertheilen. Frisches Wasser erquickt einen Durstigen, ein kühles Lüftchen einen Ermatteten, eine stärkende Arzeney einen Kranken, sanfter Trost einen Bekümmerten. Der Regen erquickt das Land. Der Schlaf hat mich recht erquickt. Ingleichen jemanden erquickern, ihm durch Reichung erquickender Sachen neue Kräfte ertheilen . . . Der Thau ist eine Erquickung für das Land'. — Hvis man vil forsøge at indsætte 'befriedigen' for 'erquicken' i disse Exempler, vil man let kunne bedømme, om det er uden Forskel. Egenlig er det snarest polare Modsætninger: 'kvikke op' og 'bringe til Ro'. — Da Tydningen af 'Erquickung' som 'Befriedigung' i Mephistos Monolog altsaa strider mod Sprogbrugen, saa maa den være sluttet af Sammenhængen. Det er da meget uheldigt, at den ingenlunde passer i Sammenhængen.

Hvorledes man er kommen ind paa galt Spor, veed jeg jo nok. Ordene om den Mad og Drikke, der skal 'schweben'

foran Fausts Læber, uden at han opnaar 'Erquickung', har som de danske Oversættelser¹ tydeligt viser, forledt til at tænke paa Tantalus. J. L. HEIBERG oversatte i 1832 Ordene saaledes:

Igjennem Livets Vildhed jeg ham slæber;
 Jeg i dets fade Lyst ham dukker ned,
 Indtil han spræller, smægter, fast sig klæber,
 Og i sin Attraaes Graadighed
 Seer Føden flye for hans umættelige Læber.
 Forgjæves vil han qvæge sig derved;

Og endnu bestemtere er Tantalus-Billedet hos PETER HANSEN:

Saftrige Frugter skal ham svæve nær,
 Men aldrig lædske dog hans hede Læber.

Hos HEIBERG er navnlig Udtrykket 'schweben' unøiagtigt gengivet ved 'flye', hvorved Meningen ganske forvanskes. PETER HANSEN lader Faust 'sprællende fast ved Dyndet klæbe', saa at man maa tænke paa en Fisk, der trækkes paa Land; de 'saftrige Frugter' er hans egen Opfindelse, eller rettere Homers (Od. XI, 586 ff.). Nu vilde det jo passe smukt, at Frugterne svæver, nemlig paa Træet over Tantalus. Men hos Goethe skal Mad og Drikke 'schweben', og da man ikke vel kan antage at der ogsaa hænger Flasker paa Træet, har det været nødvendigt at udelade Drikkevarerne. Det er undgaaet disse Oversætteres Opmærksomhed, at 'schweben' paa Tysk, fra gammel Tid og endnu hos Goethe (se D. Wb.), ogsaa betyder 'at flyde'. Jeg mindes et Brev, hvori Goethe beskriver, hvorledes han staar ved sit Vindu i Jena og ser ned paa Floden, hvor Tømmerstokke 'schweben'. Til denne Betydning passer nu først ret 'vor gier'gen Lippen'. Saftrige Frugter maatte svæve foran Øinene, ikke foran Læ-

¹ Jeg vælger at kritisere disse, fordi jeg ikke kender nogen indgaaende filologisk Analyse af denne Monolog.

berne. Men foran Læberne flyder Mad og Drikke, idet den formentlige Tantalus aabenbart er midt ude i det flydende Element. — Man maa ikke tro at denne Kritik er Pindehuggeri. Det gælder om at faa Billedet klart og rent frem. Billedet er nemlig ikke — ialfald ikke for Goethe — en udvortes Pynt, som Tanken vilkaarligt draperer sig med. Billedet er tværtimod Tankens levende Form, den frembringende Kraft, der benytter Ordet som en underordnet Tjener. En Modstrid i Billedet er et groft Brud paa Sammenhængen, langt utaaleligere end en logisk Selvmodsigtelse.

Men Tantalus-Billedet brister igen, naar vi ser hen til det nærmest foregaaende. 'Ersoll mir zappeln, starren, kleben', staarder. Disse Ord passer aldeles ikke paa Tantalus, som hverken spræller, stivner eller klæber. Disse tre Verber konstituerer et ganske andet Billede, Billedet af en lysten Flue, der lokket af søde Sager bliver hængende i Overfloden, sprællende for at komme løs og tilsidst stiv og fastklæbet. Og saa giver det sig af sig selv, at Mad og Drikke flyder foran dens Læber.

Hvis nu den der er saa godt situeret ikke skal kunne finde 'Vederkvægelse', i Betydningen: Læskelse, saa maatte denne Modsætning dog være udtrykt, og PETER HANSEN indfører da ogsaa et 'men . . . dog', som ikke findes hos Goethe.¹ Men selv med denne Forbedring af Goethes mangelfulde Udtryk bliver Sagen ikke klar. Thi det er ikke til at se, hvorledes tantaliske Kvaler af denne Art skulde kunne bevirke, at Faust gik til Grunde. Han vil maaske dø af Sult, men hans Aand — og det er Aanden der er Tale om — vil dog ikke gaa til Grunde. Og hvorledes skulde Mephistopheles kunne praktisere det? Han er jo ved Pagten — efter alle Djævle-

¹ Samme Oversætter ændrer Interpunktionen, saa Meningen forrykkes. Den overleverede Tegnsætning, som allerede findes i Fragmentet, er sikkert genuin, da den forudsætter en indtrængende Forstaaelse af Tankens Artikulation. Af Vigtighed er navnlig Semikolon efter 'schweben' og Komma efter 'erflehn': derved vises, at V. 1865 hører nøieresammen med det følgende end med det nærmest forudgaaende.

pagters Analogi — forpligtet til at opfylde alle Fausts Ønsker. Forsøger han at ægge Fausts Driftsliv ved at stille ham skønne Kvinder eller andre Herligheder for Øie, men nægter at hjælpe ham til at besidde dem, saa faar han selvfølgelig sin Afsked paa graat Papir, og saa har han tabt Spillet. 'Und das sag' ich Ihm kurz und gut: Wenn nicht das süsze junge Blut Heut Nacht in meinen Armen ruht, So sind wir um Mitternacht geschieden' (V. 2635 ff.). Det forekommer da heller aldrig, at Faust ikke faar sin Vilje.

Ogsaa MINOR har tænkt paa Tantalus (Bd. I, 308). Han mener at 'Faust so wenig wie Tantalus (V. 1864) jemals volle innere Befriedigung finden wird und zu Grunde gehen muss'. Ganske bortset fra denne dristige Gengivelse af Erquickung—endda i Forhold til 'Speis' und Trank vorgier'gen Lippen' — hvordan hænger saa den Sætning sammen? Er der for Tantalus Tale om fuld indre Tilfredsstillelse? Og hvem gaar til Grunde, fordi han ikke finder den? Det er ganske uklar Psychologi.

Fastholder vi, som vi skal, Billedet af den Nydende der stivner og klæber i sin Nydelses Element, saa passer dertil fortræffeligt: 'Er wird Erquickung sich umsonst erfehn'. Muligheden for Genoplivelse, Opkvikkelse, Forfriskelse beror paa om han faar Lov til at slippe ud af dette Element. Dette mener Mephisto at kunne forhindre ved at gøre Faust umættelig (1863; 'Unersättlichkeit' staar proleptisk), idet han hidser hans Sanser uden Ophør. 'Erquickung' bliver derefter omtrent lig 'Erholung', og indsætter man dette Ord, bliver Monologens Sammenhæng fuldstændig klar. Man tænke f. Ex. paa Drankeren, der efter at have stridt imod (gezappelt) bukker under for sin Tilbøielighed. — At Goethe bruger 'Erquickung' paa denne Maade, har jeg allerede vist ved et Citat fra »Prometheus« (419 ff.)— men dette Sted forstaar man formodenlig heller ikke. Læsere, der for deres eget Vedkommende kun kender til maadeholden Nydelse,

har vel svært ved at realisere den Tanke, at man kan trænge til Forfriskning, til Rekreation som Afløsning ikke blot af Lidelse men ogsaa af Nydelse. Og dog er det en almengyldig psykologisk Erfaring, at enhver Nydelse, naar den fortsættes uden Afbrydelse, bliver ulidelig. 'Auch das Zeichen zum Aufbruch erscheint als ein Fest dem, der zu lange beim Feste saß; ist doch jede Veränderung dem Menschen willkommen, wann er des Genusses überdrüssig wird' (W. Alexis, Die Hosen des Herrn von Bredow, Inselausg. S. 11). Sammenlign ogsaa den 'Vederkvægelse' som Baggesen (Labyrinthen ved BOVÉ, S. 89) i Vierlandene føler ved at vende sit 'slappede' Blik fra de yppige Omgivelser til de nøgne Høider hinsides Elben. Men maaske en Henvisning til Kunstnydelse vil være mere sikker paa at møde Forstaaelse:

Müde war ich geworden, nur immer Gemälde zu sehen,
 Herrliche Schätze der Kunst, wie sie Venedig bewahrt.
 Denn auch dieser Genuss verlangt Erholung und Musze;
 Nach lebendigem Reiz suchte mein schmachtender Blick.

Maaske det er en Nydelse at høre en Lirekasse, men det er i hvert Fald en Vederkvægelse, naar den holder op. Man kunde kalde dette for negativ Vederkvægelse. Hos Goethe er 'Erquickung' ikke simpelthen eller fortrinsvis den Vederkvægelse, der stiller den værste Sult og Tørst — som de 'Forfriskninger' hvormed man kvikker sig op uden just at blive mættet og stillet tilfreds. 'Erquickung' er et Udtryk for at Sjælen fra de stærke Udslag til den ene eller den anden Side føres ned i en Indifferenstilstand, hvor Sindet samler sig til ny Aktion. 'Hunger und Ekel sind die beiden feindlichsten Triebe' — disse Tilstande danner polare Modsætninger, men saavel Sulten som Overmættelsen lindres ved Vederkvægelse.

Wenn alles, Begier und Freud und Schmerz
 Im stürmenden Genuss sich aufgelöst,
 Dann sich erquickt, in Wonne schlafft. . .

Naar Sindet først har hengivet sig i stormende Nydelse, saa følger, da en Fortsættelse af denne Tilstand efter sjælelige Love i Længden er uudholdelig, efter Begærets Tilfredsstillelse som nødvendig Reaktion den Slappelse, den Udløsning af Spændingen, i hvilken Sjælen finder Vederkvægelse, det er Rekreation. Man ser Ordets Betydning klart i »Wanderers Nachtlied« fra Ettersberg, 1776; dette Digt (i sin oprindelige Form) er typisk for Goethes psykologiske Betragtning og tillige særdeles lærerigt som Modsætning til Fausts Program i Pagts scenen, V. 1750 ff. Hvad Faust her vil styrte sig ud i, er den Tilstand som Vandringsmanden paa Ettersberg længes ud af:

Der du von dem Himmel bist,
 Alle Freud- und Schmerzen stillest,
 Den der doppelt elend ist,
 Doppelt mit Erquickung füllest;
 Ach ich bin des Treibens müde,
 Was soll all die Qual und Lust?
 Süszer Friede,
 Komm ach komm in meine Brust!

Den Fred, der er fra Himlen — det er den nytestamentlige Gudsfred, selvfølgelig tilpasset paa selvstændig Maade efter Goethes individuelle religiøse Behov og altsaa hos ham ikke mere en christelig Idee (se »Goethes Augen«, S. 86 f.) — denne Fred stiller Glæder ligesaavel som Lidelser, opløser Lyst saavel som Kval. Ikke blot Lidelse og Kval, som den gængse Opfattelse er, men ogsaa Nydelse og Lyst indvirker smerteligt paa Sindet, fordi dette føler sig besværet af de stærke Udslag fra Indifferenstilstanden. Gudsfreden dulmer baade Glæden og Sorgen, og fylder Sindet med Vederkvægelse.

Først naar vi indsætter den negative Værdi af Erquickung i Mephistos Monolog, faar denne sin Sammenhæng og Mening. Mephisto vil neddykke Faust i Vellyst og ikke unde ham Rist eller Ro, stadig hidse ham til fortsat Nydelse

uden at give ham Stunder til den Rekreation som er nødvendig for Sjælelivets Sundhed. Paa denne Maade vil han nedbryde Faust, saa at han gaar til Grunde. I den samtidig digtede Scene »Wald und Höhle« ser vi Mephisto, 'den ich schon nicht mehr entbehren kann', udføre sin Plan: 'Er facht in meiner Brust ein wildes Feuer Nach jenem schönen Bild geschäftig an. So tauml' ich von Begierde zu Genuss, Und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde'.

Jeg skal saa oversætte Monologen fra Vers 1856 saa ordret som Afstanden mellem Sprogene tillader: Ham har Skæbnengivet en Aand, der utøilet stadig higer fremad, og hvis overilede Stræben sætter i Spring over Jordens Glæder. Den slæber jeg gennem det vilde Liv, gennem flad Ubetydelighed, han skal komme til at sprælle, stivne, klæbe, og Mad og Drikke skal flyde foran hans Umætteligheds griske Læber; han vil forgæves trygle om Rekreation, og selvom han ikke havde forskrevet sig til Djævelen, maatte han dog alligevel gaa til Grunde!

Er man paa denne Maade naat til at forstaa Monologen i dens egen Sammenhæng, saa bortfalder for det første den Modstrid, hvori den skulde staa til Pagts scenen. At Faust ved Pagtslutningen erklærer at intet vil kunne stille ham tilfreds og faa hans Fremdrift kuet, og at Mephistopheles i sin Enetale sætter sig for at hidse Faust fra Nydelse til Nydelse uden at unde ham de Pauser som er nødvendige for at Sjælen kan bevare sin Spændkraft: det er to Ting, som ikke kommer hinanden ved. Og dernæst paatrænger sig den Erkendelse, at Monologen Vers for Vers forudsætter Pagtslutningen og Forhandlingen om den. Overensstemmelsen er saa nøie, at det er en Umulighed at Goethe kunde have tilveiebragt den ved at skrive Pagtslutningen paa Grundlag af Textstudium mange Aar efter Fragmentets Udgivelse. Saadan kan en Digter ikke arbejde. Den frembringende Kunstner kan ikke have den kritiske Filologs skærpede Blik for de

bittesmaa Rynker og Folder i Texten. Og Goethe har da tit nok vist, at han ikke besad denne Evne. Mephistos Monolog bygger i den Grad paa den udformede Pagtscenetext, der først blev trykt i 1808, hentyder saa bestemt til dens Ordlyd, at den maa være skreven efter at Hovedpartiet af Pagts-scenen var fæstet til Papiret. Mephisto kender Faust saa nøie som vi lærer ham at kende af de tos Forhandling om Pagten. Han veed at Faust foragter Fornuft og Videnskab — han veed det af Vers 1748 f.; han veed at Faust ønsker 'Blend- und Zauberwerke' — det har Faust sagt ham i Vers 1752. Han kender Fausts Karakter, som vi kender den, af Fausts egen Mund, han kender den Higen ud i det fjerne, den Ringeagt for Livets Glæder, som Faust har betonet i Forslaget om Væddemaal og den Forklaring som følger derpaa (1741 ff.). Hvor veed Mephisto alt det fra, om ikke af Faust egen Tilstaaelse?

Naar man, i den Hensigt at bestemme det Stykke af Pagts-scenen, som Goethe tilbageholdt ved Udgivelsen af Fragmentet, gaar fra Vers 1770 tilbage i Texten, saa vil man ikke før Vers 1635 finde noget Punkt, hvor det er muligt at stanse, d. v. s. hvor Goethe kan have begyndt: det hele hænger uløseligt sammen. Naar man omvendt gaar ud fra den færdige Scenes Begyndelse (V. 1530) for at bestemme, hvor stor en Del af den der nødvendig tilhører Schillertiden, saa kommer man netop til Vers 1634. Det er dog ganske mærkeligt, finder jeg, at de to Grænser falder sammen.¹

Der er ingen Sammenhæng mellem de to Væddemaal i Faust. Pagts-scenens Anvendelse af dette Motiv bunder dybt i Goethes Livsanskuelse, ja er dens egenlige kunstneriske Udtryk. Væddemaal i Himlen — som trods Mephistos

¹ Grunden til at Goethe tilbageholdt et Hovedparti af Pagts-scenen har jeg mundtlig baade paa Universitetet og i Phil.-hist. Samfund (²⁶/₃ 1914) givet (*mutatis mutandis*) som nu Prof. DRACHMANN (S. 188). Forklaringen syntes mig saa selvfølgelig, at jeg lod den glide ud ved sidste Redaktion.

Ord (331) intet Væddemaal er¹ — skyldes et flygtigt Indfald, idet Goethe ved Benyttelsen af Jobs Bog inspireredes af Luthers: 'Was gilts, er wird dich ins Angesicht segnen' (euphem. for 'verläugnen', I. 11) til sit: 'Was wettet Ihr? Den sollt Ihr noch verlieren!' Man bør derfor spare sig alle synchronistiske Hypoteser i Anledning af denne Overensstemmelse i — Ord. De to Væddemaal er sammenbragte Børn og ikke Tvillinger.

Professor VEDEL havde ikke behøvet (S. 59) at minde om PNIOWERS Hypothese, at Goethe i 1796 har ladet sig paavirke af Schinks tarvelige Dialog: »Doktor Fausts Bund mit der Hölle«, en Hypothese jeg med velberaad Hu har forbigaaet i Tavshed, da den ikke har overbevist mig og i hvert Fald ikke vedrører min Bestemmelse af Pagts scenens Alder. De Steder hos Goethe, som PNIOWER, tildels utvivlsomt med Urette, tildels med tvivlsom Ret, vil aflede af Schinks Produkt, falder nemlig alle før Vers 1635. Den videre Antagelse, at Schinks »Prolog« (se PNIOWER S. 50) har ført Goethe til Jobs Bog og at ad denne Omvei Væddemaallet skulde være indført i Pagts scenen, synes mig en saa kranglet Vei, at jeg rolig lader den ude af Betragtning. Det er endda kun en Hypothese, at Goethe har læst denne Prolog. Det eneste som Goethe med Sikkerhed har laant fra Schink, er det hvasse Xenions Udtryk 'den schrecklichen Bund', der staar mod Slutningen af »Doktor Fausts Bund«. Man ser tydeligt, hvorledes Goethe efter Gennemlæsningen med Foragt kaster Heftet fra sig og nedskriver sit Distichon — for derpaa at overgive Schinks Dialog til Lethes Vande. — Jeg kan ikke uden vidtløftige Undersøgelser tage Stilling til den Antagelse at Goethe skylder Schink Ideen til de Aandekor han har indført i Besværgelsesscenen og den yngre Del af Pagts scenen. Han kan ved Læsningen af Schinks Arbeide have

¹ Saaledes rigtigt FR. VISCHER, Goethes Faust, S. 229, og efter ham vistnok mange andre.

sat sig for ved Leilighed at gøre det bedre end Schink. Men noget nyt kronologisk Holdepunkt faar vi ikke derved, kun en *terminus a quo*, der i Forveien stod fast. Iøvrigt maa jeg ud fra Goethes Brevudtalelser og 'Tilegnelsen' anse det for sikkert, at Faustdigtningens tredje Fase først begynder i Juni 1797. Selvfølgelig forkaster jeg den sene Angivelse »Annalen« (PNIOWER 89).

Utvivlsomt er der i Pagts scenen et Dobbeltspil! I Dialogen optræder Mephistopheles som Fausts velvillige Raadgiver, med besnærende Bevisgrunde, med en Bonsens, der vinder os som den vinder Faust. Er det maaske ikke usundt at spærre sig inde i et Studereværelse, og kommer hele Fausts Ulykke ikke af, at han har afsondret sig fra Menneskene? I Monologen erfarer vi med rene Ord Mephistos virkelige Hensigt med Forbindelsen. Eet Sted maatte Goethe dog lade ham lægge Masken og vise sit sande Ansigt.

III. WALD UND HÖHLE

Imod ERICH SCHMIDTS udmærkede Analyse af »Wald und Höhle« (Faust in urspr. Gestalt, S. LVIII ff.), hvis Resultater jeg i Hovedsagen anser for sikre, har jeg blot to Indvendinger. Naar det S. LXI siges, at Goethe har skrevet Monologen 'ohne strengeren Zusammenhang mit der alten Dichtung', saa maa jeg hævde at det modsatte er Tilfældet. Det fremgaar af Fausts første Ord:

Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,
Warum ich bat. Du hast mir nicht umsonst
Dein Angesicht im Feuer zugewendet.

Den Forestilling at Jordaanden har vist sig for Faust 'im Feuer' er nemlig simpelthen afledet af Ordene efter Dramaets Urmonolog (481): 'Es zuckt eine rötliche Flamme, der Geist erscheint in der Flamme'; 'Flammenbildung' 499. Dette er en meget aparte Forestilling om Aandesyner, der hos Goethe næppe forekommer andensteds end i Faust og som han ikke har frå sit eget Fantasiliv, men, som vi veed, har laant fra Swedenborg til Benyttelse i Faust. Deraf følger med Sikkerhed, at Digteren har skrevet Monologen med sit gamle Faustmanuskript liggende foran sig, ligesom det følger deraf, at den er bygget over et Sted i »Trüber Tag«; derved bekræftes igen den af den metriske Form som af det hele Indhold sluttede Datering af »Wald und Höhle«, som ERICH SCHMIDT og næsten alle andre Faustforskere er enige

om. Det er en ren Umulighed at sætte denne Monolog eller nogen Del af den før 1788. Ligesom Brevet af 1. Marts 1788 tydeligt viser at Goethe i Aarene 1776—1787 aldeles ikke har arbejdet paa Faust, saaledes falder hans Anvendelse af Blankverset, det dramatiske Versemaal, ikke før 1786. Han har selvfølgelig til enhver Tid af sit Liv kunnet skrive Blankvers, paa hvis Kvalitet det ikke kom an, og Penneprøver af den Art kender vi fra hans Ungdomsbreve (^{30/10} 65; ^{28/4} 66) og fra en Epistel til Caroline Herder (^{17/7} 82). Men hans første Digtning i Blankvers er den omarbejdede Iphigenie fra de sidste Maaneder af 1786. Vi veed endda at han i Eftersommeren dette Aar lod sig veilede af Herder i Behandlingen af dette Metrum¹; det havde han saavist ikke behøvet, hvis han forinden havde skrevet »Wald und Höhle«.

Mod denne Datering, der hviler paa en Begrundelse, som sikkert enhver Texthistoriker vil finde tvingende, kan man ikke, som Professor VEDEL gør (S. 56), føre TRAU-MANNNS saare svage Argumentation i Marken. De 'mærkelige sproglige Overensstemmelser' mellem Monologen og »Harzreise im Winter« (1777) beror paa at begge Digtninge er forfattede af samme Digter og paa samme Sprog, og viser intet om Tilblivelsestiden. Denne Datering efter Ordligheder tilhører en svunden Tid, burde ialfald ikke være mulig efter ERICH SCHMIDTS 'Schnellfeuer' mod 'Mikrochronologien' (Urfaust⁷, S. XXIV ff.). Vil man bruge Goethes Ordvalg til Tidsbestemmelser, saa bør man idetmindste paavise ved en Statistik over hans hele Produktion, at en bestemt Brug er særegen for en bestemt Tid. Naar BOUCKE mener, at Goethes Brug af 'Raritätenkasten' som Metafor falder i Aarene 1770—78, saa har han vel Ret, da han ialfald har arbejdet systematisk med Stoffet. Dette Ord kunde da eventuelt blive Tidsmærke. Men hvor er det tænkeligt, at metaforisk Brug af 'Bruder' eller 'Busen' ('Brust') skulde være

¹ Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 2, S. 367.

karakteristiske for en bestemt Tid af Goethes Liv, da den end ikke er særlig for Goethe, men antagelig findes i alslags Renaissancelitteratur? Hvor kan det blive Tidsmærke, at Goethe i Monologen kalder Dyrene 'meine Brüder' og i Harzreise kalder Harzens Bjerge for Brockens 'Brüder'? Jeg sammenstiller nogle tilfældigt noterede Steder for at vise hvor løse saadanne Antagelser er. Goethe skriver: 1772 Mahomet: 'Nimm die Brüder von der Ebne, nimm die Brüder von Gebirgen . . mit' — det er Floderne; Baukunst: 'ihm (dem Turm) und seinem königlichen Bruder'; 1773 Prometheus II: 'Gleichet all euren Schicksalsbrüdern, Gleichet den Tieren und den Göttern'; 1775 Mai, til Herder: 'wenn gleich Gott oder Teufel so behandelt mir lieb wird, denn er ist mein Bruder'; 1775 Parabeln: 'Ich habe auch Brüder, sagte die Ceder, wenn gleich nicht auf diesem Berge'; 1777 Harzreise: 'aus den Adern deiner Brüder' (= 'der Berge'); 1788 Wald und Höhle; Ital. Reise, 83: 'So geht es mir wie allen meinen Brüdern'; 1796 Vorträge über vergl. Anatomie B: 'Die Aehnlichkeit des vollkommensten Geschöpfes mit unvollkommeneren Brüdern'; 1821 Wilh. Tischbeins Idyllen: 'Wenn in Wäldern Baum an Bäumen, Bruder sich mit Bruder nähret . . .' Og nærmere til Maalet kommer vi ikke ved at sammenligne Harzreisens Apostrofe til Brocken:

Du stehst mit unerforschtem Busen
Geheimnisvoll offenbar
Ueber der erstaunten Welt.

med Monologens:

Nicht
Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
Vergönnest mir, in ihre tiefe Brust,
Wie in den Busen eines Friends, zu schauen.

Begge Steder røber Digterens Hang til at forske i Naturens

Hemmeligheder — men denne Tilbøielighed bevarede Goethe hele sit Liv igennem.¹

Oden staar stilistisk ligesaa fjernt fra Monologen, som metrisk de frie Rhythmer fra Blankverset.² Dette vil den umiddelbare Følelse sige enhver Læser. Men vil man have Forskellen specificeret, kan man tage FITTBOGENS Skrift: Die sprachliche und metrische Form der Hymnen Goethes. Det vil da vise sig, at intet af de Stilkriterier der der er paaviste for Hymnerne (Harzreise indbefattet) genfindes i Monologen, hverken de hazarderede Sammensætninger eller Afkastningen af Verbalpræfixer eller den øvrige genialske Formgivning. En Sammenligning af Monolog og Ode kan kun vise, at de ikke er fra samme Periode af Goethes Liv. — Hvad Professor VEDEL tilføier for egen Regning er paa intet Punkt af større Beviskraft: hverken Forholdet til Herder, der i 1788 var saa nært og varmt som nogensinde, eller Goethes Naturfølelse, eller hans Visioner ('der Vorwelt silberne Gestalten'), der er ganske uadskillelige fra hans Natur, kan give noget Holdepunkt for hans Antedatering. — Traumann ophæver selv (S. 449 f.) sin Tidsbestemmelse med disse Ord, der er hans værdifuldeste Bidrag til Diskussionen: 'Gedanken und Stimmung des Selbstgespräches setzen die ganze Fülle der geistigen und seelischen Erlebnisse der ersten Weimarer Zeit, etwa der Jahre 1776—1785, voraus'. Dette Tilbageblik paa de ti Aar har Goethe skrevet i Rom.

¹ Vil man sammenligne med Mignons Vers: 'Der harte Fels schlieszt seinen Busen auf' (»Theatr. Sendung« III. 12), der ikke lader sig nøie datere, saa kommer man vel til Slutningen af 70erne eller Begyndelsen af 80erne. Sammenligner man derimod med »Tasso« (2423): 'Und welche Männer diese schöne Stadt in ihrem Busen hegt', saa bliver det 1788/9 — og denne Gang er det rigtigt.

² TRAUMANN antager iøvrigt, at Monologen oprindelig var i frie Rhythmer (S. 131), en Formodning, der vilde være langt at foretrække for Professor VEDELS Theori, at Goethe skrev Blankvers omkring 1780, naar det saa ikke var uforstaaeligt, hvorfor Goethe ikke lod den beholde denne frie Form, der passede langt bedre til den gamle Digtning end de korrekte Jamber.

Det andet Punkt vedrører Goethes oprindelige Hensigt med »Wald und Höhle«. ERICH SCHMIDT fremhæver, at ved V. 3247 f.: 'Er facht in meiner Brust ein wildes Feuer Nach jenem schönen Bild geschäftig an' sammennittes Monologen 'mit der vorher geschaffenen »Hexenküche'. 'Ihr sollt' er ursprønglich folgen, noch ohne Gretchen.' Det er dette jeg ikke helt kan billige, om jeg end med SCHMIDT i Ordene 'Dir steckt der Doktor noch im Leib' ser en Hentydning til Foryngelsen. Saa lidet sentimentalt Goethe tænkte om *Erotica* i 1788, kan jeg dog ikke tro at Skovscenen med de V. 3249 f., 3290 ff. antydede *amours* nogensinde har skullet gaa forud for Gretchen-Scenerne, der derved i betænkelig Grad vilde miste deres friske Uskyld. Jeg kan heller ikke finde nogen Mening i at Faust umiddelbart efter Foryngelsen skulde trække sig ud i Skoven, fordybe sig i Naturstudium og beklage sig over de sanselige Rørelser, som han nys med Forsæt har faaet vakt til Live.¹ Det vilde ogsaa stemme slet med Programmet i V. 2052, hvis første Punkt er Fausts Indførelse i 'die kleine Welt', d. v. s. det borgerlige Liv. Ligeledes taler Vers 3268 f. bestemt mod denne Placering. Jeg maa gaa ud fra at Sammenhængen mellem Hexenküche og Gretchenepisoden altid har været tænkt, som vi læser den, og at Slutningsversene af førstnævnte udtrykkelig henviser til Gretchen. Faust dvæler foran Tryllespeilet: 'Das Frauenbild war gar zu schön!' Men Mephisto river ham bort: 'Nein! Nein! Du sollst das Muster aller Frauen Nun bald leibhaftig vor dir sehn.' Hvorledes 'Mønstret' er ment, viser saa de sagte tilføiede Ord: Den der har sat Hexedrikken tillivs, finder den første lille borgerlige Pige han møder paa Gaden skøn som Helena.

Men Billedet af Skønheden i Speilet, der magasineres som

¹ Denne Rækkefølge: 1. Jordaanden afviser Faust; 2. Faust slutter Djævpagt og indtager Hexedrik; 3. Faust bor i Skoven, er udsonet med Jordaanden og klager over Følgerne af Medicinen: er psykologisk set tilvisse lidet rimelig.

Erindringsbillede i Fausts Sensorium, kan Mephisto til enhver Tid vække tillive og kalde frem for Fausts indre Øie. Efter Ophævelsen af Forholdet til Gretchen, i Skovlivets Ensomhed, arbejder han med dette Erindringsbillede: 'Er facht in meiner Brust ein wildes Feuer Nach jenem schönen Bild geschäftig an. So tauml' ich von Begierde zu Genuss, Und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde.' Udmærket træffende skrev FRIEDRICH VISCHER (Goethes Faust, S. 323): 'Diese schlagend wahren Verse, die den tiefsten Aufschluss über die Natur alles Sinnengenusses geben, sollten nur an einer andern Stelle stehen, als in der Scene: Wald und Höhle; sie können sich nie auf Gretchen beziehen, sie gehören auf den Blocksberg.' Denne Bemærkning støtter i høi Grad min af en Række samstemmende Momenter dragne Slutning, at den oprindelige Scene: Wald und Höhle skulde følge efter Valentins Død som Optakt til Walpurgis.¹

Goethe har altsaa i 1788 (indtil han ødelagde »Wald und Höhle« næste Aar) tænkt sig Gretchenepisoden indføiet mellem de to nye Scener, og han har ikke betænkt sig paa at kræve af Læseren, at han skulde sætte 'das schöne Bild'

¹ I min »Entstehungsgeschichte«, S. 19 har jeg kort antydnet, hvorfor den oprindelige Skovscene ikke passer ind imellem Gretchen-Scenerne; at den endelige Skovscene ikke passer der, er alle enige om. Fausts Ophold i Skoven vilde forudsætte en foreløbig Afbrydelse af Forholdet, som dog maatte være motiveret med noget. Naar man betænker Goethes bekendte Omhu for at motivere, vil man i det ganske ufyldstgørende Tilløb til en Motivering, han har gjort i den færdige Scene (V. 3330 'Sie meint, du seist entfloh'n, Und halb und halb bist du es schon'), finde et ubedrageligt Vidnesbyrd om at han overhovedet ikke var i Stand til at begrunde en saadan Skilsmisse. Men dette er kun et andet Udtryk for at Skovscenen ikke passer her. Sagen er den, at Gretchen-Scenerne fra »Strasze« til Valentins Død danner en sluttet Ring, i hvilken intet nyt Led kunde optages uden at gøre Skade. — Efter Valentins Død var Skilsmissen en Selvfølge og er udenvidere forudsat i Urfaust (den første Replik af »Trüber Tag«). Paa dette Punkt af Handlingen er Fausts Ophold i en Udørk i fuldeste Maal motiveret. Se Entstehungsgeschichte, S. 23. Hvad Professor VEDEL (S. 55 f.) anfører derimod, beror paa fuldstændig Misforstaaelse af mine Bemærkninger S. 20. —

i Monologen i Forbindelse, ikke med den nærmest forudgaaende Gretchen, men med det fjernere Billede i Speilet. Det viser vel, at han i Rom var saa stærkt optagen af de tildigtede Scener, at det gamle erotiske Parti traadte i Skygge. For ham, i hans Produktion, fulgte Skovscenen paa Hexekøkkenet. Derved er der kommet en lille Uklarhed ind, allerede i den romerske Plan: man kan overhovedet ikke vente at det med lange Mellemrum nedskrevne Drama nogensinde har været helt frit for Spor af denne Tilblivelsesmaade.

Goethes Motiver til ved Redaktionen af Fragmentet at flytte Skovscenen ind mellem Gretchen-Scenerne og ved en Tilføielse give den Tilknytning til disse, er i Virkeligheden erkendte af Fortolkere, der i den færdige »Wald und Höhle« ser en Bestræbelse for at sammenknytte de gamle Scener i Studereværelset (Jordaanden) med de erotiske Scener. Uden dette Baand vilde disse to Bestanddele af Fragmentet ganske falde fra hinanden. Men dette Arrangement vilde have været overflødigt, hvis Goethe paa den Tid havde været i Stand til efter sin romerske Plan at fylde Lakunen mellem Valentin og Fængselsscenen.

Naar man, som Professor DRACHMANN (S. 177—79), gaar med til min Indordning af »Wald und Höhle«, saa ser jeg ingen Mulighed for at opfatte Mephistos Selvros (3270 f.) som Hentydning til Selvmordsforsøget i den færdige Digtning. Hvis Skovscenen var overleveret hvor jeg sætter den, efter Kampen med Valentin, saa vilde intet Menneske nogensinde have opfattet Ordene anderledes end som Hentydning til Mephistos Hjælp ved denne Leilighed. Den gængse Tydning, som iøvrigt MINOR har forkastet til Fordel for en anden som jeg ikke billiger, er blot en ren og skær Forlegenhedsudvei. — Professor DRACHMANN finder det 'ulogisk' af Mephisto at beraabe sig paa sin Hjælp mod Valentin, hvem Faust jo aldrig var kommet ud for uden ham. Det er ikke

ulogisk, men skinlogisk: Mephisto er her som saa ofte Sofist. Og at Kampen uden hans Hjælp maatte ende med Fausts Død, er lige saa vist som at den med hans Hjælp ender med Valentins Død (Trüber Tag, Urfaust S. 82). Man bemærke den gamle Ordlyd:

Meph: Wisse dass auf der Stadt noch die Blutschuld liegt, die du auf sie gebracht hast. Dass über der Stätte des Erschlagenen rächende Geister schweben, die auf den rückkehrenden Mörder lauern.

Faust: Noch das von dir! Mord und Tod einer Welt über dich Ungeheuer.

Det er tydeligt, at Faust skyder Skylden paa Mephisto. Lad være at Faust efter tysk Skik som Student har lært at føre Vaaben: den der tilegner sig fire Fakulteters Lærdom, faar ikke megen Tid tilovers til Mensur eller Gadeslagsmaal og vil, naar han kommer ud for en Landsknægt, være sikker paa at ligge under. Hvis nogen tror at Valentin skulde lade Faust slippe fra det med Livet, saa kender han ikke Valentin! Udtrykket 'abspaziert' for 'død' er blot skurrilt, tillader ingen Slutning om Dødsmaaden. Og dette betegner ikke nogen 'Stigning' i Forhold til 'Imaginationens Kribskrabs'. Om Meningen med dette Udtryk maa jeg have Lov til at henvise til mit nyere Skrift »Goethes Augen«, S. 202 og det forudgaaende. Man forstaar ikke dette Fauststed uden Kendskab til de der indgaaende behandlede Eiendommeligheder ved Goethes visuelle Fantasiliv. Der er Tale om de Naturvisioner som Goethe hentyder til i Urfaust (som i Werther), en visuel Fantaseren, som Mephisto mener at Faust nu i Skoven — efter en Tid at have været kureret for det og levet som et andet Menneske — er faldet tilbage i. En saadan Fantaseren kan man tage som en aandelig Sygdom, der vel kan ende 'in Tollheit oder Angst und Graus', men hvorfor den skulde føre til Selvmord, ser jeg ikke.¹ Iøvrigt er den

¹ Med 'wieder' (V. 3300) sigtes sikkert til V. 1635 f. og den hele Tilstand, hvori Faust befinder sig ved første Møde med Djævelen og

Konjunktion, der indleder en Stigning, ikke 'und' men 'ja', saa at ogsaa Periodens Bygning viser, at der er Tale om to forskellige Ting. En holdbar Forklaring af Ordene er kun mulig, naar de sættes i Forbindelse med Valentin.

Naar jeg bestemt vægrer mig ved under nogen Omstændigheder at opfatte Mephistos Ord som Hentydning til Selvmordet i Paaskenat, saa er det ikke fordi jeg anser det for umuligt, at Goethe allerede i sin Ungdomsdigtning har villet lade Faust gøre et saadant Forsøg — derom veed vi ingenting — men fordi den Rolle, man tiltænker Mephistopheles derved, forekommer mig urimelig. Efter den traditionelle Opfattelse, — for at tage den først — kan Djævelen ikke have nogen Interesse af at hindre Selvmord, og — 'der Teufel ist ein Egoist und tut nicht leicht um Gottes willen, Was einem andern nützlich ist'. Jeg kan ikke finde andet, end at Selvmord efter Datidens herskende Anskuelse fører til Fortabelse.¹ Men saa vilde det dog være ganske taabeligt

som danner Forudsætningen for Pagt slutningen (i Aaret 1788). Det har samme Grundlag som 3277: 'Dir steckt der Doktor noch im Leib'.

¹ Selvom man ogsaa i det 18. Aarhundrede kan træffe en mildere Opfattelse gjort gældende i Litteraturen, tør man gaa ud fra at Kirken og de der sluttede sig til den, d. v. s. det hele brede Publikum, dømte saaledes. Dette Spørgsmaal kan jeg ikke forfølge her og nøies med at henvise til historiske Fremstillinger som NIEUWENHUIS, *De Απογορευίας* Facinore, Lugd. Bat. 1833 (Forfatterens egen Mening udtalt p. 93—95) eller STÄUDLIN, *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmorde*, Göttingen 1824, S. 85 ff., 174 f., hvor Tonen dog er stærkt afdæmpet. Men for at give moderne Læsere en lille Forestilling om, med hvilke Forudsætninger Publikum i det 18. Aarhundrede vilde møde til en Selvmordsscene i Faust, hidsætter jeg nogle Linier af en fra Tysk oversat Fornøden Advarsel for det fordømmelige Selv-Mord, Kjøbenhavn 1788: '. . . de fornemste Grunde, hvorved ethvert fornuftigt Menneske maa blive overbeviist, at det ikke selv tør eller maa forkorte sit Liv, endog kun paa et Øyeblik, uden Tab af al sin evige Velfærd og Salighed. Deraf vil det videre tydeligen sees, at det afskyelige Selvmord bør skyes og flyes, som en vis Nedstyrtelse i den evige Fordømmelse, som al guddommelig Naades og Barmhertigheds modtvillige Forspildelse, som Guds og den hele christelige Religions aabenbare Fornægtelse og Beskæmmelse, ja som den største Utugt og skammeligst

af Mephistopheles at afholde Faust fra dette skæbnesvangre Skridt. Og regner vi med Goethes naturfilosofiske Tænke-
maade, saa vil man heller ikke finde nogen Mening i at den
negative Kraft, som Mephisto i sit Væsen er, skulde mod-
arbeide sig selv. — Da Goethe i 1801 udførte Selvmords-
scenen, lagde han Faust Ord i Munden, som utvivlsomt
reflekterer Goethes egen Tro (703 ff.): 'Ich fühle mich bereit,
Auf neuer Bahn den Aether zu durchdringen Zu neuen
Sphären reiner Tätigkeit. Dies hohe Leben, diese Götter-
wonne!' Men anvendte paa dette Sted er Ordene mente
som en Sofisme, hvormed Faust besmykker sit Forsæt for
sig selv. Thi det er ingenlunde Goethes Mening, at den der
tager Livet af sig, fordi han ikke kan blive til noget her paa
Jorden, derved skulde faa Adgang til den guddommelige
Skabervirksomhed, som Goethe kun lover den, der ved pro-
duktiv Stræben har naaet 'den Gipfel des menschlichen
Daseins' (Entstehungsgeschichte, S. 88 ff.). Man sammen-
holde hermed hans hele Behandling af Spørgsmaalet: *tae-
dium vitae* i Dichtung und Wahrheit B. 13 (LOEPER III,
S. 123 ff., særlig S. 128), hvor han skelner mellem Personer,
'die ein bedeutendes Leben tätig geführt, für irgend ein
groszes Reich oder für die Sache der Freiheit ihre Tage ver-
wendet, und denen man wohl nicht verargen wird, wenn
sie die Idee, die sie beseelt, sobald dieselbe von der Erde
verschwindet, auch noch jenseits zu verfolgen denken',
og andre, 'denen eigentlich aus Mangel von Taten in dem

Gjerning, et Menneske kan begaae paa sig selv' (S. 4). Meget oplysende
er den Behandling man gav Selvmorderens Lig. 'Endogsaa nu omstun-
der er det brugeligt hos de mest oplyste Nationer, at man overleverer
Selvmordernes Legemer, som uærlige, til Natmanden eller Rakkeren
for at begrave dem i Rakkerkullen, eller under Galgen, eller og man
lader dem bortbære af uærlige Slaver. Paa nogle Steder lægges de endog
paa Steyle for at blive Ravneføde (S. 23). — En Digter kunde vel i
andre Tilfælde sætte sig ud over denne populære Tankegang, men ikke
saa godt i det Øieblik hvor han indførte den populære Djævel paa
Scenen.

friedlichsten Zustände von der Welt durch übertriebene Forderungen an sich selbst das Leben verleidet'. Ordene lader ingen Tvivl om, hvorledes Goethe vil have Fausts Forsæt bedømt. — Da jeg ikke antager at dette Forsæt har dyb Rod i Fausts Sind, det kommer (V. 686) som en pludselig Indskydelse, saa finder jeg heller ikke den anvendte Modvægt for let. Paaskesangen minder Faust om 'der Jugend muntre Spiele, Der Frühlingsfeier freies Glück', og denne Erindring, ikke egenlig religiøse Motiver, afholder Faust fra at tømme Giftbægeret. Iøvrigt er det forlængst set, at Opstandelseevangeliet er formet som en Opfordring til Virksomhed (særlig V. 801); saaledes henviser Goethe til en Vei ud, som hverken er Død eller Djævel. Hvormeget Faust i sin Sindsstemning opfatter eller tilegner sig deraf, er et andet Spørgsmaal.

For Fragmentfasen finder jeg da intet Spor af at Selvmordsforsøget har beskæftiget Goethes Tanker; for Ungdomsdigtningen henstaar det ganske i det uvisse. Vi har nogen Grund til at formode, at Mephisto allerede den Gang skulde introducere sig som Hund (se ERICH SCHMIDTS Einleitung, S. LXVI), men dette skulde da formodenlig foregaa ude (som nu Vør dem Tor), ikke inde i Studereværelset og sikkert uden Sammenhæng med et saadant Forsøg. Imod Antagelse af Selvmordsmotivet for den oprindelige Faustkonception taler, at Goethe i Foraaret 1774 udtømte dette Emne i en anden Digtning.

Jeg ser jo vel at Professor DRACHMANN (S. 178) arbejder med en Opfattelse af Mephistopheles, der er stærkt afvigende fra min. Men jeg trøster mig med at jeg holder mig til Goethes egen Definition i Besværgelsesscenen (Entstehungsgeschichte, S. 44 ff.) og at jeg, naar jeg anser denne for gyldig ogsaa for Ungdomsdigtningen, kan henvise til en gennemgaaende Livs- og Verdensopfattelse i Goethes Produktion fra Begyndelsen af 70erne. Mephistos Væsen er Negation. Allerede

1860 har KÖSTLIN, i sit nu vel lidet kendte Skrift, Goethes Faust, seine Kritiker und Ausleger, givet en Udvikling af dette Begreb, som jeg ikke tager i Betænkning at betegne som det ypperligste jeg nogensinde har læst om Mephistos Natur. Navnlig hvad der siges S. 169 f.: 'Goethe hat mit Recht nicht das subjektiv ethische, das Willensmoment zur Hauptsache im Wesen seines Mephistopheles gemacht, sondern etwas Anderes, »das Verneinen, das Vernichten, das Zerstören.« Er ist bei ihm Vertreter nicht des blossen Begriffs des subjektiven bösen Willens, sondern er ist Vertreter des Bösen als eines Objektiven, Realen, lebendig Tätigen, er ist Vertreter des Bösen in universellem kosmischem Sinne, in dem Sinne eines überall wirklichen und wirksamen, alles Dasein und Bestehen unterwühlenden zerfressenden zernichtenden Elements, er ist Vertreter dieses wirklich an allem lebendig Schönen nagenden Wurms der Zerstörung, dieses wirklich überall unermüdlich wirksamen Keims der Verderbnis, mit welcher faktisch alles endliche Sein, alles Positive, alles Leben, alles Glück, alle Kraft und so allerdings auch alle Sittlichkeit, alle auf das Gute gerichtete Gesinnung zu kämpfen hat; er ist das ethisch Böse, aber er ist noch weit mehr als dies, er ist das Negative, das Verderben, das Untergehen überhaupt'. — Dette er Mephistos Kærne. Men i Dramaet, hvor Abstraktioner maa have Kød og Blod, optræder den Onde i en mangefold skiftende og spillende Ham, og det vilde kræve en hel Afhandling at gøre Rede for hans Proteusnatur. Som 'det reale Menneskelivs Repræsentant' (Professor DRACHMANN, S. 178) kan jeg ikke betragte ham; man kan i det høieste sige, at han repræsenterer Menneskelivets Opløsning og Undergang. Mephistopheles er allerede i Urfaust ganske utvetydigt betegnet som 'Teufel' — jeg vil ikke her gaa ind paa KUNO FISCHERS Theorier, som jeg anser for ganske forældede¹ — og en Op-

¹ Sml. MINOR, Bd. 1, S. 215 ff., 225; WITKOWSKI II, S. 69.

timist som Goethe kan ikke have betragtet Djævelen som Menneskelivets Repræsentant. Man maa ikke lade sig vildlede af de vindende Træk, hans Bonsens, hans Klarhed, hans praktiske Sans, hvormed Goethe har udstyret ham, ikke glemme at han spiller Roller som en Virtuoso, at han agerer velmenende og forstandig Raadgiver overfor Faust, navnlig i Pagtscenen. Han 'repræsenterer' Universiteterne med største Bravour, med slagfærdigt Vid og spillende Ironi, saa man snart ikke veed, om det er ham eller en Pedant eller en aandelig fri Videnskabsdyrker eller Digteren der fører Ordet. Han 'repræsenterer' det sexuelle Omraade, men dog navnlig saavidt Mennesker derved bringes i Fordærv, altsaa ikke det sunde Liv, men Reversen — Goethe har moret sig med, altsom Dramaet skred frem, at give hans i Urfaust blot antydende Lyster stadig mere groteske og perverse Udtryk. Han 'repræsenterer' Orthodoxien, som Professor DRACHMANN ikke uden Grund hævder (S. 186), men han er ikke synderlig orthodox i »Hexenküche«. Han har bevaret Træk af den folkelige Opfattelse af Djævelen, men Junker Satan vil ikke være sig selv bekendt, han er en Kavalier som andre Kavalerer. Alle disse Roller og Masker, alle Ræsonnementer og Sofismer, kan ikke og skal ikke tilsløre hans egenlige Væsen.

Om han nu efter Digtets ældre Plan er Jordaandens 'Udsending', som Professor DRACHMANN hævder S. 178 (med Noten) og som jeg selv er kommen for Skade at sige et Sted — derom kan der vel tvistes.¹ Faust opfatter i »Trüber Tag« (1775) og »Wald und Höhle« (1788) Sagen saaledes, at Jordaanden har givet ham Mephisto som 'Gefährte', smedet ham til denne 'Schandgeselle'. Mephistopheles hører i hvert Fald til Jordaandens Sfære (efter Opfattelsen i de ældre Partier, der lader 'Herren' ude af Betragtning), han er det negative Element, som for det Menneske

¹ Se MINOR, Bd. I, S. 223 f.

der tilegner sig de positive Gaver er den uundgaaelige Revers. Men at Jordaanden skulde have sendt Mephisto — som *παράκλητος*, skulde man næsten tro — det veed vi intet om. Af begge Steder fremgaar endda klart nok, at Jordaanden ikke har sat Mephisto i sit Sted, men at denne følger med i Købet, naar Jordaanden laaner Øre til Fausts Bønner. Det betyder til syvende og sidst, at alt Liv har sin Forkrænkelighed i sig: der er ingen Fornyelse uden Død. Man kan finde, at Fausts Beklagelser over dette Forhold er i Strid med hans frivillige Afslutning af Pagten. Men det indgaaede Væddemaal er i sidste Instans — naar vi lægger Mythologien til Side — en Kappestrid mellem de to Poler i Fausts egen Natur, mellem + Faust og ÷ Faust, og Livet er nu eengang som det er.

Jeg kan heller ikke give Professor DRACHMANN Ret, naar han, med Betoning af V. 1745 (In deinen Rang gehör' ich nur) vil fastholde, at Jordaanden med sit Afskedsord til Faust (V. 512 f.): 'Du gleichst dem Geist, den du begreifst, Nicht mir!' henviser Faust til Mephistopheles. Man kunde saa ogsaa sige at Jordaanden henviser til Wagner, der et Øieblik efter stikker sin Nathue ind ad Døren. Faust forstaaar ikke Ordet, der har noget af Orakelsvarenes Dunkelhed: 'Nicht dir! Wem denn?' og tygger længe paa det. I sin første Fortvivlelse siger han: 'Nicht darf ich dir zu gleichen mich vermessen' (623) . . . 'Den Göttern gleich' ich nicht! zu tief ist es gefühlt; Dem Wurme gleich' ich, der den Staub durchwühl't' (652 f.). Ved Pagtslutningen siger han saa, endnu mistvivlende om sig selv: 'Ich habe mich zu hoch gebläht, In deinen Rang gehör' ich nur'. Dette maa ligesaa lidt som det forrige opfattes som Goethes Vurdering af Faust og hans Forhold til Mephisto, det er Udtryk for Fausts Stemning. Aldrig har Goethe ment, at Faust skulde ligne Mephisto eller rangere med ham: Goethes dybe Ringeagt for det blot negative udelukker en saadan Antagelse. Den egenlige Me-

ning af Jordaandens Svar er denne: Søg at forstaa mig, saa vil du komme til at ligne mig. Det realiserer Faust til en vis Grad i »Wald und Höhle« med 'dieser Wonne, die mich den Göttern nah und näher bringt'. Her er Stemningen høi, derfor føler han sig igen i Slægt med de skabende Magter.

Naar Professor DRACHMANN endelig i den sent tildigtede første Del af Pagts scenen vil finde en Reflex af det formentlige Ungdomsmotiv: Selvmord forhindret af Mephisto, saa kan jeg ikke være enig med ham. Den Vanskelighed Goethe havde at overvinde ved denne Tildigtning beroede ikke paa Udformningen af Selvmordsmotivet, men paa den stærke Betoning af Daadsevangeliet, der præger Scenerne mellem Paaskenat og den gamle Pagts scene. Man tror ved Gennemlæsningen at finde en sammenhængende Kæde af Impulser til og Forsæt om virksomt Liv i de jordiske Kaar. Med Opfordringen: 'Reiszet von Banden Freudig euch los! Tätig ihn preisenden' . . . prædiker Paaskesangen Personlighedens Fornylse og Virkepligten. Og i denne Aand betragter Faust Folkelivet paa Paaskedag: 'Sie feiern die Auferstehung des Herrn, Denn sie sind selber auferstanden'. I Studereværrelset former Faust endelig Løsenet: 'Im Anfang war die Tat'. Med et kortvarigt Tilbagefald betegner denne Scenerække en mægtig Stigning af Fausts Livsmod, og endnu ved Besværgelsen og den første Forhandling med Mephisto er han fuld af Optimisme, og behandler Mephisto og hans 'værdige Pligter' med største Overlegenhed. Efter denne hele Udvikling kunde Goethe ikke lade den gamle Pagts scene følge uden Overgang. De Ord hvormed den begyndte: 'Hör' auf, mit deinem Gram zu spielen, Der, wie ein Geier, dir am Leben frisst', vilde være komne som en vaad Svamp i Ansigtet paa Læseren. De maatte motiveres, om ikke ved Handling — det har Goethe ikke formaaet —, saa ialfald ved en Stemningsanalyse. Goethe har saa spundet Motiveringerne ud af Selvmordsscenen, og har givet den en saa dystre pes-

simistisk Tone, at Læseren — som oftere fremhævet — dog ikke føler sig tilfredsstillet.¹ Man leder forgæves efter en Grund til dette Omslag i Fausts Sind og slaar sig til Ro med at hans Stemningssvingninger nu eengang er uregnelige.

¹ Med Hensyn til Aandekoret (V. 1607 ff.) maa jeg henvise til ERICH SCHMIDTS Note til Stedet, der synes mig at træffe det rette. Det er 'ein gefährlicher Schmeichelgesang' af Djævle, som Goethe udtrykkelig lader Mephistopheles sige.

IV. TIDSREGNING

Et Hovedformaal med Goethes Italiensreise var, som bekendt, at skaffe ham Otium til en samlet Udgave af hans trykte og utrykte, tildels endnu langt fra færdige, poetiske Skrifter. Det lykkedes ham da ogsaa at fuldføre Iphigenie paa Vers i de sidste Maaneder af 1786, derpaa, efter Afstikkeren til Neapel og Sicilien, at faa Egmont færdig i Juli og August 1787. De følgende Maaneder anvendtes til Bearbejdelse af Erwin og Elmire og Claudine, og den 9. Februar 1788 kunde Goethe med Hjemsendelsen af Claudines sidste Akt betragte 5. Bind som afsluttet. Tilbage stod da endnu Skrifternes 3 sidste Bind, navnlig Tasso, Faust og de mindre Digte. Med Ordningen af de sidste, der var bestemte for 8. Bind, syslede han allerede før 2. Februar og mente ved Midten af Maaneden (til Carl August ¹⁶/₂ 88, Ital. Reise ²³/₂ 88) at have dem nogenlunde i Orden. Med de Smaadramer, der skulde ledsage dem, havde det dóg endnu lange Udsigter. En Plan til Tasso havde han lagt paa Overfarten til Sicilien, 'im Walfischbauch ziemlich gediehen' (Ital. Reise ²/₄ 87), og det var hele Tiden hans Hensigt at fuldføre dette Drama, inden han gik til Faust, der som det tungeste Arbejde skulde gemmes tilsidst. Men saa i den sidste Uge af Februar fik han en Indskydelse, der ændrede Arbejdsplanen noget. 'Ich habe den Mut gehabt, meine drei letzten Bände auf einmal zu überdenken, und ich weisz nun genau, was ich machen will; gebe nun der Himmel Stimmung und Glück, es zu machen!' (Brev til Herder i Ital. Reise, ¹/₃ 88).

Denne Indskydelse bragte for en kortere Tid Faust frem foran Konkurrenten Tasso. I den 'righoldige' Uge, der efter sit Indhold staar for Goethe som en Maaned, lægger han Plan til Faust og skriver en ny Scene til samme. Naar han saa tilføier i Brevet: 'Auch ist der Plan von Tasso in Ordnung', saa sigter han vel til den nævnte Plan fra Hvalfiskens Bug, saa at den i Hovedsagen ikke falder i den righoldige Uge. Det samme maa gelde om de 'Vermischte Gedichte', som optog ham de foregaaende Uger. Han har saa læst Mengs og spekuleret over Farver — men Ugens Rigdom maa efter alt at dømme navnlig bestaa i Faustscenen, der altsaa sikkert maa repræsentere en betydelig Indsats. Der gaar da ogsaa gennem hele Brevet en Seiersklang, der tydeligt viser, at Goethe er sig bevidst at have gjort et stort Skridt fremad, at han føler sin Produktivitet saa stærk som nogensinde, at han har fundet Veien tilbage til sin Ungdoms Verden og formaar at digte videre i dens Aand. — Derpaa følger igen 'eine gute, reiche und stille Woche' ($\frac{8}{3}$) og derpaa endnu en, der 'sich ungeachtet des üblen Wetters gut gehalten hat' ($\frac{15}{3}$). Hvad Goethe skriver i disse Uger, hører vi intet om, men da vi veed, at Tasso først optages efter den 15. Marts, saa er der ingen Grund til at betvivle, at de er kommet Faust tilgode. Saa følger en urolig Tid med Paaskehøitideligheder og Forberedelser til Oprud fra Rom. Den 28. Marts skriver Goethe til Hertugen, at han læser Tassos Biografi, at Tasso skal beskæftige ham paa Hjemreisen og Faust gemmes til Vinteren (sml. Ital. Reise $\frac{14}{4}$ 88, hvorefter $\frac{15}{3}$ er *terminus a quo*): det er klart at Faust er lagt til Side. Men selv om Goethe i Rom kun har anvendt Tiden fra 24. Febr. til 15. Marts paa Faust, saa er tre Uger rigelig Tid til de tre nye Scener Fragmentet bringer — tilmed naar hans Produktionsevne var paa sit høieste.

Tasso havde altsaa taget Luven fra Faust, og Arbeidet derpaa kan vi følge gennem talrige Udtalelser fra Marts 88

til Juli 89 (GRÄF II. 4, 302 ff.), medens Faust ikke lader høre fra sig. Det er klart at Goethe i al denne Tid har ladet Faust ligge. Endelig den 5. Juli 89 sender han Hertugen denne Meddelelse: 'Faust will ich als Fragment geben, aus mehr als einer Ursache'. Og den 2. November skriver han til Reichardt: 'Hinter Fausten ist ein Strich gemacht'. Endelig den 5. November til Hertugen: 'Ich bin wohl und fleiszig gewesen. Faust ist fragmentiert, das heiszt in seiner Art für diesmal abgetan. Mittelsdorf schreibt ihn ab.' — Endnu før Tasso var færdig, stod det altsaa Goethe klart, at Faust maatte trykkes som Fragment. Han længtes blot efter at faa 'Skriverne' afsluttede, for at kunne gaa 'an andre Sachen': og efter et hastigt Redaktionsarbeide i Efteraaret, maaske kun i Oktober, kunde han den 5. November endelig føle sig 'als ein freier Mensch'.

Ingen kan gennemarbeide Vidnesbyrdene fra de to Perioder, hvori Fragmentfasen altsaa deler sig, uden at føle en høist karakteristisk Modsætning. Foraarsugerne i Rom 1788 er en Tid, da Digteren svulmer af Produktivitet: Efteraaret i Weimar 1789 finder ham fuld af Længsel efter bare at slippe bort fra et Arbeide, der er løbet uhjælpe ligt ud i Sandet. Den første Periode tilhører Digteren, den anden Redaktøren; den første er konstruktiv, den anden, maa vi slutte, snarest destruktiv. Vi kan nemlig, med en til Vished grænsende Sandsynlighed, henføre den anden Redaktion af »Wald und Höhle« til den sidste Periode. Naar Goethe under Arbeidet paa denne Scene ganske forandrer Plan og Hensigt med den og fører den til Ende ved at lappe en Scene-stump af helt anden Oprindelse paa den, saa kan man vide, om ellers nogen filologisk Slutning maa gælde for tvingende, at de to Redaktioner tilhører hver sin af de to Arbeidsperioder. Den oprindelige Skovscene maa falde i den romerske Periode, medens Goethe endnu var produktiv og levede i sin nys lagte Plan. Den færdige Scene er bleven til ved et

Redaktionsarbejde, hvis Flygtighed røber sig i enkelte Modsigelser, i den magelige Brug af Saks og Klister, og i det triste Hovedresultat, at den usammenhængende Dialog ikke har kunnet faa nogen passende Plads i Dramaet.

Naar man fastholder dette Synspunkt, saa bliver det i Grunden ikke noget særdeles vigtigt Spørgsmaal, hvad Goethe nærmere har ment med de Ord i Brevet af 1. Marts 1788: 'ich habe schon eine neue Scene ausgeführt, und wenn ich das Papier räuchre, so dünkt' ich, sollte sie mir niemand aus den alten herausfinden'. Ved Hjælp af den 1887 fundne Afskrift af Urfaust kan vi med Sikkerhed begrænse Mulighederne til tre (ikke som hidtil altid hævded: to): Pagtscenen, Hexenküche, Wald und Höhle. Om alle tre gælder det, at de ikke skrevne i Foraaret 88, saa tilhører de Efteraaret 89, saa at en kronologisk Feil ialfald bliver ringe. For Hexenküche staar, hvis Goethe i 1829 huskede¹ rigtigt, romersk Oprindelse fast — vi har ikke mindste Grund til at bestride denne Datering. For den oprindelige Skovscene er samme Datering overveiende sandsynlig (s. ovf.). For Pagtscenen, der er langt den betydeligste af de tre, kan det ikke antages at den er bleven til i det uproduktive Efteraar 89, efterat det var besluttet at udgive Faust som Fragment. Derefter bliver vi nødt til at sætte alle tre Scener i Tiden fra 24. Februar til circa medio Marts 1788 — og Mulighederne for en Feildatering bliver altsaa stærkt begrænsede. Men vi bør ikke derfor give Afkald paa en bestemt Tydning. Allerede SCHERER læste Brevet saaledes, at Goethe med den nye Scene mente ikke blot at have truffet sin gamle

¹ Jeg tror nemlig ingenlunde at Goethes Meddelelse til Eckermann (¹⁰/₄ 29) støtter sig til Breve eller andre Optegnelser, som Eckermann havde et mere eller mindre flygtigt Kendskab til. Eckermanns Spørgsmaal er saaledes at forstaa, at Goethe allerede tidligere efter Erindringen havde berørt Sagen for ham. Der er intet paafaldende i at Goethe har bevaret en tydelig Erindring om et enkelt Punkt af Digtingens Historie: »Hexenküche« har i hans Hukommelse været fast associeret med Borgheses Have.

Tone, men ogsaa at have 'fundet Traaden'. Saaledes ogsaa ERICH SCHMIDT, Urfaust LVII Fodnote. Professor DRACHMANN opponerer (S. 176) mod denne 'Kombination' og insisterer paa Brevets Ordlyd. Jeg tror nu dog, at Goethe, naar han i een og samme Uge lægger Planen og udfører en Scene, vil udføre et Motiv der har ganske særlig Betydning for Planen, og dette psykologiske Moment bringer da ogsaa Professor DRACHMANN til (S. 188) at slutte sig til denne Betragtning.¹ Men vi kan meget godt holde os strengt til Ordlyden: Resultatet bliver ganske det samme. — Vor Sluttemaade er Eliminationsmetoden.

Hvis man vil antage at den nye Scene er »Wald und Höhle«, som SCHERER antog og efter ham mange har hævdet (GRÄF II. 2, S. 43, Fodnote med Litteraturhenvisninger), saa maa man, som GRÄF og andre, udskyde Monologen, hvis Blankvers vilde umuliggøre denne Tydning. I Virkeligheden gaar dette ikke an, ERICH SCHMIDT siger med Rette (Urfaust LXI): 'Der Dialog setzt unläugbar unsern Monolog und seine Scenerie voraus'. Den nøie Sammenhæng ytrer sig ogsaa i den Økonomi, hvormed Goethe lader Faust svare Mephisto saa ordknap som muligt, fordi han i Monologen har udtømt Situationen. Dialogen bliver uden denne Basis uendelig meget fattigere. Betænk vi dernæst at Dialogen, som vi har set, er skreven i to Omgange, saa maa vi spørge, om der menes den hele Dialog, eller den oprindelige til Ordene: 'Genug damit'. I første Tilfælde skulde Goethe istedenfor at skrive: 'ich habe eine neue Scene ausgeführt', have skrevet: 'ich habe aus Neuem und Altem eine Scene zusammengeflickt';

¹ I Brevet følger disse Ord: 'Da ich durch die lange Ruhe und Abgeschiedenheit ganz auf das Niveau meiner eignen Existenz zurückgebracht bin, so ist es merkwürdig, wie sehr ich mir gleiche, und wie wenig mein Inneres durch Jahre und Begebenheiten gelitten hat'.— Dette er gaaet op for ham under Arbeidet paa den nye Scene og viser at der er Tale ikke blot om Vers og Stil, men om den hele Aand, hvori Scenen er udført.

i sidste Tilfælde maatte det hedde: 'ich habe eine neue Scene angefangen', ikke: 'ausgeführt'; thi denne Dialogstump, der stopper op paa det afgørende Sted, er ingen udført Scene. Goethe overdriver ikke, praler ikke: vi kan roligt stole paa, at Ordene betyder hvad de betyder. — Jeg behøver næppe at vise, at Professor VEDEL ved sin Hypothese, at Monologen i Hovedsagen er skreven c. 1780, afskærer sig fra at slutte sig til denne Tydning (S. 58 f.): naar Dialogen, som jo dog er en tostemmig Udførelse af Monologen og nøie slutter sig til den, er yngre end Monologen, saa har den (Dialogen) aldrig existeret som selvstændig Scene, hvad Brevets Ordlyd jo forudsætter for den 'nye' Scene.

Ved »Hexenküche« bortfalder den Hovedgrund, der udelukker »Wald und Höhle«: Hexenküche er ubestridelig 'eine neue Scene', og at den er skreven i Rom, og i eet Træk, kan ikke betvivles. Men ganske samme Indvending kan rettes mod den som mod Monologens Blankvers. Hvis man kunde forelægge Faustfragmentet for en Expert, der stod fremmed for Diskussionen, og bede ham deraf udsondre en eller to Scener, der rhythmisk og stilistisk afviger stærkt fra de øvrige Partier, saa vilde han ved den blotte Gennembladning stanse ved »Hexenküche«, hvor allerede det typografiske Billede er saa forskelligt fra det sædvanlige. Det kommer af disse Marekatte-Repliker i tohævede rimede Vers, som derpaa Hexen og endog Mephistopheles optager:

Entzwei! entzwei!
 Da liegt der Brei,
 Da liegt das Glas!
 Es ist nur Spasz,
 Der Takt, du Aas,
 Zu deiner Melodei!

Hele denne Rhythme, og Tone, og Stil er fuldkommen fremmed for Urfaust, ja danner den grelleste Modsætning til den. Vil man hos Goethe søge Paralleler, saa maatte det snarest

blive i hans Syngestykker og Operetter — i en Opera buffa vilde denne Form passe ganske godt — dog at Hexenküche har sin egen Farve og staar ganske isoleret i Goethes Produktion. — Rent typografisk paafaldende er ogsaa de overordenlig udførlige sceniske Anvisninger, der er det ydre Udtryk for en dybtgaaende indre Forskel. — Alt i alt staar Hexenküche den gamle Form fuldkommen saa fjernt som Monologens Blankvers. Og det er virkelig at vurdere Goethes Aandsevner for lavt, naar man tror at han ikke kunde føle Forskellen. Og nu tænke man sig Goethe, i Faderglæde over dette glimrende Makværk, skrive til Herder, at han deraf kan se, at han, nu da han ved den lange Ro og Ensomhed er bragt tilbage til sin egen Tilværelses Niveau, ganske ligner sig selv!

Derefter bliver som eneste Mulighed Pagts scenen tilbage, Vers 1635—1867. Her er ikke blot ingen grelle Afvigelser fra den oprindelige Digtningens Form, men Goethe har, som jeg (Entstehungsgeschichte, S. 13 f.) har vist, tydeligt lagt an paa at træffe sin gamle Tone. Og her kunde han med fuldeste Ret sige, at han lignede sig selv, at hans Indre ikke havde lidt meget af Aar og Hændelser. Ved Udførelsen af denne Scene, der ikke blot er den centrale i Faustdigtningen, men har sine Rødder dybt i Goethes Jeg, havde han i fuldt Maal Brug for sig selv, for Personlighedens inderste Kærne. Væddemaalet med Mephistopheles er den unge Goethes Kamp med Verden og med sig selv.

INDHOLD

	Side
I. Pagtslutningen.....	5
II. Mephistos Monolog.....	18
III. Wald und Höhle.....	33
IV. Tidsregning.....	49

DET KGL. DANSKE
VIDENSKABERNES SELSKABS SKRIFTER

7^{DE} RÆKKE

HISTORISK OG FILOSOFISK AFDELING

	Kr. Ø.
I., 1907—1909.....	9.35
1. CHRISTENSEN, ARTHUR: L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour. 1907.....	3.75
2. JØRGENSEN, ELLEN Fremmed Indflydelse under den danske Kirkes tidligste Udvikling. Résumé en français. 1908.....	3.90
3. STEENSTRUP, JOHANNES: Indledende Studier over de ældste danske Stednavnes Bygning. Résumé en français. 1909.....	4.00
II., 1911—1916 (med 4 Tavler).....	11.35
1. ÓLSON, BJØRN MAGNÚSSON: Om Gunnlaugs saga Ormstungu. En kritisk Undersøgelse. 1911.....	1.70
2. NIELSEN, AXEL: Den tyske Kameralvidenskabs Opstaaen i det 17. Aarhundrede. Résumé en français. 1911.....	3.35
3. TUXEN, POUL: An Indian primer of philosophy or the Tarkabhāsa of Keçavamiçra. Translated from the original Sanscrit with an introduction and notes. 1914.....	2.00
4. CHRISTENSEN, ARTHUR: Le dialecte de Sämnan. Essai d'une grammaire Sämnanie avec un vocabulaire et quelques textes suivie d'une notice sur les patois de Sängsar et de Läsگرد. 1915.....	2.40
5. ADLER, ADA: Catalogue supplémentaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Royale de Copenhague. Avec 4 planches. Avec un extrait du Catalogue des Manuscrits Grecs de l'Escurial redigé par D. G. MOLDENHAWER. 1916.....	4.40
III., 1914—1918.....	13.65
1. AL-KHWÄRIZMĪ, MUHAMMED IBN MŪSĀ: Astronomische Tafeln in der Bearbeitung des MASLAMA IBN AHMED AL-MADJRITĪ und der latein. Uebersetzung des ATHELHARD VON BATH auf Grund der Vorarbeiten von A. BJØRNBO † und R. BESTHORN herausgegeben und kommentirt von H. SUTER. 1914.....	8.90
2. HØFFDING, HARALD: Totalitet som Kategori. En erkendelsesteoretisk Undersøgelse. 1917.....	3.50
3. HØFFDING, HARALD: Spinoza's Ethica. Analyse og Karakteristik. 1918.....	4.35
IV., (under Pressen).	
1. MØLLER, HERM.: Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten. Résumé en français. 1917.....	4.00

HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

1. BIND (Kr. 8.50):

1. THOMSEN, VILHELM: Une inscription de la trouvaille d'or de Nagy-Szent-Miklós (Hongrie). 1917. 0.65
2. BLINKENBERG, CHR.: L'image d'Athana Lindia. 1917 1.35
3. CHRISTENSEN, ARTHUR: Contes Persans en langue populaire, publiés avec une traduction et des notes. 1918 2.90
4. HUDE, KARL: Les oraisons funèbres de Lysias et de Platon. 1917. 0.35
5. JESPERSEN, OTTO: Negation in English and other languages. 1917. 3.35
6. NILSSON, MARTIN P.: Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen. 1917 0.70
7. SARAUW, CHR.: Die Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust. 1918 2.35

2. BIND:

1. NYROP, KR.: Histoire étymologique de deux mots français (*Haricot*, *Parvis*). 1918..... 0.60
2. Jón Arasons religiøse digte udgivne af FINNUR JÓNSSON. 1918.. 1.75
3. SARAUW, CHR.: Goethes Augen. 1919..... 4.50
4. TUXEN, POUL: Forestillingen om Sjælen i Rigveda. Med nogle Bemærkninger om Sjæleforestillingens Udformning i de ældste Upanisader. 1919..... 0.65
5. BLINKENBERG, CHR.: Hades's Munding. 1919 0.65
6. NYROP, KR.: Études de grammaire française (1. Onomatopées. 2. Mots abrégés. 3. Néologismes. 4. Mots d'emprunt nouveaux. 5. *Haricot* et *Parvis*). 1919 1.75
7. CHRISTENSEN, ARTHUR: Smeden Kāvāh og det gamle persiske Rigsbanner. 1919..... 0.85
8. SARAUW, CHR.: Goethes Faust i Aarene 1788—89. 1919..... 1.75