

L'ESPRIT DE SOLIDARITÉ CHEZ LES BÉDOUINS

(العصية عند البدو)

Une loi absolue et infaillible a commandé et commande encore la vie bédouine : la loi de la solidarité. Partout dans les divers aspects de la vie quotidienne du bédouin, cette loi trouve facilement son application. La vie du désert est, en effet, pleine d'imprévus. Seuls les bras et les muscles du Bédouin le protègent dans l'immense étendue. Il n'existe ni autorité organisée et centralisée pour défendre sa cause, ni muraille fortifiée pour arrêter les assauts tentés par les brigands contre sa tente, aucune force de police n'est chargée de veiller sur ses troupeaux.

Cette vie, « plus que toute autre, impose à l'homme, pour subsister, un minimum de solidarité. Le Bédouin le réalise, dans la tribu, cellule instable, qui a une vie collective et des intérêts communs. L'unité de la tribu est un bien d'autant plus précieux, d'autant plus vanté, que l'individualisme le met sans cesse en péril » (1).

Ainsi la vie solitaire est-elle pour un bédouin le grand danger et exige-t-elle en contre partie un développement particulier de l'instinct de sociabilité. Le besoin de vivre en sécurité incite le Bédouin à être fort pour pouvoir se défendre. C'est dans l'association avec ses semblables qu'il espère trouver la force dont il a besoin. Toutefois, cette association sera plus efficace et plus durable si elle est faite avec des personnes auxquelles l'attachent des liens plus étroits que ceux de la simple solidarité humaine.

En d'autre terme, c'est par le lien du sang que l'homme cherchera, avant tout, à accroître sa puissance. De là, le désir ardent du Bédouin d'avoir une famille nombreuse, notamment des fils capables de porter, le cas échéant, les armes.

Les poètes arabes, dépositaires des traditions préislamiques, et gardiens de la loi du désert, proclamèrent sans cesse la néces-

(1) M. Gaudetroy Demonbynes, préface de l'Honneur chez les Arabes, par B. Ferès, p. X, no. 2.

sité de maintenir des liens fraternels et soulignèrent sans arrêt celle de les conserver toujours plus serrés.

Qaïs ubn Asem (قيس بن عاصم) l'atteste :

أخاك ! أخاك ! إن من لا أخاله * كساع إلى الهيجا بنير سلاح

«Ton frère, ton frère (1) [Entendez : appuie-toi sur ton contribule] celui qui n'a point de frère est pareil à un guerrier sans armes qui s'élance vers le champ de batailles.

«Le fils d'un oncle (2), sache-le est pour l'homme une aile. Le faucon peut-il, sans ailes, prendre le vol ?» (3).

Abou Zoubaid ut-ta'i (أبو زيد الطائي) proclame à son tour :

وان ابن عم المرء - فأعلم - جناحه * وهل ينهض البازي بنير جناح ؟

«Ne pas éviter de mécontenter les siens, négliger les liens de parenté est une maladresse (4)».

Aussi, la méchanceté d'un proche parent, quoique très pénible, est-elle plus supportable et plus facilement pardonnable que celle d'un étranger. On doit le ménager, le tirer d'embarras, persuadé que demain sans doute on éprouvera le besoin de la même solidarité.

ولا أدفع ابن العم بمشي على شفا * - وان بلغتني من أذى الجنادع -

ولكن أواسيه وأنى ذنوبه * لترجمه يوما إلى الرواجع

«Je ne pousserai pas mon parent qui marche au bord d'un abîme quand bien même les préludes du mal m'auraient atteints de sa part ;

«Au contraire, je l'aiderai largement et oublierai ses méfaits, afin qu'un jour les circonstances le fassent revenir vers moi. (5).

De son côté, Al Burj ubn Mushir attai, (البرج بن مسهر الطائي) regrette amèrement de s'être brouillé avec les siens et d'avoir cherché refuge

(1) Le mot «Ahh» (أخ) qui signifie «frère», sert à désigner un membre quelconque du groupe ethnique (Dictionnaire Al Mishah, 16; d'où, par extension, l'expression courante: «ya ahal arab» (يا أبا العرب) (O toi qui fait partie des Arabes) — Farès, l'Honneur chez les Arabes, p. 142. No. 4.

(2) Les termes «Ibn ul-'amm», (ابن العم) qui veut dire «fils de l'oncle, cousin paternel», prend couramment le sens de «parent, contribule». De nos jours, «tous les membres d'un hamû-lah (حمولة) ou d'une 'achîrah (عشيرة) s'appellent entre eux, sans exception «ibn 'amm ou ahb...» (ابن عم أو أخ) ... Daghestânî Famille Musulmane en Syrie, p. 178.

(3) Buhturi; Hamâsa, p. 245, 10 et 11; Maïdânî, I, 21.

(4) Id., p. 244, 18.

(5) Id. p. 246, 16 et suiv.

auprès du clan des Banû Kalb, par suite de leur perfidie et de leur mauvaise conduite à son égard, il n'a pas réussi à entretenir longtemps des relations amicales avec eux. Il implore ensuite la bienveillance de son groupe ethnique; il déplore de l'avoir abandonné et d'avoir ainsi entraîné ses femmes hors d'une résidence sûre et défendable. Il fait vœu enfin de demeurer éternellement en bons termes avec lui, si, à l'avenir, l'occasion lui permet de retourner auprès de lui (1).

فَنَعَمْ الْحَيَّ (كَلْب) غَيْرَ أَنَا	*	رَأَيْتُنَا فِي جَوَارِهِمْ هُنَا
وَنَعَمْ الْحَيَّ (كَلْب) غَيْرَ أَنَا	*	وَزَيْنَا مِنْ بَنِينَ وَمِنْ بَنَاتٍ
فَإِنَّ الْفَدْرَ قَدْ أَمْسَى وَأَضْحَى	*	مَقِيمَا بَيْنَ (خَبْتِ) إِلَى (الْمَاتِ)
تَرَكْنَا قَوْمَنَا مِنْ حَرْبٍ طَامٍ	*	إِلَّا يَأْقُودُ لِلْأَمْرِ الشَّتَاتِ !
وَأَخْرَجْنَا الْإِيَّامِيَّ مِنْ حَصُونٍ	*	بِهَذَا دَارِ الْإِقَامَةِ وَالنَّبَاتِ
فَإِنْ تَرْجِعْ إِلَى الْجَبَلَيْنِ يَوْمًا	*	نَصَالِحُ قَوْمَنَا حَتَّى الْمَاتِ

Dans le même ordre d'idées, un autre poète déclare :

أَمْعَرِي لَهْطُ الْمَرْءِ خَيْرٌ بَقِيَّةً * عَلَيْهِ ، وَإِنْ خَالُوا بِهِ كُلَّ مَرْكَبٍ
مِنْ الْجَانِبِ الْأَيْمَنِ وَإِنْ كَانَ ذَاغِي * جَزِيلٌ ، وَلَمْ يَخْبِرْكَ مِثْلُ مَجْرَبٍ

« J'en jure par ma vie, les proches parents d'un homme, quand bien même ils l'engageraient dans les pires difficultés, tiendront plus à sa vie et le secourront plus volontiers que les étrangers, même si ceux-ci vivent dans l'opulence. Personne ne peut mieux vous le dire qu'un homme instruit par l'expérience (2) ».

Par ailleurs, le désert est une terre aride; il ne produit que de maigres herbes çà et là, à la limite d'une oasis ou à côté d'un puits. Aussi, voit-on souvent s'élever des contestations entre bergers au sujet de ces points fertiles et de leur occupation. De là des guerres continuelles, des luttes sans merci. De là aussi la nécessité absolue de collaborer étroitement entre membres d'un même groupe ethnique, clan ou tribu: tous pourront ainsi, le cas échéant, faire valoir leurs droits ou faire triompher leurs prétentions. De là enfin le besoin qu'éprouve le faible de trouver asile auprès du fort et d'être pris sous sa protection (3).

(1) Abû Tammam, Hamasa, I, 135-136.

(2) Ibid., I, 134, 6-7.

(3) cf., Ibn Haldûn, Muqaddima, p. 127 et suiv.

Telle fut, avant l'apparition de l'Islam, la vie des Bédouins dans la péninsule arabique : un esprit de solidarité (asabiyyah) qui, tout en laissant à l'individu une large liberté d'action, subordonnait l'exercice de cette liberté à l'intérêt commun. De son côté, l'individu n'éprouve aucun sentiment d'humiliation à s'effacer devant la collectivité dont il est membre. Il n'est même pas rare qu'il mette sa gloire propre dans celle du groupe. La solidarité entre membres du même groupe ethnique est telle, qu'un individu, tout en chantant ses propres exploits, essaie d'en attribuer le mérite à la collectivité toute entière. Le poète, à son tour, pour se glorifier, fait état dans ses poèmes, des hauts faits et des exploits accomplis par les siens.

Les joutes poétiques, extrêmement violentes souvent, qui mirent aux prises, à la fin du premier siècle de l'Hégire (VII^e siècle de l'ère chr.) plus de quatre vingts poètes, entre autres, Jarîr et al-Farazdaq, nous montrent quel fut l'esprit de solidarité arabe à l'état pur. Durant des années entières, chacun d'eux cherchait, parfois non sans peine, à vanter, non ses propres qualités mais celles de sa tribu. Il fouillait le passé de son groupe ethnique pour dégager ce qui lui apparaissait comme des actions d'éclat.

Quoiqu'en pleine période musulmane, les poètes en question utilisaient le procédé qu'employaient jadis leurs prédécesseurs de l'époque préislamique. Le genre littéraire reste le même, mais aux thèmes anciens s'ajoutent de nouveaux thèmes tirés de l'histoire de l'Islam. Al-Farazdaq se flatte et dit :

ان الذي حرم المكارم (تغلبا) * جعل النبوة والخلافة فينا
(مضر) ابي وأبو الملوك هل لكم * يا آل (تغلب) من أب كأيينا
هذا ابن عمي في (دمشق) خليفة * لو شئت سأقبحكم الي قطينا

«Celui qui a refusé à Taghlib toute action noble et généreuse nous a accordé la dignité du prophète et le Califat.

«Mudar est mon aïeul et celui de souverains. Avez-vous, O Taghlib, un ancêtre comme le nôtre?

«Mon cousin est Calife à Damas. Si je le voulais, il vous ferait mener comme des valets auprès de moi» (1).

Ce Farazdaq, brouillé avec Jarîr, ne s'en prend pas à son adversaire, mais à la tribu de celui-ci lorsqu'il déclare :

اث الزحام لغيركم تحبينوا * ورد العشي اليه يحملو المهمل
وانا ابن (حنظلة) الاغر، واتنى * في آل (ضبة) المعمر المحول
فرعات قد بلغ السماء ذراها * واليهما من كل خوف يعقل

(1) Cf. Diwân Jarîr, T. 2 p. 150 (طبعة ١٣١٣ هـ) (ديوان جرير - ٢ ص ١٥٠ طبعة ١٣١٣ هـ)

أوصى عشية حين ذرق رهطه * عند الشهادة في الصحيفة (دغفل)
 أن ابن (ضبة) كان خيرا والدا * وأثم في حب الكرام وأفضل
 ممن يكون بنو (كليب) رهطه * أو من يكون اليهم يتحول (1)

«Les heures d'affluence ne sont pas pour vous, guettez plutôt le moment où les bêtes boivent le soir», c'est alors qu'il n'y a pas de monde à l'abreuvoir (2).

«Je suis le descendant de l'illustre Hanzala et j'ai, dans la tribu de Dabba beaucoup de glorieux oncles paternels et maternels.

«Deux rameaux dont le faite atteint le ciel; et c'est auprès d'eux qu'on cherche refuge contre toute crainte.

«Le soir, étant au plus mal, Daghfal (3) fait inscrire dans son testament: le descendant de Dabba a un père plus glorieux, plus noble...que quiconque a les Banus Kulaib comme proches parents paternels ou les a comme oncles maternels.

«Son mérite propre, parmi les gens bien nés, l'emporte et, est meilleur... (4).

Par ailleurs, qu'un guerrier se distingue, qu'un poète s'illustre...la tribu entière s'honore. Un jour, se trouvant au lieu de réunion de Quraïch, «Utba ubn Rabi'ah (عتبة بن ربيعة) dit à ceux qui étaient avec lui: «Gens de Quraïch! N'irai-je pas trouver Muhammad pour lui parler et lui faire des propositions. Peut-être, en acceptera-t-il quelques-unes? Nous lui accorderons alors ce qu'il aura choisi et qu'il nous laisse en paix». — «Si, lui répondirent-ils. A son retour, après l'entrevue qu'il a eue avec le prophète, «Utba déclare: «J'ai entendu des propos. Par Allah, ce n'est point de la poésie, ni des Prédications. Gens de Quraïch! Ecoutez-moi et accordez-moi ceci: laissez cet homme et ce qu'il est en train de faire. Ecartez-vous de lui... Si les Arabes arrivent à l'atteindre d'autres vous auront ainsi épargné cette tâche. Et s'il triomphe des Arabes, alors son royaume sera votre royaume, sa gloire sera votre gloire et vous serez, grâce à lui, les plus heureux du monde» (5).

Le cri d'alarme et l'appel à l'aide s'adressent également à cette unité sociale qu'est le groupe ethnique. Yâla fulân! (يا فلان)

(1) cf. Diwân Tarîf, T. 2 p. 46; An-Naqâ'id (النقائس) p. 174

(2) Vous pouvez ainsi plus aisément faire boire vos troupeaux. Le poète les accuse d'être faibles au point de ne pas pouvoir se défendre, ce qui est une grande humiliation pour un Bédouin.

(3) Un généalogiste arabe appelé Daghfal fils de Hanzalah, de la tribu des Banû Chaj-bân (Qâmûs, T. III, 376).

(4) Naqa'id I, 187, 27 et suiv. (édit. A. Bevan, Leyde).

(5) 1. Hichâm, I, 179-180.

Holâ ! « Famille d'un tel, tribu d'un tel... » Tout le groupe répondait à l'appel de l'un des siens et partageait la haine qu'il vouait à quiconque sur terre. Quand al-Barraq s'en fut délivrer sa fiancée, tout ses contribuables lui prêtèrent leur concours » (1). Parlant de guerriers, al-Waddân ul-Mâziny (الودان المازني) s'écrie :

« Lorsqu'on leur crie « à l'aide », ils ne demandent pas à celui qui leur fait appel, ni pour quel combat, ni pour quel lieu » (2).

لا يسألون أحاهم حين يندبهم * في الثغبات على ما قال برهانا

Ces traits et tant d'autres montrent d'une façon claire et évidente combien les liens d'amitié et de solidarité étaient serrés entre les contribuables. « Ils ne demandent point à leur frère (entendez contribuable) qui implore leur secours, dans le malheur, la preuve de ce qu'il avance ». Autant une action d'éclat accomplie par un membre de la tribu fait honneur à sa tribu toute entière, autant un méfait attire sur elle toutes sortes de calamités. « Quand un poète satirisait un individu quelconque, sa satire, automatiquement, s'étendait sur tout le groupe (3) » — Jarîr met en garde les Banû Hanîfa contre son emportement :

أبي (حنيفة) ! احكموا سفهاءكم * أني أخاف عليكم أن أغضب
أبي (حنيفة) ! اني ان اهجكم * أدع (اليعامة) لا تساوي أربنا

« Banû Hanîfa ! Empêchez vos hommes insolents [de m'irriter] ; je crains pour vous de m'emporter.

« Banû Hanîfa ! Certes, si je vous décochais une satire, al-Yamâma (4) ne vaudra plus le prix d'un lapin » (5) .

Même si le poète ne vise dans ses invectives que son adversaire, il ne peut pas s'empêcher de faire allusion à la tribu et de faire supporter à celle-ci une part de responsabilité.

« C'est parce qu'ils avaient le même naçab (origine) que tous les membres d'un groupe se trouvaient offensés dès qu'un de leurs essayait un outrage ; le Prophète voyant Hassân-ubn-Thâbit (حسان بن ثابت) s'apprêter à jeter l'anathème aux Quraichîtes, lui dit : « Comment vas-tu les satiriser alors que je suis de Quraich ? » et

(1) B. Farès, l'Honneur... p. 140.

(2) I. Abd-Rabboh, al-'Iqd, 111, 88.

(3) B. Farès, l'Honneur..., p. 139.

(4) Nom du pays des Banû Hanîfa.

(5) Jarîr, Diwân, 1, 23 (Bas), édit. 1313 (Hég.).

Hassân de répondre: «je t'en extraurai comme l'on extrait un cheveu de la pâte» (1).

Cet esprit de solidarité se manifeste, d'autre part, lorsqu'un membre de la tribu est victime d'une agression quelconque ou se voit menacé. «Un jour les compagnons du Prophète se réunissent. Ils se disent les uns aux autres: «Par Allah! Quraïch n'a point entendu lire le Coran à haute voix. N'y aurait-il pas parmi nous quelqu'un qui le lui fasse entendre? — «Moi», répond Abd-ul-Allah ubn-Mas'ûd. (عبد الله بن مسعود) — Non, répliquent-ils, «Nous craignons pour toi les Quraïchites. Il nous faudrait quelqu'un ayant derrière lui une Achîrah (عشيرة) un groupe ethnique capable de le protéger contre eux s'ils venaient à lui en vouloir» — Laissez-moi aller», répond-il, «Allah me défendra» (2).

Umar-ubn-ul Hattâb, (عمر بن الخطاب) avant de se convertir à l'Islâm, veut aller trouver le Prophète. Sur son chemin, il rencontre Na'im-ubn Abdel-Jâh, (نعم بن عبد الله) qui lui demande où il allait, — Je vais trouver Muhammad, cet homme impie pour le tuer. — «Par Allah», réplique Na'im, tu as trop confiance en toi-même. Umar! Crois-tu que les Banû Abd el Manâf te laisseraient continuer à fouler le sol (c'est-à-dire de vivre) si tu venais à tuer Muhammad?» (3).

Enfin, lorsque Umar-ubn-ul Hattab embrasse l'Islâm, il va à la Ka'bah (الكنبة) Une dispute s'élève entre les Quraïchites qui s'y trouvent et lui. Alors survient un Quraïchite d'un âge avancé. Il s'approche et s'informe. «Umar a apostasié», lui répond-on «Eh bien, réplique-t-il, quelqu'un a-t-il fait son choix, que lui voulez-vous? Croyez-vous que les Banû-Adiyy, fils de Ka'ba, vous livrent ainsi leur homme? Laissez-le en paix» (4).

A. BOURHAM
Docteur ès Lettres
Professeur-adjoint
à la Faculté des Lettres
(Alexandrie)

(1) Farès, l'honneur... p. 145; Buhûryll, 167; Jamharah, 13; Aghâny. IV, 4 Zahr-ul-Adâb, 1, 62.

(2) 1. Hichâmi, 192-17 et suiv.

(3) Ibid. 1, 211, 9-12.

(4) Ibid. 1, 214, 5-11.

STEFAN GEORGE, FRIEDRICH GUNDOLF AND THE MAXIMIN MYTH

In the poetry written previous to *Der Siebente Ring* (1), Gundolf tells us, Stefan George has not shown us his god, but only his god's "effect on his own life, his coloured reflection on earth" ("Noch hat er nicht ihn geschaut, nur sein Wirken in eigenen Leben, seinen farbigen Abglanz auf der Erde"). Since the publication of the preceding volume, *Der Teppich des Lebens*, however, a momentous event has occurred: in Munich George met a boy whom he calls Maximin and who was apparently extremely attractive and gifted. Maximin died after three years spent in close contact with the George Circle, in 1904. In this youth the poet found the embodiment of his Ideal:

Um die Mitte des Lebens hat George den Menschen gefunden dessen Schönheit, Kraft, Glut, Reinheit, Fülle, Einfachheit, Adel, Anmut und Hoheit alles vergegenwärtigte was ihm je Geschichte bot, Zukunft verhieß. Sein eigenes Gebet, das göttliche Urbild und die menschliche Erscheinung waren eins geworden in Maximin.

(In the middle of his life George has found the human being whose beauty, strength, fervour, purity, abundance, simplicity, nobility, grace and grandeur actualised everything that history offered him and the future promised. George's own prayer, the divine archetype and the human appearance had become one in Maximin) (2).

(1) 6 published volumes, that is, including *Das Jahr der Seele* (1897), which I believe contains that part of George's work which will survive long after the George Circle and the traditions of the Master have been forgotten; it is the last book in which George's poetic abilities prevail over his prophetic ambitions. In the title of the volume now under discussion (published in 1907) *Ring* is a reference to the rings visible in the cross-section of a tree-trunk, *Siebente* to the fact that this is George's seventh book of verse.

(2) *George, Friedrich Gundolf* (Berlin, 1918). A momentous book: the priest expounding the priest who expounds the God. Our objection is that Gundolf is concerned with 'Georgeanism' instead of with George's poetry; and that furthermore, instead of dealing honestly with the philosophy of the movement, his intention is to bolster up the mystico-aesthetic esotericism of the Circle by a clever mingling of logical exposition and emotive, poetic prose.

George's great desideration — "the deification of the body and the embodiment of the deity" — had come to pass; the messenger from "the beautiful life" (who appeared in the previous volume) has been followed by the God of "the beautiful life". Gundolf is at some pains to explain and justify this phenomenon, to give it its logical place in Georgeanism — which of course must be at the very centre — and to shame those who might feel inclined to snigger or guffaw:

Nur wem ein schöner Mensch Gott werden kann hat Augen für die Göttlichkeit des schönen Alls... Wer Georges Gedichte aus ihrem eigentlichen Ursprung empfindet der erstaunt nicht, in der Mitte seiner hellenisch-katholischen Welt eine Gottmensch-gestalt zu finden.

(Only he for whom a beautiful human can become God has eyes for the divinity of the beautiful universe ...He who experiences George's poems from their proper source will not be surprised to find the figure of a God-Man at the centre of his hellenic-catholic world) (3).

Gundolf goes on to say that Germany and Greece are the only two nations for whom youth is more than *Naturzustand* (a natural state) — for whom youth is, in fact, *Geistlage* (a spiritual condition); he mentions particular examples — Achilles, Alcibiades, Alexander, Siegfried, Conradin (the last of the Hohenstaufens) and Hölderlin; and he closes his argument by declaring that George's deification of a contemporary German youth is

der Ursprung seines Dichtens, der Grund seines Wesens,
die Kraft seiner Welt

(the fountainhead of his poetic work, the foundation of his nature, the strength of his world).

George's own account of the significance of Maximin (told in his *Maximin-Gedenkbuch*) tells us little more than we have gathered from Gundolf's remarks; here is an extract:

(3) Turning to the earlier poet, Friedrich Hölderlin (as the student of George is bound to do, sometimes for explanation, sometimes for relief), we may compare this with what Hyperion, in the novel of that name, says about the Athenians:

Der Mensch ist aber ein Gott, sobald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön.

(Man is a god, however, as soon as he is man. And if he is a god then he is beautiful.)

In him we recognised the embodiment of the omnipotent youth we had dreamed of, with its unbroken richness and purity, which even today moves hills and walks on the waters with dry feet — a youth that could receive our heritage and conquer new empires... The better we came to know him the more he reminded us of our ideal and the more we revered the extent of his unspoiled mind and the emotions of his heroic soul as well as their expression in his appearance, his gestures and his language...

...we writhed at the meaningless, torturing thought that we could never more touch those hands, that those lips could never more meet ours...

We now can eagerly, after impassioned signs of veneration, erect his statue in our sanctuary, kneel before him and worship him, as we were prevented from doing by timidity as long as he was still among us (4).

Obviously the Maximin experience was of great importance in George's development; not, I think, in that it revealed to him any divine and hitherto unacknowledged truth, but rather by confirming him in the views which he already held, in just the same way that "Diotima" — a real woman — had encouraged Hölderlin more than a century before, by demonstrating the human possibility of achieving his ideals:

Die Zeit doch heilt. Die Himmlischen sind jetzt stark,
Sind schnell. Nimmt denn nicht schon ihr altes
Freudiges Recht die Natur sich wieder?

Sieh! eh noch unser Hügel, o Liebe, sinkt,
Geschichts, und ja! noch siehet mein sterblich Lied
Den Tag, der, Diotima! nächst den
Göttern mit Helden dich nennt, und dir gleicht

(Time heals though. Strong and swift are the gods today,
And is not Nature reassuming
All of her ancient and joyful power?)

O Love, before our path shall descend, her reign
Shall come! And that day yet shall my mortal song
Behold, which, Diotima! naming
You with the heroes and gods, reflects you.

Diotima, trans. J.B. Leishman)

(4) Quoted by Capetanakis, *Demetrius Capetanakis: A Greek Poet in England* (London, 1947).

Therefore the commentator should not lay too much emphasis upon this rather obscure affair, for both poetic and 'philosophical' evidence indicates that it was more a personal crisis than artistic or religious apocalypse, and the poetry written afterwards is quite in line with that which preceded the Maximin experience — it is simply more explicit, more confident, more openly didactic. The boy-god's death was to George no tragedy: it was simply the confirmation of his godhead through sacrifice and, thus, the final confirmation of George's belief in the beautiful body and the beautiful spirit and in their union—it was, also, another reason for demanding obedience and dedication from those who remained (5). Hence his work is not made warmer and more 'human' through participation in the common sorrow of bereavement; on the contrary, it has become harder, colder, more self-confident and even less concerned with being persuasive when dealing with matters that are far from self-evident. Maximin is the centre of *Der Siebente Ring*, and *Der Siebente Ring* is the centre of George's canon: yet Maximin's influence on the poet was essentially unfortunate since it served to accentuate his weaknesses, to assure him beyond all doubt that his way was the right way, and to confirm him once and for all in his rôle of prophet and teacher. Worst of all, perhaps, Maximin became George's substitute for a clear definition of his beliefs: there, he seems to say as he points to Maximin, is the whole of my belief — but Maximin is dead, and we have only the poetry to go by.

But I must qualify what I said about Maximin's death not being regarded by George as a tragedy. *Ex cathedra* that was so; but the poet (whatever his relationship with Maximin may have been) had also lost a beloved friend, and the poem *Trauer*, with its unemphatic desolation, its quiet economical record of hopelessness, is a lament for the death of a friend rather than for the passing of a god:

Web ruft vom walde.

(5) Both Jethro Bithell (*Modern German Literature*) and Professor E. M. Butler (*The Tyranny of Greece over Germany*) remark that the discovery of the God in Maximin came at a very convenient time for George. Three of his disciples, Wolfskehl, Schuler and Klages, had just begun a revolt against the Master's glorification of the Male Principle: their new gospel was the *Mutterrecht* of Bachofen, in which Woman (the Mother) is the great fundamental principle of life. It was necessary that George should exert his authority, and Maximin was convenient in being "schoen wie kein bild und greifbar wie kein traum" ("beautiful as no image, palpable as no dream"). But this does not prove that Maximin was produced solely as a species of *panem et circenses* to still the insurgents.

Er schmückte sich mit frischem laub umsonst.
Die flur erharnte dich dass du sie weihstest
Sie friert da du sie nun nicht sonnst:
Die zarten halme zittern an der halde
Die du nun nie beschreitest.

Was sind die knospen all die du nicht weckst,
Die äste all die deine hand nicht flicht,
Was sind die blumen all die sie nicht bricht,
Was sollen früchte sein die du nicht schmeckst!

Im jungen schlag ein krachen
Von stamm nach stamm - wann fällt der nächste?
Das morgendliche grün erschlaft,
Das kaum entsprossne gras liegt hingerafft.
Kein vogel singt... nur frostiger winde lachen
Und dann der schall der äxte.

(Woods cry in anguish.
In vain they decked themselves in leaves of spring,
The field awaited you to bless it, numb
With cold, since now no sun you bring:
The fragile grasses on the hillside languish
Where now you never come.

What are the buddings that you do not wake,
The branches that your fingers do not weave,
What are the flowers that you do not reave,
The fruits you do not taste - whom shall they slake?

In sappy timber cracking
Of stem for stem - what next is bowed?
The morning green is growing worn,
The blades scarce risen upward, lying shorn,
No bird sings... only frosty winds are clacking,
And then the axe is loud.

Sorrow, trans. C.N. Valhope and E. Morwitz)

This is personal in a way that little of George's poetry is personal: but so keenly is the personal sorrow felt, and yet so firmly controlled, that at this moment more than at any other we are near to believing that authentic deity has appeared on earth. Much nearer to believing this than when we are bleakly *told* that such has happened and loudly exhorted to cultivate a new cheerfulness:

Vereint euch froh da ihr nicht mehr beklommen
Vor lang verwichner pracht erröten müsst:

Auch ihr habt eines gottes ruf vernommen
Und eines gottes mund hat euch geküsst.
Nun klagt nicht mehr - denn auch ihr wart erkoren -
Dass eure tage überfüllt entschwebt...
Preist eure stadt die einen gott geboren!
Preist eure zeit in der ein gott gelebt!
(Unite in gladness, now no longer darkened
And flushing for an age whose gold is flown:
The calling of a god you too have hearkened,
It was a god whose mouth has kissed your own.
You also were elect - no longer mourn
For all your days in unfulfilment sheathed...
Praise to your city where a god was born!
Praise to your age in which a god has breathed!

On the Life and Death of Maximin, trans.
C.N. Valhope and E. Morwitz)

Der Siebente Ring celebrates the appearance of a god on earth: the body has been deified and the deity has been embodied. The 'search for God' seems to have ended successfully. Yet the incarnation of the god has not clarified the nature of the god, and our conception of what George means by *das schöne Leben* — the beautiful life or the life of beauty — is as nebulous as it ever was: still only a conglomeration of the imprecise and even dubious ideas broached in the earlier books — the People (*das Volk*, not to be confused with 'people', *die tausendköpfige Menge*), the young knight, Greek wrestler and medieval minstrel of the *Bücher der Hirten - und Preisgedichte*, usw., the Roman priest-emperor of *Algabal*, the "new love" that "alone can bring a new salvation", the mystical significance of Youth (which, however, we should not confuse with the Fascist boosting of *giovinetza*); "unser geist begierig nach verehrung" (6)... and all this, to further bewilder him who is rash enough to embark on an examination of the credentials of "the beautiful life", is backed up by appeals to such diverse figures as Goethe, Nietzsche, Pope Leo XIII, Frederick II, Jean Paul, Dante, Hölderlin, Rembrandt, Napoleon, Christ...

Gundolf describes this volume and the following one, *Der Stern des Bundes*, as "both of them holy writings" ("heilige Schriften"); but even he feels compelled to modify this description, to throw a sop to the idea of the poet as Poet:

(6) "our spirit eager to revere", *Leo XIII*, (*Der Siebente Ring*).

Nichts liegt George ferner als Religion zu stiften, Mythos zu machen oder etwa gar einen Maximin-kult einzusetzen... Wenn das Maximin-buch eine heilige Schrift ist, so ist es das, weil ein heiliges Herz hier einfach ausspricht was ihm widerfahren, und der wird es am besten lesen der seine Belesenheit über das Wesen und die Formen der Religion oder der Hymnik schweigt vor dem Schlag dieses Herzens.

(Nothing is further from George than the foundation of a religion or the making of a myth or even the institution of a Maximin-cult... If the Maximin-book is a holy writing then it is because here a holy heart simply expresses what befalls, and he will understand it best who keeps his book-learning about the nature and forms of religion or the Hymn silent before the beating of this heart).

The last phrase — "before the beating of this heart" — may seem to be strangely at odds with Gundolf's earlier contempt for those who found in the *Jahr der Seele* "a programme music to a heart-text" (7)... and how are we to reconcile these qualifications and modifications with the dogmatic statement which Gundolf has only just previously made, that

...erst seit dem Erscheinen Maximins wird für George sein Lebensgesetz, sein Schön und Hässlich, Gut und Schlecht, Hoch und Niedrig über sein eigenes Leben hinaus mehr und mehr zum Weltgesetz, d.h. zum Gottes-Reich?

(...only since the appearance of Maximin has the law of George's life, his beautiful and Ugly, Good and Evil, High and Low, spread beyond his personal life, passing more and more into a world-law, i.e. the Kingdom of God).

If we have been informed that it is through Maximin that George's private, personal law or morality has developed into a universal law, a categorical imperative, the very Kingdom of God, then it is hardly logical to instruct us, almost in the same breath, to forget all about religion, myth and cult and simply listen in silence to "the beating of this heart". After all this (and the momentous impli-

(7) See the chapter dealing with the *Jahr der Seele*:

Das "Jahr" das wir hier mitwandeln ist weder ein äusserer Ablauf von Naturvorgängen noch eine landschaftsmalerische Programmmusik zu einem Herzenstext...

(The "Year" with which we wander here is neither an external unfolding of natural events nor a landscape-painter's programme music to a heart-text...).

cations of the previous books), we shall not be content to discover that Maximin's heart beats in the same way as our own frail, fallible human hearts — and, moving from heart-beat to flute-song, has not George himself in a poem from this volume promised

dass morgen
Leicht alle schönheit kraft und grösse steigt
Aus eines knaben stillem flötenlied?

(that tomorrow
All beauty, greatness, strength will lightly rise
Out of the quiet flute-song of a boy) (8).

We see that Gundolf, at one moment, is eager above all to dissociate his master from the various political, ethical, religious and philosophical panaceas current in the first two decades of this century and to single him out for a special kind of attention, as the performer of a different kind of function, as the Poet, whose concern is with the beating of the heart and with the emotions which life arouses. We see, too, that the next moment — in order to stress the overwhelming significance and the ubiquitous importance of George's work — he speaks of him in terms which inevitably carry with them philosophical, religious, ethical and even political implications: the heart is to beat to a new rhythm, life is to be wholly transfigured, poetry has been transformed into a

(8) Compare this and many other passages — eg. "Du geist der heiligen jugend un-res volks" ("You spirit of our nation's sacred youth") from a poem of the *Stern des Bundes* — with the conclusion of an early poem by Hölderlin:

Der Gott der Jugend waltet
Noch ueber dir und mir
(The God of Youth still governs
Over you and me.

from *Der Gott der Jugend*)

But apart from an occasional nostalgia for his earlier years Hölderlin never shows signs of any great enthusiasm for Youth in the Georgean sense. Yet his enigma, *Sokrates und Alkibiades*, contains the very essence of Georgeanism — raising the question that the reader might well put to George and proposing the answer that George might well have given:

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste...

(Who has thought most deeply, loves what is most alive...)

That the answer is here expressed with a greater clarity (and, indeed, with a greater cogency) than George, at far greater pains than Hölderlin, over achieved, is perhaps due to the fact that Hölderlin had less at stake: he never attempted to erect momentous structures upon either Youth or Beauty.

combination of myth and morality, the poet has turned into a priest who, in spite of his aloofness, keeps a sharp eye on his parishioners' secular activities... What is the reason for this exegetical uncertainty, this vacillation so strange in a person of Gundolf's intellect? The only reasonable explanation we can offer is that, against his will, Gundolf is forced to realise the disparity between the claims he is making for Georges's poetry and that poetry itself. "Georgeanism" has gone further than George's poetry warrants, and here we find its chief apostle involved in somewhat desperate (and not altogether honest) attempts to wrench the two into conformity.

D. J. ENRIGHT