STUDI E MATERIALI

DI

STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DA

C. FORMICHI, R. PETTAZZONI, G. TUCCI

Pubblicazione trimestrale: Abbonamento annuo L. 25 - Per l'Estero L. 40

Direzione: Prof. R. PETTAZZONI, Roma, R. Università

Amministrazione: L'ANONIMA ROMANA EDITORIALE, Roma, Via Virgilio, 16

SOMMARIO

DEL VOLUME I (1925)

R. Pettazzoni, *La «grave mora»* (Dante, *Purg.* 3. 127 sg.): Studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva . . . . . pp. 1-65

G. Tucci, «*Le Cento strofe*» *(Çataçâstra)*: Testo buddhistico mahâyâna tradotto dal cinese, con Introduzione e Note. . . . . » 66-128, 161-189

R. Battaglia, *Sopravvivenze del rombo nelle Province Venete* (con 7 illustrazioni) . . . . . » 190-217

P. S. Leicht, *Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell'Isonzo nel sec. XIV* . . . . . » 247-250

J. M. Unvala, *A short history of the religious movement among the Parsis* . . . . . » 251-261

G. Furlani, *Il Manualetto di Giacomo d'Edessa* (Brit. Mus. Manuscr. Syr. Add. 12, 154): Traduzione dal siriaco e Note . . . . . » 262-282

RASSEGNE ED APPUNTI:

Per la preistoria della storia delle religioni (R. Pettazzoni) . . . . . » 129

Hume, Rousseau e Voltaire sul monoteismo (id.) » 130

Ed. Zeller, Ed. Meyer, Erw. Rohde sul monoteismo nella religione greca (id.) . . . . . » 132

Il Corano e l'Atharva-Veda (id.) . . . . . » 133

Un riscontro americano al μασχαλισμός (id.).. . . » 218

Gli Incas e gli Achemenidi (id.). . . . . » 224

Antiche notizie su gli Ainu . . . . . » 283

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean* (R. Pettazzoni) . » 136

J. G. Frazer, *Les origines de la famille et du clan* (R. Corso). . . . . » 138

R. Reitzenstein, *Weltuntergangsvorstellungen* (R. Pettazzoni) . . . . . » 139

C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. Testaments* (R. Pettazzoni) . . . . . » 141

H. Oldenberg, *Das Mahâbhârata* (G. Tucci). . . » 144

G. Giannelli, *Culti e Miti della Magna Grecia* (R. Pettazzoni). . . . . pp. 145
A. Deimel, *Die Reformtexte Urukaginas* (G. Furlani) . . . . . » 147
Ch. F. Jean, *Le Milieu biblique avant Jésus Christ* (A. Omodeo). . . . . » 150
Religionsgeschichtliche Bibliographie 1922-22 (R. Pettazzoni) . . . . . » 151
J. W. Hauer, *Die Religionen: ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit* (R. Pettazzoni) . . . . » 226
G. van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (R. Pettazzoni) . . . . » 231
C. A. Bernoulli, *Bachofen und das Natursymbol* (R. Pettazzoni). . . . . » 233
Abhyankar, *Sarvadarçanasamgraha of Sâyana Mâdhava* (G. Tucci). . . . . » 236
J. G. Frazer, *Il Ramo d'Oro* (R. Pettazzoni). . » 239
F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees* (Mich. Guidi) . . . . . » 289
O. Leroy, *Essai d' introduction critique à l'étude de l'économie primitive* (R. Boccassino). . . » 293
P. Ducati, *Etruria Antica* (R. Pettazzoni) . . . » 294
L. M. Ugolini, *La Panighina, fonte sacra preistorica* (R. Pettazzoni) . . . . . » 295
Bilderatlas zur Religionsgeschichte (R. Pettazzoni). » 295
Reallexikon der Vorgeschichte (U. Antonielli). . » 296

NOTE E NOTIZIE:

Intorno ad una prolusione (R. P.) . . . . . » 152
In memoria di Alessandro Bonucci . . . . . » 155
Uranismo? (R. P.). . . . . » 241
La traduzione italiana del *Ramo d'oro* (R. P.) . » 243
† Goblet d'Alviella . . . . . » 243
Una statuetta femminile steatopige preistorica trovata nel Modenese (U. Antonielli) . . . . . » 299

PUBBLICAZIONI RICEVUTE . . . . . pp. 156, 245, 301

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DA

C. FORMICHI, R. PETTAZZONI, G. TUCCI

Anno I - 1925

1274

ROMA
ANONIMA ROMANA EDITORIALE
VIA NAZIONALE, 89
1925

STABILIMENTO TIPOGRAFICO RICCARDO GARRONI - ROMA

LA 'GRAVE MORA'

(DANTE, *Purgat.* 3. 127 sg.).

Studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva*

Subito dopo la battaglia di Benevento (26 febbraio 1266) Carlo d'Angiò scriveva al papa Clemente IV [1] informandolo della vittoria. Di lì a pochi giorni (1 marzo) in una seconda lettera [2] gli annunziava il rinvenimento del cadavere del vinto re Manfredi, ed aggiungeva: « *naturali pietate inductus, corpus ipsum cum quadam honorificentia sepulturae, non tamen ecclesiasticae,*

* Questo Studio è fondato, oltre che sull'art. *Lapidatio* in Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (vol. III), principalmente sulla Memoria di R. Hirzel, *Die Strafe der Steinigung*, Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-histor. Klasse 27 (Leipzig 1909), 233-266, dove della lapidazione è anche còlto il senso e valore originario, sebbene ne siano trattati specialmente gli aspetti giudiziari e penali, anzichè quelli sacrali e religiosi, che sono a parer mio. i fondamentali, e che formano invece l'oggetto precipuo della mia trattazione Che « tutta la procedura relativa alla pena di morte dalle origini fino alla Rivoluzione Francese abbia avuto un fondamento sacrale » è un concetto cui aderì anche l'Usener applicandolo (H. Usener, *Italische Volksjustiz*, Rheinisches Museum, 56. 1901, 1 sg.) allo studio di un costume assai simile alla lapidazione, cioè al supplizio militare romano del *fustuarium*, in cui, pronunziata la sentenza, il tribuno toccava il condannato con un bastone, e a questo segnale tutti i soldati si davano a percuoterlo con i *fustes*, nonchè a lanciargli dei sassi, finchè egli soccombeva (se non trovava scampo nella fuga). Per le varie pene di morte (fra cui anche la lapidazione) negli antichi diritti germanici e il loro carattere religioso, si veda K. von Amira, *Die germanischen Todesstrafen: Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte*, Abhandl. d. bayer. Akad. 31. 3, München 1922.

[1] Vedasi Bartolom. Capasso, *Historia Diplomatica Regni Siciliae*, Neapoli 1874, p. 310, n. 514.

[2] Capasso, *op. cit.* p. 316, n. 517. Cfr. G. De Cesare, *Storia di Manfredi*, Napoli 1837, I, 252, n. 23.

tradi feci ». La cosa non era senza importanza agli occhi del Pontefice, mentre a Carlo dava modo di dimostrarsi ossequente esecutore dei decreti della Chiesa. Infatti Manfredi non poteva essere seppellito cristianamente, perchè era scomunicato. L'aveva scomunicato papa Alessandro IV per molte ragioni: chè, al dire di Giovanni Villani (6.46), Manfredi « nimico fu di Santa Chiesa, e de' chierici e de' religiosi, occupando le chiese come il suo padre »[1]. Or ecco come fu il suo seppellimento.

« Imperocchè era scomunicato » – dice Giovanni Villani (7.9) – « non volle il Re Carlo che fosse recato in luogo sacro, ma a piè del ponte di Benevento[2] fu seppellito; e sopra la sua fossa per ciascuno del hoste fu gittata una pietra, onde si fece grande mora di sassi »[3]. E Benvenuto da Imola: « *sepultus est velut miles gregarius apud pedes pontis Beneventi sine ulla pompa exequiarum, et super fossam eius singuli de exercitu Caroli jecerunt singulum lapidem, ex quo facta est magna maceries lapidum* »[4].

« Per ciascuno del hoste », « *singuli de exercitu... singulum lapidem* »: dunque il cadavere di Manfredi fu sottoposto ad una vera e propria lapidazione, alla quale parteciparono singolarmente i soldati dell'esercito francese gettando ciascuno una pietra. Questo particolare è prezioso. Anzi che un gettito tumultuario ed incomposto, noi vediamo delinearsi una scena che dovette avere una sua singolare solennità quasi rituale, forse accentuata da uno sfilare dei soldati schiera per schiera. Forse per questo Carlo, scrivendo al Papa, avrà potuto accennare ad una certa *honorificentia sepulturae* (*non tamen ecclesiasticae*): anche il cumulo delle pietre

[1] Federico II fu scomunicato « siccome heretico et persecutore di Santa Chiesa... congiurato in più articoli di heresia contro la nostra Fede, et di certo egli non fu Catolico Christiano... et sempre partecipando con Saracini » (Giov. Villani, 6. 24). - Anche Corrado, figlio legittimo di Federico II, fu scomunicato (G. Villani, 6. 44). - Anche il figlio di Corrado, Corradino (*ibid.* 7. 23).

[2] Una veduta fotografica di questo ponte, oggi rovinato, si trova pubblicata da M. Scherillo nel Volume *Con Dante e per Dante*, Milano 1898, tav. IV, a pag. 37.

[3] Cfr. Recordano Malespini, 180 *Rer. Ital. Script.* VIII, 1004.

[4] Saba Malaspina, 3. 13: « *et ibi de prope juxta quamdam Ecclesiam ruinosam in eodem campo triumphi cum gloria depositum Gallicorum, magno lapillorum et lapidum acervo...* ».

ammucchiate aveva qualche cosa d'imponente. Ma tutto questo era puramente formale. In sostanza, Manfredi, il re, il capo dell'esercito nemico, fu sepolto in modo indegno, « *velut miles gregarius... sine ulla pompa exequiarum* ». E non solo indegno, ma ignominioso: chè quella specie di monumento eretto sul suo cadavere voleva perpetuare, col ricordo della sua sconfitta e del trionfo dei suoi nemici (« *cum gloria Gallicorum* » Saba Malaspina 3.13), anche il ricordo delle ragioni disonoranti che avevano suggerito quello strano seppellimento: « *in cuius opprobrium* – dice l'Anonimo Milanese – *acervus maximus lapidum coacervatur* » (*Rer. Italic. Script.* XVI. 666).

Non l'onore estremo delle armi reso al nemico caduto, ma una rozza barbarie ammantata di zelo religioso: « *etiam in sepultura Manfredi rusticissima* – dice l'Italico – *tamquam rusticus vilitatem peregit* » (*Rer. Italic. Script.* XVI. 263) [1]. Non cavalleria; ma oscuro medioevo, che affiora, attraverso la giustificazione ecclesiastica, in una pratica crudele.

Questa pratica si svolge - vale la pena di insistere su questo punto fondamentale - con un suo ritmo, quasi con una sua procedura. La lapidazione di Manfredi è eseguita sul suo cadavere per ordine del capo dell'esercito vincitore e con la partecipazione personale di ogni singolo soldato. Non si tratta di uno scoppio d'ira subitaneo da parte di una moltitudine casualmente adunata, in preda ad una di quelle passioni collettive che prorompono e si scaricano fulminee in un atto violento. Di tali episodi abbonda, invero, la storia militare, specie là dove la disciplina è più rilassata e quando gli animi - cosa non infrequente nella vita soldatesca - sono più eccitati ed accesi.

Tale doveva essere, p. es., lo stato degli animi in quell'esercito di Greci mercenari che Senofonte condusse, dopo Cunaxa (401 a. Cr.), attraverso l'Asia Minore, verso il mare e verso la patria: spossati dal viaggio interminabile, continuamente minacciati da pericoli, oppressi dalla incertezza del domani, e per tutto ciò facili agli ammutinamenti ed agli sbandamenti. Un manipolo - appunto - di sbandati, vicino a Kerasunte, per timore o per vendetta o per altro assalì e lapidò a morte gli inviati

[1] De Cesare, *Storia di Manfredi*, I, 253, n. 24; cfr. Capasso, *op. cit.*, 315 sg.

di certi alpigiani della regione (Xenoph. *Anab.* 5. 7, 19). I Kerasunti si recano ad informare Senofonte dell'accaduto; ed ecco nel campo greco scoppiare improvvisamente un tumulto, e i soldati accorrere in folla impugnando pietre e gridando 'tira! tira! colpisci!' (βάλλε βάλλε, παῖε παῖε), senza nemmeno sapere perchè (*ibid.* 5. 7, 23): infatti di solito bastava che uno gridasse 'tira' perchè tutti lo imitassero, [1] e massime quando ai soldati pareva di soffrire qualche torto, – come nel caso di quel Dexippo che voleva soltanto por freno alla indisciplina, e i soldati lo presero a sassate «come traditore» (*ibid.* 6. 6, 7; cfr. 6. 6, 15). Anzi una volta perfino lo stesso Senofonte fu minacciato di lapidazione (*ibid.* 7. 6, 10; cfr. 7. 7, 54).[2] — E presso i Romani, durante la guerra con gli Equi - così, almeno, narra la tradizione -, il malcontento dei soldati contro il tribuno militare M. Postumio crebbe a tal segno che, scoppiata apertamente la rivolta, Postumio stesso, accorso per domarla violentemente, ne fu travolto e morì lapidato (Liv. 4. 50; cfr. Flor. *epit.* 22).

In questi casi, e in altri che si potrebbero citare,[3] la lapidazione appare come uno sfogo inconsulto di una passione collettiva: passione che, per sfogarsi, trovò dunque, in luoghi e tempi diversi, la stessa forma. Ma nel caso di Manfredi non si tratta

[1] Cfr. una lapidazione nell'esercito mercenario dei Cartaginesi: Polyb. 1.80 καί τις ἐκ τῶν καθημένων εἶπε, ὅτι βάλλε· πάντας ἅμα κατέλευσαν τοὺς προπορευθέντας.

[2] Cfr. Clearcho minacciato di lapidazione: *Anab.* 1. 3, 1.

[3] Una lapidazione militare ordinata dall'*imperator* è attestata da Ael. Spartian. *Pesc. Niger* 3: «*nam et imperator jam tribunos duos, quos constitit stellaturas accepisse, lapidibus obrui jussit*». È notevole (cfr. Hirzel, 259) che l'incarico dell'esecuzione è affidato alle truppe ausiliarie, e non ai legionari romani. Infatti la lapidazione in vero ambiente romano, sia militare, sia civile, appare praticata soltanto come atto tumultuario: lapidazione a Roma contro il tribuno Bebio da parte del popolo sobillato dal suo collega Saturnino ('Aur. Vict.' *de vir. ill.* 73; Saturnino stesso muore poi lapidato: *ibid.*); lapidazione minacciata a Verre nel foro (Cic. *in Verr.* 1, 46. 119; cfr. gli sgherri di Verre lapidati ad Agrigento dal popolo sollevato, mentre tentavano di asportare dal tempio una veneratissima imagine di Ercole: Cic. *in Verr.* 4. 43, 94, cfr. 96); Valerio Poplicola trasporta in basso la sua abitazione affinchè il popolo più facilmente possa lapidarlo s'egli commetta qualche ingiustizia (Dion. Hal., 5. 19, 2). Tumultuaria è anche la lapidazione dei templi il giorno della morte di Germanico (Suet. *Calig.* 5). Cfr. Plaut. *Poenul.* 3. 1, 528; Horat. *ep.* 5. 97 sg.; 'Ovid.', *Nux*, 1, sgg.

di un moto spontaneo ed immediato, bensì di un'azione comandata e predisposta; ciò che accenna all'esistenza di un costume, di una tradizione. Una tale tradizione si trova infatti esplicitamente attestata, p. es., presso i Macedoni, dove abbiamo esempi di lapidazione eseguita - sempre in ambiente militare - secondo il costume nazionale (*more patrio* Curt. 6. 11, 38; *Macedonum more* Curt. 6. 11, 10, κατὰ τὸ τῶν Μακεδόνων ἔθος Diod. 17. 80. 2) [1].

C'era, dunque, anche presso i 'Francesi' presso quella nazione cui prevalentemente appartenevano le schiere di Carlo d'Angiò - formate, com'erano, di « Franceschi et Provenzali » (Giov. Villani 7. 3), e di « Fiamenghi, Brabanzoni et Picardi » (*ibid.* 7. 8) -, una tradizione lapidatoria? È un fatto che parecchi casi di lapidazione si incontrano nella *Historia Francorum* di Gregorio di Tours, all'epoca dunque dei Merovingi. Di un tumulto di popolo è vittima, p. es., un tal Parthenio che, venuto in odio al popolo pei suoi delitti, datosi alla fuga e finalmente scoperto entro una chiesa a Treviri, con percosse e sputi fu legato dalla folla ad una colonna e lapidato (*ad colomnam lapidibus obruerunt* 3. 36).[2] Ed è ancora una *adveniens multitudo* che si mette a lapidare un tal Waddone, che, sebbene sottratto al suo furore, finisce poi per soccombere (9. 35). Ma altrove è il sovrano stesso (Chilperico) che fa lapidare parecchi ribelli (*multos ex eis postea a lapidibus obrui praecipiens* 4. 49); come pure è il re Gunthranno che dà ordine che il suo ministro infedele Chundone sia inseguito mentre cerca di rifugiarsi in una chiesa, il quale Chundone *priusquam limen sanctum adtingerit, conprae-hensus est vinctusque ad stipitem lapidibus est obrutus* (10. 10).

Non solo nella Francia, ma in gran parte dell'Europa medievale troviamo tracce della lapidazione. Una vecchia leggenda castigliana dallo sfondo cupo ed arcaico, risalente per lo meno al sec. XII (l'azione si svolge nel X), la leggenda degli *Infanti di Lara* [3],

[1] V. oltre a p. 34 — C'era un segnale che dava l'ordine di esecuzione (*dato signo* Curt. 6. 11, 38).

[2] Una rappresentazione figurata della scena: K. von Amira, Abhandl. Bayer. Akad. 31. 3 (1922), p. 395 n. 966 (Monum. Piot, XI. 1904, t. VI. 10).

[3] R. Menèndez Pidal, *La leyenda de los Infantes de Lara*, Madrid 1896; G. Paris, *Poèmes et légendes du moyen âge*, Paris 1900, 215 sgg.

narra dei sette figli di Gonzalvo Gustioz uccisi a tradimento da Rodrigo Velazquez, e della vendetta tremenda della madre loro Doña Sancha su Rodrigo, che, legato per le mani e pei piedi, fu esposto come bersaglio ad ogni sorta di proiettili lanciati da quanti avevano ragione di risentimento contro di lui, e finalmente alla lapidazione, onde sul suo cadavere si fece un gran mucchio di sassi, come su quello di Manfredi (e di altri, come vedremo); ed anche in seguito chiunque passava di là vi gettava una pietra.

Presso i Danesi, secondo la *Historia Danica* di Saxo Grammaticus, vediamo minacciata di lapidazione Götvara, moglie di Colone, da parte del re Frothone III, ormai stanco della sua sposa Hanunda, figlia del re degli Unni, che Götvara nascostamente con lusinghe e male arti e filtri venerei (*succis in Venerem mixtis*) aveva spinta al matrimonio con Frothone (Saxo, *hist. dan.* 5 p. 217 Holder p. 144). Lapidata muore anche la moglie di un altro re dei Danesi, Frothone V, per opera dei figli di Haraldo vendicatori del padre loro, che il re aveva fatto uccidere (*ibid.* ;, p. 322).

Dal costume tradizionale la lapidazione passò anche negli antichi diritti medioevali, specialmente dei popoli germanici, come pena capitale per reati di furto ed altri [1]. In Sassonia è condannato alla lapidazione (*sudibus acutis et lapidibus*) in seguito a giudizio (*morti adjudicatus*) un tal Buddone che aveva rubato dei cavalli (*Vita II s. Liudgeri*, Monum. German. Histor. Scriptor II. 419).[2] — Nell'antico diritto anglosassone vigeva una legge, della prima metà del sec. X, che sanciva la lapidazione per un servo colpevole di furto, fissando un numero preciso (*sexaginta et viginti*) di servi che dovevano eseguirla, i quali dovevano essere – si noti – dello stesso sesso del giustiziato [3]. — Anche nell'antico diritto

[1] W. E. Wilda, *Das Strafrecht der Germanen*, Halle 1842; J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*[4] (Leipzig 1899); K. von Amira, *Die germanischen Todesstrafen: Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte*, Abhandl. Bayer. Akad. 31. 3, München 1922.

— Anche presso gli Slavi (tanto del nord quanto del sud): v. Amira, 167 n. 8.

[2] La *Vita* racconta che il Santo ottenne dal duca Widukindo il permesso di seppellire il cadavere, indi lo resuscitò. La scena della lapidazione rappresentata in miniatura: v. Amira, 394 n. 945.

[3] v. Amira, 37.

norvegese (sec. XII–XIII) certi reati di furto (meno gravi: pei più gravi la pena era l'impiccagione) erano puniti con la lapidazione, la quale era eseguita in modo da lasciare al condannato qualche possibilità di salvezza, perchè egli, in vece di essere legato ad un palo o ad una colonna, doveva, con la testa coperta da un sacco oppure spalmata (dopo la tosatura) di pece e cosparsa di piume· passare di corsa (*gatulop, gassenlauf*) in mezzo ai suoi lapidatori disposti in due file, i quali gli gettavano addosso pietre, bastoni, zolle di terra ed altro (chi non interveniva doveva pagare un'ammenda).[1] La lapidazione diventò la pena più frequente per le donne (per le quali non si usava – invece – l'impiccagione), in origine forse per le colpevoli di stregoneria, poi (nel diritto svedese più recente) estesa anche alle colpevoli di omicidio e di furto [2].

In un'ampia memoria di K. von Amira relativa alle pene di morte presso i popoli Germanici [3] anche la lapidazione è considerata, alla stregua delle altre pene, come un atto religioso, e precisamente come un sacrifizio, onde il giustiziato sarebbe stato originariamente una vittima immolata a questa o quella divinità [4]. Questa teoria implica l'esistenza di una organizzazione cultuale e di un sistema di figure divine: ciò che in vero non disdice all'idea che abbiamo ragione di farci della religione proto–germanica. Ma la lapidazione non è soltanto esecuzione giudiziaria: è anche atto spontaneo di giustizia popolare; e in questo aspetto elementare è pre–germanica, anzi in genere pre–etnica, come vedremo. Ciò dipende da ragioni inerenti alla sua natura stessa: quelle ragioni per cui anche il v. Amira le assegna un posto speciale fra le pene capitali,[5] come anche ammette che essa sola, a differenza delle altre, possa aver avuto origini indipendenti in ambienti e luoghi diversi [6]. Prima ancora della sua incorporazione in un sistema di norme giuridiche, la lapidazione potè avere una sua

[1] Grimm II, 264. 274; Wilda 503 sgg.; v. Amira 155 sg.

[2] v. Amira 39, 177, 180, 191.

[3] Citata sopra a p. 6. n. 1: specialm. a p. 218 sg.

[4] Il supplizio della ruota sarebbe stato un sacrifizio ad una divinità solare, lo strangolamento un sacrifizio al dio Wodan-Odin, la decapitazione un sacrifizio al dio *Tiwaz-Tyr (v. Amira, 201 sgg.).

[5] v. Amira, 157. 167.

[6] v. Amira, 171.

funzione « penale » naturale in seno ad una società che non aveva ancora tribunali penali nè condanne a morte (norma positiva), una società in cui il colpevole era semplicemente messo al bando (norma negativa), e come tale privato di aiuto e di protezione, ed effettivamente assimilato (come rivela l'arcaica designazione di 'lupo', *wolf*) ad un animale molesto che ognuno poteva, anzi doveva, cacciare e magari sopprimere, [1] – al qual fine egregiamente poteva servire appunto la lapidazione. La quale in origine difficilmente avrà avuto una particolare connessione con i reati di furto, come sarebbe indotto a credere chi argomentasse soltanto in base ai diritti codificati (p. 6). Anzi è verosimile che nell'opera relativamente tarda di codificazione e sistemazione giuridica facilmente sia stato oscurato o alterato il senso primitivo della lapidazione, quale invece si potrà cogliere soltanto risalendo alle fasi più arcaiche: quelle fasi in cui alla forma primitiva della società corrispondeva anche una religione primitiva, ed anche la lapidazione potè ben avervi già un carattere religioso, ma secondo un tipo di religiosità pre-politeistico e direi quasi pre-sacrificale, – come in vero lo stesso v. Amira riconosce che la lapidazione non è solo sacrifizio, ma anche catarsi [2]; e io direi che primitivamente è tutta catarsi, cioè liberazione, allontanamento, religiosità negativa, come risulterà dal seguito di questa trattazione.

Per ora basti aver constatato che la lapidazione di Manfredi da parte dei Francesi di Carlo d'Angiò ha riscontri prossimi e remoti in quel medioevo germanico che forma, per così dire, il suo sfondo e in certo qual modo il suo clima d'incubazione culturale.

2.

Ma anche in epoca pre-franca e pre-medievale (o, se mai, di transizione fra l'evo antico e il nuovo [3]) troviamo già praticata in terra di Francia la lapidazione.

A Treviri nel 385 moriva giustiziato (decapitato) il vescovo

[1] K. von Amira, *op. cit.* 35.

[2] *ibid.* p. 234. Lo stesso v. Amira (p. 219) rinunzia a precisare la divinità al cui culto apparterrebbe la lapidazione come sacrifizio.

[3] 'Gallico', ma di origine greca, è il costume del *pharmakós* lapidato a Massilia (p. 22, 26 sg.): *more Gallorum* Petron. fr. 1 Büch.; *gallicus mos* Lactant. *in Stat. Theb.* 10. 793.

spagnuolo Priscilliano, condannato dalla Chiesa come eretico, una delle prime vittime della ortodossia e della disciplina ecclesiastica in Occidente. Già l'autorità politica prestava il braccio secolare alla esecuzione dei decreti della Chiesa. Infatti la sentenza capitale fu pronunziata, dopo la condanna ecclesiastica, dal magistrato civile – in persona di Euodio prefetto delle Gallie – in base alla imputazione di *maleficium* (*Priscillianum... convictum maleficii* Sulp. Sev. *Chron* II. 50,8), la quale cadeva sotto la sanzione delle antiche leggi romane contro l'esercizio della magia in genere, anche di recente ribadite dagli imperatori Valente e Valentiniano.[1]

Nonostante la disapprovazione di Martino vescovo di Tours, la persecuzione infierì contro i Priscillianisti. Fra le vittime fu anche una nobile e colta matrona di nome Urbica, amante delle lettere, frequentatrice della società dei letterati, fra i quali appunto il nuovo moto nato in Ispagna, non indifferente (pur attraverso le sue aspirazioni mistiche derivate forse dalle sètte gnostiche e manichee) agli influssi della cultura, aveva trovato maggiori simpatie e più facile diffusione. Ma Urbica non fu condannata in giudizio: fu la plebe di Burdigala (Bordeaux) che, levatasi a tumulto, la lapidò e la uccise *ob impietatis* – dice la *Cronaca* di Prospero – *pertinaciam*.[2] Ma anche questo fanatismo della folla, anzi che dalle opinioni dogmatiche dell' 'eretica', molto probabilmente sarà stato suscitato appunto dal sospetto di *maleficium*, cioè di stregoneria, cui i volghi di tutti i paesi in tutti i tempi furono particolarmente sensibili per la occulta calamitosa influenza attribuita all'opera dei maliardi e delle maliarde. Vengono in mente, a questo proposito, i versi di Horat. *ep.* 5. 97 sg:

vos turba vicatim hinc et hinc saxis petens
contundet obscaenas anus;
post insepulta membra different lupi
et Esquilinae alites,

dove è attestata in ambiente italico e pagano la lapidazione

[1] Cfr. Bernays, *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus*, in *Gesammelte Abhandlungen*, II, 1885, 81 sgg.

[2] Vale la pena di riferire tutto il passo (Prosper. *Chron.* ad ann. 385): « *Burdigalae quaedam Priscilliani discipula nomine Urbica ob impietatis pertinaciam per seditionem vulgi lapidibus extincta est* ».

delle streghe insieme con la mancata sepoltura dei loro cadaveri, ch'è, dunque, in certo qual modo, un altro riscontro al trattamento del cadavere di Manfredi.

Non è invero di poco interesse storico-religioso trovare dunque accomunato nello stesso trattamento – in vita o in morte – chi fu fuori della legge religiosa antica, come i maliardi, con chi fu fuori della legge religiosa cristiana, come gli scomunicati e gli eretici.

Altri eretici, in fatti, si conoscono, che furono lapidati: chè se le notizie relative non hanno tutte valore di documenti storici, pure anche quelle di carattere leggendario indirettamente forniscono testimonianza della lapidazione come di un costume effettivamente esistente. Leggendaria, eppure non priva d'importanza, è una notizia su l'origine della sètta dei Messalliani (*m°sallîm* 'adoranti', grecamente *Euchiti*) che non si trova nelle fonti più antiche e storicamente più attendibili,[1] ma solo nel tardo scrittore bizantino Euthymio Zigadeno, il quale assistè alla reviviscenza di questa 'sètta' intorno al 1100 d. Cr. In un suo scritto polemico contro i Messalliani si legge[2] che la sètta avrebbe avuto per fondatore un tal Pietro che sarebbe stato lapidato (λίθοις καταχωσθείς), e così si sarebbe formato sul suo cadavere un mucchio di sassi (σωροῦ τῶν λίθων), cioè una 'grave mora', dalla quale, in presenza dei suoi discepoli che ivi stavano aspettando la resurrezione del Maestro, sarebbe uscito un demonio in forma di lupo, donde a lui il sopranome ingiurioso di *Lykopetros*, cioè 'Pietro-lupo', e di Lycopetriani ai Messalliani.

Anche quel Costantino, o – com'egli si faceva chiamare, anzi pretendeva essere, – Silvano, che fu uno dei fondatori della sètta dei Pauliciani e fece molti proseliti in Macedonia, morì lapidato (λίθων βολαῖς 'Phot.', *contra Manich.* I. 17 Migne PG 102, 50); chè, avendo l'inviato dell'imperatore catturati e concentrati quelli dei suoi aderenti che più apparivano induriti nell'eresia, a loro stessi impose di lapidare colui ch'era il loro capo, e chi si risolse a scagliare la prima pietra fu un tal Giusto, discepolo prediletto – anzi figlio adottivo – di Costantino, cui poi seguirono tutti gli altri,

[1] Epiphan. *adv. haer.* 80; Augustin. *de haeres.* 57; Theodoret., *hist. eccl.* IV. 10.

[2] Euthymius Zigabenus, *contra Massalianos*, Migne PG, 131. 41.

e così si formò sul cadavere un gran mucchio di pietre (σωρὸν λίθων),[1] – come sul cadavere di Manfredi.

Di un altro eresiarca, fondatore dei Bogomili – un'altra di quelle sètte che, rifiorendo sul tronco dalle antiche eresie, pullularono in Oriente intorno al Mille, e se ne ebbe la ripercussione in Occidente nei sec. XI e XII, e Manfredi stesso, come già suo padre Federico, vi fu implicato (p. 2) –, di Basilio, fondatore dei Bogomili (ch'eran considerati come una derivazione combinata dei Messalliani e dei Pauliciani), si narra che, essendo prigioniero presso l'imperatore Alessio, fu fatto segno a lapidazione, ma non per mano umana, bensì, questa volta, ad opera di demoni, indignati perchè egli aveva rivelato i misteri della sètta (Anna Comnena, *Alex.* XV, 8 p. 489 B Schopen p. 355 sg.).[2]

Ben altro eresiarca era stato lapidato, secoli prima, in Oriente: quello nel cui nome ora si lapidavano dissidenti dalla sua Chiesa e dissenzienti dalla sua dottrina: Gesù. Eresiarca, Gesù, agli occhi dei Giudei, poichè, « essendo uomo si proclamava Dio » (ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν Joh. 10.30), e dunque era reo di bestemmia, e come tale, infatti, fu lapidato (Joh. 8. 59; 11.8). Ma alla moltitudine che lo lapidava, più che la ragion dottrinale, sarà stato presente un altro motivo, suggerito da quelle correnti superstiziose che nel tardo giudaismo largamente circolarono, in ispecie negli strati popolari, ed il Vangelo stesso ne è variamente penetrato: cioè il motivo della follia e possessione demoniaca,[3] l'idea che un demone è dentro qualcuno; e la lapidazione poteva ben sembrare un mezzo atto a cacciarlo, come in fatti servì a cacciare il demone-lupo che si era annidato, come abbiam visto, nel corpo di Pietro il Messalliano (p. 10).

Ed anche Paolo fu lapidato (2 Cor. 11. 25), a Lystra, dopo aver corso lo stesso pericolo ad Iconio (Act. 14. 5) in occasione di un conflitto suscitato dalla sua predicazione nella sinagoga: ch'era stata la ragione ond'egli avea poi, co' suoi compagni, lasciato Iconio, ed era venuto a Lystra; dove appunto lo raggiunsero Giudei d'Iconio e di Antiochia che sollevarono la folla

[1] Cfr. Petr. Sicul., *Hist. Manich.*, Migne PG, 104, 1279 sg.

[2] Riscontri folklorici (Russia, Grecia moderna, Giava) al lancio di pietre per opera di demoni: Liebrecht, *Zur Volkskunde*, 356.

[3] ὅτι δαιμόνιον ἔχεις Joh. 8. 48; δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται Joh. 10. 20.

contro di lui, ond'egli a sassate fu cacciato fuori della città (ἔξω τῆς πόλεως Act. 14. 19), ed ivi lasciato per morto.

E mortale era stata un'altra lapidazione, cui Paolo stesso anni prima, avanti la conversione, aveva assistito, se non partecipato: quella di Stefano (Act. 6. 7 sgg.; 7. 54 sgg.), 'il primo martire', trascinato anch'egli dal popolo tumultuante fuori della città (ἔξω τῆς πόλεως Act. 7. 57), ed ivi lapidato anch'egli come reo di lesa religione, come bestemmiatore di Dio e di Mosè e del Tempio, secondo le affermazioni di falsi testimoni (Act. 6. 13).

Lapidazioni tumultuarie. Ma dietro ad esse sta, anche qui, una tradizione, un costume lapidatorio, anzi una legge: non quella onde fu condannato Gesù alla crocifissione, ch'era legge romana, ma quella onde anche Jacobo, 'il fratello del signore', sarebbe stato tratto (nel 62 d. Cr.)[1] dal gran sacerdote Anan davanti al Sinedrio e condannato appunto alla lapidazione: la legge nazionale d'Israele, la legge mosaica di cui Anan, come sadduceo,[2] era rigoroso ed intransigente zelatore, e nella quale appunto la lapidazione era sancita come pena capitale per i delitti di lesa religione (v. oltre a p. 47).

3.

Un novatore religioso fu anche Dionyso sul suolo pagano della Grecia antica, il dio misterioso e tremendo che turbava i cuori, e li distraeva dalla serena adorazione delle divinità olimpiche verso le esaltazioni di una strana inebriante pietà: novatore pericoloso al regime degli stati fondati sulla religione tradizionale; e per ciò al suo apparire in terra Tebana il re Pentheo, ignaro dell'esser suo divino, dava ordine ch'egli fosse preso e lapidato a morte (ὡς ἂν λευσίμου δίκης τυχὼν θάνῃ *Bacch.* 356), ma egli finiva per trionfare, come si vede nelle *Baccanti* di Euripide, dove è dramatizzato in proiezione mitica appunto quel

[1] ὡς παρανομησάντων Jos. *Ant. jud.* 20. 9, 1; cfr. Euseb., *hist. eccl.* 2. 23, 2 sgg.; 3. 1, 5; 3. 5, 2. Ma la menzione di Jacobo tra questi condannati sembra essere una interpolazione cristiana: Schürer, *Gesch. d. jüd. Volk.* I³, 581.

[2] (I Sadducei) περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας Ἰουδαίους: Jos. *l. cit.* Questo Anan era figlio di quell'Anan (Anna) ch'era stato gran sacerdote al tempo di Gesù.

conflitto religioso che profondamente agitò l'anima ellenica[1]. Anche in Grecia, infatti, accanto alla lapidazione occasionale ed improvvisa di cui già citammo esempi dalla vita militare (p. 3. e sg.), troviamo un vero e proprio costume del lapidare; anzi, anche in Grecia, una legislazione che lo sancisce, sebbene sia una legislazione soltanto fittizia: quella dello stato ideale di Platone.

Contro i colpevoli di omicidio consumato sulle persone dei consanguinei più prossimi – il padre, la madre, i fratelli, i figli – ecco come deve procedere lo stato (Plat. *Leg.* 9 p. 873 B): il colpevole sia giustiziato, e il suo cadavere trasportato ignudo ad un trivio (τρίοδον) fuori della città (ἔξω τῆς πόλεως); ivi a nome della intera città (ὑπὲρ ὅλης τῆς πόλεως) tutti i magistrati scaglino ciascuno una pietra sulla testa del cadavere (λίθον ἕκαστος φέρων ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ νεκροῦ βάλλων), onde la intera città sia purificata; indi il cadavere sia portato al confine del territorio, gettato al di là ed ivi lasciato insepolto (εἰς τὰ τῆς χώρας ὅρια φέροντες ἐκβαλλόντων τῷ νόμῳ ἄταφον; cfr. *Leg.* 12, p. 960 B).

Dal costume e dalla pratica tradizionale la lapidazione fu anche proiettata, dai poeti, in un altro mondo ideale: il mondo del mito.[2] Candidati, per così dire, alla lapidazione sono certi massimi delinquenti della leggenda quali Egisto, per l'uccisione nefanda di Agamemnone in complicità con Clytemnestra,[3] Edipo, parricida ed incestuoso con la propria madre,[4] Elettra ed Oreste, matricidi;[5] ed è notevole che anche in siffatti casi, come nella 'Legge' platonica, la lapidazione appare come atto collettivo, deliberato dal popolo,[6] eseguito dal popolo,[7] cioè da tutti i cittadini,[8]

[1] Cfr. R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica* ("Storia delle religioni", 3), Bologna 1921.

[2] Nel mondo realistico della vita comune restiamo, invece, con Hipponacte, frg. 85 B[4] p. 489, dove qualcuno ha voluto vedere l'accenno ad una lapidazione.

[3] δημορριφεῖς λευσίμους ἀράς Aesch. *Agam.* 1616.

[4] λευσθῆναι πέτροις Soph. *Oed. Col.* 435.

[5] Eurip. *Or.* 50. 442 λευσίμῳ πετρώματι; 863 λευσίμῳ χερί; 914 sg. πέτροις βάλλοντας; 943 πετρουμένους.

[6] Ἀρλείων πόλις Eur. *Orest.* 49; cfr. 440; 914 sg.

[7] δημορριφεῖς λευσίμους ἀ. Aesch. *Agam.* 1616; cfr. λευστῆρα δήμου μόρον Aesch. *Sept.* 199; φόνον δημόλευστον Soph. *Antig.* 36.

[8] ὑπ' ἀστῶν λευσίμῳ πετρώματι Eurip. *Orest.* 442.

dalla *polis* (o – nelle *Leggi* – da tutti i magistrati che la rappresentano); e del pari è tutta la *polis* che cerca Creusa [1] per lapidarla a punizione del delitto tentato sopra Ione [2]; e sono « tutti i Greci » pronti a lapidare Achille quando egli tenta di opporsi al sacrifizio di Ifigenia, [3] ch'è come un tradire la causa greca, poichè da quel sacrifizio dipende il successo della spedizione contro Troia.

Chè se in tutti questi casi la lapidazione è soltanto minacciata, quasi che la poesia rifugga dal rappresentarla nella sua cruda realtà, essa è invece effettivamente eseguita nella persona di Palamede, innocente ma per la perfidia di Ulisse calunniato come reo – anch'egli – di tradimento, e come tale lapidato – per usare le parole di Hygino (*fab.* 105) – *ab exercitu universo*, quasi da « ciascun del hoste », e per ordine di Agamemnone lasciato insepolto e senza esequie.[4] E la lapidazione è altresì minacciata da Eteocle [5] alle donne tebane piangenti e a chiunque non obbedisca al suo comando, che vuol essere il comando della patria contro la volontà e l'interesse di quel traditore della patria ch'è Polynice; onde poi, anche, il cadavere di Polynice sarà lasciato senza sepoltura, per ordine di Creonte, e chi oserà seppellirlo sarà lapidato[6].

Tradimenti: delitti contro la comunità, contro la *polis* ch'è la patria, contro l'esercito ch'è la patria in armi. E la patria, pei Greci, è religione. Onde non fa meraviglia che la religione

[1] πᾶσα σὲ ζητεῖ πόλις Eurip. *Ion* 1225.

[2] Eurip. *Ion* 1112 ζητοῦσιν αὐτὴν ὡς θάνῃ πετρουμένῃ; 1235 λεύσιμοι καταφθοραί. Alla lapidazione che gradualmente spingeva il condannato fin sull'orlo del precipizio doveva seguire, in questo e in altri casi, la precipitazione dalla rupe: 1268 πετραῖον ἅλμα, 1222 πετρορριφῆ, cfr. 1266: Hirzel, 251. Vedi oltre a p. 31 sg. a proposito della lapidazione presso gli Iberi. Cfr. anche la precipitazione e lapidazione di Jacobo, il 'fratello del Signore' secondo Hegesippo ap. Euseb. *hist. eccl.* 2. 23, 11 sg. (con le osservazioni di Schürer, *Gesch. d. jüd. Volk.* I³, 583 in nota).

[3] Eurip. *Iphig. Aul.* 1352.

[4] Philostr. *heroic.* 11 περιαχθεὶς δὲ τῷ χεῖρε κατελιθώθη; *Schol. Eurip. Orest.* 432 λίθοις φονεύεται; *Schol. ad. Lycophr. Alex.* 386 ἐλιθοβόλησαν.

[5] Aeschyl. *Sept.* 199.

[6] Soph. *Antig.* 21 sgg., 36; Aesch. *Sept.* 1007 sg.; Eurip. *Phoen.* 1627 sgg. Cfr. W. Vischer, Rhein. Mus. 20, 1865, 444 sgg.: P. Corssen, Neue Jahrbb. 31, 1913, 226.

abbia parte nella punizione dei delitti contro la patria, non foss'altro in quel divieto delle funebri esequie onde avverrà che le ombre dei traditori si aggireranno poi sempre intorno agli insepolti cadaveri implacate.[1]

'Traditore della patria'[2] è anche Dikaiopolide, contro il quale si leva nella comedia aristofanesca il grido dei lapidatori che noi già sentimmo echeggiare nel campo di Senofonte (p. 4):

βάλλε βάλλε βάλλε βάλλε,
παῖε πᾶς τὸν μιαρόν[3],

e la ragione è che Dikaiopolide contro l'interesse dello Stato consigliava la tregua col nemico.

E, venendo agli esempi storici, quel Thrasyllo di Argo che, essendo uno dei cinque strateghi dell'esercito argivo, di sua iniziativa, senza essersi consultato con i suoi, concluse una tregua d'armi col generale spartano (Agide), fu sottoposto a processo alle porte della città – dove le truppe, prima di rientrare, sostavano a risolvere le cause militari – e a stento potè salvarsi dalla lapidazione (ἤρξαντο λεύειν) rifugiandosi sopra un altare (Thucyd. 5. 60). Ed è notevole che anche in città il luogo dove gli Argivi si riunivano per giudicare era sormontato dalle tombe di due lapidati, di cui la tradizione riferiva i nomi: *Mélanchros* e *Cleométra*.[4]

Essendo gli Arcadi alleati dei Messeni nella guerra contro gli Spartani, un loro re di nome Aristocrate due volte vilmente tradì la causa comune; onde gli Arcadi lo uccisero lapidandolo (καταλιθώσαντες), e (tanto è vero che le *Leggi* di Platone avevano un fondamento nel costume) ne gittarono il cadavere insepolto oltre il confine (Paus. 4. 22, 6 sg.; cfr. 8. 5, 13).

Gli Ateniesi, quando nei giorni gloriosi di Salamina venne a loro da parte di Mardonio un tal Murychide per indurli a patteggiare (già il re di Macedonia Alessandro, latore di proposte analoghe, aveva corso rischio di essere lapidato: Lycurg. *in Leocr.* 71), si levarono contro Lykide che in seno al Consiglio

[1] μὴ θάπτειν τὸν Παλαμήδην μηδ'ὁσιοῦν τῇ γῇ Philostr. *l. cit.*

[2] ὦ προδότα τῆς πατρίδος Aristoph. *Acharn.* 290.

[3] Aristoph. *Acharn.* 281 sg., cfr. 184, 285, 295, 319.

[4] Deinias fr. 3 FHG III 24 ap. *Schol. Eurip. Orest.* 872 Schwartz I 185.

si era pronunciato in favore della presa in considerazione, e lo lapidarono a morte (κατέλευσαν βάλλοντες): non solo, ma le donne Ateniesi dal canto loro trassero tumultuando alla casa di lui, e a colpi di pietre uccisero la moglie sua e i suoi figli (Herod. 9. 5). Anche di un tal Kyrsilo analogamente si raccontava che, per aver consigliato di accettare le proposte persiane, era stato lapidato (καταλιθώσαντες, *lapidibus obruerunt)*, ed anche sua moglie era stata lapidata dalle donne (Demosth. *de cor.* 204; Cicer. *de off.* 3. 48). E dello stesso genere sarà stata (sebbene non sia detto espressamente) la morte onde gli Ateniesi minacciarono – prima di cacciarlo – quell'Arthmio ch'era venuto per corrompere i Greci con l'oro persiano.[1] E che il costume fosse realmente praticato è confermato anche da una testimonianza epigrafica: ἐὰν δέ τις [ἀ]λῶ[ι προδι]δοὺς το[ῖ]ς τυράννοις τὴμ πόλιν [τ]ῶν Ἐρυθραί[ω]ν καὶ...., τεθνάτω [κ]α[ὶ] παῖδες οἱ ἐξ ἐκείνου, κτλ. (CIA I. 9, l. 31 sgg., del tempo di Cimone).

Anche chi involontariamente faceva del male alla comunità era giudicato passibile di lapidazione, come già nell'Iliade Paride, pei molti mali da lui cagionati ai Troiani; i quali, se non fossero così vili – dice Ettore –, già gli avrebbero messo indosso un bel guarnello di sassi (λάϊνον χιτῶνα *Iliad.* 3. 57).[2] Onde, per facile estensione, si comprende che la lapidazione si pratichi altresì su dei nemici vinti, specie quando la guerra fu più accanita e le passioni sono più esasperate: così gli Achei uccidono dei Messeni prigionieri lapidandoli (κατελεύσθησαν) a Megalopoli su la tomba del loro duce Filopoimene (Plut. *Philop.* 21); così nella battaglia che costrinse i Focesi, vinti, ad abbandonare la Corsica, quelli di loro che furon presi vivi dai vincitori (Etruschi e Cartaginesi) furono lapidati (κατέλευσαν Herod. 1, 167).[3]

Così pure, sempre in rapporto alla *polis* ed al suo bene, considerato da un punto di vista particolare (o ' parziale '), furono lapidati o parvero meritevoli di lapidazione certi tiranni, come

[1] Dinarch. *in Aristogit.* 24 sg.; Aeschin. *in Ctesiph.* 258.

[2] Un altro caso di lapidazione in Omero, ma puramente occasionale e personale (è Telemaco che minaccia Eumeo): *Odyss.* 21. 370, sg.

[3] v. oltre a p. 21.

Coes a Mytilene [1] e Falaride ad Agrigento. [2] E gli Agrigentini verso la fine del V sec. a Cr. tumultuariamente [3] lapidarono (καταλεῦσαι Diod. 13. 87, 5) quattro dei loro cinque strateghi, che si erano rifiutati di condurli contro i Cartaginesi in rotta, lasciandosi sfuggire così una eccellente occasione di infliggere un fierissimo colpo a quegli stranieri.

Anche ai giorni nostri in Grecia (così nel Peloponneso come nelle isole) vige presso il popolo l'usanza [4] di gettare collettivamente dei sassi in un dato punto in modo da formare ivi un mucchio di pietre che poi si accresce via via pel fatto che chiunque passa di là ve ne aggiunge una. Si tratta di una forma popolare dell'*anáthema*, chè quel gettito collettivo e il cumulo che così si forma (e che prende esso stesso il nome di *anáthema*) devono servire per imprecare e maledire a qualcuno. Si presenta naturalmente l'idea che questa lapidazione senza bersaglio sia il surrogato simbolico di una lapidazione effettiva. E che il costume odierno, anche se alterato per la sovrapposizione di elementi e motivi eterogenei (sia cristiani, sia allogeni), si connetta ultimamente alla lapidazione già usata nell'antichità, sembra risultare dal fatto che esso è praticato principalmente contro traditori o nemici o comunque danneggiatori della comunità locale o di quella più grande comunità ch'è la patria. Così al tempo della dominazione turca il popolo usava questa forma di maledizione contro gli odiati oppressori [5]. Altri esempi più moderni sono citati da B. Schmidt (*l. cit.*). Io stesso, viaggiando nel Peloponneso nel 1917 ebbi occasione di vedere, p. es., a Letrinói in quel di Pyrgos un

[1] κατέλευσαν Herod. 5. 38 (aveva avuto da Dario la signoria di Mytilene: Herod. 5. 37).

[2] Val. Max. 3. 3 *ext.* 2; Joh. Tzetz. *variar. histor. chil.* 5. 962 sg. (è Zenone (τις γέρων) che scaglia la prima pietra, e gli altri lo imitano (καὶ κατεξῆς καὶ οἱ λοιποί)).

[3] Anche a lapidare Falaride gli Agrigentini sono *subito mentis impulsu concitati:* Val Max., *l. c.* Un'altra lapidazione tumultuaria ad Agrigento è quella già citata (sopra a p. 4 n. 3) contro gli sgherri di Verre.

[4] B. Schmidt, *Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland*, Jahrbücher für classische Philologie 1893, 369-395.

[5] Pouqueville, *Voyage en Grèce* IV[2] (Paris 1826), 386 sg., citato da B. Schmidt, *l. cit.*; cfr. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, *l. cit.*

anáthema, ivi (come in molte altre località) eretto contro il sig. Venizelos [1], eretto dal 'popolo', cioè dal partito in quell'epoca dominante dei realisti antivenizelisti di tendenza germanofila (quali erano specialmente gli ἐπίστρατοι, ossia reduci, riservisti), agli occhi dei quali l'intesofilo Venizelos passava per 'traditore della patria', anche se poi di lì ad un anno o poco più il 'popolo' in funzione del partito opposto avrà distrutto quei monumenti d'infamia inneggiando, come avvenne in gran parte della Grecia, allo stesso Venizelos come a 'padre della patria'.[2] Anche il fatto che l'*anáthema* verbale moderno è talora formulato in guisa da estendere la maledizione agli ascendenti e discendenti del maledetto si può ricondurre al costume antico onde talvolta erano lapidati, oltre il colpevole, i suoi più stretti congiunti.[3] Si aggiunga che anche l'accrescersi del mucchio di sassi per l'apporto successivo dei passanti – di cui già trovammo esempio nella Spagna medievale (p. 6), ed altri ancora ne troveremo – è attestato per la Grecia anche nell'antichità, e precisamente a proposito di una lapidazione più simbolica, anch'essa, che effettiva. Infatti, quando Hermes ebbe ucciso Argo, gli dei chiamati a giudicarlo, tenendo conto che il delitto era stato commesso per volontà di Zeus, gittarono ai piedi di Hermes i sassi che avrebbero dovuto servire da tessere per votare (ψῆφοι) la sua condanna (originariamente: i sassi con cui avrebbero dovuto lapidarlo in punizione del suo delitto); onde si formò un mucchio di pietre, e poi altri ad imitazione di quello, che furono i cosidetti Ἑρμαῖοι λόφοι, od ἕρμακες od ἑρμαῖα, quali erano poi successivamente accresciuti dal gettito dei passanti [4].

Delitti contro i consanguinei (parricidi, matricidi, ecc.), delitti

[1] La iscrizione diceva: « pietra di *anáthema* del traditore della patria Eleutherio Venizelos qui eretto dalla comunità di Letrinói » (seguiva la data); e più sotto: « la lega degli epistrati di Pyrgos anatemizzando il traditore Venizelos e i suoi complici ».

[2] Gr. J. G. Frazer, *The Cursing of Venizelos*, Folk-Lore 28. 1917 (a me, pel momento, inaccessibile).

[3] V. sopra a p. 16 la lapidazione dei famigliari di Lykide e Kyrsilo traditori lapidati, e sotto a p. 19 la lapidazione del figlio del profanatore Artaykte.

[4] σωροὺς ποιεῖν λίθων καὶ διάγοντας προσβάλλειν λίθους Antikl. ap. *Sch. Hom. Odyss.* 16. 471 Dind.; cfr. Xanth. frg. 9 FHG I. 38, *Etym. Magn.* 375, 57 Gaisf.

contro i concittadini, o, più genericamente, contro una Città: questi sono, in complesso e trascurando le ovvie estensioni analogiche, le azioni criminali che finora vedemmo in Grecia punite con la lapidazione: delitti – adunque – contro la società, e contro la religione solo indirettamente, in quanto c'è pur un divino immanente in ogni vita sociale. Lapidazioni di eretici e di scomunicati non sono da cercare nella antica Grecia, dove la religione non aveva dogmi, nè Chiese. Ma aveva culti e riti e santuari e sacerdoti; e in queste ch'erano le sue forme concrete direttamente poteva esser offesa. Ed anche a punire tali offese fu usata la lapidazione.

Già vedemmo (a p. 14) Creusa minacciata di lapidazione per il suo criminoso attentato contro Jone, sacerdote di Apollo Lo stesso rischio corre Ajace d'Oileo [1] per la sua empietà, chè, essendosi Cassandra, sacerdotessa di Athena, rifugiata presso il simulacro della sua dea, egli nello strapparla a forza aveva travolto il simulacro divino. Lapidazioni, anche queste, soltanto minacciate e non eseguite, come in genere presso i poeti [2]. Non così nelle leggende locali, che il ricordo tramandano inalterato accanto al costume, e talvolta oltre il costume: documenti preziosi di un arcaismo provinciale sopravvissuto in margine ai centri maggiori della civiltà greca.

Secondo, appunto, una leggenda 'locale' raccolta da Erodoto (9. 116), la profanazione di un santuario per opera di Artaykte fu causa che il figlio di lui morì lapidato; nè valse che Artaykte fosse – come indica il nome – un Persiano (satrapo dell'Ellesponto al tempo della spedizione di Xerxe), e il nume offeso fosse invece un eroe greco, Protesilao, del quale appunto Artaykte aveva spogliato il santuario ad Eleunte (τάφος καὶ τέμενος), e le adiacenze aveva ridotte a campo coltivato e nell'*ádyton*, cioè nel penetrale più sacro, si era giaciuto con donne; ma quando gli Ateniesi presero Sesto, dove Artaykte risiedeva, invano egli tentò di riscattarsi con denaro, chè gli Eleunti, per vendicare Protesilao, lui impiccarono e suo figlio sotto i suoi occhi lapidarono a morte (κατέλευσαν).

[1] καταλεῦσαι βουλεύονται, detto dei Greci nell'argomento della Ἰλίου πέρσις *Epic. graec. fragm.* Kinkel 1 p. 49.

[2] V. sopra a p. 14.

Durante le guerre secolari fra Sparta e Messene, un re degli Arcadi, Aristocrate, omonimo ed avo di quello che fu lapidato come traditore (p. 15), respinto dalla vergine sacerdotessa di Artemide *Hymnia*, che ad Orchomeno in Arcadia aveva un antichissimo e veneratissimo santuario, la violò nel tempio stesso presso il simulacro della dea: per ciò fu lapidato (κατελιθοῦσιν Paus. 8. 5, 11 sg., cfr. 8. 13, 1 e 5).

Offensori della divinità furono anche quei Beoti che, contendendosi la mano di Callirrhoe, indignati perchè il padre di lei Foco aveva rimesso la decisione ad Apollo Pythio, lo uccisero e si diedero a perseguitare Callirrhoe, costringendola a rifugiarsi implorante sull'altare di Athena *Itonia* a Coronea, mentre ivi si teneva l'assemblea pan-beotica; onde, essendosi i pretendenti serrati nel castello di Hippote, i Tebani con gli altri Beoti vi posero l'assedio, presero la fortezza per sete, e lapidarono a morte (κατέλευσαν) gli uccisori di Foco (Plutarch., *amat. narrat.* 4, p. 774 E).

Anche i Kyloniani in Atene si erano rifugiati su l'Acropoli mettendosi sotto la protezione di Athena; e la sacralità da loro in tal modo contratta si riversò poi su Megacle e gli altri Alcmeonidi, che di loro fecero strage. Infatti, avendo i Kyloniani deciso di presentarsi in giudizio, legarono al simulacro di Athena un filo, e tenendolo per l'altro capo cominciarono a scendere dall'Acropoli, quasi mantenendo così, pure a distanza, quel contatto che in virtù del diritto d'asilo assicurava loro l'incolumità. Ma ecco che il filo si spezza: segno – così intendono o dànno ad intendere gli Alcmeonidi – che la divinità rifiuta la sua protezione ai Kyloniani, i quali dunque sono sacrileghi, e come tali vengono lapidati (κατέλευταν Plut. *Solon* 12), oppure (quelli rimasti sull'Acropoli) trucidati. Ma in seguito risulta che la strage dei Kyloniani era stata una empietà ed una profanazione: tutti gli Alcmeonidi sono esecrati (ἐναγέες Herod. 5. 71; cfr. Thuc. 1. 126); non c'è espiazione possibile; tutti debbono essere e sono allontanati, non solo i vivi col bando, ma anche i morti, dei quali si esumano i cadaveri trasportandoli oltre il confine (ἀνορύξαντες ἐξέῤῥιψαν ὑπὲρ τοὺς ὅρους Plut. l. c.)[1].

[1] Non mancano altri esempi di ragioni religiose sfruttate per fini politici. Uno, almeno, al quale è associata la lapidazione è il seguente: quando

Secondo la tradizione [1] fu una pestilenza scoppiata ad Atene che, interpretata da Epimenide come un effetto dell'empietà degli Alcmeonidi, determinò la loro espulsione. Anche certi ragazzi di Kafye in Arcadia che, mentre giocavano nei pressi del santuario di Artemide *Kondyleátis*, avendo trovato una funicella, la legarono al collo del simulacro della dea pretendendo che essa si fosse strangolata, furono lapidati (καταλεύουσιν) dai Kafyesi: ma di lì a poco scoppiò nel paese una malattia terribile per cui tutte le donne abortivano, onde i Kafyesi, per consiglio dell'Oracolo, seppellirono i cadaveri dei ragazzi lapidati ed istituirono per loro un culto con sacrifizi annuali (Paus. 8. 23, 6 sgg.).

Anche dopo la lapidazione dei Focesi catturati in battaglia dagli Etruschi e Cartaginesi (v. sopra a p. 16) accadde che ad Agylla nessun essere umano o animale passava vicino al luogo dov' era avvenuta la lapidazione, che non diventasse mutilo o storpio; e ciò fu causa che gli Agyllei, sempre per consiglio dell'Oracolo, resero a quei lapidati un culto annuale di giuochi e di sacrifici (Herod. 1. 167).

Strano mondo, in cui dei nemici uccisi diventano oggetto di religione. Strano ancor più (e come tale l'avvertirono già gli antichi: Paus. 8. 23, 7 ἀποθανεῖν οὐ σὺν δίκῃ) che dei ragazzi per un atto commesso giocando siano lapidati. Eppure quel loro atto che, essendo innocente, li aveva tuttavia esposti alla medesima pena capitale dei delinquenti peggiori, doveva pur essere, sotto un certo aspetto ed in un certo senso, una gravissima 'colpa': e precisamente nel senso della religione. Dove dunque vediamo la lapidazione non più in funzione di atti criminali (delitti di tradimento, delitti di parricidio e simili), e nemmeno in funzione di tali profanazioni che erano nello stesso tempo atti criminali (Creusa [2], Artaykte, Aristocrate, i pretendenti di Callirrhoe), bensí in fun-

con l'appoggio di Alessandro fu restaurata nelle città greche d'Asia Minore la democrazia, Efeso lapidò (κατέλευσαν) i capi del partito oligarchico adducendo motivi di carattere religioso (ἱεροσυλία, profanazioni, ecc.): Arrh. *anab.* 1. 17.

[1] Per la ricostruzione storica dei fatti, v. Beloch, *Griechische Geschichte*[2], 1. 2, 302 sgg.

[2] Anche Aiace d'Oileo (p. 19) aveva usato violenza a Cassandra, sacerdotessa di Athena, almeno secondo le testimonianze meno antiche della leggenda.

zione puramente religiosa. E intimamente ed immediatamente connessa col mondo della religione la ritroviamo poi in alcune testimonianze che si riferiscono non a leggende cultuali, ma alla pratica stessa del culto.

A Tenedo una lapidazione chiudeva un rito solenne in onore di Dionyso; chè, quando la vacca sacra si sgravava, il vitellino appena nato era calzato con coturni, era ucciso con un colpo di scure, e colui che lo abbatteva era lapidato (λίθοις βάλλεται)[1]. Ad Atene e in alcune città ioniche[2] nelle feste *Tharghélia*, come pure in altre occasioni ad Abdera[3] e a Massilia,[4] si celebrava il rito dei *pharmakói:* individui che, essendo condannati a morte per qualche delitto, venivano simbolicamente caricati dei malanni ond'era afflitta la città (pestilenza, carestia, e simili), indi cacciati e uccisi a sassate, perchè la città fosse risanata[5]: non certo per imitazione commemorativa di quel *Pharmakós* che sarebbe stato lapidato (κατελεύσθη) da Achille per aver rubato le fiale sacre di Apollo, chè anche qui, come in molti altri casi, dovette essere viceversa il culto a dare origine alla leggenda. Analogamente dalle λιθοβόλια (λιθοβολία?), ossia dal « lancio di pietre » che aveva luogo nel culto di Damia ed Auxesia a Troizene (Paus. 2. 32, 2), si formò la leggenda delle due fanciulle Damia ed Auxesia venute da Creta e rimaste vittime di un lancio di pietre fra cittadini in conflitto, sebbene qui non sia ben chiaro se si tratti di lapidazione[6] oppure di una battaglia a sassate, di cui del resto non mancherebbero altri esempi cultuali[7].

Ma il caso più caratteristico di lapidazione religiosa è attestato

[1] Aelian. *de nat. anim.* 12. 34; cfr. la φυγή del sacerdote che ammazzava il bue nelle βουφόνια (Porphyr. *de abstin.* 2. 30).

[2] Hipponact. fr. 4 sgg., frg. 37. Rohde, *Psyche* II, 78 n. 2, e 407; Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, 124 sgg.; Frazer, *The Golden Bough* (abridg. edit.), London 1922, 578 sgg.

[3] Callim. fr. 544 Schn. II, p. 684; 'Ovid.' *Ibis* 467 sg.: *aut te devoveat certis Abdera diebus Saxaque devotum grandine plura petant.*

[4] Petron. frg. 1 Buecheler (*proiciebatur*); cfr. Lactant. *in Stat. Theb.* 10. 793 *per totam civitatem ductus ex urbe extra pomeria saxis occidebatur a populo.*

[5] Istr. frg. 33 FHG I, p. 422 ap. Harpocr. p. 180, 18; cfr. Lys. 6. 53.

[6] Hirzel, 255.

[7] P. es. la βαλλητύς ad Eleusi (Athen. 9 p. 406 D; cfr. Hesych. *s. v.*); Usener, *Götternamen*, Bonn 1896, 130; Hirzel 255.

in Arcadia, regione che, internata com'era e di non facile accesso, meglio e più a lungo conservò le sue tradizioni arcaiche. Era costume degli Arcadi che chi volontariamente avesse varcato il recinto inviolabile (ἄβατον) di Zeus *Lykáios* fosse lapidato (καταλεύουσιν), e chi inavvertitamente vi avesse messo piede fosse bandito (confinato ad Eleuthere: Pultarch. *quaest. graec.* 39 p. 300 A). Costume, evidentemente, sacrale: legge sacrale, non legge morale: certo non quella legge per cui in Grecia si lapidarono traditori e parricidi e simili, e nemmeno quella onde altrove si lapidarono eretici e scomunicati; e tuttavia legge, e legge religiosa, per cui non l'entrare in un santuario in genere è colpa, eppure è colpa gravissima entrare in quel dato santuario, in quel dato luogo [1] ch'è unico ed eccezionale, che in base a certe esperienze (quali che esse siano) è sentito come sacro, che è come dire carico impregnato traversato da energie possenti e pericolose, che si trasmettono per contatto; e per ciò è vietato entrarvi, perchè chi vi entra, od anche solo vi si accosta, ne resta attinto, e così diventa a sua volta veicolo di propagazione di quelle forze tremende e dei loro effetti dannosi, e allora dev'essere allontanato, sia col bando, sia con la lapidazione: che son mezzi diversi e diversamente graduati, ma concorrenti allo stesso fine. Il quale è dunque in primo luogo quello di cacciare, di espellere, di separare, di interporre una distanza, di alzare una barriera; e, quando il mezzo prescelto è la lapidazione, può avvenire che il lapidato resti ucciso; ma non è questo lo scopo originario del lapidare, che infatti non è soltanto un uccidere, ma un uccidere in modo speciale; ed il modo qui conta più dell'effetto: quel tal modo, appropriato a quel tal fine: fine sacrale, che ci dà la chiave per comprendere il senso originario della lapidazione.

Il quale è dunque un senso sacrale; e, come tale, meglio ci si rivela appunto là dove la lapidazione appare incorporata nel culto, come nel costume arcadico sopra menzionato, come nel costume rereligioso di Tenedo (p. 22), dove il sangue del vitello versato è veicolo di energie sacrali, e colui che lo versa ne resta investito, e per ciò dev'essere allontanato, e ad allontanarlo serve appunto la lapidazione.

[1] Magari in quel dato tempo: cfr. l'uso degli Argivi di uccidere (lapidare?) un cane che passasse per l'*agorá* in certi giorni chiamati *Arnéides:* Aelian. *de nat. anim.* 12. 34.

Così, e non altrimenti, si spiega come la lapidazione sia praticata tanto contro dei profanatori quali Creusa, Aiace, Aristocrate, Artaycte (nella persona di suo figlio) e simili, quanto contro degli 'innocenti', come i ragazzi di Kafye: perchè anche questi nel loro gioco son venuti troppo a contatto con una cosa sacra qual è il simulacro di Artemide, e così son divenuti sacri essi stessi, e come tali sono lapidati, cioè come investiti di quella sacralità ch'è propria delle persone e delle cose della religione e che da queste si comunica a chi le tocca; e poco importa il modo del contatto, che può, bensì, essere un modo criminale (furto di cose sacre, attentato o violazione di persone sacre), ma, anche se è un modo innocente, l'effetto è sempre lo stesso, e per ciò per eliminarlo si ricorre indifferentemente allo stesso mezzo appropriato, che è la lapidazione. La quale dunque, come originariamente non è fatta per uccidere (o, se mai, solo per uccidere a distanza, in modo che l'uccisore non venga a contatto con l'ucciso), così non è fatta, originariamente, per punire.

Le origini della lapidazione risalgono dunque ad una religiosità primitiva tutta dominata da una concezione a-morale e materiale del 'sacro'. Tracce di questa arcaica religiosità s'incontrano fino ai tempi più tardi del mondo antico; ed una di esse è precisamente la lapidazione. Una leggenda raccolta da Plutarco *(quaest. gr.* 26, p. 297) narra come gli Ainiani peregrinanti in cerca di un luogo dove stabilirsi, giunti nel piano di Kirrha, essendo ivi molto travagliati dalla siccità, lapidarono (καταλεύσαντες) il loro re Oinoclo, che li aveva condotti. E' un'idea assai diffusa presso i primitivi che il sovrano sia direttamente responsabile del benessere dei suoi sudditi. Questa responsabilità, che nel caso di Oinoclo avrebbe dunque nella lapidazione la sua sanzione, dipende anch'essa ultimamente dalla primitiva concezione materialistica del 'sacro'. Si pensi alle numerose e spesso penosissime norme (mostruosi rudimenti del cerimoniale e dell'etichetta) che presso molti 'selvaggi' regolano nei più minuti particolari la vita del sovrano.[1] Per restare nell'etnografia antica, presso i Sabei non era consentito al sovrano di uscire dalla reggia: se usciva, era lapidato dalla popolazione (γίνονται λι-

[1] Cfr. Frazer, *The magical origin of kings*, London 1920, e *The Dying God* (*The Golden Bough*,[3] Part III), London 1912.

θόλευστοι ὑπὸ τῶν ὄχλων Diod. 3. 47, 4). Questo costume che, secondo la notizia di Diodoro, risaliva ad un antico oracolo (con che è indirettamente confermato il suo carattere religioso ed arcaico) è da spiegare in base all'idea che la persona del re è sacra, che tale sacralità venendo a contatto col mondo profano vi produce degli effetti calamitosi, e che questi effetti si possono eliminare respingendoli, riconducendoli, riscaricandoli sul loro centro di irradiazione, al che appunto provvede la lapidazione del re.

La siccità non è che uno dei modi onde quegli effetti si manifestano. Un altro modo può essere la peste; ed anche la peste si elimina con la lapidazione. Ad Efeso infatti (Philostr. *vita Apollon.* 4. 10), infierendo un morbo pestilenziale, fu chiesto consiglio al taumaturgo Apollonio, e questi ordinò di lapidare un pezzente che andava attorno mendicando, e non era davvero tale da destar sospetto; ma quando gli Efesii, vincendo la riluttanza, lo ebbero lapidato (κατελίθωσαν), rimosso il monticello delle pietre ammucchiate su di lui (κολωνὸν λίθων), vi si trovò sotto (interessante riscontro alla leggenda di Lycopetro il Messaliano: p. 10) un cane enorme, cioè un demone in forma di cane [1], il demone dunque della peste, qui personalizzata in forma demonistica, ch'è già un'alterazione della concezione materialistica primitiva. [2]

Questa sembra invece persistere in forma genuina nell'usanza dei *pharmakói*, [3] sui quali veniva in certo qual modo materialmente concentrata la peste [4] o la carestia o altra calamità che

[1] Cfr. W. Roscher, *Das von der « Kynanthropie » handelnde Fragment des Marcellus von Side*, Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss., XVII, 3, Leipzig 1906, il quale accenna anche alla lapidazione di quel *Polites* (uno dei compagni di Ulisse: *Odyss.* 10. 224) ch'era quasi una ipostas del nume locale di Temesa, quel nume che in un'antica pittura di cui Pausania (6. 6, 11) vide la riproduzione era infatti rappresentato in forma di un essere nero indossante una pelle di lupo, con scritto accanto il nome *Lykas* (cfr. Rohde, *Psyche* 1. 192). — Sull'eroe di Temesa, vedi, dopo glii studi del Pais, del Maass, del De Sanctis, G. Giannelli, *Culti e Miti della Magna Grecia*, Firenze 1924, 261 segg.

[2] Cfr. la lapidazione da parte degli Etoli dello spirito del defunto Polycrito, che, venuto a reclamare il proprio figlio neonato (un ermafrodito), dietro rifiuto degli Etoli, lo divorò (Phlegon, *mirab.* fr. 31 FHG III p. 613).

[3] Cfr. Rohde, *Psyche*, II. 78 n. 2.

[4] L'usanza era praticata dai *Massilienses quotiens pestilentia laborabant* Petron. fr. 1 Buecheler (cfr. sopra a p. 22).

si voleva eliminare, e la si eliminava cacciando quei disgraziati, e spesso uccidendoli, ma sopratutto allontanandoli senza toccarli, mercè – appunto – la lapidazione

È notevole che gli individui destinati a questo scopo solevano essere nutriti abbondantemente[1] e trattati regalmente, talora (p. es. a Massilia) per un anno intero[2] prima del supplizio, quasi re da burla, re effimeri,[3] – a quel modo che i sovrani veri erano soppressi, come abbiam visto, ogni qualvolta il benessere della comunità poteva sembrare compromesso, e ordinariamente quando per l'indebolimento prodotto dall' età si rendeva necessaria una successione.[4] Così pure, a primavera, l'anno finito era, in figura di un fantoccio, soppresso (bruciato) o cacciato per far posto all'anno novello (cfr. *Mamurius Veturius* a Roma): costumi di cui sono note le numerose sopravvivenze presso i volghi dei vari paesi d'Europa[5]; ed io ne citerò una sola, in cui occorre precisamente la lapidazione, voglio dire la festa che, se le notizie sono esatte, fino al 1846 si celebrava ogni anno ad Alatri il giorno di S. Sisto (28 marzo), nella quale tra l'altro si l a p i d a v a una figura rappresentata a rilievo in un masso delle mura presso Porta S. Pietro, e designata dal popolo col nome di 'Marzo' (p. 57)[6].

Anche è notevole che a Massilia – p. es. – quando il *pharmakós* in veste pomposa (veste 'da re') e con sacri paramenti era condotto attorno per la città, si levavano da ogni parte imprecazioni, con le quali appunto si volevano far ricadere su di lui i malanni della città tutta.[7] Ciò richiama una tradizione[8] secondo la quale Hecabe (Hecuba) sarebbe stata l a p i d a t a dai Greci per le imprecazioni da essa scagliate contro di loro (e sotto il suo muc-

[1] Cfr. Hipponact. fr. 7.

[2] *anno integro* Petron. *l. c.*; *anno toto* Lact. *in Stat. Theb.* 10. 793.

[3] Cfr. il 'roi Carnaval': Moret, *Mystères Égyptiens*, 233 segg.

[4] Cfr. Frazer, *The Golden Bough* (abridged edition), London 1922, 264 segg.; e più estesamente nelle opere citate sopra a p. 24 n. 1.

[5] Esse sono state ampiamente illustrate nelle opere classiche del Mannhardt e del Frazer.

[6] F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, 411 segg.

[7] Petron. frg. 1 Buech.: *ornatus verbenis et vestibus s a c r i s circumducebatur per totam civitatem cum e x e c r a t i o n i b u s ut in ipsum reciderent mala totius civitatis.*

[8] Tzetz. *ad Lycoph. Alex.* 315; *Schol. Eurip. Hec.* 1261; Dict. Cret. 5. 16; cfr. Roscher, *Kynanthropie* 31.

chio di sassi – come sotto quello del demone della peste ad Efeso, p. 25 – si sarebbe trovata una cagna)[1]: quasi che il malaugurio potesse essere materialmente allontanato mercè la lapidazione di colei che lo proferiva. Analogamente, quando Skylakeus (ancora una figura canina) unico dei Lici torna da Troia ed annunzia che tutti i suoi compagni sono periti, le donne licie lo lapidano (Quint. Smyrn. 10. 157 sgg.), quasi che la notizia, anzi il fatto annunziato (come nel caso di Hecabe il male augurato), sia tutt'uno con la persona dell'annunziatore, materialmente aderente a lui, emanante da lui, onde basti espellere ed annientar questo per stornare ed annullare anche quel fatto luttuoso. Allo stesso modo, quando giunge agli abitanti di Carrhe la notizia della morte dell'imperatore Giuliano, essi lapidano colui che l'ha portata, onde sul suo cadavere si forma un gran mucchio di sassi, una 'grave mora' (σωρόν τε λίθων μέγιστον Zosim. 3. 34).

C'è un gruppo di leggende (già ne abbiamo riferite alcune) in cui si narra di una calamità scoppiata in seguito ad una lapidazione: ad Atene scoppia una pestilenza in seguito al delitto degli Alcmeonidi; a Kafye, dopo lapidati i ragazzi che avevano « strangolato Artemide », accade che tutte le donne abortiscono; ad Agylla, in Etruria, si lapidano i prigionieri Focesi, ed ecco che chiunque passa vicino al luogo dove è avvenuta la lapidazione diventa mutilo o storpio. Si può aggiungere la leggenda di Lais, la bellissima etèra, che, recatasi in Tessalia per amore di un tale Hippolocho, fu lapidata (κατέλευσαν) « per invidia e gelosia » dalle donne (Plut. *amatorius* 21 p. 768 A) nel santuario di Afrodite, ed allora scoppiò una pestilenza (*Schol. Aristoph. Plut.* 179).[2] Come si vede, ciascuna di queste calamità è presentata in modo da apparire come un castigo divino provocato

[1] Hecabe mutata in cagna (indipendentemente dalla lapidazione): Eurip. *Hec.* 1265 segg.

[2] Cfr. Polemon ap. Athen. 13 p. 589 A. - Secondo lo *Schol. Aristoph. Plut.* 179, Lais non fu lapidata, ma uccisa a colpi di ξύλιναι χελῶναι (sgabelli a forma di testuggine?) nel santuario di Afrodite, in occasione di una solennità (πανήγυρις) dalla quale erano esclusi gli uomini. Questo elemento sessuale sarà forse in connessione con la qualità di etèra di Lais? Posto che la lapidazione fosse effettivamente praticata in qualche culto locale (riservato alle donne?) di Tessalia, avremmo

da una relativa lapidazione. Ma, a ben riflettere, la punizione non sembra proporzionata alla colpa: i Focesi lapidati ad Agylla erano, dopo tutto, dei nemici prigionieri di guerra; nè Lais doveva essere « uno stinco di santo »; quanto ai ragazzi di Kafye, essi erano moralmente innocenti, eppure avevano a modo loro offeso la religione (p. 21).

Ed è la religione che qui è in gioco, non la morale. Infatti un altro tratto comune a questo gruppo di leggende si è che la calamità cessa generalmente quando, in seguito alla consultazione dell'Oracolo di Delfi, si addiviene alla fondazione di un nuovo culto; anche nel caso di Lais la pestilenza dura fino a che l'antico santuario (o un nuovo) è dedicato ad Afrodite 'Omicida' (ἀνδροφόνος),[1] od 'Empia' (ἀνοσία).[2] Si può aggiungere il caso di Cleomede di Astypalea, che, per la mancata aggiudicazione della vittoria riportata ad Olympia nel pugilato (egli aveva ucciso il suo avversario) essendo impazzito, divelse un giorno ad Astypalea la colonna che sosteneva il tetto della palestra, cagionando la morte di una sessantina di giovanetti che vi si trovavano; allora i suoi concittadini presero a lapidarlo (καταλιθούμενος); ma egli, rifugiatosi nel santuario di Athena, entrò in un'arca e vi si chiuse; e invano si cercò di aprirla; e finalmente, spezzatala, non vi si rinvenne[3] nè Cleomede nè il suo cadavere; e l'Oracolo di Delfi, consultato, invitò gli Astypalei a considerare Cleomede come 'eroe' ed a rendergli onori divini (Paus. 6. 9, 6 sg.). A parte la calamità, che qui manca – nè c'era ragione che ci fosse, perchè la lapidazione, minacciata, non aveva avuto luogo –, questa leggenda di Cleomede ha un andamento del tutto analogo alle altre surriferite. Ed è notevole che, come Cleomede, così pure i ragazzi di Kafye divennero oggetto di culto: cioè dunque proprio coloro ch'erano stati lapidati, – e, possiamo ormai aggiungere, proprio perchè erano stati lapidati.

qui come nel caso dei Focesi ad Agylla, di Polite a Temesa, e (vedi oltre) di Cleomede ad Astypalea, una cristallizzazione del costume sacrale lapidatorio intorno a personaggi ed avvenimenti 'storici'.

[1] Plut. *amat.*, *l. c.* - Si tenga presente la esclusione degli uomini (ἄνδρες οὐ παρεγίνοντο *Schol. Aristoph. Plut.* 179) dal culto di Afrodite: v. nota preced.

[2] *Schol. Aristoph. Plut.* 179.

[3] Cfr. il caso di (Lyko-) Pietro il Messalliano (p. 10), e quello del demone della peste ad Efeso (p. 25).

Chè la lapidazione è segno, come già sappiamo, di sacralità, e come tale ci riporta ad una fase arcaicissima della religione. A quella fase risaliranno i culti locali che stanno alla base delle nostre leggende. I quali al tempo in cui le leggende si formarono duravano ancora, tramandati da quelle epoche remote. Ma quemondo d'idee primitive ch'era stato il loro mondo originario non era più. Un altro spirito religioso era subentrato, dominato da una nuova coscienza morale. La quale voleva anche la religione conl formare alle proprie esigenze. Quest'opera di conformazione, di adattamento del vecchio al nuovo fu còmpito di un intenso movimento religioso che ebbe nel sacerdozio di Delfi il principale – non l' unico – fautore e propulsore. Non per nulla nelle nostre leggende si vede intervenire costantemente l' Oracolo delfico (nel caso degli Alcmeonidi Epimenide). Esse si sono formate appunto nell' atmosfera delle nuove idee etico-religiose che Delfi bandiva. Di qui la loro intonazione moralistica. Di qui anche il motivo ricorrente delle nuove fondazioni cultuali. I nuovi culti che ' si fondano ' sono in realtà, gli antichi che si *riformano*, cioè si *conformano* allo spirito nuovo.[1] È il soffio della nuova coscienza religiosa che investe l'antica sacralità. Ma ciò ch'era stato sacro secondo la concezione antica resta santo nell'ordine nuovo. Anticamente il ' sacro ' era temuto, allontanato, eliminato, e per ciò lapidato: ora il santo è oggetto di culto divino a base di sacrifizi e di giuochi. Sono due momenti della religione che si succedono *in situ*. Così, e solo così, si spiega che chi era stato lapidato (i ragazzi di Kafye, i Focesi ad Agylla, Cleomede) ora sia adorato.

Così l'incongruenza stessa, ch'è nelle leggende moralistiche, di una lapidazione che santifica e insieme provoca un castigo divino (segno manifesto del modo superficiale onde in quelle leggende l'antico fu accostato al nuovo), ci riporta a quelle idee primitive secondo le quali la calamità non era punto un castigo, ma semplicemente una emanazione di energie sacrali, e la lapidazione non era una colpa, anzi il mezzo appropriato per allon-

[1] Nella leggenda di Kafye (p. 21) la dea del culto locale, Artemide *Kondyleâtis*, ' quella della località di Kondylea ', cambia nome e diventa Artemide *Apanchomène*, ' la strangolata '. Cfr. la nuova denominazione del (nuovo?) santuario di Afrodite in Tessalia (p. 27 n. 2) in seguito alla lapidazione di Lais.

tanare gl'influssi deleterî di quella sacralità. Sono questi influssi che emanano dai fanciulli di Kafye (forse pel contatto avuto col simulacro di Artemide: p. 24), e che anche dopo la loro lapidazione seguitano ad emanare dai loro cadaveri, lasciati - ora comprendiamo il perchè – insepolti (Paus. 8. 23, 7). Sono questi influssi che, contratti dai Kyloniani nella vicinanza di Athena, si trasmettono da loro agli Alcmeonidi, e rendono finalmente necessaria l'espulsione di questi (p. 20). Di tali influssi è carica la persona di Lais per la sacralità contratta nel tempio dove la sua uccisione è avvenuta (p. 27). Od anche, senza una speciale sacralità degli uccisi, la uccisione per sè stessa sprigiona, a quanto pare, un influsso sacrale, come nel caso dei Focesi ad Agylla, come in quello delle sessanta vittime della follia di Cleomede ad Astypalea: che sono altrettanti fatti di sangue. E il sangue, in cui risiede la vita, è materia quanto mai carica di sacralità. La quale naturalmente investe prima di tutto chi ha versato il sangue [1] e il luogo dov'esso fu versato, specialmente se fu versato (come nelle stragi di Kafye, di Agylla, di Astypalea) in quantità straordinaria. Od anche – altra condizione favorevole –, se il sangue versato era di qualità speciale: sulla Σχιστὴ ὁδός, nel punto dove erano stati uccisi Laio e il suo domestico per mano di Edipo, si mostravano le loro 'tombe'; ma queste consistevano – come nel caso di Manfredi – in cumuli di pietre (Paus. 10. 5, 4): probabilmente la tradizione (che sapeva anche il nome di colui che aveva così 'seppellito' quei cadaveri: Damasistrato, signore di Platea) si formò in base ad un assassinio ivi realmente perpetrato, di cui la 'grave mora' formatasi per la lapidazione delle vittime doveva aver conservato il ricordo.[2]

Edipo era figlio di Laio: era un parricida. Si direbbe quasi che il sangue versato abbia per chi lo versa una efficienza sacrale particolare quando chi lo versa è« dello stesso sangue ». 'Sacro' di una speciale sacralità è l'uccisore dei propri consanguinei.

[1] Cfr. il sangue del vitellino sacrificato nel culto di Tenedo, che rende sacro il sacrificatore (p. 22).

[2] Cfr. i σωροὶ λίθων 'mucchi di pietre' esistenti ad Orchomeno (Arcadia) e interpretati come tombe d'ignoti morti in guerra (Paus. 8. 13, 3). Tre mucchi di pietre sorgenti oggidì in una località presso Sparta chiamata 'στοὺς φονευμένους' 'agli ammazzati' sono citati da B. Schmidt, *l. cit.*

Presso un popolo barbarico della penisola iberica, i Lusitani (Strab. 3. 4, 7, p. 155), il modo ordinario di giustiziare i condannati a morte (θανατουμένους) era di precipitarli da una rupe (καταπετροῦσι): ma ai parricidi (πατραλοίας) era riservata una esecuzione speciale, cioè precisamente la lapidazione (καταλεύουσι), e questa aveva luogo fuori del confine, o per lo meno fuori dell'abitato (ἔξω τῶν ὅρων ἢ τῶν πόλεων). Anche in Grecia vedemmo (p. 13) comminata la lapidazione ai parricidi, matricidi, uccisori dei fratelli, uccisori dei figli, ai versatori, insomma, di un sangue ch'è il loro stesso sangue. Ed è sommamente istruttivo il modo come la lapidazinne su di loro doveva essere praticata secondo le Leggi di Platone: chè non da vivi erano lapidati, ma, giustiziati che fossero, si lapidavano i loro cadaveri. E dove? fuori della città (come in Lusitania), ad un crocicchio. E da chi? Da tutti i civici magistrati in rappresentanza di tutti i cittadini, gittando ciascuno dei magistrati una pietra sulla testa del cadavere, come « ciascun del hoste » sopra il cadavere di Manfredi (p. 2). Nè ciò bastava: eseguita la lapidazione, il cadavere era tratto di sotto alla 'grave mora', portato alla frontiera, gittato fuori del confine ed ivi lasciato insepolto. Or tutta questa procedura – greca e lusitana – e specialmente la esigenza della partecipazione collettiva alla lapidazione trova la sua naturale spiegazione soltanto nella primitiva concezione materiale del 'sacro', per cui il parricida ed altri simili delinquenti, investiti della sacralità del sangue versato, ne diffondono gli influssi funesti in seno alla comunità.

E la comunità non se ne libera uccidendoli, ma lapidandoli; chè la lapidazione non è fatta, già lo abbiamo detto (p. 23 sg.), originariamente per uccidere, ma per respingere, per allontanare gl'influssi della sacralità; nè questi cessano con la morte di chi è sacro, e per ciò la lapidazione si pratica anche sui cadaveri dei giustiziati (Platone). E sempre per la stessa ragione, cioè per tener lontani quegli influssi, si vuole che la lapidazione – dei vivi o dei morti – abbia luogo fuori dell'abitato, [1] o magari fuori del confine, e che, ad ogni modo, fuor del confine giacciano – insepolti – i cadaveri di quei condannati, affinchè siano finalmente innocui, e la comunità finalmente immune: la comunità, ch'è un organismo vi-

[1] Anche il *pharmakós* a Massilia era lapidato *« extra pomeria »*: Lact. *in Stat. Theb.* 10. 793.

vente ove tutti i membri sono solidali, e per ciò la sacralità di uno può estendersi virtualmente a tutti, e di qui, per una preoccupazione tutt'altro che infrequente nella religione antica (basti accennare alla intenzionale comprensività delle formule di consacrazione del tipo « *sive deus sive dea* »), la necessità che ciascuno individualmente in persona propria partecipi a quell'atto che serve a troncare, a disdire, a rinnegare ogni solidarietà col reo, a scindere – diremmo noi – la responsabilità, non già in senso figurato, ma mercè una reale ed effettiva separazione, operata col gettito di quelle pietre in cui la diffusa sacralità s'intende, per così dire, scaricata.

Azione collettiva, azione di popolo è la lapidazione che minaccia i grandi delinquenti del mito portati sulla scena dai poeti tragici (p. 13 sg.). E se nelle *Leggi* platoniche l'atto è devoluto a tutti i magistrati della Città, questi rappresentano, ad ogni modo, tutta la cittadinanza (ὑπὲρ ὅλης τῆς πόλεως Plat. *l. c.*). Non che nel pensiero di Platone, non che nella Grecia civilissima del V e del IV sec. fossero proprio vive e presenti quelle idee e quei motivi di lontanissima origine sacrale onde, p. es., presso i Sabei il re che usciva fuori dalla reggia era lapidato « dalla moltitudine » (ὑπὸ τῶν ὄχλων Diod. 3, 47, 4). In Grecia la lapidazione applicata ai parricidi è ormai destituita di ogni valore religioso, spostata dalla sfera religiosa in quella criminale e penale. Ed anche in Lusitania la lapidazione fu forse da prima la pena di morte comune per tutti i condannati (chè ivi come altrove [1] il salto dalla rupe sarà stato preceduto e quasi predisposto da un'azione lapidatoria); nel qual caso sarebbe assai significativo il fatto che, caduta generalmente in disuso la lapidazione, essa fosse rimasta in vigore precisamente per i soli casi di parricidio. Ma ancor più interessante si è che così in Lusitania come in Grecia (e come – presto lo vedremo – altrove) la lapidazione si svolgesse con le medesime modalità; chè questa coincidenza formale sarà da ricondurre ad un comune fondamento d'idee simili: idee che ormai da tempo (specialmente in Grecia) erano venute meno; e tuttavia perduravano talune norme che in quella atmosfera ideale una volta si erano formate, e che solo in quella trovano un'adeguata spiegazione.

[1] Cfr. sopra a p. 14 n. 2. Forse anche il capro espiatorio in Israele (p. 49 n. 1) in origine era precipitato da una rupe: B. Baentsch, in *Handkommentar zum A. T.*[3], 1, 2. p. 383.

Perduravano, dunque, come sopravvivenze. Ed ecco che, quando ci affacciamo a quell'altro ordine di delitti pei quali vigeva in Grecia la lapidazione (p. 19), voglio dire i delitti di tradimento, ecco che anche lì ritroviamo nella procedura della lapidazione le medesime sopravvivenze formali. Chè non solo Palamede, calunniosamente considerato come traditore, è lapidato *ab exercitu universo* (p. 14); ma, a quel modo che i parricidi son lapidati in Lusitania fuori del confine, e fuori del confine sono portati i cadaveri dei parricidi e degli altri uccisori di consanguinei nelle *Leggi* di Platone, così il cadavere del re traditore Aristocrate dopo la lapidazione è gettato fuori del territorio (p. 15); ed anche degli Alcmeonidi morti son esumati i cadaveri e portati oltre il confine (p. 20). E sempre in base all'arcaica concezione della materiale trasmissibilità del 'sacro' per contatto e per vicinanza ci spieghiamo che oltre alle persone di Lykide e Kyrsilo siano lapidate le persone che a quei traditori erano più vicine, cioè la moglie di Kyrsilo, la moglie e i figli di Lykide (p. 16), e parimente che in luogo del profanatore Artaykte sia lapidato suo figlio (p. 19). Invero, tanto l'azione di chi tradisce quanto la sacralità di chi è sacro ha come termine di riferimento la comunità, sia familiare, sia civica, sia militare. Ed è notevole che in Grecia, (ed altrove), venuta meno la concezione primitiva del 'sacro', la lapidazione tuttavia si sia mantenuta come pena per i delitti contro la comunità, a quel modo che si mantenne – già lo vedemmo – come pena per i delitti contro la famiglia. Nè forse è senza ragione che l'antico atto di difesa religiosa contro le tremende energie del sacro sia sopravvissuto come sanzione limitata ai crimini contro la vita sociale, ch'è pur vita religiosa: religione della *polis* e della patria (p. 14), cioè di una società più vasta in cui la società del sangue, della famiglia, della stirpe (γένος) resta incorporata: religione nuova in cui molti elementi di un mondo religioso più antico andarono dissolti e scomparvero per sempre, ed altri – i più vivaci, i più profondamente radicati nelle ragioni stesse elementari della vita – sopravvissero, uno dei quali è appunto la lapidazione dei parricidi e dei traditori.[1]

[1] È interessante trovare perfino nell'aneddotica la lapidazione connessa con elementi e motivi religiosi: Eschilo minacciato di lapidazione (βάλλειν λίθοις) a cagione della sua *asébeia* (Aelian. *var. hist.* 5. 19);

3.

Sulla scorta dei dati forniti dall'antichità greca, che sono i più abbondanti, abbiamo cercato di interpretare il senso originario della lapidazione e di tracciarne lo svolgimento dalle sue remote origini religiose alle sue sopravvivenze criminali e penali. Vale la pena di vedere se le idee che abbiamo esposte valgono anche per la lapidazione fuori di Grecia.

La lapidazione era, già l'abbiam visto (p. 5), tradizionale presso i Macedoni. La troviamo praticata dall'esercito precisamente in casi di tradimento contro il re: che, dato il regime politico vigente in Macedonia, era, in sostanza, tradimento contro la nazione, di cui l'esercito era il rappresentante.[1] Filota, accusato – a ragione o a torto – di aver preso parte alla congiura contro Alessandro in Drangiana (330 a. Cr.) e condannato come traditore, fu giustiziato a colpi di frecce (Arrh. 3. 26, 3; Diod. 17. 80, 2), ma ci fu un momento in cui parve ch'egli dovesse essere lapidato per iniziativa di un suo cognato (*Coenus*), il quale « *saxum, quod forte ante pedes jacebat, corripuit emissurus in eum* » (Curt. 6. 9, 31; cfr. 6. 11, 10 e 38). Hermolao e gli altri paggi che congiurarono contro Alessandro nel 327 furono lapidati (Plut. *Alex.* 55. 3; Arrhian. *anab.* 3. 14, 3). La legge macedone voleva che insieme coi traditori del re fossero condannati a morte i loro congiunti (*propinqui* Curt. 6. 11, 20), verosimilmente ad una morte dello stesso genere, cioè alla lapidazione. È questo dunque un interessante riscontro a quei casi in cui in Grecia oltre al traditore troviamo lapidati (p. 16) i suoi più prossimi. Già dicemmo (p. 33) che questa estensione della lapidazione come pena potrebbe spiegarsi come una sopravvivenza dell'arcaica concezione materialistica della sacralità trasmessa per contatto.

Presso i Persiani sono attestate alcune lapidazioni in occasione dei torbidi politico-dinastici che seguirono alla morte (425

Fidia corre lo stesso pericolo (βληθῆναι λίθοις) perchè una sua statua di Athena, al confronto di una di Alcamene, non incontra, in un primo tempo, il favore popolare (Tzetz., *chil.* 8. 366).

[1] Anche Olympiade, la madre di Alessandro è abbandanata (da Cassandro) all'odio dei suoi nemici perchè la lapidino: Paus. 9. 7, 2.

a. Cr.) di Artaxerxe I, – ciò che anche ad esse conferisce in certo qual modo il carattere di sanzioni per reati di tradimento (contro il re). L'eunuco Farnakya, che aveva aiutato Sogdiano ad uccidere Xerxe II, legittimo successore di Artaxerxe, fu lapidato (κατελεύσθη Ctes. fr. 29. 51); e già Sogdiano aveva fatto lapidare un tal Bagorazo (Ctes. fr. 29. 46).

Sono note le lapidazioni rituali che si praticano nella celebrazione del *ḥaġġ* (pellegrinaggio alla Mecca), e precisamente nella valle di Mina al ritorno da Arafa: il giorno stesso dell'arrivo a Mina, cioè il 10 del mese del *ḥaġġ*, ogni pellegrino lancia sette pietruzze (raccolte preferibilmente nella sosta a Muzdalifa, tra Arafa e Mina) contro la grande *ġamra* o 'Diavolo grande', ch'è un mucchio di pietre a guisa di pilastro all'estremità occidentale della valle ai piedi del pendio, mentre nei tre (o almeno nei due) giorni successivi si ripetono le lapidazioni rituali contro questa e contro le altre due *ġamarât* situate più ad est e designate rispettivamente come il 'Diavolo medio' e il 'Diavolo piccolo.'[1] Il Diavolo *(Saitan)* è infatti nel Corano « il lapidato », « colui che dev' essere lapidato » (Sur. 3. 31; 16. 100; cfr. 15. 16; 37. 9; 67. 5).[2] E nella dottrina dell'*islâm* le lapidazioni di Mina sono concepite appunto come un atto commemorativo della tentazione di Abramo per opera di Satana, tentazione di cui Abramo avrebbe trionfato cacciando Satana a sassate. Inserita così ufficialmente nella nuova religione, la lapidazione rituale risale tuttavia, al pari degli altri riti del *ḥaġġ*, ai tempi 'pagani' pre-islamici.[3] Sul suo carattere e significato originario sono state espresse opinioni diverse.[4] Tale disaccordo dipende forse, almeno in parte, da una

[1] Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, t. 33), Paris 1923, 267 sgg.

[2] Così anche nelle *Mille e una notti* (Hirzel 232). Cfr. le stelle cadenti concepite come proiettili lanciati dagli angeli contro i demoni còlti ad origliare alla porta del cielo. Cfr. G. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, Leipzig 1869, 1. 88.

[3] Cfr. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*,[2] Berlin 1897, 80. 111.

[4] In rapporto col culto di un dio-serpente (van Floten), come rito di presa di possesso di un terreno sacro da sottrarre alla coltivazione (Chauvin), come rito di offerta (Basset), come rito di un culto solare in rapporto col solstizio d'autunno (rito di espulsione del dio-demone solare in coincidenza con la fine dell'estate: Houtsma, in base a Snouck Hur-

mancata distinzione. In seno al complesso rituale del *ḥaġġ* è verosimile che la lapidazione si sia intonata al carattere generale e fondamentale (solaristico?) dei suoi riti.[1] Ma prima od altrove o comunque indipendentemente dal *ḥaġġ* – se così può cirsi – pagano della Mecca la lapidazione dovette esistere presso gli Arabi (e presso altri Semiti) come rito a sè o come elemento costitutivo di altri culti diversi.[2] In questa fase primitiva ed elementare il rito della lapidazione avrà avuto anche presso gli Arabi il valore di atto repulsivo ed eliminatorio in rapporto con la primitiva concezione materialistica del 'sacro', come quello – p. es. – onde i convenuti ad un qualsiasi santuario potevano liberarsi da una qualche, comunque contratta, sacralità. E di questo suo valore originario la lapidazione conserva traccia anche in seno all'attuale *ḥaġġ* musulmano in quanto per lo meno concorre al processo di sconsacrazione del pellegrino, onde già dopo le cerimonie del 10 a Mina vengono meno alcune delle interdizioni (le altre saranno levate alla Mecca) cui egli fino a quel momento era sottoposto.[3]

La lapidazione è praticata dagli Arabi anche contro le tombe.[4] Anche in questa forma, che nell'*islâm* ha carattere di oltraggio e di esecrazione, l'usanza risale verosimilmente alle antiche concezioni sacralistiche (allontanamento di influssi emananti da certi luoghi, specialmente per la presenza di certi cadaveri: p. 42 sg.)

gronje). Vedi la bibliografia nell'articolo di A. J. Wensinck, *Encyclop. de l'Islam*, II. 209 sgg., cui è da aggiungere, pel Basset, la sua critica del lavoro del Chauvin, in Revue de l'histoire des religions, 1903, vol. 47, p. 117.

[1] Cfr. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, 275.

[2] Forse in concomitanza di una corsa circumambulatoria intorno ad un mucchio di pietre sul quale appunto, correndo, si gettavano i sassi: cfr. Wellhausen, *l. cit.*

[3] È notevole l'opinione secondo la quale le pietre per la lapidazione non si debbono prendere dalla moschea nè da un luogo infetto (latrina) nè dalle stesse *ġamarât* (Gaudefroy, *op. cit.* 268): verosimilmente perchè tali pietre sono già cariche o impregnate di sacralità (rispettivam., di impurità). Invece sembra che le pietre possano essere sostituite con materiali di rifiuto (*ibid.* 269).

[4] Wellhausen *op. cit.* 111, 212; F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, 282 sg. (anche il sepolcro di re Baldovino I - un 'infedele' - ad el-Aris, lapidato dagli Arabi). Hirzel p. 251 cita anche il caso di tre Europei lapidati da indigeni a Tangeri in occasione di feste religiose.

vigenti in epoca pre-islamica. Proverbiale [1] è diventata la tomba del 'traditore' Abu Righal, personaggio per certi rispetti leggendario, [2] ma, ad ogni modo, connesso con un avvenimento indubbiamente storico qual è la incursione sulla Mecca durante le guerre fra la Persia e Bisanzio (la tradizione islamica dice nel 570 d. Cr.) eseguita da Abraha, signore del Yemen, cristiano e vassallo del re d'Etiopia. In tale occasione il taifita Abu Righal avrebbe fatto da guida ad Abraha, conducendolo fin dentro al territorio sacro della Mecca; e sul confine appunto di esso territorio si trova la sua pretesa tomba, che i pellegrini lapidano ancor oggi in occasione della celebrazione del *ḥaġġ* [3]: – ciò che fa pensare se tale localizzazione non dipenda anch'essa dall'usanza pagana che ivi, come abbiamo visto, *ab antiquo* era praticata.

Un caso assai significativo di lapidazione *post mortem* con carattere manifestamente religioso si ha in antico ambiente anatolico, a Hierapoli. Ivi i *Galli*, gli evirati adoratori della Gran Dea, non erano sepolti alla maniera comune: quando uno di loro moriva, i suoi confratelli gettavano pietre sul suo cadavere (ὕπερθε λίθους βάλλουσι Lucian. *de Syr. dea* 52). Tale trattamento speciale doveva essere in rapporto con lo speciale carattere religioso ch'era proprio della persona dei Galli, e che forse dipendeva originariamente dalla sacralità di cui i Galli restavano investiti nell'atto della loro evirazione cruenta (cfr. sopra a p. 30), onde essendo stati 'sacri' in vita, tali seguitavano ad essere in morte (cfr. sopra a p. 31). Così anche sarà da spiegare che la lapidazione dei loro cadaveri (come quella dei parricidi in Grecia, come quella di Stefano e di Paolo (p. 11, 12) ed altre che incontreremo presso gli Ebrei) avesse luogo fuori della città, « nel suburbio » (ἐς τὰ προαστεῖα), e che insieme col cadavere si lapidasse il feretro che aveva servito al trasporto,[4] – mentre anche i Galli che a quel trasporto ed alla conseguente lapi-

[1] Liebrecht, *op. cit.*

[2] Il P. Lammens, *La cité arabe de Tâif à la veille de l'hégire*, Beirouth 1922, vorrebbe vedere in Abu Righal un'antico dio dei Taifiti; si veda in proposito la recensione del Nöldeke, Der Islam 14. 1924, 135.

[3] Cfr. *Encyclopédie de l'Islam* s. v. Abu Righal.

[4] Anche *Akhan* è lapidato insieme (con i suoi più prossimi e) con le cose sue: p. 45 sg.

dazione avevano partecipato non potevano per sette giorni entrare nel santuario della Dea: segno che per un certo tempo seguitavano a portare su di sè gli influssi sacrali contratti in quelle esequie.

Anche in Egitto troviamo traccia della lapidazione, per lo meno allo stato di sopravvivenza, e precisamente in connessione con quei riti e quelle pratiche mortuarie che avevano tanta parte nella vita religiosa del popolo. Le antiche credenze egiziane relative alla vita futura, dominate dalla preoccupazione di conservare nel tempo i resti corporei del defunto, avevano finito per sviluppare una tecnica funeraria assai complessa con la partecipazione di operatori specializzati. Così, secondo la descrizione di Diodoro (1. 91), allo 'scriba' (γραμματεύς), che disegnava, ossia delineava, sul fianco sinistro del cadavere l'area d'incisione operatoria, teneva dietro l'operatore (παρασχίστης), che eseguiva l'incisione, onde poi si estraevano i visceri e si procedeva all'imbalsamazione (ταριχευταί). Or voleva il costume che, appena eseguito il taglio, l'incisore subito si mettesse a fuggire correndo, mentre gli astanti lo inseguivano lanciandogli sassi (λίθοις βαλλόντων Diod. 1. 91, 4) e maledizioni, intendendo con questo di allontanare da sè, quasi avendola in lui concentrata (καθαπερεὶ εἰς ἐκεῖνον τρεπόντων), la odiosa nefandezza (μύσος) dell'atto, ma in origine, dunque, la primitiva sacralità onde chi compiva quell'atto – cioè ledeva o mutilava comechessia (in modo cruento) il corpo di un membro della comunità (ὁμοφύλῳ σώματι) – restava investito, e la comunità stessa indirettamente ne rimaneva impregnata. Idee e concezioni arcaiche, come si vede, di cui col tempo certamente era venuto meno il senso e il valore, e pur tuttavia sopravviveva il costume connesso: sopravvivenza esattamente parallela a quella onde lo strumento con cui l'incisore operava il taglio sul fianco del cadavere non poteva essere di metallo, ma doveva essere una lama tagliente di selce (λίθον αἰθιωπικόν), lontana eredità di epoche litiche remotissime.

4.

Ad un ambiente culturale più arretrato appartiene la lapidazione dei parricidi presso i Lusitani, che aveva luogo anch'essa fuori del territorio (p. 31), e quella del re presso i Sabei (p. 24),

che aveva carattere collettivo. In ambiente ancor più primitivo ci trasportano le notizie di Diodoro (3. 33, 1 sgg.) relative ai Troglodyti stanziati fra l'Alto Nilo e l'Etiopia, presso i quali non s'incontravano persone di più che sessant'anni, perchè i vecchi o si uccidevano da sè od erano uccisi dai membri della loro stessa tribù, e precisamente erano strozzati con una coda di bue; ma i Megabari, ch'erano appunto una di quelle popolazioni cavernicole, avevano un costume speciale: legavano (i morti, verosimilmente non i morti in genere, ma precisamente) quei vecchi uccisi in in modo che le gambe toccassero il collo, indi li lapidavano con grosse pietre.[1]

Il costume di uccidere i vecchi prima che raggiungano la decrepitezza, affinchè, morendo quando ancora si trovano in condizioni abbastanza buone, nelle stesse condizioni rivivano nell'altra vita, è praticato anche da parecchie popolazioni primitive attuali (Australia, Isole Figi, ecc.).[2] Frequentissimo è poi presso gli odierni 'selvaggi' l'uso di innalzare mucchi di pietre (od anche – ove le pietre facciano difetto – di rami, fronde od altro) in luoghi speciali, mucchi che in molti casi sono poi (come vedemmo nella Grecia antica p. 18, e nella Spagna medioevale p. 6) accresciuti via via dai passanti.

Nè fa meraviglia – essendo noto il rapporto tra i fatti dell'etnografia e quelli del folk-lore[3] - che lo stesso costume sia praticato tuttora anche da non pochi volghi europei ed extra-europei (Svizzera, Delfinato, Irlanda, Scozia, Svezia, Baltoslavia, Russia meridionale, Afganistan).[4] Il gettito delle pietre onde si formano i mucchi fu interpretato dal Liebrecht in senso manistico, animistico e demonistico in rapporto col culto degli spiriti, sia come atto di adorazione ad essi tributata, sia come mezzo per respingerli,[5]

[1] Cfr. R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna* (1912), 143 sgg., 150.

[2] J. G. Frazer, *The dying god (The Golden Bough,*[3] part III), London 1912, 10 sgg.; R. Pettazzoni, *op. cit.* 149.

[3] Cfr. R. Pettazzoni, *I Misteri*, Bologna 1924, capit. 1.

[4] Numerosi fatti sono raccolti da R. Andree, *Steinhaufen*, in *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart 1878; F. Liebrecht, *Die geworfene Steine*, in *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, 267 sgg; cfr. Treichel, Zeitschrift f. Ethnologie 20. 1888, (569); 21. 1889, (24) (Pomerania).

[5] Cfr. la lapidazione praticata in occasione di un seppellimento dagli

sia come semplice forma di maledizione o di imprecazione. Una cosa non fu tenuta abbastanza in conto dal Liebrecht, cioè che nella maggioranza dei casi (sia etnografici che folklorici) i mucchi di pietre appaiono eretti in occasione di qualche morte violenta, o – comunque – non naturale (infortunî di viaggio, assassinî, un colpo di fulmine, un assalto di bestie feroci)[1]. Siccome gli spiriti (per lo più insepolti) di coloro che morirono in modo tragico sono quelli di cui i viventi hanno più da temere, si presenta naturalmente l'idea (ed è stata infatti espressa o per lo meno tacitamente accettata da parecchi) che il gettito delle pietre sia stato da prima inteso ad allontanare gli spiriti inquieti e malevoli di quelle vittime e ad impedir loro di nuocere, quasi tenendoli fermi sotto la 'grave mora' dei sassi accumulati e successivamente aggiunti.

Ma la difficoltà più grave che si oppone all'ipotesi animistica, tanto se formulata in senso propiziatorio quanto apotropaico, si è che non poche volte i mucchi di pietre si trovano eretti, indipendentemente dalla presenza di un cadavere, in luoghi che furono bensì teatro di una strage, di un infortunio e simili, ma, per una ragione qualsiasi, non ne accolsero le vittime, od anche in luoghi dove si svolse semplicemente un qualche amore clandestino od altra azione illecita.[2] Nè a spiegare questi casi si può addurre[3] un oscuramento od una estensione analogica di originarie idee animistiche: tanto essi sono schiettamente primitivi. Basti citare i seguenti, che sono desunti dall'opera di Spencer e Gillen sulle popolazioni dell'Australia Centrale[4]: presso gli Ura-

indigeni dell'isoletta di Botel Tobago: Scheerer, Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 11 (1907–09), 192.

[1] Gli Osseti, nel Caucaso, innalzano un gran cumulo di pietre sul corpo di chi fu ucciso dal fulmine: Andree, *op. c.* 50. - Alcune genti montanare dell'India accumulano sassi sul luogo dove un viandante morì di malore improvviso o fu sbranato dalle tigri: Walhouse, *On non-sepulchral rude stone monuments*, Journal of the R. Anthropological Institute, 7. 1878, 22. - Mucchi di pietre sui cadaveri di assassinati presso gli Andamanesi: Encyclop. of religion and ethics, 1 469.

[2] Vedi lo stesso Liebrecht, *op. cit.* p. 274.

[3] Come si potrebbe fare, p. es., per certi mucchi aventi ora un carattere puramente commemorativo, oppure destinati (Tibet) semplicemente a indicare la strada.

[4] B. Spencer, F. J. Gillen, *The northern tribes of Central Australia*, London 1904, II 470, 472.

bunna una certa località dove – secondo la leggenda – un uomo morì per aver avuto rapporti con donne [1] che non avevano subìto la perforazione della vulva (ed anche le donne morirono) fu segnata con due pietre, le quali sono così cariche di influenza maligna che chiunque passasse di là ne morrebbe,[2] onde solo di quando in quando un anziano si accosta a quel punto pericoloso e vi getta qualche pietra o arboscello. Presso gli Arunta ci sono dei mucchi di pietre che esercitano un'influenza funesta su chiunque le vede; perciò importa che restino ben coperte, affinchè non sian viste; onde ogni indigeno che vi passa vicino vi getta sopra un ramo o un bastone od altro: narra la leggenda che in quel punto dimorarono, nell'epoca mitica della tribù *(alcheringa)*, due uomini del *totem* dello sparviero, i quali una volta divorarono tanti uomini e donne del loro stesso *totem* che poi dovettero rigettare ogni cosa, e quei mucchi di pietre sono appunto i vomitati residui delle loro vittime.[3] Anche qui dunque, come pure nel caso degli Urabunna, abbiamo una strage: ma tale che è essa stessa la conseguenza di una contratta sacralità: chè 'sacro' è per chi appartiene a un dato *totem* ogni membro dello stesso *totem*; 'sacra' è per l'uomo la donna nel momento in cui essa versa il sangue della sua verginità; e per ciò, nè il *totem* in genere può esser mangiato nè la donna avvicinata prima dell'operazione suddetta. Queste sono le norme elementari su cui si regge quella arcaicissima società tribale, le norme regolatrici del cibo e del connubio; ed anch'esse sono dunque fondate sulla sacralità: la quale da quelle cose sacre si comunica a chi le accosta, onde chi mangia del proprio *totem* diviene sacro, e chi ha con donne rapporti illeciti diviene sacro, cioè carico di influssi perniciosi: quegli influssi che emanano appunto dai mucchi di pietre australiani, pietre « che non debbon esser vedute »; e forse i mucchi stessi – a parte l'interpretazione aitiologica che ne dà la leggenda – si formarono effettivamente in seguito ad una lapidazione destinata a tener lontani quegli influssi letali.

[1] Cfr. i mucchi di pietre sorti in luoghi che furono teatro di amori illeciti (sopra a p. 40).

[2] Viene in mente la strage dei Focesi ad Agylla (p. 16, 21): chiunque passava vicino al luogo dov'essa era avvenuta diventava mutilo o storpio.

[3] Anche altri mucchi di pietre sono spiegati dalla leggenda come materie vomitate, p. es. da certi uomini cui una donna diede da bere dell'acqua avendovi fatto sopra certi scongiuri, ond'essi morirono.

R. UNIVERSITÀ SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI

È dunque la sacralità del luogo la causa prima della formazione del mucchio di pietre. E tale sacralità, come non dipende necessariamente dalla presenza di un cadavere, e quindi di uno spirito, così neppure dipende necessariamente da un fatto di sangue che ivi sia accaduto, potendo essere altre e assai varie e molteplici le ragioni (talvolta inerenti alla natura fisica, talaltra puramente occasionali, spesso difficili da scoprire) onde ad uomini primitivi un luogo parve 'sacro', parve – per usare un termine tolto da un idioma appunto di primitivi (Melanesiani)[1] – *mana*, cioè fornito di proprietà (o traversato da correnti o deposito di forze o centro di energie) arcane e potenti e pericolose che lo isolano, tenendone lontani gli uomini, e così lo rendono intangibile, non accostabile, *tabu*: altro termine primitivo (polinesiano) che rappresenta la maggiore approssimazione alla nozione del 'sacro' quale noi sopra l'abbiamo illustrata, anche negli aspetti ed effetti repellenti che vi sono implicati. Chi sa perchè era sacro ed inviolabile (ἄβατον) il recinto di Zeus *Lykáios* in Arcadia (p. 23)? Forse per un fulmine che vi era caduto? Può darsi: ma in tal caso non era punto necessario che il fulmine vi avesse fatto qualche vittima. Naturalmente fra le ragioni onde un luogo potè essere considerato come sacro sarà stata in prima linea la sua stessa pericolosità; ed infatti alle Isole Salomone, alle Isole Banks e altrove gli indigeni usano gettare pietre o fronde o foglie in luoghi di difficile accesso, come passi angusti, discese ripide, e simili.[2]

[1] R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1891, 118 sgg.; cfr. R. R. Marett, *The conception of mana*, Transactions of the III[d] Congress for the history of religions, I, 46.

[2] Frazer, *The Golden Bough* (abridged edition), London 1922, 540. – Altrove (Isole Baber, Isola di Timor) certi mucchi di pietre sembrano non aver altra origine che questa: gli indigeni credono che quando un viandante è stanco, le pietre con cui egli si strofina (per refrigerarsi? per detergersi il sudore?), come anche le fronde con cui si fa vento, assorbano esse la stanchezza, ch'egli sente così 'uscire' dalla propria persona, e son queste pietre e fronde ch'egli getta là «dove già ne esiste un mucchio» (Frazer, *l. cit.*). Che anche la fatica sia stata concepita materialisticamente dall'uomo primitivo, è possibile. Ma non mi sembra che questo caso speciale possa essere generalizzato a spiegare la formazione dei mucchi di pietre in genere (Anche l'Usener non ne era troppo persuaso: Archiv für Religionswissenschaft 7. 1904, 275, a proposito di Doutté, *Les tas de pierres sacrées et quelques autres pratiques connexes dans le sud du Maroc*, Alger 1903). Particolarmente non si vede perchè le pietre e le fronde

Chè se talvolta certe balze scoscese, certi valichi impraticabili, dove gli indigeni depongono o gettano rami d'albero o qualche pietra, sono, secondo la loro credenza, frequentati da spiriti (*figona*),[1] sarà questo un caso speciale e forse anche uno speciale svolgimento di quella più generale sacralità. Infatti, anche senza voler generalizzare l'applicazione della equazione corrente che tende a ridurre tutto ciò che è extra-animismo a pre-animismo,[2] è difficile sottrarsi all'impressione che la assegnazione di spiriti a località pericolose nelle dette isole della Melanesia rappresenti una traduzione dell'antica sacralità, materialisticamente – e quindi impersonalmente – concepita, in termini di sacralità personalizzata in senso animistico e demonistico.[3] Non che per tutti i mucchi di pietre l'originarietà del carattere animistico debba essere esclusa; anzi per alcuni dovrà essere ammessa, e in ispecie per quelli effettivamente eretti sopra il cadavere di chi morì di morte violenta (ch' è pure il caso dei vecchi presso i Megabari: p. 39). Ma questi casi, anzi che autorizzare la costruzione di una teoria animistica della lapidazione in genere, saranno invece da valutare in rapporto con tutti quegli altri casi ove il mucchio di pietre comporta soltanto una spiegazione ' magica ' (Frazer), ossia ' emanazionistica ' (Karutz)[4] o, come io direi, sacralistica.

con cui l'uomo si è tolto di dosso la fatica debbano poi esser ammucchiate nello stesso luogo.- L'accumulazione si spiega invece con l'esistenza di una sorgente di sacralità localizzata in un dato punto, nel quale naturalmente converge il gettito, destinato non ad eliminare qualche cosa che si ha già indosso, ma a respingere qualche cosa che proviene, che si diffonde appunto da quel centro unico. Per questo, cioè per allontanare la disdetta emanante da certe località, nel Sudan meridionale (Bambara, Sarakolé) i passanti usano gettare ciascuno una pietra o una fronda o, se sono in viaggio per andar al mercato, qualche oggetto della loro mercanzia su certi mucchi che si incontrano lungo il cammino, specialmente nei crocicchi, con l'idea che questo atto assicuri loro buon viaggio e buoni affari (Fr. de Zeltner, *Notes sur la sociologie soudanaise*, L' Anthropologie 19. 1908, 228; tracce di un costume analogo praticato da viandanti e mercanti nel Yucatan e nell'antico Perù: Bancroft, *Native races* III 467; J. de Acosta [*Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla 1590], Hakluyt Society, vol. 61 p. 309).

[1] G. E. Fox, F. H. Drew, *Beliefs and tales of San Cristoval* (*Solomon Islands*), Journal of the R. Anthropological Institute, 45. 1915, 136.

[2] Cfr. R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari 1924, 11.

[3] Cfr. la peste personalizzata in figura di un demonio ad Efeso: p. 25.

[4] Karutz, *Der Emanismus*, Zeitschrift für Ethnologie 45. 1913, 545 sgg.

5.

Un luogo sacro nel senso in cui è da noi intesa la sacralità, nel senso – dunque – onde è sacro, p. es., l'*ábaton* di Zeus *Lykáios* in Arcadia (p. 23), è anche, presso gli Ebrei, il monte Sinai secondo Ex. 19. 12 sgg., dove è detto: « Guardati dal salire il monte e toccarne le falde » (Ex. 19. 12); « nessuna mano lo tocchi » (Ex. 19. 13). E a quel modo che chi (volontariamente) entra nel suolo inaccessibile di Zeus (p. 23) dev'essere lapidato, così « chiunque toccherà il monte » (Sinai), cioè oltrepasserà il limite tracciato sui suoi fianchi, « sia lapidato o trafitto con frecce » (Ex. 19. 13). E la ragione sarà la medesima, cioè la sacralità di cui il prevaricatore rimane investito prendendo contatto con un luogo ch'è sacro. Così si spiega che parimente debba essere lapidato un animale [1] che si spinga su pel monte oltre la linea fissata: sempre dunque in virtù della legge sacrale, che non è la legge morale, che non fa distinzione fra l'animale e l'uomo, potendo infatti così l'uno come l'altro farsi propagatore e veicolo di sacralità. Così sarà da spiegare anche il fatto che nella più antica legge ebraica, nel cosidetto *Libro dell'Alleanza* (Ex. 21. 1 sgg.), anche il bue che cozzando uccideva un uomo o una donna doveva essere lapidato (Ex. 21. 28 sgg.): perchè la sacralità inerente al sangue versato (p. 30) si comunica a chi lo versa, sia esso un animale o un uomo. E questa sarà stata altresì la ragione per cui le carni di quel bue, secondo la medesima legge, non potevano essere mangiate; e poichè la sacralità naturalmente si trasmette dall'animale posseduto al suo possessore, in origine forse il padrone stesso del bue sarà stato ucciso, sebbene poi, col prevalere del moralismo, quest'uso risulti limitato al caso in cui il padrone, essendo a cognizione del vizio della bestia, non l'abbia sorvegliata e custodita, – ed anche in questo caso era ammesso il riscatto (Ex. 21. 29–30).

Caduta Gerico in mano degli Ebrei (Jos. 6. 16 sgg.), la città fu dichiarata *ḥerem*: come tale, essa con tutte le cose che vi si trovavano era 'interdetta'. Il valore di *ḥerem*, che nella

[1] Anche l'influsso maligno che emana dal luogo dove avvenne la strage dei Focesi ad Agylla rende mutilo o storpio tanto l'animale quanto l'uomo che passa di là (p. 21).

traduzione dei Settanta è reso con ἀνάθεμα, corrisponde infatti con grande approssimazione a quello di 'sacro' e di *tabu* [1]. Che cosa importasse l'interdetto risulta da Lev. 27. 28–29: tutto ciò ch'era colpito dall'interdetto, persone, animali o terreni, non poteva esser venduto nè riscattato; le persone dovevano esser messe a morte. Chi si appropriava cose colpite dall'interdetto, in altri termini chi toccando quelle cose sacre ne contraeva la sacralità, diventava 'sacro' egli stesso; e per ciò doveva esser ucciso, affinchè fossero eliminate le conseguenze della sacralità da lui contratta; e poichè la lapidazione era un mezzo appropriato per eliminarlo (p. 23), per ciò egli era lapidato, nonchè bruciato. [2] Così avvenne che Akhan, avendo messo le mani sopra un « magnifico mantello di Babilonia e dugento sicli di argento e una verga d'oro » del bottino di Gerico, divenne 'interdetto', cioè sacro (Jos. 7. 1 sgg.); e la sacralità si propagò a tutto il popolo, manifestandosi in una diminuita capacità di resistere ai nemici; onde Akhan dovè confessare il suo fallo e fu lapidato: non perchè avesse rubato, non perchè la lapidazione (perchè proprio la lapidazione?) fosse la pena capitale sancita pei reati di furto, [3] ma perchè egli « aveva trasgredito al Signore » (Jos. 7. 11, 15), cioè aveva sottratto tali cose ch'erano sacre, e toccandole ed asportandole si era impregnato della loro sacralità; e per questo, anche, il popolo lo lapidò e sul cadavere di lui eresse un gran mucchio di pietre, una *'grave mora'* « infino a questo giorno » (Jos. 7. 26). [4]

[1] Cfr. arab. *ḥarama* 'prohibere, vetare, illicitum facere'.

[2] Cfr. W. Nowack, *Lehrbuch der Hebräischen Archäologie* I 328.

[3] Cfr. la sottrazione delle fiale preziose ed altri tesori dal santuario di Protesilao a Sesto operata da Artaykte (di cui fu lapidato il figlio) insieme con altre profanazioni (p. 19); cfr. *Pharmakós*, personificazione mitica dei *pharmakói*, lapidato per aver « rubato » le fiale sacre di Apollo. Non è dunque il furto che è 'punito' originariamente con la lapidazione, bensì il furto di cose sacre. Estensione della lapidazione come pena per furti di carattere profano e sua sopravvivenza negli antichi diritti nordici: sopra a p. 6 sg.

[4] C'è qui un accenno al fatto che « fino ad oggi » il mucchio seguita ad esser accresciuto dal gettito dei passanti? Che tale usanza già da noi incontrata nella Grecia antica (p. 18), nella Spagna medioevale (p. 6), presso gli Arabi (p. 37) e in molto più larga scala presso i primitivi (p. 39) esistesse anche presso gli Ebrei, risulterebbe altresì dall'allusione

Ciò che è 'interdetto' è « riservato al Signore » (Lev. 27. 28). Akhan è lapidato perchè « aveva trasgredito al Signore ». La religione d'Israele è la religione del Signore, di Jahve. La storia religiosa d'Israele è una esaltazione progressiva di Jahve che giunge fino all'esclusivismo più assoluto. Tutti gli altri elementi della religiosità, ove non siano ripudiati senz'altro perchè incompatibili, sono attratti nell'orbita del jahvismo e si colorano in senso jahvistico. Tanto più interessanti sono i residui, per quanto a mala pena riconoscibili, di una religiosità arcaica e prejahvistica come è quella fondata sulla concezione materiale del sacro. Uno di essi è appunto la lapidazione. La quale in Israele appare bensì inscritta entro i quadri del jahvismo (come in Grecia entro i quadri della religione della *polis*: p. 29, come – a quanto pare – presso certi primitivi entro i quadri dell'animismo, p. 43); ma tuttavia vi conserva certe caratteristiche formali che si spiegano soltanto come sopravvivenze di un ordine arcaico, di quell'ordine appunto in cui ebbero origine. Come è tutta la *polis* che lapida i parricidi (p. 13) e i profanatori (Creusa: p. 14), come è tutto l'esercito che lapida Palamede (p. 14) – e Manfredi –, come è la moltitudine che lapida il re dei Sabei (p. 24 sg.), così in Israele è tutto il popolo che lapida Akhan. E se oltre ad Akhan si lapidano (e poi si bruciano) le cose 'interdette' ch'egli si era appropriate, non solo, ma anche i suoi figli e le sue figlie (esattamente come nel caso di Lykide: p. 16), e i suoi buoi ed asini e pecore e perfino la sua tenda e « tutto ciò ch'era suo » (Jos. 7. 24 sgg.), ciò avviene non perchè egli aveva semplicemente trasgredito al Signore, ma perchè aveva trasgredito in quel dato modo, sottraendo ciò ch'era sacro, e dunque contraendo una sacralità che poi pel tramite suo s'era virtualmente diffusa a tutto Israele, e prima che ad altri – naturalmente – ai suoi più prossimi, cose, animali e persone.

Ḥerem, cioè 'sacro', e come tale votato alla morte è nel *Libro dell'alleanza* chi sacrifica ad altre divinità invece che al

in Prov. 26. 8, che nella *Vulgata* è resa con *mittit in acervum Mercurii*. – Anche la città di *Ai* presa da Giosuè fu dichiarata *ḥerem* e data alle fiamme; i suoi abitanti furon passati a fil di spada e il suo re impiccato, e il cadavere di lui lapidato, « e sopra di esso fu alzato un gran monte di pietre fino a questo giorno » (Jos. 8. 29).

solo Jahve (Ex. 22. 19). Altrove (Deut. 17. 2 sgg.) è detto più specificatamente che chi adora il sole, la luna e gli altri corpi celesti dev'essere lapidato. Anche colui che istigava altri all'idolatria, cioè appunto al culto di false divinità, era lapidato (Deut. 13. 7–11). Chiunque, anche se straniero, faceva atto di adorazione a Molek offrendogli alcuno dei suoi figli, era giustiziato, e precisamente lapidato (Lev. 20. 2). Chi bestemmiava contro il Signore (cfr. Ex. 22. 27) era lapidato (Lev. 24. 14). Qui siamo in pieno jahvismo, e con la lapidazione son punite proprio quelle che pel jahvismo sono le massime offese fatte alla religione perchè fatte a Jahve stesso, quali il delitto di leso monoteismo e la bestemmia. Sempre nel *Libro dell' alleanza* (Ex. 22. 17) e poi nelle legislazioni posteriori (Deut. 18. 9; Lev. 20. 27; cfr. 20. 6)[1] è sancita la lapidazione contro le pratiche di divinazione e stregoneria, che erano sopravvivenze di quella più arcaica religiosità di cui il jahvismo aveva trionfato. Anche la trasgressione di un precetto religioso quale l'osservanza del sabato era punita con la lapidazione (Num. 15. 32 sg.; cfr. Ex. 31. 14). E l'idea – o, piuttosto, il sentimento – di un intimo nesso esistente fra la lapidazione e le cose della religione doveva essere molto radicato nella coscienza del popolo ebraico, se tale nesso potè in certo qual modo esser trasferito ad un popolo straniero, trovandosi naturale che gli Egizi, alla vista dei sacrifizi tributati dagli Ebrei al loro Jahve, offesi nel proprio sentimento religioso, reagissero precisamente con la lapidazione (Ex. 8. 22).

Quel ch'era stato in origine un mezzo per allontanare gli effetti della sacralità si mantenne dunque in seno al jahvismo come pena capitale per i delitti contro Dio, nè più nè meno che in Grecia pei delitti contro gli dèi (p. 29 sg.). Ma come nella lapidazione greca così in quella ebraica sopravvissero i segni della concezione primitiva. Uno dei quali è quello, cui già ho accennato, della partecipazione collettiva di tutta le comunità alla lapidazione del reo che ne era membro. Così l'adoratore di Molek dev'essere lapidato dal « popolo del paese » (Lev. 20. 2), e l'adoratore di false divinità per mano di « tutto il popolo » (Deut. 17. 7); ed è tutta « l'adunanza » che deve lapidare il bestemmiatore. (Lev. 24. 16).

[1] Cfr. Benzinger, *Hebräische Archäologie*,[2] Tübingen 1907, 268 sgg.

Altro segno: la lapidazione aveva luogo fuori dell'abitato. Anche i parricidi, anzi i cadaveri dei parricidi, secondo le *Leggi* platoniche erano lapidati « fuori della città » (p. 13). Anche il *pharmakós* a Massilia era lapidato *extra pomeria* (p. 22 n. 4). Questo allontanamento, in vita o in morte, del lapidato concorreva allo stesso fine cui serviva la lapidazione: l'immunizzazione della comunità. Akhan, ch'era diventato 'interdetto', cioè sacro, fu lapidato « nella valle di Akhor » (Jos. 7. 24 sg.). Analogamente, in piena atmosfera jahvistica, il politeista è lapidato «fuori delle porte della città » (Deut. 17. 5), e il bestemmiatore fuori dell' « accampamento » (Lev. 24. 14, 23). Anche colui che fu còlto a raccoglier legna in giorno di sabato fu lapidato « fuori dagli alloggiamenti » da tutta la comunità (Num. 15. 35 sg.). Naboth imputato (calunniosamente) di aver bestemmiato « contro Dio e il re » è lapidato «fuori della città » (1 Reg. 21. 13); e, si aggiunga, anche i suoi figli – come quelli di Akhan, come quelli di Lykide (p. 16), come il figlio di Artaykte (p. 19) – sono lapidati (2 Reg. 9. 26). Così pure Stefano, bestemmiatore di Dio, è lapidato ἔξω τῆς πόλεως (Act. 7. 58); e Paolo, anche (Act. 14. 19).[1]

Notisi ancora un particolare della procedura. I testimoni, che dovevano essere almeno due,[2] tenevano le mani sul capo del reo (Lev. 24. 14)[3]: il gesto in origine era forse inteso a far sì che chi *direttamente* (e in maggior misura?) aveva contratto – quasi per autopsia[4] – la sacralità per essere stato presente al compiersi dell'azione sacrilega, *direttamente* con quel gesto la riscaricasse su

[1] Altre testimonianze relative alla lapidazione nel Nuovo Testamento: Matth. 21. 35; Luc. 20. 4; Act. 5. 26. - Sarebbe troppo semplicistico dire che le lapidazioni avevano luogo fuori della città perchè ivi risiedevano tribunali e giustizieri: resta a vedere se la ubicazione delle loro sedi non dipende appunto, attraverso una lunga tradizione, ultimamente dai motivi sacrali qui illustrati.

[2] Due sono i testimoni falsi contro Naboth: 1 Reg. 21. 13. - Cfr. i testimoni contro Stefano: Act. 6. 13 sg.

[3] Così facevano anche i genitori che denunziavano il proprio figlio (nel qual caso non occorrevano testimoni, Deut. 21. 18, fungendo dunque in questo caso i genitori stessi da testimoni): Jos. *ant.* 16. 11, 2 καὶ πάτριον νόμον, ὃς ἐκέλευσεν εἰ τοῦ κατηγορηθέντος οἱ γονεῖς ἐπιθεῖεν τῇ κεφαλῇ τὰς χεῖρας, ἐπάναγκες εἶναι τοὺς περιστῶσι βάλλειν.

[4] Cfr. quei mucchi di pietre in Australia che esercitano un influsso funesto su chi li vede: p. 41.

la persona del reo nell'imminenza di quell'atto collettivo (la lapidazione) ch'era destinato ad eliminare, con la persona stessa del reo, tutti gli influssi deleterii da lui emanati [1]; e questa sarà stata altresì la ragione per cui erano proprio i testimoni quelli che lanciavano, anche, per primi la pietra (Deut. 17. 7),[2] – e ad essi poi seguivano quanti *indirettamente* avevano potuto contrarre l'influsso sacrale, cioè eventualmente tutti i membri della comunità.

Anche delitti contro la morale cadono, nella *Thora*, come trasgressioni ai comandamenti di Jahve, sotto il segno della religione; e anche di essi alcuni sono, come in Grecia, puniti con la lapidazione dei colpevoli. E quali precisamente? In primo luogo la ribellione contro i genitori: il figlio che batteva o malediva il padre e la madre era messo a morte (Ex. 21. 15, 17), e precisamente lapidato (Deut. 21. 18): ciò che può costituire un riscontro alla lapidazione dei parricidi e dei matricidi in Grecia (e in Lusitania) (p. 13, 31). In secondo luogo: delitti contro la morale sessuale; l'uomo e la donna adulteri [3] erano messi a morte (Deut. 22. 22), e precisamente lapidati (lapidazione dell'adultera Ez. 16. 40; 23. 47; cfr. Joh. 8. 5 sgg.); la donna che prima d'andare sposa era stata sverginata nella casa paterna era lapidata (Deut. 22. 20 sg.); colei che essendo fidanzata andasse fornicando con altri era lapidata, e il suo drudo anche (Deut. 22. 23 sg.); chi per violenza usasse con donna fidanzata ad altri era lapidato (Deut. 22. 25).

Ed anche queste lapidazioni si eseguivano con le stesse modalità caratteristiche di cui già abbiam cercato di intendere il senso originario: il figlio ribelle è condotto « alla porta del luogo dove abita » ed ivi lapidato da « tutta la gente del suo luogo »

[1] Anche nella espulsione del capro espiatorio (ch'è un modo di cacciare materialmente il male morale identico a quello onde mediante il *pharmakós* si caccia il male fisico od altra calamità: p. 22) il sacerdote stendeva le mani su la testa del capro mentre « confessava » su di lui tutte le colpe d'Israele (Lev. 16. 20), quasi che il gesto servisse da veicolo materiale per trasferirle o immetterle sull'animale, che poi le trasportava con sè nel deserto (Cfr. *Handkomm. zum A. T.*[3] 1. 2, Göttingen 1903, p. 383).

[2] Cfr. l'accenno speciale all'azione dei testimoni (depongono le vesti ai piedi di Paolo) nella lapidazione di Stefano: Act. 7. 58.

[3] Gli adulteri erano lapidati (come pure gli ubriaconi: Sahagun, VI. 14) anche nell'antica religione messicana: K. Th. Preuss, Globus 1903, vol. 86, 255 (cfr. Sahagun, VI 19).

(Deut. 21. 20 sg.) [1]; l'adultera è lapidata da un'adunata di gente (Ez. 16. 40; 23. 46 sg.); la fidanzata e l'uomo cui essa si è data sono lapidati « alle porte della città » (Deut. 22. 24); la falsa vergine è lapidata – dalla gente della sua città (Deut. 22. 21) – non fuori della città stessa, bensì « fuori della casa paterna »(Deut. 22. 21), di quel luogo ch'era come il suo mondo (come per l'uomo il mondo è la città) e che essa ha insozzato e tradito con le sue segrete fornicazioni, cioè – in altri termini – che essa ha impregnato di sacralità (non dunque pel sangue [Deut. 22. 13 sg.] della sua deflorazione? cfr. p. 41), e per ciò conviene che essa ne sia separata e allontanata per sempre, e per ciò appunto essa è lapidata alla porta della s u a casa, come l'uomo colpevole alle porte della s u a città.

Anche la lapidazione per tradimento fu praticata dagli Ebrei. [2] Ribelle al padre (Davide), ch'era anche il suo re, è Absalom, che finì ucciso, e sul suo cadavere, come su quello di Akhan, come su quello del re di Ai (e come su quello di Manfredi), fu eretto « un grandissimo mucchio di pietre » (2 Sam. 18. 17), una '*grave mora*' [3]. Davide stesso in seguito a una fiera sconfitta corre rischio di essere lapidato dal popolo (1 Sam. 30. 6). Mosè stesso avrebbe corso lo stesso pericolo (καταλευσθείς Jos. *ant.* 4. 2, 1 sgg.) per avere arbitrariamente – così andavan dicendo i suoi nemici – conferito il sacerdozio ad Aronne. Sancita dalla Legge, la lapidazione era anche il mezzo cui volentieri ricorreva il popolo per sfogare il malcontento contro personaggi invisi (cfr. Luc. 20. 4; Act. 5. 26; Matth. 21. 35). Quell'Adoniram, che Rehabeam, figlio di Salomone e re di Giuda, mandò ad esiger tributo dagli Israeliti ormai staccati dai loro fratelli, fu l a p i d a t o (1 Reg. 12. 18). Per ordine del re Jehoas (Gioas) di Giuda, diventato idolatra, fu lapidato il figlio del sacerdote Jehoiada « nel cortile della casa del Signore » (2 Chron. 24. 41). Di tradimento complicato di ribellione all'autorità paterna, anzi di parricidio-regicidio si resero colpevoli più d'una volta i due figli di Erode (Alessandro e Aristobulo) nella

[1] Cfr. τοῖς περιστῶσι nel passo citato (p. 48 n. 3) di Josefo.

[2] Naboth calunniato di aver bestemmiato « Iddio e il re » (1 Reg. 21, 10, 13).

[3] Per trattenere il suo spirito (vedi sopra a p. 40) secondo l'interpretazione animistica (cfr. *Handkommentar z. A. T.* VIII, 284).

trista vicenda delle loro lotte contro il padre; e il popolo a più riprese lapidò i loro sicari (βάλλοντες ἔκτειναν Jos. *ant.* 16. 10, 5; ξύλοις βαλλόμενοι καὶ λίθοις Jos. *b. jud.* 1. 27, 6), finchè essi stessi finirono (a. 7 av. Cr.) giustiziati (impiccati). E come traditore (ὡς προδότην Jos. *b. jud.* 2. 21, 3) un governatore di Galilea fu minacciato di lapidazione. Anche queste lapidazioni di carattere politico e partigiano non sono senza importanza per la storia del costume, specialmente per via dei riscontri che esse trovano nel mondo greco e altrove (p. 14 sgg., 33, 34 sg.).

Anche nel giudaismo post-biblico la lapidazione seguitò ad essere praticata come pena capitale per delitti contro la religione. Tali delitti tengono infatti un posto cospicuo fra quelli che nella *Mishna* e precisamente nel trattato *Sanhedrin* (che insieme col trattato *Makkot* si occupa appunto del diritto e della procedura penale) sono enumerati, naturalmente in base alla *Thora*, come passibili di lapidazione (*Sanh.* 7. 4 sgg.; sulla procedura 6. 1 sgg.) [1]. Chè se questi svolgimenti ed amplificazioni casuistiche dell'antica Legge rappresentano generalmente un diritto più teoretico che reale, la persistenza effettiva del costume di lapidare i colpevoli di lesa religione presso gli Ebrei è attestata in modo sicuro da un rescritto imperiale di Costantino del 18 ottobre 315 (incorporato nel *Codex Theodosianus*), dove agli Ebrei è fatto divieto, pena il rogo, di lapidare quei loro correligionari che si rendano apostati ed abbraccino il cristianesimo [2]. Vero è che col tempo i casi di lapidazione si saranno venuti facendo più rari. Sempre secondo la *Mishna* (*Edujot* 5. 6), quando uno scomunicato moriva in istato di scomunica, cioè senza essere stato riammesso in seno alla comunità, si poneva una pietra sulla sua bara, o – secondo l'interpretazione del Bertinoro (Obadiah b. Abraham,

[1] H. L. Strack, *Sanhedrin-Makkoth, die Misnatraktate über Strafrecht und Gerichtsverfahren*, Leipzig 1910, p. 24, 22, 18.

[2] *Theodosiani Libri* (edd. Th. Mommsen, P. M. Meyer, Berolini 1905, 1. 2) XVI. 8 (p. 887): « Imp. Constantinus A. ad Evagrium: Iudaeis et majoribus eorum et patriarchis volumus intimari, quod, si quis post hanc legem aliquem, qui eorum feralem fugerit sectam et ad Dei cultum respicerit, saxis aut alio furoris genere, quod nunc fieri cognovimus, ausus fuerit adtemptare, mox flammis dedendus est et cum omnibus suis participibus concremandus. »

rabbino a Bertinoro [1] nella seconda metà del sec. XV), « *unum lapidem alteri imponebant in signum quod socii illius ab ipso separati erant* » [2]: evidente surrogato simbolico della lapidazione in un tempo in cui essa - destinata in origine precisamente a 'separare', ad allontanare – andava cedendo il posto ad una misura che in forma più umana otteneva lo stesso intento, cioè appunto alla scomunica, che poi prevalse sempre più, specialmente nel giudaismo medievale. Ed è notevole che nel senso di scomunica si adoperò ora l'antico vocabolo *ḥerem*, che originariariamente (p. 44 sg.) designava ciò ch'era 'interdetto', ossia sacro, e che come tale doveva esser allontanato, 'separato'. Ed a quel modo che gli effetti dell'antico *ḥerem*, cioè della sacralità, si estendevano alle persone (e cose) più prossime a chi ne era investito (p. 46), così ora gli effetti della scomunica – ossia ancora del *ḥerem* nel nuovo senso – si estendevano alla famiglia dello scomunicato, potendo accadere che la moglie sua fosse esclusa dal culto pubblico e i suoi figli dalla scuola comune [3], in ispecie quando si trattava di scomunica per motivi particolarmente gravi, come erano quelli riguardanti la religione, p. es. l'eresia.

6.

Tale spirito di ortodossia affondava le sue radici nel centro stesso della religione ebraica, nel monoteismo jahvistico, ch'era per sua natura esclusivista, intollerante ed assoluto; e coi progressi del monoteismo era venuto crescendo, specialmente nelle forme legalistiche del giudaismo post-esilico, che ancora – e più che mai – vigevano al tempo di Gesù.

Gesù appunto contro questo spirito d'intransigenza ortodossa levò la sua magnanima protesta. Tuttavia non solo esso si mantenne, come abbiamo visto, in seno al giudaismo: ma si riformò anche nello stesso cristianesimo, antidoto salutare contro i pericoli del sincretismo al tempo della lotta contro le religioni pagane,

[1] « a town in the province of Flori » (*sic*!): The Jewish Encyclopaedia, III 108.

[2] Così nella traduzione del Surenhuysen: G. Surenhusius, *Mischna*, IV, Amstelaedami 1702, 350 sgg.

[3] Encyclopaedia of Religion and Ethics IV. 721.

ma poi – a sua volta – germe di scissione in seno al cristianesimo vittorioso.

La trasmissione di quello spirito non implica trasmissione delle sue forme. Anche nella Chiesa cristiana gli eretici furono scomunicati: ma se di essi alcuni furono precisamente lapidati (come Pietro il messalliano, come Costantino il pauliciano: p. 10), la lapidazione loro non sarà stata ispirata dalla tradizione biblico-ecclesiastica. È concepile che la Chiesa stessa si sia sentita piuttosto aliena che disposta ad applicare a coloro che essa condannava come empî e maledetti quella pena che agli occhi suoi era ormai riabilitata e nobilitata dal martirio di Stefano, oltre che dalle sofferenze di Paolo (e di Gesù: p. 11). E d'altra parte non sono da trascurare certi elementi leggendari e folklorici (demonistici: p. 43) onde talune lapidazioni di eretici nel mondo cristiano-bizantino (anche quella di Basilio il bogomilo: p. 11) sembrano trovare qualche precedente nella grecità pagana del tardo ellenismo (lapidazione del demone della peste ad Efeso: p. 25). Azione ecclesiastica è la condanna di Priscilliano e de' suoi seguaci nelle Gallie (p. 9): ma azione di popolo è la lapidazione della priscillianista Urbica a Bordeaux, di cui già mettemmo in evidenza (p. 9 sg.) il carattere spontaneo ed originale, dominato da motivi di schietta psicologia popolare: spontaneità ed originalità che, dunque, non esclude l'esistenza di una tradizione locale (p. 5 sgg.), ma esclude che una tale tradizione sia di origine ecclesiastica.[1]

Ancora meno si spiegano come dovuti all'influenza della tradizione ecclesiastica ed ai suoi precedenti neo-testamentari ed antico-testamentari i casi di lapidazione che s'incontrano – più numerosi – nel medio evo europeo, nella Francia stessa (p. 5 sg.) e in altri paesi, dalla Spagna alla Norvegia (p. 5 sg., 6 sg.): casi in cui la lapidazione non ha, generalmente, carattere religioso, essendo praticata contro delinquenti comuni, e come pena per comuni reati anche sancita in certe arcaiche legislazioni di popoli nordici (p. 6 sg.). Nelle quali dunque la lapidazione rappresenterà lo svolgimento indipendente di un costume germanico originale, svolgimento indi-

[1] Se tra i precedenti di questo costume lapidatorio nella Gallia sia da considerare anche la lapidazione (di origine greca) del *pharmakós* a Massilia (p. 22. 26), designata da Lactant. *in Stat. Theb.* 10. 793, come « *Gallicus mos* », è difficile appurare.

pendente e parallelo a quello onde la lapidazione finì per essere incorporata nella Legge d'Israele e nelle *Leggi* di Platone; ed a quel modo che tanto in Israele quanto in Grecia di siffatta lapidazione criminale e penale sono tuttavia visibili i precedenti sacrali e religiosi, tali presumibilmente saranno stati anche i principî della lapidazione presso i popoli germanici, sebbene la cosa non possa essere dimostrata in modo positivo, ma soltanto intuita in base a qualche sopravvivenza, – qual è, ad es., la partecipazione collettiva obbligatoria alla lapidazione prescritta dall' antico diritto norvegese per certi casi di furto (p. 7), la quale fa riscontro alle lapidazioni collettive del bestemmiatore e dell'adultera in Israele (pag. 47), del parricida e del traditore nella Grecia antica (p. 33), ecc., nonchè – già lo avvertimmo – alla lapidazione del cadavere di Manfredi da parte di « ciascun del hoste » angioina (p. 2). La lapidazione di Manfredi, eseguita - in Italia - da genti di Francia, si riconduce, come già accennammo (p. 5), al mondo (franco-)germanico; e in seno a questo rappresenta dunque un caso raro di lapidazione avente carattere religioso, come quella che fu praticata sul cadavere di un eretico e scomunicato, appunto perchè eretico e scomunicato (p. 10 sg.): carattere religioso in senso cristiano ed ecclesiastico, chè della Chiesa è opera la scomunica; ma la scomunica porta, sì, con sè come conseguenza (negativa) il divieto delle esequie, non però (positivamente) la lapidazione del cadavere e la costruzione della « grave mora ». La quale è dunque geneticamente indipendente dalla tradizione biblico-ecclesiastica, ed è invece da ricongiungere, nel caso di Manfredi, al costume medievale; e, a volerla fissare nella sua esatta posizione storico-culturale, è da intendere come una sopravvivenza ('survival'), anzi una reviscenza ('revival'), una ripresa postuma di una pratica barbarica ormai caduta in disuso, le cui origini millennarie si perdono in una lontananza inesplorabile.

Di questa ripresa e ravvivamento la scomunica fu dunque, tutt'al più, lo stimolo occasionale, non certo la causa efficiente. Non la disciplina ecclesiastica suggerì ai soldati dell'Angioino di lapidare il cadavere di Manfredi; ma la lapidazione, preesistente *ab antiquo* nel costume tradizionale – per quanto caduto in desuetudine –, riaffiorò e riemerse d'improvviso dalle profondità dell'anima popolare, che di fronte alla scomunica, al bando solenne e tremendo dalla società dei fedeli, avrà rivissuto la passione di quei mo-

menti di intensa vita sociale in cui la comunità primitiva espelleva qualcuno dal suo seno, lo separava, lo allontanava da sè per sempre, – e il mezzo per separarlo era appunto la lapidazione.

A questa interferenza effimera del costume popolare della lapidazione con la disciplina ecclesiastica fa riscontro una sua inserzione permanente nel culto cattolico: permanente, e durata fino ad oggi, ma sporadica, cioè localmente isolata, e come tale appartenente a quella numerosa categoria di usi locali, magari anteriori alla introduzione del cristianesimo, che appaiono qua e là incorporati nella prassi della Chiesa. Si tratta di un caso interessante che io desumo da un breve scritto di R. Corso intitolato *Ultime vestigia della lapidazione*, di cui qui trascrivo integralmente la parte relativa al nostro argomento, tanto più che non è, credo, facilmente accessibile il periodico dove quello scritto fu pubblicato (*Folklore Calabrese*, Rivista mensile diretta da R. Lombardi Satriani, San Costantino Briatico, ', n. 7, 31 luglio 1915)[1]: (p. 2) a Joppolo, un borgo di Calabria (provincia di Catanzaro), « se due vivono in peccato e poi debbono passare « in matrimonio, nella festa o nella domenica precedente la cele- « brazione del rito nuziale devono presentarsi in chiesa al par- « roco, che al cospetto del popolo riunito, li fa mettere « in ginocchio..... nel centro della chiesa presso il gradino pros- « simo all'altare maggiore, isolati e poco distanti l'uno dall'altro. « Il parroco si avvicina, li carica di pietre grosse e mi- « nute, che ripone sulla testa, sulle spalle, sulle avambraccia « e sulle mani che tengono conserte al seno. In tal modo i due « peccatori debbono ascoltare la messa cantata; dopo che la gente « sarà uscita fuori, il parroco avvicinandosi farà loro la paternale « di rito che ascolteranno in silenzio con occhi bassi. Poi dirà: « il popolo vi ha perdonati ed io ancora nel nome di Dio bene- « detto. E così benedicendoli, li accomiata, assegnando loro il giorno « del matrimonio ».

Il Corso cita a riscontro le 'pietre d'infamia', la « *ignominiosa lapidum gestatio* » sancita e praticata nel medio evo (in Svezia e altrove) come pena speciale per le donne in casi di

[1] Questo brano è ivi riportato, a quanto sembra, da un precedente articolo del Corso, *L'ammenda pubblica* nella «Calabria» II. 96.

adulterio o in genere di rapporti sessuali illeciti; e pensa che « tanto la costumanza calabrese quanto quella delle consuetudini dell'età media siano vestigia della terribile condanna ebraica », cioè della lapidazione degli adulteri secondo la Bibbia (p. 49). Ma l'andare in giro con grosse pietre (per lo più appese al collo, talvolta in numero di due legate insieme, od anche più) era pena imposta nel medioevo alle donne anche per altri motivi indipendenti dalla morale sessuale, p. es. – e specialmente – per aver preso parte ad una rissa (nel Friuli, in Francia, nel Belgio, nella Svezia [1]) [2]. E quanto all'usanza calabrese odierna di Joppolo, ecco che la stessa Calabria ci offre un altro caso di lapidazione che non ha nulla a vedere con l'adulterio: una leggenda di Gallico (provincia di Reggio), riferita dal Pitrè [3], narra del famoso brigante Nino Martino che cadde colpito dai gendarmi in una gola di Aspromonte, e i suoi compagni ne seppellirono il cadavere gittandovi sopra ciascuno una pietra; e, perdurando fino ai dì nostri l'usanza, non v'ha chi « passando rifiuti di accrescere di un sasso la *grave mora* dell'eroe brigantesco ». Anche qui il Vecchio Testamento ci fornisce dei riscontri nelle tumulazioni di Absalom, di Akhan e del re di Ai (p. 45 sg., 50) [4]. Ma non nel mondo biblico saranno da cercare i precedenti remoti della lapidazione del brigante calabrese, dal momento che essa trova dei riscontri molto più prossimi nell'uso che il Pitrè stesso rintraccia in altre regioni d'Italia (nel Vicentino, nella Romagna, nell'Abruzzo) [5], e che noi già trovammo diffuso largamente nel *folklore* europeo ed extra-europeo (p. 39), l'uso di erigere – e poi via via accrescere – mucchi di pietre nei luoghi dove qualcuno morì di morte violenta o, in genere, di morte non naturale. Tale uso trova, come dicemmo (p. 42 sg.), la sua spiegazione nella sacralità inerente, secondo una concezione primitiva, a certi luoghi, sacralità di cui un'uccisione, un infortunio o comunque il sangue di una vittima può essere stata la sorgente, ma le sorgenti possono essere state

[1] Cfr. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer* II[4], 317.

[2] Cfr. *lapides catenatos ferre* in Du Cange, *Glossarium*, s. v.

[3] Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, 19, 1900, 527 sgg.

[4] Cfr. Benvenuto da Imola a proposito della 'grave mora' di Manfredi: « *similis acervus lapidum factus est supra corpus Absalon.....* » (cfr. sopra a p. 50).

[5] Pitrè, *l. cit.*

anche altre, e fra le altre anche precisamente la consumazione di amori adulterini o, genericamente, illeciti (p. 40).

Tale sarà anche l'origine dell'usanza di Joppolo. La quale dunque, al pari di quella lapidazione sporadica che fu eseguita a Benevento nel 1266, non *discende* dalla Chiesa (e dalla Bibbia) in mezzo al popolo, anzi dal popolo per moto *ascendente* è assunta nel culto locale. E' il prete officiante che si sostituisce alla comunità nell'esecuzione di un atto che è rappresentativo dell'antico gettito delle pietre. E' il coro che rinunzia alla sua parte trasferendola ad un unico attore; e tuttavia il coro, cioè il popolo, non solo assiste all'azione, ma in certo qual modo anche vi partecipa, per lo meno in modo negativo, con quella sua uscita dalla chiesa ond'è accentuato l'isolamento dei due peccatori, la separazione, la rottura di ogni rapporto fra essi e la comunità, ciò che sembra accennare alle concezioni primitive sulla sacralità. Un processo analogo di ecclesiasticizzazione subì l'usanza di Alatri, già da noi menzionata (p. 26), di lapidare la figura del *Marzo*, posto che essa usanza effettivamente risalga ad un antico rito italico: chè appunto[1] il 28 di marzo (giorno di San Sisto) i « signori della festa » si recavano prima ad ascoltare la messa in una piccola chiesa fuori della città, indi tornavano a Porta Bellona (l'odierna Porta San Pietro) seguiti da domestici e ragazzi che portavano cesti pieni di pietre e cocci, ed ivi unitisi ad un altro corteo proveniente dall'interno della città e munito di analoga provvista, tutti insieme si mettevano a lapidare la vecchia imagine scolpita a rilievo su un masso delle mura a sinistra di detta porta; dopo di che tutta la processione si recava in Duomo ed ivi assisteva a un ufficio solenne. E, per citare anche un caso relativo a morti di morte violenta, la pietà popolare verso i delinquenti giustiziati ha dato luogo a Palermo ad un vero e proprio culto delle anime loro nella *Chiesa dei Decollati* presso l'antico ponte dell'Ammiraglio, detto anche 'Ponte delle teste' [2].

[1] F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, 407 sgg., che cita riscontri in Francia e in Austria.

[2] E. Sidney Hartland, *The cult of executed criminals at Palermo*, Folk-Lore 21. 1910, 168 sgg. (Cfr. Transactions of the III Congress for the history of religions, Oxford 1908, I, 83): il culto è diffuso anche in altre parti della Sicilia; vi sono dediti specialmente coloro che sono esposti a pericolo di morte violenta.

Per restare ancora un momento in Calabria: vicino a Cosenza nel letto del Busento fu sepolto (a. 410 d. Cr.) Alarico dai suoi Visigoti, secondo la tradizione (Jordanis, *Getica*, 30.158) che ispirò il v. Platen (e il Carducci). Ora, si sa di varie popolazioni africane (Obongo, Wabemba, Beniki) che praticano la stessa « inumazione subacquea », cioè deviano la corrente di un corso d'acqua per seppellire sul letto così prosciugato un cadavere, immettendo poi di nuovo la corrente nel suo corso primitivo [1]. Diremo dunque che il costume degli Obongo dipende geneticamente dalla leggenda di Alarico? Altrettando fondamento avrà la derivazione dell'usanza calabrese di Joppolo dalla lapidazione dell'adultera nel Vecchio e Nuovo Testamento.

7.

« Sotto la guardia della grave mora » non restarono a lungo le ossa di Manfredi:

> « or le bagna la pioggia e move il vento
> di fuor dal regno, quasi lungo il Verde,
> ove le tramutò a lume spento » (*Purg.* 3. 130 segg.).

« *Candelis extinctis* — chiosa Pietro Alighieri — *et campanis pulsatis more Ecclesiae* » [2]. Con gli occhi della mente vediamo la triste scena del trasporto lugubre di poche ossa esumate. L'esumazione fu ordinata dal « pastore » (*Purg.* 3. 124), cioè dal vescovo, di Cosenza e legato pontificio presso Carlo d'Angiò Bartolomeo Pignatelli, il quale sui resti del cadavere rinnovò la scomunica. Già la scomunica era stata causa della prima tumulazione di Manfredi sotto la 'grave mora' (p. 2). Ed ora dava luogo alla sua esumazione; chè, come scomunicato, non poteva Manfredi giacere in terra consacrata, e tale era il 'regno' di Napoli, di cui Carlo dalla Chiesa aveva ricevuto l'investitura [3].

La scomunica vigeva nella Chiesa fin dai primi tempi cri-

[1] A. van Gennep, *La tombe d'Alaric*, Revue Archéologique 19. 1924, 195 sgg.; cfr. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, v, Paris 1923, 286 sgg.

[2] « Ciò è come si fa quando alcuno si scomunica, che si suonano le campane et spengonsi i lumi » (L'Anonimo Fiorentino).

[3] Cfr. Capasso, *Hist. diplom.* 320 sgg. — Ogni identificazione del 'Verde' appare condizionata da questo dato, che, cioè, il 'Verde' doveva essere un corso d'acqua di confine. — Si è messo in dubbio la realtà

stiani. E già era praticata dagli Ebrei [1], verosimilmente per colpe meno gravi, mentre le più gravi erano passibili di lapidazione od altra pena capitale (p. 45 sgg.). Specialmente dopo l'esilio [2] sarà consistita nell'allontanamento – eventualmente temporaneo – dell'indegno, [3] a quel modo che la uccisione, e specialmente (p. 45) la lapidazione, provvedevano al suo allontanamento definitivo. Anche in Grecia troviamo insieme praticati il bando e la lapidazione come mezzi diversamente graduati (il bando per chi involontariamente, la lapidazione per chi volontariamente calchi il terreno inaccessibile – ἄβατον – di Zeus *Lykáios* in Arcadia: p. 23), ma volti al medesimo fine, che è l'allontanamento di chi comunque abbia trasgredito la legge religiosa, ossia, in termini di religiosità primitiva, di chi comunque sia rimasto investito da un qualche influsso sacrale. Onde poi anche nel pieno prevalere di una nuova religiosità 'civica' ritroviamo ancora il bando, la φυγή, in alternativa con la pena capitale (θανάτῳ ἢ φυγῇ CIA II 17, l. 59 sg.) per i delitti di lesa religione e per quelli di lesa patria (tradimento), che, come già sappiamo (p. 14 sg.) sono strettamente connessi. E non solo il bandito non può, di regola, mai più rientrare da vivo in patria, pena la morte [4]; ma, a quel modo che con la morte non si estinguono gli effetti della sacralità (p. 31 sg.), così neppure da morto egli può esser ricondotto in patria per esservi sepolto,[5] quasi che adunque non sia

storica non della esumazione, ma della dispersione delle ossa di Manfredi lungo un corso d'acqua (cfr. G. Negroni, *La tomba di re Manfredi*, L'Alighieri I 1889-90, 97 sg., contro T. Terrinoni, *ibid.* 231 sg.). E' da ricordare che anche dello scomunicato Corrado (G. Villani 6. 44), morto a Melfi, le ossa, portate a Messina, furono disperse (bruciate o gittate in mare: Capasso, *op. cit.* 69). Anche delle ossa di Wicleff (morto a Lutterworth (Leicestershire) il 31 dic. 1384) il Concilio di Costanza ordinò (1415), in occasione della condanna di Hus, l'esumazione, che fu poi eseguita nel 1427 (le ossa furono bruciate e le ceneri gettate in un corso d'acqua che passa per Lutterworth; anche le ceneri di Hus, raccolte dal rogo, furono gettate nel Reno (1415)).

[1] Ex. 12. 15; 12. 19; Lev. 7. 20 sgg; 23. 29; Num. 9. 13; 15. 30; ecc.

[2] Cfr. Esr. 10. 8.

[3] Cfr. W. Nowack, *Lehrbuch der hebr. Archäol.* I. 329.

[4] A Rodi νόμος ἐστὶ τὸν δημόσιον μηδέποτε εἰσελθεῖν εἰς τὴν πόλιν Dio Chrys. *orat.* 31 p. 632 R.

[5] Thuc. 1. 138; Hyperid. *Lycophr.* fr 154, 14, FOr Att. II 418; Teles ap. Stob. *floril.* 40. 8. Cfr. Eurip. *Phoen.* 1627 sgg.

compatibile la sacralità (negativa) ond'egli, come profanatore o come traditore, è investito (e in questo senso è 'sacro') con quella (positiva) ond'è 'sacra' la patria. E medesimamente chi per tali delitti sia stato in patria condannato a morte e giustiziato, non può sul suolo della patria trovar sepoltura (μὴ ταφήτω CIA II 17 l. 61 sg.)[1], onde è lasciato insepolto [2] nel baratro dove fu precipitato,[3] oppure è portato fuori del territorio,[4] – ch'è dunque ancora una specie di bando applicato al cadavere. Chè se alcuno già morto e sepolto fosse poi risultato per indicazioni postume colpevole verso la patria o verso la religione, anche in questo caso egli doveva esser allontanato, e perciò si esumavano i suoi resti mortali e si portavano oltre il confine. Così accadde agli Alcmeonidi rei di empietà (ἐναγεῖς), dei quali i viventi furono banditi e i morti dissepolti ed eliminati (τῶν τεθνεώτων τὰ ὀστᾶ ἀνελόντες ἐξέβαλον Thuc. 1. 126). Così pure avvenne che alla caduta dei Quattrocento oligarchi in Atene nel 411 a. Cr., uno di essi, Frynicho, ch'era morto, fu processato per tradimento, ed essendo stato condannato, le sue ossa furono dissotterrate e portate fuori dell'Attica (Lycurg. *Leocr.* 113)[5].

Nel mondo greco troviamo dunque dei riscontri assai precisi alla esumazione delle ossa di Manfredi e alla loro traslazione fuori del territorio della Chiesa: riscontri che invano cercheremmo in Israele, dove l'esigenza religiosa dell'allontanamento dell'indegno, per quanto fortemente sentita e tradotta in pratica confor-

[1] Xenoph. *hellen.* 7. 1. 22; cfr. Plut. *Leg.* 9 p. 834 E; 10 p. 909 C; Plut. *X orat. vit.* 1. 27. p. 834 A; Dio Chrys. *orat.* 31 p. 612 R.

[2] Cfr. ἀτάφους ῥίπτεσθαι τοὺς ἱεροσύλους Diod. 16. 25.

[3] Cfr. H. Hager, *How were the bodies of criminals at Athens disposed of after death?* Journal of Philology, 8. 1879, 1 segg., il quale pensa che in epoca più primitiva i condannati fossero precipitati ancor vivi nel baratro, consistendo appunto in questa precipitazione (non, dunque, effettuata mediante una lapidazione: cfr. sopra a p. 14 n. 2?) la loro esecuzione.

[4] Cfr. nelle *Leggi* di Platone i parricidi o simili prima giustiziati, poi i loro cadaveri lapidati, indi portati oltre il confine (p. 13). - Anche il re arcade traditore Aristocrate è prima lapidato, poi portato oltre il confine (p. 15).

[5] L'oratore Antifonte e un altro suo collega, Archeptolemo, condannati a morte nella stessa occasione, furono esclusi dall'aver sepoltura in territorio attico: 'Plut.' *X orat. vit.* 1. 27 p. 834 A.

memente alle idee primitive sulla sacralità (le lapidazioni eseguite lontano dall'abitato, ecc.: p. 48 sg.), non pare sia giunta mai fino ad infierire su cadaveri già tumulati, anzi nemmeno a lasciare insepolti i delinquenti, trattenuta forse da così estreme applicazioni per virtù di quel sentimento fortissimo e profondo onde per la coscienza ebraica era castigo più di tutti tremendo la privazione della sepoltura. [1] Diremo dunque che l'esumazione dello scomunicato Manfredi deriva dal costume greco? Anche qui il rapporto non è di discendenza genetica, ma di analogia parallela, in quanto quegli antichi riscontri ellenici, e dunque pre-cristiani, ci fanno presente la possibilità che, a sua volta, l'esumazione di Manfredi, pur voluta e ordinata dalla Chiesa, appartenga, nei suoi elementi originari, a quel mondo medievale europeo di civiltà barbarica che il cristianesimo conquistò, ma conquistandolo s'incorporò non pochi dei suoi elementi, e non solo sporadicamente in questo o quel culto locale, com' è il caso della lapidazione a Joppolo (p. 55) o del culto dei Decollati a Palermo (p. 57), ecc., ma anche, dunque, nella sua stessa Legge, nella sua disciplina, e in quella materia importantissima della disciplina ch'è la scomunica. La quale nel cristianesimo primitivo derivò dal giudaismo [2]; ma al contatto con la ingenua ed arcaica religiosità dei volghi europei facilmente si arricchì di tali elementi simpatici in cui ancora sopravviveva (come originariamente nella scomunica stessa) la primitiva concezione materialistica del 'sacro', e così appunto sarà venuta in uso l'esumazione, come applicazione particolare di quella incompatibilità di convivenza tra il reo e la comunità che, prolungata oltre la morte, si esprime con la esclusione del suo cadavere dal territorio o dal cimitero comune, che è poi sempre la fondamentale incompatibilità di una sacralità negativa – quella di chi è 'sacro' perchè colpevole – con una positiva, che può essere così della Patria (p. 14) come della Chiesa. E già nel mondo antico, e precisamente nella grecità d' Italia, si ha esempio di una associazione di tipo 'ecclesiastico' (orfica o per lo meno vicina all'orfismo) ch'ebbe un suo cimitero riservato, in

[1] 1 Reg. 14. 11; 2 Reg. 9. 10; Jer. 7. 33; 8. 2; 9. 22; 14. 16; 16. 4. - Seppellimento dei giustiziati (appiccati): Deut. 21. 23. - I delinquenti sepolti in luogo a parte: Jes. 53. 9.

[2] Nel Nuovo Testamento appare applicata dai Giudei contro i seguaci di Gesù, che sono dichiarati ἀποσυνάγωγοι (Joh. 9. 22; 12. 42; 16. 2).

cui solo i suoi membri erano sepolti, mentre tutti gli estranei espressamente ne erano esclusi (οὐ θέμις ἐν οὔθα κεῖσθαι εἰ μὴ τὸν βεβαχχευμένον: iscrizione di Cuma del V sec. a. Cr.)[1].

Allo stesso modo anche la Chiesa cristiana nega agli infedeli sepoltura in terra consacrata. E non solo agli infedeli. In terra non consacrata sarebbe stata deposta Ofelia, se non fosse intervenuto l'ordine sovrano:

> «*she should in ground unsanctified have lodged*
> *till the last trumpet*» (*Hamlet* 5. 1, 217 sgg.).

Perchè? Perchè c'era gran ragione di credere che la sua morte non fosse stata naturale. E i suicidi, al pari degli altri morti di morte violenta (p. 40), erano 'sacri' in Inghilterra[2] – come altrove – anche indipendentemente (anteriormente) dal cristianesimo, e come tali eran sepolti nei crocicchi[3] con un palo passato attraverso la persona, intorno al quale poi i passanti gittavano pietre, cocci od altro, – come appunto, senza quell'intervento, sarebbe stata anche la sorte di Ofelia:

> «*for charitable prayers*
> *shards, flints and pebbles should be thrown on her*».

Al tempo in cui Dante scriveva, e già al tempo in cui era stato scomunicato Manfredi, la scomunica, passando a traverso il vaglio del pensiero teologico, si era spiritualizzata: da una sfera di rapporti esterni fra i membri della comunità (*forum externum*) si era venuta accostando sempre più alla sfera interiore della vita religiosa del singolo credente, sempre meglio definendosi come interdizione ed esclusione dalla partecipanza ai benefici salutari delle opere della Chiesa. E tuttavia, anche dopo il Concilio Lateranense del 1215, anzi molto dopo, sino alla Controriforma ed oltre, si riscontrano nella disciplina della scomunica taluni elementi in cui forse si può cogliere ancora un segno della primitiva concezione materialistica della sacralità applicata agli scomunicati, e precisamente nella materia relativa al trattamento dei loro cadaveri.

[1] Cfr. R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica* ('Storia delle religioni' 3) Bologna 1921, 156.

[2] Cfr. Hirzel 233. — Cfr. il modo onde sono da seppellire i suicidi secondo le *Leggi* di Platone (9 p. 873 CD): nelle zone più periferiche e desolate e in tombe separate (κατὰ μόνας μηδὲ μεθ' ἑνὸς ξυντάφου).

[3] Anche in Grecia i crocicchi sono prescelti per la lapidazione di condannati: p. 13.

Vale sempre la regola fondamentale che « *qui dum viveret incurrit excommunicationem, si ante absolutionem moriatur, excommunicatus manet post mortem, et est privatus ecclesiastica sepultura et suffragiis Ecclesiae* » [1]; onde, « *quando in Ecclesia sepultus est aliquis infidelis vel paganus vel excommunicatus, exhumandum est corpus* » [2]: non solo, ma « *quando sepulta sunt infidelium corpora, radendi sunt parietes* » [2]: quasi che le pareti stesse della chiesa dove fu sepolto qualche infedele abbiano in certo qual modo assorbito alcun che della 'sacralità' emanante dal cadavere. Ma la casuistica dei Trattati (comequello da cui queste citazioni sono desunte) distingue certi casi in cui la Chiesa può concedere a chi morì scomunicato, se non la vera assoluzione, almeno la sepoltura in luogo sacro e il godimento dei suffragii. In tali casi la semi-assoluzione dev'essere preceduta da una flagellazione; e precisamente si devono flagellare le ossa quando si tratti di esumarle per trasportarle in luogo sacro: « *si esset sepultus extra locum sacrum, tunc exhumandus est et flagellandus* » [3]; chè se lo scomunicato si trovi già sepolto in luogo consacrato, basterà allora flagellare la sua tomba: « *si defunctus sepultus est in loco sacro, non est extrahendus, ut flagelletur ante huiusmodi absolutionem, sed satis erit flagellare sepulcrum* » [3]. Che qui si tratti di una sopravvivenza è confermato dal fatto che già nell'antica prassi della scomunica, quando uno era assolto – e quindi riammesso nella comunione dei fedeli –, doveva sottostare ad una flagellazione, da principio effettivamente eseguita, e poi ridottasi a forma simbolica, cioè ad un semplice toccamento del *flagellum* da parte del penitente [4]: quasi che l'azione meccanica violenta fosse pur necessaria ad espellere materialmente la sacralità annidatasi nella persona del reo.

Naturalmente questa specie di riammissione postuma dello scomunicato in seno alla Chiesa è condizionata dalla presumibilità ch'egli abbia fatto atto di contrizione *in extremis*. Per Manfredi tale condizione non si era dunque verificata, secondo la

[1] Steph. de Avila, *De censuris ecclesiasticis tractatus*, Lugduni 1608, 37.

[2] *ibid.* p. 300

[3] *ibid.* 39.

[4] H. Lea, *History of the auricular confession and indulgences*, II. 122 sgg.; 86 n. 2.

Chiesa. Ma secondo Dante sì. « .... la bontà infinita ha sì gran braccia Che prende ciò che si rivolge a lei » (*Purg.* 3. 122 sgg.): il « pastor di Cosenza » (p. 58) non aveva « in Dio ben letta questa faccia ». Dante invece pensa che Manfredi, sentendo la morte vicina, si sia reso « piangendo a quei che volentier perdona ». Osservante scrupoloso della legge ecclesiastica anche per ciò che concerne la scomunica (*Purg.* 3. 136), Dante mantiene qui, come in altri casi, un atteggiamento indipendente e critico di fronte ad una sua applicazione storica particolare.

Ma questo stesso atteggiamento non è neppur esso pura invenzione di Dante: anzi a Dante fu suggerito, a quanto pare, da una leggenda che, presto formatasi sulla morte di Manfredi, doveva esser abbastanza diffusa quando Dante scriveva. Di essa conosciamo due versioni. [1] Della sua salvazione Manfredi prega Dante di informare sua figlia Costanza, regina d'Aragona (*Purg.* 3. 114 sgg.). Ora riferisce l'Anonimo Fiorentino che questa Costanza, angustiata dell'idea che il padre suo fosse dannato, sarebbe andata a consultare un eremita che viveva « in una montagna presso a Mongibello », il quale le avrebbe rivelato per grazia di Dio « che Manfredi era fra gli eletti in Purgatorio ». Secondo un'altra versione riportata nella *Imago Mundi* di Jacopo d'Acqui (Monumenta Historiae Patriae, Scriptor. III, 1595), la stessa domanda sarebbe stata fatta ad un tale che « *in Apulia* » era ossesso dal demonio, e il demonio per bocca sua avrebbe risposto che Manfredi si era salvato per cinque parole (una invocazione a Dio) pronunziate *in extremis*. [2] La consultazione di un ossesso per conoscere la sorte toccata a qualcuno nell'altra vita era motivo non infrequente nella aneddotica popolare: esso ricorre un'altra volta nella stessa *Imago Mundi* a proposito del cancelliere parigino Filippo di Grève, che secondo l'opinione generale doveva essere andato all'inferno, ma ci fu chi interrogò « *quendam rusticum obsessum ab demone* », e « *respondit demon per os rustici obsessi* » facendo sapere che colui si era salvato. [3]

[1] F. Novati, *Indagini e postille dantesche*, Serie Prima, Bologna 1899, 115 sgg.

[2] Negroni, L'Alighieri, I, 1889-90, 105.

[3] F. Massimelli, *Pagine inedite della Chronica Imaginis Mundi di Jacopo d'Acqui*, Asti 1913 (da un codice cartaceo del sec. XIV della Biblioteca Nazionale di Torino), p. 35.

È dunque l'anima popolare con questo suo mondo vivace delle credenze, dei sentimenti e delle preoccupazioni escatologiche che è, in qualche modo, presente nell'episodio di Manfredi. Ciò valga a dar ragione di questo mio studio, che appunto dall'episodio di Manfredi muove a scoprire della coscienza popolare, del costume, della credenza, della tradizione altri elementi più reconditi e tutta una più vasta zona di rapporti più arcaici nel tempo e più remoti nello spazio. Tanto vero è che, allo stato attuale della scienza, anche lo studio di Dante può essere fruttuosamente condotto sui piani dell'indagine storico-culturale [1].

Roma, R. Università. R. PETTAZZONI.

---

[1] Basti menzionare le recenti ricerche sui rapporti fra la finzione dantesca e l'anteriore letteratura di viaggi ultramondani (M. Asín Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919). Tali ricerche potrebbero, credo, essere estese, ancor più di quel che già sia stato fatto, nella direzione del mondo iranico (letteratura avestica, pehlevica, ed ora anche manichea [Reitzenstein]). Cfr. anche H. Diels, *Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante*, Neue Jahrbücher für das klassische Altert. 1922, 233 sgg.

' LE CENTO STROFE '

(ÇATAÇÂSTRA)

Testo buddhistico mahâyâna tradotto dal cinese

INTRODUZIONE

Âryadeva [1] e Vasubandhu, mentre sono entrambi fra i più conosciuti ed operosi dottori del Mahâyâna, sicuramente esercitarono un durevole influsso sull'ulteriore sviluppo della dommatica. Si suole comunemente dire che Âryadeva scolaro di Nâgârjuna sia uno dei fondatori della scuola Mâdhyamika, mentre Vasubandhu [2], dopo aver appartenuto all'indirizzo dei Sarvâstivâdin (hînayâna), passato al Vijñânavâda, fu di questo sistema uno dei più attivi chiarificatori e commentatori.

Probabilmente però, come credo di poter dimostrare in un prossimo lavoro di maggior mole, [3] si è un po' abusato dei termini. Nâgârjuna non è mâdhyamika nè vijñânavâdin, per quanto logicamente rappresenti il punto di partenza dell'uno e dell'altro indirizzo. Muovendo da quei concetti che avevano portato alla

[1] Su Âryadeva, v. Wassiliew, *Der Buddhismus* p. 234 sg.; Winternitz *Geschichte der indischen Litteratur* III, p. 254; Vaidya, *Études sur Âryadeva et son Catuhs'ataka*, Paris 1923, e le storie della filosofia indiana del Dasgupta e dell'Oltramare. Cfr. Keith, *Buddhist Philosophy*, Oxford 1923. Siccome Nâgârjuna visse verso la fine del II° sec. d. C., (v. Walleser, *The life of Nâgârjuna from tibetan and chinese sources* in *Asia Major, Hirth Anniversary Vol.* e *La data di Nâgârjuna*, Alle fonti delle Religioni 1923 [fasc. III.]), Âryadeva dovette vivere e lavorare soprattutto nella 1ª metà del III sec. d. C.

[2] La data di Vasubandhu è molto discussa: v. per la questione Smith, *Early history of India* 3ª ed. p. 328 sgg. L'opinione del Peri (*À propos de la date de Vasubandhu*), Bull. Ec. Franc. Extr. Orient. XI, 1911 che si basa su fonti cinesi e fissa la data della sua morte a circa il 350 d. C., è la più probabile. Non va ad ogni modo dimenticato che i Vasubandhu sono due, dei quali il più antico è citato con l'epiteto di « vecchio maestro » *vrddhâcârya* nell'*Abhidharmakoçavyâkhyâ* I, 13. Cfr. De La Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et materiaux. Vasubandhu et Yaçomitra* p. VIII.

[3] *Storia de Buddhismo indiano*, in corso di stampa presso il Campitelli.

compilazione dei testi della Prajñâpâramitâ [1], egli, organandola in sistema, insiste sul carattere contraddittorio, transeunte e irreale di tutti i fenomeni, precisando, ciò che la Prajñâ non aveva fatto con molta chiarezza o decisione, che cioè la stessa affermazione dello *çûnya*, del vuoto, cui quella filosofia aveva condotto, non è già la vera scienza, in quanto l'affermazione di qualche cosa — sia pure del vuoto — è un atto di pensiero, di quel pensiero che è l'artefice primo di quello sviluppo magico ed illusorio (*prapañca*) delle apparenze, che per grave errore si suole considerare come rispondente a qualche cosa di reale. Invece, dello çûnya non si può dire nè che è nè che non è, in quanto esso è al di là di ogni concepire e in quanto il fine cui tende il sistema è il *nirodha*, vale a dire la soppressione di quel *prapañca* o serie delle illusioni cui sopra ho accennato; distrutto il quale, procedendo all'inverso, con la prajñâ, la via per cui esso si manifesta, si realizza lo *çûnya*. E realizzare lo *çûnya* significa conseguimento del *moksha*, della liberazione.

L'opera e gli atteggiamenti speculativi di Nâgârjuna e degli immediati discepoli suoi furono essenzialmente critici. Essi si trovarono di fronte, non solo nel Buddhismo, ma anche fuori di questo, scuole fiorenti che ammettevano l'esistenza di una realtà obiettiva. Per i Sarvâstivâdin esistevano di fatto almeno i diversi *dharma* cui si riconduce ogni individualità; per gli eretici, siano essi i Sâṅkhya, i Vaiçeshika, gli aderenti al Vedânta esistevano o l'*âtman* o la *prakrti* o l'atomo o la continuità causale. Tutta l'opera di Nâgârjuna e dei suoi seguaci è devoluta a battere in breccia questi reali; abilissimi dialettici, ma di una dialettica che spesso degenera in sofisma, essi arrivavano infallibilmente alla conclusione: *tan nâsti*, ciò non esiste in sè, è irreale; onde il nome di Nâstivâdin ad essi dato, ma da essi respinto, per il motivo stesso per cui avevano respinto l'affermazione dello *çûnya*. Perchè è sempre un errore affermare che una cosa non è, mentre il postulato della scuola è il *nirodha*, cioè nè si nè no, in quanto tutti i concetti sono contraddittori.

È evidente che il sistema così formulato minacciava di esau-

[1] Sulla Prajñâpâramitâ v. Walleser, *Prajñâpâramitâ, die Vollkommenheit der Erkenntnis nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen*. Göttingen 1914.

rirsi in un criticismo stagnante negli sterili dibattiti della sofistica, e praticamente i Madhyamaka ebbero infatti una vitalità inferiore a quella delle altre scuole.[1] Ben presto, però, di fronte a questo indirizzo la cui precipua preoccupazione consiste appunto nella *reductio ad absurdum* di tutti i concetti, nel dissolvere attraverso un lavoro di critica notomizzazione tutto quanto si sente, si pensa, si esperimenta, si determina una corrente diversa, la quale si preoccupa di stabilire positivamente come mai si manifesti questo mondo delle apparenze, cui, per quanto irreali esse siano agli occhi dei saggi, gli uomini aderiscono con ostinata caparbietà precludendosi in tal modo la via del *nirvâna*, solo conseguibile quando si sia intuito che tutto è *mâyâ*, illusione. Tutti i fenomeni non sono nè più nè meno che pensiero, il quale, in virtù di una tendenza in esso inerente *ab aeterno*, ad una *avidyâ* o ignoranza, che ne è la motrice, crea condizionatamente le imagini di quanto appare come reale, mentre è incosistente, perchè tutto è vuoto. Questo continuo fluire di imagini che costituiscono gli individui e in questi e per questi, fino a quando non abbiano conseguito la *prajñâ*, il mondo dei fenomeni, deriva, come le onde mobili perennemente sorgenti per subito dissociarsi nell'infinità dell'oceano, dall'*âlaya-vijñâna*, che è il pensiero in sè e per sè, senza pensato, l'assoluto, lo *çûnya*, la *tathatâ*, la *quidditas*, il *Tathâgatagarbha*, al di là di ogni imaginare e di ogni concepire.

Quindi il processo per cui possiamo nuovamente annullare la nostra personalità cosciente in questo *âlayavijñâna* consiste nel percorrere il cammino inverso dei *pravrtti-vijñâna*, del pensiero in atto; ciò fatto non resta, per una progressiva eliminazione, che l'*âlaya*, cioè l'ineffabile per definizione.

Ma in esso è facile riconoscere lo *çûnya*[2] del Madhyamaka venutosi via via elaborando in seno alle scuole. Ed infatti per convincersi di ciò basta scorrere, ad esempio, quello che sull'*âlayavijñâna* dice il Lankâvatâra, opera che alcuni attribuiscono

[1] Nonostante che siano ancora confutati da Kumârila Bhatta, cominciano a declinare dopo il V° secolo.

[2] Ed infatti per il *prâsangika Candrakîrti* il *nirvâna*, sinonimo di *çûnya* è: *na kasyâcit prahânam, nâpi kasyacin nirodhah*: « non già soppressione di checchessia nè interruzione di checchessia », ma è *sakala-kalpanâkshayarûpa* « è caratterizzato dalla soppressione di tutti i concetti » v. *Mûla - madhyamaka - kârikâ* ed. De La Vallée Poussin, p. 524.

appunto ad Âryadeva, e in cui di esso si fa addirittura un concetto *upâya* o mezzo per attirare gli eretici [1], troppo invischiati nel concetto dell'*âtman* come entità metafisica e trascendente, e quello che sulla *tathatâ*, che è poi la stessa cosa, si legge nel Mahâyâna-çraddhotpâdasûtra.[2] È una progressiva determinazione e chiarificazione quella cui assistiamo, volta soprattutto a precisare il modo ed il processo per cui ed attraverso il quale da quell'ultima ineffabile realtà che è in noi come nei Buddha, traduzione in termini buddhistici dell'âtman vedantico, si sviluppa quell'irreale concatenamento di apparenze che costituiscono il mondo fenomenico, il *samsâra*.

Il Mâdhyamika dunque esercita la sua critica sui dati dell'esperienza, dimostrando che tutte le nostre idee contengono contradizioni intrinseche, e quindi non hanno un fondamento reale, mentre gli Yogâcâra o Vijñânavâdin insistono sul come questo mondo di imagini si crei, e da che cosa, e specificano quindi quell' assoluto che i Mâdhyamika avevano detto *çûnya* soltanto, evitandone ogni ulteriore determinazione. Ma questi indirizzi, che in appresso saranno rivali l' uno dell' altro, non si determinano fin dagli inizî con caratteri specifici e bene individuati, ma vennero via via precisandosi mano a mano che progredì e si perfezionò l' opera dei commentatori dei testi più antichi o fondamentali del Mahâyâna, e di Nâgârjuna in special modo, il quale fu infatti commentato tanto da scrittori che sono veri e proprî mâdhyamika, quanto da altri che si considerano come capiscuola del Vijñânavâda [3]. Lo stesso succede per Âryadeva, il cui

[1] *Lankâvatâra*, edited by Bunyu Nanjiô, Kyoto 1923, p. 78.

[2] Anche questo è uno degli argomenti che mi inducono a ritenere che lo *Çraddhotpâda* non sia di Açvaghosha; esso infatti presuppone il Lankâvatâra, e questo è senza dubbio posteriore a Nâgârjuna e quasi sicuramente anche ad Âryadeva, cioè non compilato almeno prima della prima metà del III sec. d. C. Già il Winternitz, op. cit. p. 211, e il Takakusu (ibid.) si sono pronunciati contro l'attribuzione ad Açvaghosha.

Gli argomenti addotti da buddhisti cinesi, ad esempio da Fei Sin nella Rivista buddhista cinese *Hai Chao Yin* (edita in Han-kou) anno IV, fasc. 1°, per controbattere le obbiezioni mosse in tal senso da scienziati e buddhologhi giapponesi (cfr. la rivista *Tung fang tsa - chi* - (*The eastern miscellany*) fasc. 19 pag. 90), non mi sembrano valide e convincenti.

[3] Asanga ad esempio.

Çataçâstra fu comentato dallo Yogâcâra Vasubandhu, ed il cui *Çataçâstra-vaipulya* fu comentato invece tanto dal mâdhyamika Candrakîrti quanto dallo Yogâcâra Dharmapâla. [1]

È che in loro non erano ben distinti quegli indirizzi che si determinano negli esegeti più tardi, – mentre le loro opere contengono quell'insieme di dottrine cui tanto i posteriori Vijñânavâdin quanto i Mâdhyamika sono perfettamente d'accordo. In [2] esse non si fa parola ancora dell'*âlayavijnâna*, nè del processo per cui esso suscita la *mâyâ* del mondo dell'esperienza che l'*avidyâ* ci fa prendere per reale, ma solo si insiste nel dichiarare e nel dimostrare, attraverso argomentazioni dialettiche che resteranno il metodo caratteristico dei Madhyamaka, che ogni concetto e ogni *dharma* sono vuoti ed irreali. Distrutto il mondo della contingenza (*prapañca*), che si riduce a pure idee determinate dall'errore, si realizza *ipso facto* quell'indiscriminato che è lo *çûnya*.

Questo diramarsi di scuole ed indirizzi diversi, che riconoscevano tutti come suprema autorità uno stesso insieme di testi, ma interpretati in vario modo a seconda dell'esegesi dei singoli maestri, divenuti a loro volta dei veri e proprî capiscuola, non deve maravigliare nel Buddhismo.

L'elemento filosofico, che alla pari degli altri sistemi indiani finisce con il sovrapporsi al contenuto più propriamente religioso e persino etico [3] — curiosa concessione che una dottrina che nei voleri del suo fondatore doveva mantenersi estranea ad ogni indagine metafisica e speculativa fa alle tendenze più caratteristiche della mentalità dell'India —, la libertà lasciata alla ricerca individuale, e quindi la mancanza di un dogma che potesse considerarsi come il livellatore od il limite dei pareri singoli, quando un *minimum* di principî fosse ammesso, la comoda

[1] Su quest'opera da me tradotta dal cinese e dal tibetano e corredata del comento di Dharmapâla v. il mio studio pubblicato in *Rivista di Studî Orientali*, fascicolo in corso.

[2] Lo stesso Târanâtha, *Geschichte des Buddhismus in Indien*, trad. Schiefner p. 136 afferma che la diversità fra la dottrina di Nâgârjuna e di Asanga cominciò soltanto al tempo di Bhâvaviveka, il fondatore della scuola madhyamaka *Svâtantrika*, che è largamente confutata dagli aderenti al più intransigente mâdhyamika, alla scuola cioè detta *Prâsangika* dal metodo *prasanga* di cui unicamente si serviva.

[3] Le scuole del mahâyâna considerano la *prajñâ* un superamento del bene e del male. Si vegga il 1° capitolo della traduzione che segue.

teoria di un doppio senso delle scritture sacre, senso convenzionale *neyârtha* e senso assoluto *nîtârtha*, e quindi di una doppia verità, verità relativa o mondana *laukika* (o *samvrti*) — *satya* e una verità assoluta *paramârtha* — *satya*, costituiscono alcune delle molte ragioni che facilitarono il costituirsi di indirizzi diversi che, nati come divergenti interpretazioni dei medesimi testi da tutti riconosciuti, acquistarono poi caratteristiche proprie, che ne fecero delle nuove scuole.

Il libro che qui si traduce [1], per l'autorità dell'autore e del commentatore, per l'importanza della scuola cui appartiene, per il modo stesso come ci si presenta — una specie di dialogo polemico fra un oppositore ed un buddhista —, per la fortuna di cui ha goduto e di cui gode nell'Estremo Oriente, è del più alto interesse per lo studio della filosofia buddhista, e quindi del Buddhismo in genere. Perchè, in queste scuole del Mahâyâna l'elemento speculativo prende il sopravvento sull'elemento religioso fino a sovrapporsi ad esso. La venerazione del Buddha – *pûjâ* –, la preghiera – *adhyeshanâ* – sono, fino a che si resta immuni dal tantrismo, mezzi che agevolano la via dell'illuminazione; ma in cima a tutte le perfezioni (*pâramitâ*) sta la perfezione della *prajnâ:* E la *prajnâ*, la scienza intuitiva, è superiore e più valida di ogni atto di culto e di devozione. La religione e la la filosofia si fondono in una teosofia: conoscere equivale a liberarsi, ripete il Mahâyâna, cambiando tuttavia il contenuto della formula bandita fin dal più antico Buddhismo, e seguendo così l'esempio degl'altri sistemi dell'India.

Il libro non ci è pervenuto intero. Come osserva il monaco cinese Seng Chao, che ne ha scritto la prefazione, esso era originariamente composto di 20 libri, ciascuno risultante di 5 çloki [2];

[1] Il primo capitolo e parte del secondo, come dirò, fu già da me pubblicato nella Rivista «Alle fonti delle Religioni» 1923.

[2] Il carattere cinese qui adoperato è *kiu*, che corrisponde usualmente nelle opere buddhistiche a *gâthâ*, nome generico per 'verso'; ma ognuno di questi versi risultava, secondo quello che dice il commentatore cinese Ki Tsang, di 32 sillabe; ora questo numero corrisponde a quello delle sillabe di uno *çloka*. Con questo però non deve credersi che il libro fosse scritto in *çloka*, perchè ogni periodo di 32 sillabe è uno *çloka*; i vari testa della *Prajnâ*, in prosa, sono appunto nominati a seconda del numero di *çloka* o frasi di 32 versi di cui risultano.

onde appunto, tenuto conto del numero complessivo dei versi di tutto il libro, il nome di Çataçâstra = lo *çâstra* dei 100 çloka.

I libri che restano sono i primi 10, cioè i primi cinquanta çloka. Di che cosa l'A. trattasse negli altri non sappiamo. Dato però lo stretto parallelismo che corre fra il nostro testo e il *Çataçâstra-vaipulya*, pure di Āryadeva e del quale esistono frammenti in sanscrito e la traduzione intera tibetana e parziale cinese si potrebbe supporre che in essi si trattasse delle virtù sussidiarie oltre la *prajnâ*.

Non bisogna tuttavia nascondersi che a questa ipotesi sembra opporsi la difficoltà dell'ordine inverso che in tal caso sarebbe seguìto nel nostro testo, mentre più giustamente nel *Çataçâstra vaipulya* tali libri (1-7) precedono quelli strettamente filosofici (8-16).

Praticamente del Buddhismo noi conosciamo ancora poco; molto è vero si è fatto, in questi ultimi anni, ma molto resta ancora da fare; nè possiamo certo dire di essere in grado di rappresentarci con assoluta chiarezza la progressiva evoluzione di questa religione, in tutte le forme e in tutte le manifestazioni spesso divergenti e contradditorie che assunse nella sua vita millennaria. Prima di pensare ad opere di insieme e di sintesi, è necessario un più modesto lavoro, per quanto di interesse più immediato e di non minore difficoltà: lo studio cioè dei numerosi testi in minima parte conservati nel loro originale, ma nella maggior parte rintracciabili solo nelle traduzioni cinesi e tibetane.

Perciò mi è sembrato opportuno cominciare col volgere in italiano questa opera polemica del Mahâyâna, la quale, perduta oggi nell'originale, è soltanto accessibile nella versione cinese dovuta a Seng Chao, uno dei più illustri scolari di Kumârajîva,[1] vissuto nel IV-V sec., il famoso e infaticabile traduttore di opere buddhistiche.

La mia traduzione fu iniziata su una cattiva edizione del 1910 pubblicata nel monastero Tíen Ning nella provincia di Ch'an Chou, e una piccola parte vide la luce nella Rivista "Alle fonti delle religioni." In appresso ho potuto avere a mia disposizione il testo dell'edizione del Tripiṭaka di Tôkyô, che mi ha per-

[1] G. Peri, *Bulletin de l'École Franc. d'Extr. Orient*, 1911, p. 118.

messo di rettificare in più parti la mia primitiva traduzione, che perciò qui si ripubblica integralmente.

La traduzione è – come si vedrà facilmente – letterale, e arricchita di quelle note che ho creduto via via opportuno apporvi per meglio chiarire il pensiero degli autori o richiamare idee consimili espresse in altri libri che della stessa scuola ci restano, mentre non ho mancato mai di ristabilire attraverso gli ideogrammi cinesi l'originale sanscrito dei vari termini tecnici.

Così mi lusingo di aver reso accessibile agli indianisti e ai buddhologhi che non conoscono il cinese un'opera che meglio contribuisce a illuminarci su una delle scuole più importanti e vitali del Mahâyâna, – di quel ramo cioè del Buddhismo che ha conquistato l'Asia Estrema e che anche oggi sopravvive tenace, florido e multiforme.[1]

Capitolo Primo

Sulla rinuncia della colpa e del merito

Mi prosto ai piedi del Buddha, il misericordioso, il beato, colui che in evi (kalpa) innumerevoli sopportò molti dolori e dopo aver distrutto tutti i *kleça* ed espulso le *vâsanâ*[2] fu onorato da Brahmâ, da Çakra, dai Nâga, dagli spiriti.

Ed anche fo omaggio alla suprema *(anuttara)* legge, che illumina il mondo, che può purificare da ogni macchia e le erbe cattive e far cessare il gioco delle illusioni (prapañca) e che fu predicata dai Buddha, i beati[3].

[1] In alcuni luoghi ho aggiunto estratti del comento del monaco cinese Ki Tsang, vissuto sotto i Suei e del quale ci resta solo il comento alla prefazione di Seng Chao e ai libri 1 e 7-10.

Il comento di Ki Tsang è pubblicato nell'edizione del Tripiṭaka di Kyôto e mi è stato messo gentilmente a disposizione dal professor Pelliot.

[2] *Kleça* e *vâsâna* sono termini che verranno spiegati in seguito: per ora basti dire che il primo indica le passioni, il secondo le "impressioni" cattive, che queste lasciano nell'individuo.

[3] *Prapanca* significa quel gioco dell'imaginazione per cui crediamo reale quanto invece è puramente illusorio; la macchia, le erbe cattive e le illusioni corrispondono rispettivamente ai tre *samyojana* o legami che tengono specialmente lontani dal *nirvâna* e cioè: *râga*, o *lobha* attaccamento o desiderio, *dvesha* o odio, *moha* o turbamento mentale.

Ed anche (rendo omaggio) alla retta comunità religiosa (Sangha) con le sue otto divisioni [1].

L'eretico: — Queste *gâthâ* dicono: "la parola del beato". Chi è il beato?

Il Credente: — Come puoi tu far sorgere un simile dubbio?

L'eretico: — Molto varie si dicono le caratteristiche del beato" e perciò mi nasce questo dubbio. Alcuni dicono che Vishnu-deva è il beato; altri che è Maheçvara-deva. V'è chi dice che Kapila, Ulûka, Rshabha [2] ed altri asceti sono i "beati" Come mai tu dunque dici che solo il Buddha è il beato? Ecco perchè io ho manifestato il mio dubbio.

Il credente: — Il Buddha conosce le reali caratteristiche (lakshana) dei dharma; [3] la sua intelligenza non conosce ostacoli, egli può spiegare la legge profonda e pura. Perciò affermo che soltanto il Buddha è il beato.

L'eretico: — Anche gli altri maestri possono conoscere le caratteristiche della legge e spiegare la legge profondamente pura. Così i seguaci di Kapila discutendo sui Sânkhyasûtra dicono che le caratteristiche generali e le caratteristiche particolari della buona legge sono nei 25 principii. [4] La pura disamina di questi, essi chiamano la buona legge. I seguaci di Ulûka discutendo sui Vaiçeshikasûtra dicono che la buona legge è nelle sei cate-

[1] Le otto divisioni secondo Ki Tsang sarebbero i quattro frutti *(phala)* cioè frutto (della condizione di) *çrota-âpanna sakrdâgâmin, anâgâmin, arhat;* (su cui v. Kern, *Manual* p. 52) e le quattro tendenze che determinano il conseguimento dei quattro frutti.

[2] Kapila (Cin. Kia-p'i-lo), fondatore del sistema filosoffco *Sânkhya.* Ulûka (yu-lu-kia) autore del Vaiçeshika; Rshabha (li-so p'o), il primo *tirthankara* dei Jaina.

[3] La parola *dharma* ha molteplici significati, che ne rendono non sempre facile ed evidente la traduzione: legge, oggetto, condizione, cosa etc. V. le acute osservazioni del Walleser, *Prajñâ Pâramitâ.* Göttingen. 1914. p. 33 seg. e Id. *Philosoph. Grundlag. d. ält. Buddhismus.* Heidelberg. 1904. p. 100. M. e Wilhelm Geiger, *Pali Dhamma,* Münich, 1921 Ih. Stcherbatsky *The central conception of Buddhism and the meaning of the word "Dharma"* London 1923. Dicendo che il Buddha conosce le reali caratteristiche dei Dharma si accenna - suggerisce Ki Tsang-alla sua *prajñâ,* mentre dicendo che egli può spiegare la legge si vuole indicare la sua abilità *(kuçalatâ)* nel parlare secondo le circostanze e gli indi vidui e nel servirsi di vari mezzi *(upâya)* per rivelare la sua dottrina.

[4] I venticinque principî *(tattva)* del *Sânkhya* sono: *purusha, prakrti, ahankâra, manas,* 10 *indriya,* 5 *tanmâtra,* 5 *sthûlabhûta.* Garbe *Die Sâmkhya-Philosophie* II Aufl. 1917. p. 195 n.

gorie [1] nei *guna* [2]. Il lavarsi tre volte al giorno, [3] l'adorare il fuoco etc., insieme congiunti producono particolari buoni attributi (dharma) dell'âtman. I seguaci di *R*shabha discutendo sui Sûtra dei Nirgrantha dicono che la buona legge consiste (in varî esercizi ascetici, come) nell'arrostire il corpo con i cinque fuochi, nello strapparsi i capelli e in altre macerazioni. Altri maestri praticano la legge del digiuno, si gettano in acque profonde, camminano sul fuoco, si precipitano da alte rupi, stanno costantemente in silenzio, abbracciano la regola del bue [4]; e questo essi chiamano buona legge:

Queste ed altre sono tutte leggi profondamente pure. Perchè dunque dire che soltanto il Buddha può spiegare (la legge pura)?

Il credente: — Tutte queste sono false dottrine (kud*rshti*) contrarie alla retta dottrina: perciò esse non possono spiegare la legge profonda e pura. Questa cosa sarà ampiamente svolta in seguito.

L'eretico: — Quali sono le caratteristiche della buona legge *(Sad-dharma)* spiegate dal Buddha?

Il credente: — La legge della interruzione del male e della pratica del bene.

Il Buddha in succinto *(samkshepena)* ha indicato due specie della buona Legge: la caratteristica *(lakshana)* dell'interruzione, e la caratteristica della pratica. Far cessare tutto ciò che è male *(pâpa)*: questo si chiama caratteristica dell'interruzione; esercitarsi in tutto ciò che è bene *(kuçala)*: questo si chiama caratteristica della pratica. Che cosa è male? Cattiva azione del corpo, cattiva azione della bocca, cattiva azione del *manas:* quando il corpo uccide, ruba, commette atti di lussuria; quando la bocca pronuncia bugie, o calunnie, ingiurie o discorsi frivoli, quando nel *manas* si è cupidi, si nutrono pensieri d'offesa, si (abbracciano) dottrine eretiche. [5]

Inoltre quanto nel *daçâkuçalapatha* non è incluso, (come) il percuotere con una frusta, il percuotere col bastone, il tener legati con lacci, il far prigionieri etc.; ed insieme anche le varie specie di colpe che seguono o procedono il *daçâkuçalapatha.*

[1] Le sei categorie *(padârtha:* il cinese invece del più comune *Kiu pada, o Kiu-yi padârtha*, ha *ti = tattva)* sono *dravya* (sostanza) *guna* (qualità) *karma* (moto) *sâmânya* generalità, *viçesha* particolarità *samavâya* inerenza. La 7ª categoria *abhâva*, non esistenza, fu aggiunta più tardi. V. Suali. *Introduzione allo studio della filosofia indiana*. Pavia. 1913. p. 146 segg.

[2] Sui guna v. Suali ibid. p. 191 segg.

[3] Il lavarsi ecc. allontana il peccato, l'adorare il fuoco procura il merito.

[4] *Go-vrata:* imitare in tutto e per tutto il modo di vivere della vacca: in questo passo si accenna alle varie pratiche yoga sempre in uso nell'India.

[5] Ciò è quanto si chiama la via delle 10 empietà; *daça-akuçala-patha*.

Questo si dice fare il male. Che cosa è l'interruzione? Reprimere il male e non commetterlo; se nel cuore nasce (questo proposito), se la bocca lo esprime, se si abbraccia questa regola (*niyama*): da oggi in poi per sempre io mai più farò (una simile cosa).[1] Questo si dice interruzione. Che cosa è bene? Retta azione del corpo, retta azione della bocca, retta azione del *manas;* quando col corpo si va incontro (a chi viene), per fare buone accoglienze, si congiungono le mani (in atto di saluto etc.), quando con la bocca si dice il vero, si fanno discorsi coerenti, si profferiscono parole dolci (*mrdu*), si dice l'utile (*hita*); quando col *manas* si è amorevoli, compassionevoli, si abbraccia la retta dottrina. Consimili, varie pure condizioni (*dharma*) si chiamano la buona legge. Quale è la condotta in questa buona legge? Il sincero esercizio (di questa) si chiama condotta (*caryâ*).

L'eretico: — I vostri libri hanno un errore, perchè in principio non pongono il piacere.[2]

Tutti i maestri che fanno libri sul dharma, in principio parlano del piacere, onde il significato e la essenza *(artharasa)* di quelli facilmente si intendono e il suono del dharma si diffonde; e se uomini intelligenti li leggono e li comprendono in breve ottengono longevità, decoro, nobiltà. Tali ad es. i Sûtra di Brhaspati[3] (P'o-lo-ho-po-ti). Questi ed altri libri consimili parlano del piacere. Siccome il piacere è in principio, sarà pure in mezzo e alla fine. I vostri libri invece cominciano a parlare del dolore; questo non è piacere. E perciò io dico che i vostri libri sono in errore.[4]

Il credente: "Non è così! Per distruggere le cattive dottrine, (il Buddha) ha spiegato questi libri.

[1] Ciò si riferisce alla presa dei voti da parte di chi vuole entrare nella *caryâ* o cammino del Bodhisattva e che può farsi o di fronte a maestri *(guru)* o di fronte a una statua del Buddha, o di fronte a libri sacri.

[2] Questa è la ben nota critica che i materialisti Cârvâka o Lokâyatika hanno mosso a tutti i sistemi filosofico-religiosi dell'India, che ammettevano il *karman*, concetto centrale, come è noto delle religiosità indiana. Per una obbiezione simile si cfr. ad es. Vâcaspatimiçra nel suo commento a Sâṅkhyakârikâ str. 1.

[3] Brhaspati, secondo la tradizione indiana, sarebbe appunto il capo-scuola dei Lokâyatika.

[4] Infatti i materialisti non solo negano l'âtman, l'anima individuale come entità metafisica, ma anche il *karman:* onde per essi il saṃsâra, il ciclo delle nascite e delle morti su cui sono basate le concezioni filosofico-religiose pan-indiane non ha più ragione d'essere. Con la morte del corpo tutto finisce: di conseguenza occorre godere pienamente e largamente della vita, fino a quanto ci è permesso.

(Dire): " questo è piacere, questo non è piacere " è dovuto all'influsso di cattive dottrine; perciò (i nostri libri) non hanno errore. Ma v'è un'altra cosa:

Non esiste piacere.

Se un piacere, per quanto piccolo, esistesse, i *sûtra* in principio dovrebbero parlare del piacere. Ma in realtà esso non esiste; e perchè mai? Un solo oggetto *(vastu)* per alcuni è piacere, per altri non è piacere, per altri ancora non è nè piacere nè non-piacere *(na sukham na-asukham)*, senza che la cosa possa decidersi. Perciò non esistono piaceri. Voi uomini stolti *(bâlajana)*, privi di mezzi adatti *(anupâya)*, con forte desiderio cercando il piacere, falsamente lasciate sorgere delle imaginazioni *(vikalpa)* e dite: questa cosa è piacere, quest' altra non-piacere. Inoltre:

(Il piacere) non può ottenersi, nè per sè, nè per altri, nè per le due cause insieme *(svatah-paratah-ubhayatah)* [1]

(Infatti) quel dharma che è il piacere non si produce di per sè. E per quale motivo? Perchè non c'è nessun dharma che (possa) nascere da se stesso; ed anche perchè si cadrebbe nell'errore logico di una doppia causa: l'una la nascita, l'altra ciò che la fa nascere. Nè si producono per altri; perchè ciò che per sua propria causa non è, non può essere per un'altra causa, ed inoltre perchè si cadrebbe nel *regressus ad infinitum (anavasthâ)* in quanto si avrebbe nascita della nascita. [2] Nè si producono per tutte e due insieme (le cause), perchè le due tesi sono (ciascuna) errate. V'ha tre specie di produzione *(utpâda)* dei dharma: per sè, per altri, per le due cause insieme. Siccome indagandolo sotto questi tre aspetti, non si riesce a percepirlo perciò il piacere non esiste.

L'eretico: — Il piacere si produce di per sè, come il sale; come il sale, salato per natura propria, *(svabhâva)*, può salare anche altre cose, così è anche il piacere; piacevole, per natura propria, può rendere piacevoli anche altre cose:

Il credente: (No); per la confutazione fatta prima, e anche perchè la caratteristica del sale è inerente al sale.

Noi prima confutammo lo spontaneo prodursi *(svabhâvotpâda)* dei dharma inesistenti *(abhûtvâ)*. E poi nella vostra opinione voi

[1] Su questa teoria specifica dei *Mâdhyamika*. v. Mûlamadhyamakakârikâ col commento di *Candrakîrti* ed. dal La Vallée Poussin. I, 1 segg. e il commento di Prajnâkaramati al *Bodhicaryâvatâra* di Çântideva. IX. II.

[2] Sulla critica dell'utpâdotpâda, in cui i *Sammitîya* non vedevano *anavasthâ* v. *Mûlamadhyamakakârikâ* di Nâgârjuna ed. La Vallée Poussin. VII, 3 segg.

dite che l'essere salato nasce da *hetu* e *pratyaya:* [1] dunque il sale non è salato per natura propria. Noi non accettiamo le vostre teorie; ed ora — ritorcendo contro di voi la vostra stessa opinione — confutiamo ciò che voi intendete. Se il sale si unisce con altre cose, queste non sarebbero salate, perchè la caratteristica del sale, è inerente al sale; siccome le caratteristiche del bue non sono le caratteristiche del cavallo.

L'eretico: — "(Il piacere rende piacevole le altre cose) come la lampada (illumina gli altri oggetti). [2]

Come la lampada che illumina se stessa, può illuminare gli altri (oggetti), ugualmente accade per il piacere, che piacere di per se stesso, può rendere piacevole pure ciò che non è piacevole.

Il credente: — "(No) perchè (nel caso) della lampada non esiste tenebra, nè in quella, nè in altri.

La lampada in sè non ha tenebra: e perchè? perchè luce e tenebra non possono stare insieme. E anche la lampada mancherebbe della facoltà di illuminare, perchè incapace di illuminare; e anche perchè si cadrebbe nell'errore logico di una doppia caratteristica: l'una quella che può illuminare; l'altra quella che riceve la luce. Perchè la lampada non illumina se stessa. Anche il luogo che è illuminato è privo di tenebra; e perciò (la lampada) non può illuminare altri, perchè per il fatto che la tenebra è stata discacciata, si dice che (un luogo) è illuminato; ma se non c'è tenebra che possa essere discacciata, (questo stesso luogo) non è illuminato.

L'eretico: — (Sì, perchè) nel tempo in cui comincia a manifestarsi tutti e due insieme sono illuminati.

Io non dico che la lampada prima nasce e poi illumina; perchè fin dal tempo del suo primo nascere è per se stessa luminosa e può illuminare gli altri.

Il credente: — Non è così, poichè di uno stesso dharma non può percepirsi (nello stesso tempo) la caratteristica dell'essere e (quella) del non essere.

[1] Su questi due termini spesso sinonimi v. La Vallée Poussin op. cit. p. 76, n. 2. e Théorie des douze causes 1913. p. 49 segg.; ad ogni modo *hetu* corrisponde più propriamente a causa; *pratyaya* a condizione.

[2] Su questa argomentazione si confronti Mûlamadhy. VII 8 segg.; si vegga pure benchè si arrivi ad altre conclusioni Mallisena Sûri in *Syâdvâdamañjarî* 12. Nelle opere jainiche non mancano esempi consimili volti a dimostrare la tesi opposta. Per l'esempio del sale e della lampada v. il commento di Hemacandra a Viçeshâvaçyakabhâshyam çl. 27. Cfr. pure Fu-sing-lun di Vasubandhu Ed. di Tôkyô 77 a. Vigrahavyâvartanî di Nâgârjuna T. E. XIX, 1, 18. b.

Nel tempo in cui comincia a nascere si dice: nato a metà; (ciò che è nato) a metà, non è ancora nato. Se ciò che è nato non può illuminare, siccome sopra già si disse, quanto meno dunque può esistere ciò che sia illuminato dal non-ancora-nato? Inoltre uno stesso dharma come può avere nello stesso tempo la caratteristica dell'essere *(bhâva)* e del non essere *(abhâva)*? Ed anche:

perchè non arriva alla tenebra.

(La luce della) lampada, o che siasi prodotta, o che non sia prodotta in tutte e due i casi non arriva alla tenebra, perchè le caratteristiche della sua natura sono contrarie. Se ora la lampada non ha alcun rapporto con la tenebra come può vincere la tenebra?

L'eretico: — Come le formule magiche e le stelle.

Le formule magiche da lontano possono causare malanni ad uomini remoti; o anche come le vicende delle costellazioni pur avvenendo nel cielo causano agli uomini infelicità, ugualmente la lampada, sebbene non abbia rapporto diretto con le tenebre, può tuttavia vincerle.

Il credente: — "No, perchè sarebbero veri i più grandi errori.

Se l'efficacia della lampada non avesse nessun rapporto diretto con le tenebre, e tuttavia potesse vincerle, allora perchè mai una lampada dell'India non potrebbe vincere la tenebra della Cina (Chentan).?[1] Se l'efficacia di Râhu e delle stelle può arrivare lontano, per la lampada non può accadere una cosa simile, onde il vostro esempio è sbagliato. Ed inoltre:

Se in principio (si parla) di piacere, ciò che resta non (sarà) piacere.

Se i vostri libri in principio parlano del piacere, il resto non deve essere piacere. Se anche il resto è piacere, le vostre parole che in principio (deve porsi) il piacere, sono discorsi falsi.

L'eretico: — Siccome in principio c'è il piacere, anche il resto sarà piacere.

Siccome in principio (si pone) la forza del piacere, il resto sarà anche piacere.

Il credente: — Per la molteplicità del non-piacere, il piacere diviene non-piacere.[2]

[1] Una trascrizione del nome sanscrito Cînasthâna (pers. Cînistân Cînastân). Per l'argomentazione si cfr. *Mûla madhy. V.* VII, 11.

[2] Questa dottrina dei sistemi ortodossi è combattuta dai Lokâyatika. V. ad. es. Mâdhavâcârya, Sarvadarçanasa*n*graha I.

Siccome i vostri libri parlano in principio del piacere allora il non piacere (deve essere) molto. Ma siccome il non-piacere è molto, perciò il piacere deve essere non-piacere.

L'eretico: — Come la proboscide di un elefante.

Come un elefante *(hastin)* avendo la proboscide *(hasta)* si dice: avente la proboscide *(hastin)* ma non perchè ha occhi, orecchi, testa etc., si dice: l'avente occhi, orecchi, testa etc. così pure per la efficacia di poco piacere si ottiene che molto non-piacere diventi piacere.

Il credente: — Non è così: perchè (se così fosse) si cadrebbe nell'errore logico della non esistenza dell'elefante.

Se l'elefante fosse diverso dalla proboscide; allora la testa ed i piedi etc. sarebbero anche diversi; e allora non vi sarebbero più caratteristiche particolari *(viçeshalakshana)*. Se nella parte vi fosse l'insieme delle parti, come mai nella testa non sarebbero i piedi etc.? Così si confuta la teoria *(paksha)* della diversità.[1]

Se poi l'elefante non fosse diverso dalla proboscide, anche allora l'elefante sarebbe senza particolarità; (perchè) se l'avente parti e le parti non sono diversi, la testa sarebbe il piede: ed entrambi queste due parti non sarebbero diverse dall'elefante.

Così si confuta la teoria dell'identità (o unità *ekatva*).[2]

In tal modo, il piacere ricercato (*vicaryamâna*) con varî motivi, non si riesce a percepire.

Come dunque (voi potete) dire che, siccome in principio c'è piacere, piacere sarà pure in mezzo ed in ultimo?

L'eretico: — "Il bene che interrompe ed è cessazione del male perchè non si pone in principio?

Il credente: — "Chi opera deve prima conoscere il male per poi poterlo raffrenare: perciò prima si fa il male e poi si cessa (dal male).

L'eretico: — "La pratica del bene deve stare in principio, perchè essa arreca buoni frutti.

I buoni dharma apportano buoni frutti: siccome chi opera desidera ottenere buoni frutti perciò cessa dal male; onde si deve prima parlare della pratica del bene e poi della cessazione del male.

[1] Così si confuta la teorie della diversità *(viçesha)* ammessa dai Vaiçeshika.

[2] Critica alla teoria dell'identità sostenute dai Sâṅkhya. In tal modo restano confutate pure le teorie della diversità e dell'identità insieme propugnata dai Nirgrantha e quella della non diversità e non identità ammessa dai Jñâtiputra. Su questi quattro *paksha* o teorie le citazioni nei testi sono frequenti. Un breve trattato di Âryadeva Nanjiô 1259 commentando il Laṅkâvatâra ne tratta diffusamente.

Il credente: — Siccome i dharma si seguono in serie *(kramena)* prima si toglie la polvere più grossa, poi la polvere più minuta.

Chi opera, se non cessa dal male non può coltivare il bene; per ciò prima deve togliere la polvere [1] più grossa e poi imbeversi di buoni dharma; nella stessa guisa, chi lava le vesti prima ne leva la polvere e poi può (cominciarne) la tintura.

L'eretico: — (Sia come dite voi), ma allora quando si è detto: "la cessazione del male," non occorre di nuovo parlare della pratica del bene.

Il credente: — (Sì), per la buona pratica del dono etc. [2]

Il dono è la pratica del bene, non è già la cessazione del male; inoltre quando i grandi Bodhisattva, dopo aver prima cessato dal male, praticano i 4 *apramâna,* [3] la misericordia per tutte le creature, la difesa dell'altrui vita, questa è pratica del bene, è cessazione del male.

L'eretico: — Il dono è la cessazione dell'avarizia: perciò il dono deve essere cessazione del male.

Il credente: — Non è così. Se il non fare il dono fosse male, allora tutti quelli che non donano sarebbero colpevoli; inoltre quando gli *âçrava* [4] e quando l'avarizia e la cupidigia di un individuo si sono estinti, nel momento del *dâna* quale più sarebbe il male che cessa? Ed anche vi sono altri uomini i quali sebbene pratichino il dono, hanno tuttavia un cuore avido che non cessa (dalla cattiva inclinazione verso il guadagno); se per caso esso può in seguito cessare, ciò dà origine alla pratica del bene.

Perciò il dono è pratica del bene.

L'eretico: — "(Ammettiamo pure che sia così); ma allora quando si è detto: pratica del bene, non si deve dire di nuovo: cessazione del male. E perchè? Perchè cessazione del male è pratica del bene.

[1] In questo caso "polvere" significa evidentemente "impurità."

[2] Il dono, *dâna,* è come è noto, una della 6 *pâramitâ* o perfezioni raccomandate dal Buddhismo mahâyânico: le altre sono: *çîla, vîrya kshânti, dhyâna,* e *prajnâ*: a lato a questa v'è pure una lista di 10 pâramitâ.

[3] I quattro *apramâna* detti pure *bhâvanâ* o *brahmavihâra* sono: *maitrî* benevolenza, *karunâ* compassione, *muditâ* simpatia, *upekshâ* indifferenza. V. Kern. *Manual of Indian Buddhism* p. 54.

[4] Gli *âçrava* pali *âsava* "afflussi" costituiscono le cause del corrompimento morale degli individui.

Il credente: — La caratteristica della cessazione è la quiete; la caratteristica della pratica è l'azione; essendo esse di diversa natura, perciò si dice che la pratica del bene non implica la cessazione del male.

L'eretico: " Questa cosa è veramente così: io però non dico che la cessazione del male e la pratica del bene abbiano un' identica caratteristica; ma soltanto che la cessazione del male è un dharma buono. Perciò se si dice: 'pratica del bene' non occorre soggiungere: 'cessazione del male.'

Il credente: — Si deve dire: cessazione del male e pratica del bene. E perchè? Cessazione del male si dice, quando abbracciate le regole ci si astiene dal male. Pratica del bene si dice l'esercizio dei buoni dharma.

Se soltanto si dicesse: " la pratica del bene è merito *(punya)* " ma non si dicesse (pure) (che è merito) la cessazione del male, allora, imaginiamo che un uomo prenda i voti e si astenga dal male; se il suo cuore non è buono *(akuçala)* o se è *avyâkrta* (indeterminato) [1] siccome in quel tempo non pratica il bene, perciò non dovrebbe avere merito, ma siccome in quel tempo cessa anche dal male, dovrebbe avere merito.

Perciò si deve dire: cessazione del male e si deve dire anche pratica del bene.

Onde questa cessazione del male e questa pratica del bene sono a seconda dell'animo delle creature. Il Buddha distinse tre specie di creature (a seconda che praticano) il *dono*, le regole, o la *prajnâ*.

V'ha tre specie di persone che operano: all'uomo di conoscenza inferiore (il Buddha) insegna il dono; a quello di conoscenza mediana insegna le regole *çîla*; a quello di conoscenza superiore insegna la scienza (*prajnâ*). Dono significa avvantaggiare altrui, abbandonare ogni pensiero circa le ricchezze e produrre azioni (meritorie) del corpo e della parola.

Abbracciare la regola si dice quando con la bocca esprime, col cuore si suscita, con le regole (si pratica questo proposito): " a cominciare da oggi non ritornerò a compiere le tre cattive azioni del corpo, e a praticare le quattro cattive azioni della bocca. "

Prajnâ si dice, quando il cuore *(citta)* è fisso nelle caratteristiche (lakshana) di tutti i dharma né piú si agita.

Per qual motivo si dice: vantaggio *(artha)* inferiore, mediano, superiore? a causa dell'ordine decrescente: il dono apporta un piccolo vantaggio e perciò si chiama conoscenza inferiore.

[1] *Avyâkrta* è un atto moralmente indifferente, vale a dire incapace di portare frutto.

L'abbracciar le regole apporta un profitto medio e perciò si chiama la conoscenza mediana; la *prajnâ* apporta un supremo vantaggio e perciò si chiama la conoscenza superiore.

Inoltre la ricompensa del dono è inferiore, mediana quella delle regole, superiore quella della *prajnâ*. Perciò (l'autore) ha detto: conoscenza inferiore, mediana, superiore.

L'eretico: — Tutto il dono è conoscenza inferiore o no?

Il credente: — Non è così: e perchè? Perchè vi sono due specie di dono, l'uno impuro *(açuddha)* e l'altro puro *(çuddha)*: chi pratica il dono impuro costui si chiama uomo di conoscenza inferiore.

L'eretico: Quale si dice dono impuro?

Il credente: — Quando si dona in vista della ricompensa, questo si chiama (dono) impuro, come baratto (di merci) nel mercato.

Vi sono due specie di ricompense: la ricompensa in questa vita (*dr*sh*t*e dharme) e la ricompensa nell'al di là. Ricompensa in questa vita si chiamano: lode, onore, amore etc.; ricompensa in un'altra vita si dicono ricchezza, nobiltá etc., in una vita successiva.

Questo è ciò che si chiama dono impuro. E perchè? perchè si desidera che sia restituito. Come un mercante che giunge in paesi stranieri se porta con sè svariati oggetti, molti ne largisce, senza tuttavia aver alcun sentimento di misericordia per le creature, ma solo in vista del proprio guadagno: onde la sua azione è impura; la stessa cosa accade quando si dona per ottenere ricompense [1].

L'eretico: — " Quale si dice dono puro?

Il credente: — Se un uomo ama, onora e giova altrui, senza ricercare retribuzione in questa o in un'altra vita, siccome i bodhisattva o gli uomini superiori praticano il dono purissimo, questo è ciò che si chiama: " dono puro "

L'eretico: — Tutti quelli che abbracciano le regole sono uomini di conoscenza mediana o no?

Il credente: — Non è così: e perchè? V'ha un doppio modo di abbracciare le regole: l'uno puro, il secondo impuro. Chi abbraccia le regole in modo impuro, costui si dice uomo di conoscenza mediana.

L'eretico: — " Quale è l'impuro modo di abbracciare le regole?

Il credente: — " Quando si abbracciano le regole in vista di una ricompensa di felicità (futura) per desiderio di piaceri

[1] Sul dono impuro v. Nâgârjuna. Ta chi tu lun T. E. XX. 1. p. 73 C.

sensuali; come accade agli dei in cui si manifestano i segni del decadimento (dalle sedi celesti) [1].

Vi sono due specie di ricompensa di felicità: l'una nascere dio, l'altra ricchezza e nobiltà fra gli uomini. Ad es. quando si abbracciano le regole, cercando di salire al cielo e godere con donne celesti *(Apsaras)* o, fra gli uomini, i piaceri di cinque specie. [2] E questo per quale motivo? Per desiderio di voluttà, come i segni (*lakshana)* di coloro che stanno per precipitare dal cielo (*cyavanadharmin*). [3]

Internamente desiderare l'altrui corpo, ed esternamente far mostra di virtù quseto si chiama modo impuro di abbracciare le regole, siccome Ânanda disse a Nanda: [4]

" Come i caproni per colpirsi reciprocamente con le corna prima s'avanzano e poi si ritirano, alla stessa guisa tu desideri abbracciare le regole.

" Sebbene col corpo tu abbracci le regole il tuo cuore è trascinato dal desiderio: quando questa tua azione è impura, a che cosa servono più le regole? "

L'eretico: — Quale è il puro modo di abbracciare le regole?

Il credente: — " Quando chi le pratica fa questo pensiero: di tutti i buoni dharma le regole sono la radice. Se l'uomo abbraccia le regole, allora il suo cuore non ha (più nulla) di cui sentir rimorso; quando è privo (di ogni causa) di rimorso, è contento, quando è contento allora il cuore è felice: quando il cuore è felice si ottiene la concentrazione del cuore (*ekâgracitta*), quando il cuore è concentrato nasce la conoscenza della realtà; quando è nata la conoscenza della realtà, allora si consegue disgusto: quando si è conseguito disgusto allora si abbandonano tutti i desiderî, quando si sono abbandonati i desiderî, si ottiene la liberazione (*vimukti*); quando si è liberati (*vimukta*) si raggiunge il *nirvâna:* questo si chiama il puro modo di abbracciare la regola.

[1] Secondo il Ta chi tu lun p. 89 nella pratica dello *çîla* vi sono tre categorie: infima, mediana, superiore, la prima quando si hanno di mira scopi ragionevoli, la seconda quando si pensa a conseguirne ricchezze o beatitudini nell'al di là, la terza quando si pratica in vista del *nirvâna.*

[2] Corrispondenti cioè ai cinque organi del senso.

[3] Quando esaurito il frutto del merito acquistato in vite precedenti gli dei sono prossimi a decadere dalle sedi celesti, si manifestano in essi alcuni segni speciali: si appassiscono le corone di cui ornano il capo, cattivo profumo emana dal corpo etc. V. Itivuttaka, ed. *Windisch.* 83, Divyâvadâna p. 193. Cfr. Mahâbhârata 1, 88, 3. e Dîghanikâya 1, 27.

[4] Questi versi sono tolti dal Saundarananda Kâvya di Açvaghosha XI 25 e 30 Cfr. la mia nota in Rivista di studî Orientali, 1923.

L'eretico: — " Quanto alla scienza superiore allora Uddâlaka *Aruni* [1] (Yu-t'o-lo-kia A-lo-ni) e altri sono superiori.

L'uomo che pratica la scienza, questo si chiama sommo sapiente. Ora Uddâlaka *Aruni* ed altri eretici debbono essere uomini di scienza superiore.

Il credente: — " Non è così; e perchè? Vi sono due specie di conoscenza: l'una impura e l'altra pura.

L'eretico: — Quale si chiama scienza impura?

Il credente: — Siccome la scienza degli eretici lega al mondo è impura, come chi odia (e) comincia ad amare.

La conoscenza mondana (laukika) può estendere (la serie) delle nascite e delle morti. E perchè? Come (quando) si odia una famiglia in principio si finge di amarla: e (solo quando) vi si è restati a lungo, le si produce malanno, lo stesso accade per la conoscenza mondana.

L'eretico: — Soltanto questa conoscenza mondana può estendere (la serie) delle nascite e delle morti o ugualmente anche il dono e le regole?

Il credente: — " Accogliere ciò che è meritorio (*punya*) abbandonare il male (*pâpa*): questo è l'attributo (*dharma*) dell'andare.

" Merito " significa ricompensa del merito.

L'eretico: — " Se " merito " significa " ricompensa del merito " perchè nel *sûtra* si parla soltanto di " merito? "

Il credente: — " Merito " indica la causa; " ricompensa del merito " indica l'effetto (*phala*) Altri dicono l'effetto per la causa; altri la causa per l'effetto. Indicare in questo luogo la causa per l'effetto, è come quando (si dice): " (Il tale) si è mangiato mille once d'oro. " L'oro non può essere mangiato; ma a causa dell'oro si ottiene il cibo: perciò si dice: " (Il tale) si è mangiato l'oro " [2] Lo stesso quando vedendo un disegno (si dice) che è: " di buona mano." " Perchè per causa della mano si è avuto il disegno, si dice: " di buona mano. " (Ugualmente), per nominare il merito si ricorre alla ricompensa del merito. Del male si è già parlato.

" Andare " significa che l'uomo eternamente percorrerà (la serie) delle nascite e delle morti.

[1] Famoso saggio la cui dottrina ci è conservata nella Chândogya-Upanishad. VI. Non ignoto in altre opere buddhistiche. Si cfr. ad. es. l'Uddâlaka Jâtaka. (nº. 487).

[2] Lo stesso esempio in Nâgârjuna, Ta chi tu lun. T. E. XX, I, p. 270.

L'eretico: — " Quale è il dharma di chi non più ritorna? (anâgâmin).

Il credente: — L'abbandono di entrambi (merito e colpa).

Entrambi, cioè la ricompensa del meríto e la ricompensa della colpa.

" Abbandonare " significa che il *citta* non si fissa (*abhiniveç.*) sul merito, nè più si ritorna nelle 5 *gati*.[1] Questo si chiama il *dharma* dell'*anâgâmin*.

L'eretico: — Il merito non deve abbandonarsi perchè buone sono la ricompensa e i frutti e anche perchè non se ne dice il motivo.

I frutti e la ricompensa del merito sono buoni: e tutte le creature costantemente desiderano buoni frutti. Come dunque (il merito) potrebbe abbandonarsi? Siccome disse il Buddha: " o monaci nel merito non abbiate timore." E poi anche perchè ora voi non ne dite il motivo.

Percíò il merito non deve abbandonarsi.

Il credente: — (Sì) nel momento in cui il merito finisce (si origina) dolore.

"Merito" significa ricompensa del merito: "finisce" significa "si perde, si dissolve." Nel momento in cui finisce la ricompensa del merito, si è separati dalle cose piacevoli, (onde) nascono grande infelicità e dolore. Come disse il Buddha; " il piacere al tempo in cui si accoglie e nasce è piacere, nel tempo in cui permane è piacere, nel tempo in cui cessa è dolore." Perciò appunto devesi abbandonare il merito. Se il Buddha ha detto: " Nel merito non abbiate timore " ciò è perchè essendo d'aiuto (al raggiungimento) della bodhi, deve praticarsi. Se il Buddha ha detto che il merito deve abbandonarsi, quanto più dunque la colpa?

L'eretico: — Siccome le caratteristiche della colpa e del merito sono opposte, quando voi dite che nel momento in cui ha termine il merito (comincia) il dolore, finchè si origina o permane la colpa vi deve essere piacere.

Il credente: — Finchè la colpa permane, c'è dolore.

Colpa significa espiazione della colpa; nel tempo in cui si origina l'espiazione della colpa si ha dolore; quanto più dunque

[1] O 5 destini (o, in alcune scuole, 6) in cui possono nascere le creature, secondo il Buddhismo: *naraka, tiryagyoni, preta, (asura), manushya, deva* cioè: inferni, animali, spiriti affamati, (demoni), uomini, dei.

finchè permane? Siccome ha detto il Buddha: "il dolore quando si origina è dolore; finchè resta è dolore, quando cessa è piacere." Quanto a ciò che voi sostenete, cioè; "siccome le caratteristiche della colpa e del merito sono opposte, quando si origina la colpa si deve provare piacere" ora (l'autore) risponderà: perchè mai non dite che, siccome la colpa e il merito sono reciprocamente opposti, quando cessa la colpa si prova piacere, dolore fino a che si produce e permane?

L'eretico: — Siccome il merito è eterno nè esiste senza *hetu* e *pratyaya* perciò non si deve abbandonare.

Voi insegnate la rinuncia alle cause del merito (perchè) al tempo in cui (quello) finisce (nasce) dolore. Ora "costante" si dice, quando la retribuzione del merito è priva del dolore della cessazione; perciò (al merito) non devesi rinunciare. Siccome dicono i libri: "quell'uomo che può celebrare *l'açvamedha*[1] costui supera infelicità, vecchiaia, morte", la retribuzione del merito è una costante nascita in sedi eterne. Perciò il merito non devesi abbandonare.

Il credente: — Il merito devesi abbandonare, perchè ha il difetto di (avere) una doppia caratteristica.

(I) [2] Questo merito ha una doppia caratteristica: può essere congiunto a piacere e può essere congiunto a dolore, come cibo frammisto a veleno, il quale finchè si mangia è grato, ma quando si digerisce è doloroso; lo stesso accade per il merito. (II) Inoltre la retribuzione del merito è causa di piacere: ma se è eccessiva diventa causa di dolore. Non altrimenti che la vicinanza del fuoco discacciando il freddo arreca piacere; ma se gradatamente (il fuoco), avvicinandosi, abbrucia, allora (è causa) di dolore. Perciò il merito ha due caratteristiche e come tale non è eterno (anitya). Perciò devesi abbandonare.

Quanto a quello che tu dici che cioè il merito che deriva dall'açvamedha è eterno risponde soltanto:

(III) (Ciò che è eterno) è privo di cause (*hetu-pratyaya*).[3]

La ricompensa del merito (che ci si procaccia) coll'açvamedha realmente non è eterna. E perchè? Le cause dell'atto sacrificale hanno un limite; ora se le cause di questo mondo hanno un

[1] O sacrificio del cavallo, ferace, secondo i testi brahmanici di incommensurabili frutti: si enumerano 99 sacrifici equini; cfr. ad es. Bhâgavata Purâ*n*a IV, 19, 32.

[2] Secondo Ki Tsang sono 7 i motivi per cui si rigettano le argomentazioni dell'avversario.

[3] E' uno dei postulati ben noti della logica indiana e non della indiana soltanto, che l'eterno non deve esser causato, perchè in tal caso si cadrebbe nel *regressus ad infinitum*.

limite, anche i frutti debbono avere un limite. Ad es. se la massa di creta è piccola, anche il vaso (che con quella si può fabbricare) sarà piccolo. Siccome l'atto sacrificale ha un limite,[1] non può essere eterno.

(IV) Inoltre perchè si sa che i vostri dèi hanno (sentimenti) d'ira (*krodha*) (sono soggetti) all'errore (*moha*), fra loro combattono, reciprocamente s'offendono non possono essere eterni.[2]

(V) Ed anche, perchè tutti i vostri atti (di culto) come l'*açvamedha* etc., nascono da cause perciò non esiste eternità (*nityatâ*).

Inoltre:

Se al merito che è puro di *âçrava*, in quanto non è eterno, deve rinunziarsi, quanto più dunque (si dovrà rinunciare) al merito frammisto a colpa?

(VI) Così, in atti come il sacrificio dell'*açvamedha* etc. v'ha la colpa dell'uccisione (dei varî animali che in quello vengono trucidati). Siccome è detto nei Sâṅkhyasûtra: il *dharma* del sacrificio è impuro, in quanto è caratterizzato dal non essere eterno e (VII) perchè ci può essere qualche altro mezzo anche superiore.[3] " E appunto per questo (il sacrificio) deve essere ripudiato.

L'eretico: — Se (anche) al merito deve rinunciarsi, allora devesi abolire l'azione.

Se al merito sí deve rinunciare, in fatto si viene ad abolire l'azione; quale uomo prudente vorrà inutilmente sottostare a pratiche dolorose, e rassomigliare ad un vasaio che (dopo) aver fatto gli orci (poi) li rompa?

Il credente: — " Il nascere della (retta) via (o della *bodhi: tao*) avviene progressivamente (*kramadharmin*).

Come nel caso di un vestito sudicio, che prima si lava, poi, quando è divenuto pulito si tinge, la lavatura e la politura non sono inutili; e perchè? perchè la tintura si fa progressivamente in quanto che gli abiti sudici non possono mantenere la tinta; nella stessa guisa, prima occorre togliere quel sudiciume che è la colpa e poi con il merito e la virtù profumare (*vâs*) il cuore.

[1] Anche l'Açvamedha dura 3 anni o anche 100 giorni soltanto.

[2] Altro postulato della logica indiana è che quanto è eterno è inattivo nishkriya e perciò privo di passioni.

[3] Traduzione *ad sensum* di Sâṅkhyakârikâ; Vasubandhu conosceva bene il Sâṅkhya alla cui confutazione attese in vario modo. V. Takakusu in *Toung Pao*. 1904, p. 461 segg.

In tal guisa in avvenire, si potrà ricevere quella tintura che sono il *nirvâna* e la *bodhi.* [1]

L'eretico: — Su che cosa appoggiandosi si rinuncia al merito?

Appoggiandosi al merito si rinuncia al male, su che cosa appoggiandosi si rinuncia (anche) al merito?

Il credente: — *L'animitta* è supremo. [2]

L'uomo che abbraccia il merito rinasce fra gli dei; (l'uomo) che abbraccia la colpa rinasce nei tre destini cattivi; perciò la conoscenza *animitta* è il fine supremo (*paramàrtha*).

Animitta si dice quando tutti i *nimitta* non sono più pensati, quando si abbandonano tutti i concetti (*grâha*), quando la mente non poggia più su nessun dharma presente o passato o futuro; siccome la natura propria di tutti i *dharma* è la non-essenza, allora non esiste più nulla su cui si possa poggiare. Questo appunto si chiama: *animitta.*

Servendosi di questo mezzo si può rinunciare al merito: e perchè? Perchè all'infuori dei tre *vimokshamukha* non si può ottenere il vantaggio dello scopo supremo (*paramârtha*). Come disse il Buddha: "O monaci, se ci fosse un uomo il quale discese: "Io senza far ricorso al vuoto (çûnyatâ), all'*animitta*, alla mancanza di causa, desidero ottenere o la conoscenza, o la (retta) visione e non sviluppare la negligenza quest'uomo direbbe parole vane, non vere."

[1] In altre parole la condotta morale è un mezzo soltanto che purificando progressivamente gli individui nella catena delle loro vite successive, avvicina alla liberazione: per ottenere la quale occorre tuttavia superare ogni concetto relativo di bene e di male e far ricorso alla *prajnâ* l'intuizione definitiva che tutto è nulla.

[2] Il capitolo si chiude dunque con la dichiarazione di fede mâdhyamika che tutto è vuoto: *çûnya* e che la liberazione si ottiene quando il pensiero ha distrutto in sè ogni concetto d'essere e non essere, in altre parole si è ucciso. Questo finale assopimento del pensiero, cui conduce la sapienza intuitiva *prajnâ*, è preparato dalle tre meditazioni, o concentrazioni *Samâdhi* che sono appunto: *çûnyatâ* vuoto, *animitta*, il "senza ragioni," *apranihita*, "privo di tendenze" (v. la bibliografia in Kern, *Manual*, p. 55 cui devesi aggiungere Bodhisattvabhûmi 1, 17, 14. Mûlamadhyam. V, p. 363, 1 ecc., Dîghanikâya. III 219, Samyuttanikâya IV, 360.363;) a questi tre samâdhi che sono detti nel nostro testo *Vimokshamukha* (v. Mahâvyutpatti 73) corrispondono tre specie o gradi di liberazioni (*vimoksha o vimkuti).*

CAPITOLO SECONDO

CONFUTAZIONE DELL'*âtman*.

L'eretico: — Non si deve dire che tutti i dharma sono vuoti ed *animitta*, perchè dharma (come) l'âtman etc. esistono.

Kapila ed Ulûka sostengono che esistono un âtman e (gli altri) dharma. Kapila dice: dalla *prakrti* nasce la *buddhi*, dalla *buddhi* nasce *l'ahankâra*, dall'*ahankâra* nascono i 5 *tanmâtra*, dai 5 *tanmâtra* nascono i cinque *sthûlabhûta*, dai cinque *sthûlabhûta*, nascono gli undici *indriya*. L'âtman è il reggitore (*adhishthâtr*) eterno; in lui è inerente la caratteristica del pensiero (*caitanya*). Eternamente sta, non decade e nè è distrutto. Egli prende e riceve i dharma.[1]

Chi può conoscere questi 25 principî otterrà la liberazione (*moksha*), chi non li conosce non si libererà dal *samsâra*.

Ulûka dice: realmente esiste l'âtman eterno — perchè la sua esistenza si può conoscere dal prâna e apâna[2] riposare, guardare, socchiudere gli occhi, dalla longevità e altre (simili) caratteristiche.

Ed inoltre l'esistenza dell'âtman è dimostrata anche dal fatto che (deve trovarsi) un qualche luogo che sia di base (âçraya al desiderio, all'ira, al dolore, alla gioia, alla conoscenza, all'intelligenza, etc [3]

Per questo appunto l'âtman ha un'esistenza reale. Come si può affermare che esso non esiste? Se esso realmente esiste e si sostiene invece che non esiste, si diventa (seguaci) di cattive (dottrine): ma i seguaci di cattive (dottrine) non ottengono la liberazione

Per ciò appunto non si deve dire che tutti i *dharma* sono vuoti e *animitta*.

Il credente: — Se l'âtman (realmente) esistesse ed invece si dicesse che non esiste, questa sarebbe una cattiva dottrina; ma se (in fatto) non esiste e si sostiene che non esiste, quale errore c'è in (simile affermazione)?

In verità, sottoponendo ad esame (il concetto dell'âtman) si conclude che realmente l'âtman non esiste.

L'eretico: — L'âtman esiste realmente, come dicono i *Sânkhyasûtra:* l'âtman è caratterizzato dal pensiero (*caitanyalakshana*).

[1] Per una diffusa spiegazione di questi termini in Garbe. *Die Sâmkhya Philosophie* Leipzig, 1917.

[2] Lett. uscire, entrare: evidentemente s'intende del respiro. Per tutto il passo si cfr. Vaiçeshika-sûtra III 2,41.

[3] Cfr. ad es. *Tarkangraha* (ed. Athalye e Bodas II ediz. 1918 Bombay) p. 12 seg. Vedi sulla teoria dell'âtman nel Vaiçeshika-Nyâya Suali *Introduzione* etc. p. 176 segg. e Faddegon The *Vaiceshika System*.

Il credente: — Âtman e pensiero sono identici o sono diversi?

L'eretico: — Âtman e pensiero sono identici.[1]

Il credente: — Se il pensiero è la caratteristica dell'âtman, (questo) non è eterno.

Se il pensiero è la caratteristica dell'âtman, siccome il pensiero non è eterno, l'âtman deve essere (anche esso) non eterno, (*anitya*). Non altrimenti il calore è la caratteristica del fuoco, ma), siccome il calore non è eterno, perciò neppure il fuoco è eterno.

Ora il pensiero, in realtà, non è eterno. E perchè? Perchè le (sue) caratteristiche sono ciascuna diversa, perchè è dipendente da cause e condizioni *(pratîtyasamutpanna)* perchè originariamente non era mentre ora è, e perchè, dopo essere stato, di nuovo non è più.

L'eretico: — Siccome non nasce, (l'âtman) è eterno.[2]

I dharma che sono caratterizzati dalla nascita non sono eterni, ma siccome l'âtman non ha per caratteristica d'esser creato, è eterno.

Il credente: — Se è così, il pensiero non è la caratteristica dell'âtman.

Il pensiero non è eterno; (ora) se voi dite che l'âtman è eterno, l'âtman deve essere diverso dal pensiero, (perchè) se l'âtman e il pensiero non fossero diversi, siccome il pensiero non è eterno, anche l'âtman non dovrebbe essere eterno. Inoltre:

Se (si dice che) il pensiero è la caratteristica dell'âtman, non esiste questa possibilità.

E per quali cause? Perchè il pensiero va in un solo luogo

Se il pensiero fosse la caratteristica dell'âtman, siccome fra i dharma da voi (ammessi) l'âtman è omnipervadente (*vibhu*), anche il pensiero in un medesimo tempo percorrerebbe le 5 *gati*; ma siccome il pensiero va in un sol luogo non può essere omnipervadente. Perciò appunto il pensiero non è la caratteristica dell'âtman.

Inoltre:

Se così fosse l'âtman sarebbe uguale al pensiero.

Siccome voi stimate che il pensiero sia la caratteristica dell'âtman, l'âtman dovrebbe essere uguale al pensiero; onde l'âtman non sarebbe più omnipervadente. Come un fuoco privo di calore non avrebbe più la caratteristica dell'esser caldo, così accadrebbe anche per l'âtman, il quale deve essere omnipervadente, e avere una caratteristica non omnipervadente. Inoltre:

[1] *Cit-rûpa, cin-mâtra* dei testi Sâṅkhya. Cfr. Sâṅkyasûtra I, 10 ecc.

[2] Ibid. I, 19.

Se si ammette (ugualmente) che l'âtman sia omnipervadente, allora esso avrebbe la (doppia) caratteristica di essere pensiero e non-pensiero.

Se voi volete che l'âtman sia (tuttavia) omnipervadente, allora l'âtman avrebbe una duplice caratteristica, la caratteristica del pensiero e la caratteristica del non pensiero. — Per quale causa? Perchè il pensiero non è onnipervadente. Se l'âtman cade in un luogo (dotato) di pensiero, allora sarà pensiero; se cade in un luogo sprovvisto di pensiero, allora non sarà pensiero.

L'eretico: — Non c'è errore, perchè la sua potenza è omnipervadente.

Esistono luoghi in cui sebbene il pensiero non si impieghi, (tuttavia) c'è la potenza del pensiero. Peró non esiste l'errore della mancanza di pensiero (nell'âtman).

Il credente: — Non è così, perchè potenza e possesso di potenza non sono (cose) diverse.

Se esiste un luogo in cui è potenza di pensiero, allora il pensiero, che è in quello, deve avere una funzione (*kriyâ*); se non avesse funzione il vostro discorso sarebbe errato. Se cosí si dice che il luogo in cui non c'è funzione di pensiero ha potenza di pensiero, queste sono soltanto parole. [1]

L'eretico: — La potenza del pensiero è efficace per l'unione dei *hetu* e dei *pratyaya.*

L'âtman sebbene abbia potenza di pensiero deve attendere l'unione dei *hetu* e dei *pratyaya* prima di poter avere funzione.

Il credente: — (No;) perchè cadrebbe nella caratteristica di ciò che nasce — (utpanna).

Se il pensiero avesse funzione nel tempo dell'unione dei *hetu* e dei *pratyaya,* allora il pensiero sarebbe dipendente dai *hetu* e *pratyaya* e quindi cadrebbe nella caratteristica dell'*utpanna.*

Se pensiero e *âtman* non sono diversi, l'*âtman* pure avrebbe ancora la caratteristica dell'*utpanna.*

[1] Qui l'A. pare abbia confuso, come alcuni critici recenti (v. Garbe, op. cit., p. 371 n. 4), i due jñâna di cui è questione nel Sâṅkhya; l'uno, meglio detto *cit, cetanâ, caitanya,* o *nirvishaya-jnâna* è l'attributo dell'*âtman* e come tale avrebbe dovuto essere qui confutato: l'altro è il *jnâna* che si forma nell'organo interno e deriva dal contatto degli organi del senso cogli oggetti materiali. A quest'ultimo solo qui si accenna, ma a torto.

L'eretico: — Come la lampada.

Come la lampada può illuminare gli oggetti, ma non può essere causa degli oggetti (che illumina), ugualmente accade per i *hetu* e i *pratyaya* i quali possono far sì che il pensiero abbia la (sua) funzione, ma non possono far sì che nasca il pensiero.

Il credente: — Non è così, perchè sebbene la lampada non illumini (oggetti) come un vaso, etc., il vaso ecc. possono ottenersi, ed anche possono essere adoperati; (ma) se nel tempo in cui *hetu* e *pratyaya* non si sono (ancora) congiunti, non può aversi il pensiero, allora l'âtman non potrá percepire il dolore ed il piacere. Perciò la vostra similitudine è errata.

L'eretico: — Come il *rûpa.*[1]

Come il *rûpa* che sebbene esista in precedenza (alla luce), se la lampada non lo illumina, non si percepisce, ugualmente accade per il pensiero; il quale sebbene esista anteriormente, finchè *hetu* e *pratyaya* non si siano congiunti, ancora non può percepirsi.

Il credente: — Non è così perchè le sue proprie caratteristiche non sono manifeste *(avyakta).*

Se non vi è luce, sebbene gli uomini, non percepiscano il *rûpa,* le caratteristiche di per sè sono manifeste. Ma siccome le caratteristiche del pensiero da voi (postulate), non sono di per se stesse manifeste, perciò la vostra similitudine non è giusta.

Inoltre: (non è così), perchè ha la caratteristica della non esistenza. La caratteristica del *rûpa* non è caratteristica del *rûpa,* in quanto è conosciuta dagli uomini; perciò (anche) quando non si vede, esiste eterno (tuttavia) il *rûpa.* (Siccome), secondo voi, la conoscenza è una caratteristica dell'âtman, da voi non si deve considerare ciò che non è sede di conoscenza come conoscenza; che ciò che non è sede di conoscenza sia (infatti) conoscenza, non è possibile. — Fra i *dharma* da voi ammessi conoscenza e pensiero sono sinonimi (*ekârtha*).

L'eretico: —[2] I seguaci di Ulûka spiegando i Vaiçeshika-

[1] Trattandosi di uno dei termini tecnici più conosciuti del Buddhismo credo superfluo tradurlo: tanto più che esso include molteplici concetti affini, ma non identici. La parola, ad ogni modo che più vi corrisponde, è *materia,* sebbene non manchino passi che rendono possibile l'interpretazione di "elementi dei sensi", "il sensibile" proposta dal Rosenberg (Problemi di filosofia Buddhistica, Pietrogrado 1918 in russo, cap. x,) il quale è d'opinione che fin dalle origini il Buddhismo fu una dottrina idealistica che negava ogni realtà del mondo fenomenico. Sulla questione v. Stcherbatsky. *The Central conception* ecc., p. 11. segg. Il *rûpa* è essenzialmente colore e forma secondo i Sarvâstivâdin; solo colore secondo i Sautrântika perchè le forme (*samsthâna*) sono costruzioni mentali. V. Abhidharmakoça (trad. La Vallée Poussin) I, 10.

[2] Confutata in tal guisa l'affermazione dei Sânkhya che l'*âtman* sia caratterizzato dall'intelligenza, l'A. passa a criticare i Vaiçeshika per quali la conoscenza è soltanto un epifenomeno.

sûtra dicono che la conoscenza e l'âtman sono diversi; e che perciò l'âtman non è soggetto alla non-eternità (*anityatâ*) ma che anche non è privo di conoscenza. E perchè? Perchè âtman (e conoscenza) sono congiunti insieme come il bue e il possessore del bue.

Come quando uomo e bue sono uniti si dice che l'uomo possiede il bue, così per l'unione dell'âtman, della percezione sensoria, del *manas* e degli oggetti, nasce la conoscenza; in quanto l'âtman è congiunto alla conoscenza, si dice che l'âtman ha conoscenza.

Il credente: — Le caratteristiche del bue risiedono nel bue, ma non nel possessore del bue.

Le caratteristiche del bue risiedono nel bue, ma non nel possessore del bue; perciò sebbene uomo e bue siano uniti, il possessore del bue non è causa del bue; ma soltanto il bue è bue.

Così sebbene âtman e conoscenza si congiungano, la caratteristica della conoscenza risiede nella conoscenza, e l'âtman non è conoscenza. Quanto a ciò che voi dite, che cioè per l'unione dell'âtman, del *manas*, della percezione sensoria e degli oggetti nasce la conoscenza, (siccome) questa conoscenza può conoscere gli oggetti come il *rûpa* etc., perciò soltanto la conoscenza può conoscere, ma non *l'âtman* conosce.

(La conoscenza) rassomiglia al fuoco che può abbruciare, mentre non è l'uomo provvisto di fuoco che abbrucia.

L'eretico: — Perchè è un *dharma* che può servirsi (della conoscenza).

Gli uomini sebbene abbiano facoltà visiva, vedono facendo uso della lampada: senza la lampada non vedono affatto. (Ugualmente) sebbene abbia la potenza di conoscere, *l'âtman* facendo uso della conoscenza conosce, nè può conoscere se privato della conoscenza.

Il credente: — Non è così, perchè conoscenza è facoltà di conoscere.

Per l'unione della percezione sensoria, del *manas* e degli oggetti nasce la conoscenza; questa conoscenza può conoscere gli oggetti come il *rûpa* etc.; perciò la conoscenza è la facoltà di conoscere, non già lo strumento; se la conoscenza è la facoltà di conoscere, l'âtman a che cosa serve? Il paragone della lampada è errato: perchè?

Perchè la lampada non conosce il *rûpa* etc.

La lampada, sebbene esista prima, non può conoscere il *rûpa* etc., perchè non ha per attributo la conoscenza, (*jñânadharmin*); dunque soltanto la conoscenza può conoscere il *rûpa*.

Se (la conoscenza) non può conoscere, non si può chiamare " conoscenza. " Perciò ammesso che vi sia (nell'âtman) una potenza di conoscere questa potenza a che cosa servirebbe?

L'eretico: — Per l'unione col corpo d'un cavallo *l'âtman* diventa cavallo.

Come quando l'âtman è unito al corpo d'un cavallo, esso *âtman* si dice cavallo; (cioè) sebbene *l'âtman* sia diverso dal corpo, tuttavia *l'âtman* si dice che è il cavallo. Ugualmente per l'unione dell'*âtman* e della conoscenza, *l'âtman* si dice conoscenza.

Il credente: — Non è così perchè *l'âtman* nel corpo non è il cavallo.

Il corpo del cavallo è il cavallo.
Se voi dite che il corpo e *l'âtman* sono diversi, allora *âtman* e cavallo sono (pure) diversi.
Come mai l'âtman può essere cavallo? Perciò questo paragone è sbagliato.
Se si paragona l'âtman all'âtman si cade in condizione d'inferiorità logica [1].

L'eretico: — Come la pelliccia nera.

Come (nel caso della) pelliccia nera, sebbene il nero sia differente dalla pelliccia, siccome la pelliccia è congiunta col nero si dice pelliccia nera, così pure sebbene la conoscenza sia diversa dall'âtman, siccome l'âtman è unito con la conoscenza si dice: che l'âtman è conoscenza.

Il credente: — Se è così non esiste âtman.

Se in quanto l'âtman è congiunto con la conoscenza si dice che l'âtman è conoscenza, l'âtman deve non essere più âtman.
E per quale causa? Noi prima dicemmo che la conoscenza è facoltà di conoscere. Se la conoscenza non si chiama âtman, l'âtman anche non si (può) dire che sia la facoltà di conoscere. (Se si dice che) per l'unione con un'altra (cosa), un oggetto da quella riceve il nome, la conoscenza essendo unita con l'âtman, come mai non si dice che la conoscenza è l'âtman? Anche l'esempio detto prima della pelliccia nera è contrario ai vostri libri; il nero è *guna*, mentre la pelliccia è *dravya*. Il *dravya* non è causa del *guna*, nè il *guna* è causa del *dravya*. [2]

[1] *Nigrahasthâna.*

[2] Questo stesso esempio è a lungo discusso nel già citato opuscolo di Âryadeva sul La*n*kâvatâra; *dravya*, come è noto, è la sostanza: e *guna* gli attributi della sostanza *stessa*. Tanto l'uno che l'altro sono inclusi nella lista delle categorie ammesse dalla scuola.

L'eretico: — Come chi ha un bastone.

Come per l'unione di uomo e di un bastone, l'uomo si dice provvisto di bastone (*dandin*), ma non soltanto: bastone: nè il bastone sebbene sia unito all'uomo si dice provvisto di uomo, nè si dice: uomo; nella stessa guisa siccome l'âtman è congiunto alla conoscenza si dice che l'âtman ha la facoltà di conoscere, non soltanto che è conoscenza; ma non già perchè la conoscenza è congiunta con l'âtman si dice che è âtman.

Il credente: — Non è così: il possessore del bastone non è il bastone.

Sebbene il bastone sia congiunto col possessore del bastone, il possessore del bastone non è il bastone; così pure le caratteristiche della conoscenza sono della conoscenza, ma non sono dell'âtman, e perciò appunto l'âtman non ha la facoltà di conoscere. [1]

L'eretico: — I seguaci del *Sânkhya* replicano: se la conoscenza e l'âtman fossero diversi, vi sarebbe l'errore come sopra (si disse), ma nei nostri libri non esiste un simile errore. Perchè? Perchè il pensiero è la caratteristica dell'âtman. Siccome noi stimiamo che l'âtman sia caratterizzato dal pensiero, perciò (l'âtman) è costantemente pensiero, non già non-pensiero.

Il credente: — Sebbene prima sia stata già confutata (questa opinione), ora di nuovo si dice:

Se è caratterizzato dal pensiero, l'âtman non è più uno.

Il pensiero ha varie specie di percezioni piacevoli, dolorose etc.

Se il pensiero è la caratteristica dell'âtman, l'âtman deve essere vario.

L'eretico: — Non è così: è uno (ma) con varie caratteristiche come il *p'o-li.* [2]

Come una pietra di *p'o-li* cambia secondo il *rûpa* (divenendo) ora azzurra (ora) gialla (ora) rossa (ora) bianca etc., così pure il pensiero (sebbene) unico, si diversifica, a seconda della differenza degli oggetti, ora percependo il dolore, ora percependo il piacere etc., (onde) il pensiero, sebbene abbia varie caratteristiche, è realmente uno.

[1] Lo stesso esempio in Nyâyama*n*jarî (Viz. S. S.) p. 85;

[2] Corrisponde al sanscrito *sphatika* — " cristallo di rocca " v. PELLIOT in "Bullet. de l'Ecole française Ex. Or." vol. III. p. 283. - LAUFER in *T'oung Pao.* 1915, p. 200 n. 2. Per un esempio simile si confronti il verso citato da Vij*n*ânabhikshu a Sâ*n*khya Sûtra I. 19 e desunto dal Sûryapurâ*n*a.

Il credente: — Se così fosse tanto il merito quanto la colpa avrebbero una sola caratteristica.

Il pensiero di giovare altrui si chiama merito, il pensiero di nuocere altrui si chiama colpa. Tutti gli uomini intelligenti credono in questa legge.

Se il pensiero di giovare altrui e il pensiero di nuocere altrui sono identici, merito e colpa avranno identica caratteristica, e così pure dono e furto etc. saranno identici.

Inoltre, come la pietra cambia a seconda di un precedente *rûpa*, così il pensiero nasce da un insieme di cause. Perciò il vostro esempio è errato.

Per lo più siccome le gemme recentemente prodotte sono distrutte, la loro caratteristica non è unica; voi perciò sbagliate dicendo che la gemma sia unica.

L'eretico: — Non è così: sebbene i frutti siano molti, la causa è (sempre) una, come nel caso di un vasaio.

Come un solo vasaio fa orci, bottiglie etc.; ma non già perchè l'agente è uno, anche l'effetto è uno, così un solo pensiero può produrre azioni nocive e proficue.

Il credente: — Il vasaio è privo di distinzioni.

Come il corpo del vasaio è uno solo, e non ha la caratteristica delle diversità ma è diverso dagli orci, le bottiglie etc. così il pensiero di nuocere altrui ed (il pensiero) di giovare altrui hanno in realtà caratteristiche diverse. E poi il nuocere ed il giovare non sono diversi dal pensiero, e perciò il vostro paragone è sbagliato.

L'eretico: — Realmente esiste l'âtman per il fatto che è caratterizzato dalla conoscenza analogica. (sâmânyato-dṛshṭa).

Se anche vi sono cose che non si possono visibilmente conoscere esse tuttavia si conoscono a causa dell'analogia.

Come dopo aver visto che gli uomini prima camminano e poi giungono ad una meta, poichè il sole e la luna sorgono ad oriente e scompaiono nell'occidente, se anche non si vedono muovere, siccome giungono ad una meta, perciò si sa che si muovono; nella stessa guisa, siccome è evidente che i *guna* aderiscono al *dravya*, per causa della conoscenza analogica, si accerta che esiste un âtman; siccome l'âtman e la conoscenza sono uniti, si dice che l'âtman ha la facoltà di conoscere.

Il credente: — Questa cosa è stata già confutata; ora di nuovo si dirà che se non c'è conoscenza non c'è âtman.

Secondo la vostra dottrina (*dharma*), l'âtman è onnipervadente (*vibhu*) ed esteso,[1] mentre la conoscenza è limitata. Se

[1] V. Tarkasaṅgraha, ed. cit., p. 13.

la conoscenza propria dell'âtman in qualche luogo od in qualche tempo non conosce, allora non c'è più âtman. "In qualche luogo" significa: "fuori del corpo"; "in qualche tempo" significa: "dentro al corpo" cioè: durante il sonno, la tristezza etc. l'âtman non conosce.

Se l'âtman caratterizzato dalla conoscenza, in qualche tempo o in qualche luogo non conosce, allora non è più âtman. — E perchè? Perchè non ha più la caratteristica della conoscenza, onde quando voi sostenete che l'âtman sia caratterizzato dalla conoscenza (dite parole) vuote, non vere.

L'eretico: — Siccome non funziona, la conoscenza viene a mancare, come il fumo.

Come il fumo (che) è la caratteristica del fuoco; quando (il fuoco) è ridotto allo stato di carboni non c'è più fumo — in tal tempo, sebbene non ci sia più fumo, c'è tuttavia il fuoco.

Nella stessa guisa se la conoscenza è la caratteristica dell'âtman sia che esista la conoscenza, sia che non esista, l'âtman deve sempre esistere.

Il credente: — Non è così, perchè l'âtman ha la potenza di conoscere.

Se quando non si conosce, si vuol sostenere che tuttavia vi sia l'âtman, allora l'âtman non avrebbe la facoltà di conoscere, ed anche non sarebbe caratterizzato dalla conoscenza. E perchè? Perchè, secondo voi, anche quando l'âtman non conosce, l'âtman tuttavia esiste Inoltre quando non c'è più fumo e manifestamente si vede del fuoco, si conosce che c'è del fuoco: ma quanto all'âtman, sia che abbia conoscenza o che non l'abbia non si può vedere. Perciò il vostro esempio è errato. Ed anche ciò che voi dite, che cioè, l'âtman sia inferibile con la conoscenza analogica è sbagliato.

E perchè?

Perchè si vede chi va per il moto ed il giungere alla meta.

Se non c'è l'andante (*gantr*) non esiste il moto (*gamana*) senza il moto non esiste andante. Lo stesso per l'arrivo alla meta. Così veduto uno che va quando si dice che è giunto a tal punto, si riconosce che esiste il moto. Se (si dice) che senza l'âtman non c'è conoscenza, questa affermazione non corrisponde alla realtà. Perciò non si può per causa della conoscenza, affermare [1] che c'è un âtman, (come) non si può veduta una tartaruga avere l'idea (sa*m*jñâ) di "pelo," [2] nè si può, veduta

[1] Lett.: conoscere.

[2] Per lo stesso paragone v. Mûlamadhyamaka-kârikâ, ed. La Vallée Poussin, p. 100 e n. 1. ove sono citate altre fonti.

una donna sterile avere l'idea di un bambino; così non si deve, veduta la conoscenza, avere l'idea di âtman.

L'eretico: — Come (l'azione del) prendere (*grahana*) (che è proprio) della mano.

Come la mano la quale (benchè) ora prenda, ed ora non prenda, non si può dire nel tempo in cui non prende che non sia mano, in quanto la mano si chiama sempre mano, nella stessa guisa siccome anche l'âtman, ora conosce ed ora non conosce non può dirsi, nel tempo in cui esso non conosce, che non è âtman, in quanto l'âtman si chiama sempre âtman.

Il credente: — Il prendere non è la caratteristica della mano.

Il prendere é l'azione *(karman)* della mano, non è caratteristica della mano, e perchè? perchè non si può conoscere la mano a causa (dell'azione) di prendere; ora siccome voi sostenete che la conoscenza è la caratteristica dell'âtman, il vostro paragone è errato.

L'eretico: — Sicuramente c'è l'âtman, perchè sente dolore e piacere.

Se non vi è pensiero allora non percependo il tatto *(sparça)* del corpo, non si può sentire dolore e piacere. Perchè? L'uomo morto (sebbene) abbia un corpo non può sentire piacere e dolore; in tal guisa (soltanto) si riconosce che chi ha un corpo può sentire piacere e dolore; e questo è l'âtman. Perciò esiste sicuramente l'âtman.

Il credente: — Se (l'âtman prova) dolore allora è tagliato.

Come quando una spada offende il corpo, in quel tempo nasce dolore; se la spada offendesse l'âtman e l'âtman anche ne risentisse dolore, anche l'âtman dovrebbe essere tagliato.

L'eretico: — Non è così; perchè è privo di tatto (*sparça*) come l'etere (*âkâça*).

Siccome âtman non ha *sparça,* perciò non può essere tagliato: come quando si abbrucia una casa, l'etere che è nell'interno siccome è sprovvisto di *sparça* non brucia, ma soltanto si riscalda, nella stessa guisa, quando si taglia il corpo, lo spirito che internamente a questo risiede, siccome è sprovvisto di *sparça* non può essere tagliato, ma soltanto prova dolore.

Il credente: — Se questo fosse vero, non esisterebbe il moto.

Se l'âtman non ha *sparça,* il corpo non può giungere ad altri luoghi. E perchè? Il moto nasce dalla riflessione *(bhâvanâ)*

e dal movimento del corpo. Il corpo però non riflette, perchè non ha per attributo *(dharma)* il pensiero. L'âtman non ha potenza di muoversi perchè sprovvisto degli attributi *(dharma)* del corpo.

Così il corpo non può giungere in un altro luogo.

L'eretico: — Come il cieco e lo zoppo.[1]

Come il cieco e lo zoppo reciprocamente associandosi possono andare, nella stessa maniera (l'uomo) va per l'unione delle energie del corpo che (ha potenza) di muoversi, coll'âtman che ha (la facoltà) di riflettere. *(bhâvanâ)*.

Il credente: — (No), perchè hanno caratteristiche diverse.

Come il cieco e lo zoppo per il fatto che hanno due *sparça* e due *bhâvanâ* debbono poter andare, il corpo e l'âtman siccome non sono due cose *(vastu)*, non possono andare e perciò non esiste moto. Se non fosse così, si cadrebbe nell'errore sopra confutato.

Inoltre quando voi dite che l'etere si riscalda, questa cosa è falsa. E perchè? Perchè l'etere è privo di tatto. Il calore (allo stato) sottile pervade l'etere e il tatto del corpo sente caldo; ma non è l'etere che è caldo. Che l'etere sia caldo è soltano un discorso.

L'eretico: — Come il padrone di casa che prova dolore.

Come quando la casa brucia il padrone di casa prova dolore, benchè non bruci (egli stesso), così quando il corpo è tagliato, l'âtman prova soltanto dolore, benchè non sia (egli stesso) tagliato.

Il credente: — Non è cosí; perchè (la casa), siccome non è eterna *(anitya)*, brucia.

Quando la casa brucia, le erbe e il legno etc. (di cui è fatta), siccome sono non eterni, bruciano e si riscaldano, ma l'etere siccome è eterno *(nitya)*,[2] non brucia nè si riscalda.

Ugualmente il corpo, siccome è non eterno, soffre e può essere tagliato mentre l'âtman siccome è eterno non soffre nè può essere tagliato. Inoltre il padrone della casa, siccome è lontano dal fuoco, non può bruciare - e siccome voi dite che l'âtman è omnipervadente dovrebbe anche esso essere tagliato (e soggetto a) distruzione.

[1] L'esempio del cieco e dello zoppo è proprio dei testi Sāṅkhya dai quali passò anche nell' Occidente. Ad es.: *Anth. graeca*, IX, *Epigr. demonstr.* n. 11, e 12. (Dübner.)

[2] Per i Vaiçeshika l'etere è eterno. V. Tarkakaumudî (Ben. S. S.) p. 3 ecc. Cfr. Suali, op. cit. p. 172, Stcherbatsky. *Erkenntnis Theorie und Logik*, p. 40 segg.

L'eretico: — Esiste di necessità l'âtman per il fatto che si percepiscono il *rûpa etc.*

I cinque *jnânendriya* [1] non possono conoscere i cinque oggetti del senso, perchè non hanno per attributo la conoscenza *(jnânadharmin)*. Per questo si dimostra che c'è un âtman che può conoscere; l' âtman facendo uso dell'occhio *(cakshus)* etc. conosce il *rûpa* e gli altri oggetti: come un uomo facendo uso della falce raccoglie e taglia le messi.

Il credente: — Allora come mai non si adopera l'orecchio per vedere?

Se l'âtman avesse la facoltà di vedere, come mai non vedrebbe il *rûpa,* impiegando l'orecchio? come il fuoco che può abbruciare, in tutti i luoghi (può) bruciare; od anche come gli uomini, i quali in alcune circostanze senza avere una falce, con la mano possono tagliare, o anche come una casa fornita di sei finestre [2] ove, le persone che internamente vi abitano, possono vedere. Nella stessa guisa accade per l'âtman il quale dovrebbe vedere ogni luogo.

L'eretico: — Non è così; perchè (l'organo) che s'impiega è determinato, come nel caso di un vasaio.

Sebbene l'âtman abbia facoltà di vedere, (gli oggetti) verso cui l'occhio e gli altri (organi del senso) sono attivi, non sono (per ciascuno) uguale, in quanto che ognuno ha il suo obbietto determinato. [3] Perciò non può vedersi il *rûpa* mediante l'orecchio, nella stessa maniera che un vasaio, sebbene possa fare vasi, se è privo di creta, non può costruirne. L'âtman pure, anche avendo facoltà di vedere, privo degli occhi non può vedere (più).

Il credente: — Se è così (l'âtman) è cieco.

Se l'âtman vede impiegando l'occhio, allora l'âtman è distinto dall'occhio: ma se l'âtman e l'occhio sono distinti, allora l'âtman è sprovvisto d'occhio; se l'âtman è sprovvisto d'occhio come vede? Il vostro paragone col vasaio non è giusto. E perchè? perchè senza creta non possono esistere vasi, siccome la creta stessa è il vaso, ma l'occhio e il *rûpa* sono invece diversi.

L'eretico: — Esiste l'âtman, perchè vi sono moti di diversi sensi.

[1] Detti anche *buddhindriya;* sono: vista *(cakshus),* udito *(çrotra),* odorato *(ghrâna),* gusto *(rasa),* tatto *(sparça).*

[2] « Sei finestre » dice l'esempio, perchè il corpo (uguale alla casa) è fornito di sei sensi: le persone che vi abitano corrispondono all' *âtman.*

[3] V. ad es. Nyâyabhâshya I, 1, 12.

Se non vi fosse l'âtman, per quale motivo vedendo un'altra persona (intenta) a mangiare delle frutta, nella bocca (nostra) si produce saliva? Così, non si può con l'occhio conoscere i sapori. Chi possiede occhi può conoscere.

Inoltre:

perchè una sola cosa è conosciuta dall'occhio e dal corpo.

Come (se) mediante l'occhio un uomo ha prima conosciuto un vaso, (anche) in mezzo alla tenebra e pur non facendo uso dell'occhio, (può tuttavia) riconoscerlo mediante il tatto del corpo, perciò nella stessa guisa anche si conosce che c'è l'âtman.

Il credente: — (Tale affermazione si confuta) come già si è confutata nel *sûtra* «come un cieco»:

Inoltre se quando l'occhio vede un altro (intento) a mangiare frutta si produce saliva (nella bocca), i restanti sensi perchè non si muovono? Per il corpo accade la stessa cosa.

L'eretico: — Come un uomo che abbrucia.

Come un uomo sebbene possa abbruciare, quando è privo di fuoco non può abbruciare più, nella stessa guisa l'âtman può vedere facendo uso dell'occhio, ma privo dell'occhio non può vedere.

Il credente: — È il fuoco che abbrucia.

Quando si dice che l'uomo abbrucia, questa è un'espressione falsa. E perchè? Perchè l'uomo non ha per caratteristca quella di abbruciare. – (mentre) il fuoco può di per sè stesso bruciare, come movendo il vento gli alberi, dal reciproco sfregamento (del legno), si produce il fuoco il quale abbrucia luoghi montani, [1] senza che alcuno ne sia causa. Perciò il fuoco può di per sè abbruciare, ma non è l'uomo che abbrucia.

L'eretico: — Come il *manas*. [2]

Come quando un uomo è morto, benchè abbia gli occhi, siccome non v'ha il *manas*, l'âtman non vede; (ma) – se esiste il *manas* l'âtman vede. Così, facendo uso degli occhi, l'âtman vede, ma privo degli occhi non vede più.

[1] Sull'espressione cinese così tradotta, v. Chavannes, *Cinq cent contes et apologues*, ecc. T. I, p. 15, n. 1.

[2] Secondo il Vaiçeshika il *manas* rappresenta l'organo di congiunzione fra il mondo fenomenico e l'io.

Il credente: — Se si conosce finchè c'è il *manas* ma non si può conoscere se il *manas* non c'è più, è soltanto il *manas* che agendo in mezzo all'occhio, conosce. L'âtman a che cosa può servire?

L'eretico: — Il *manas* non conosce da sè; se il *manas* conoscesse per causa del *manas* allora vi sarebbe *regressus in infinitum* (*anavasthâ*).

Ma secondo noi, siccome l'âtman è unico, (quando si afferma) che l'âtman conosce il *manas*, non c'è *regressus in infinitum.*

Il credente: — Anche l'âtman è âtman.

Se l'âtman conosce il *manas*, chi mai conosce l'âtman? Se l'âtman conosce l'âtman si cade di nuovo nell'*anavasthâ.*

Secondo la nostra dottrina, con il *manas* attuale si conosce un *manas* passato (*atîta*); siccome attribuito (*dharma*) del *manas* è di non essere eterno, perciò non c'è errore.

L'eretico: — Come si può prescindere dall'âtman?

Se si prescinde dall'âtman come mai il *manas* soltanto conosce gli oggetti materiali?

Il credente: — Come il fuoco che ha per caratteristica il calore.

Come il calore del fuoco non ha nessuna causa (perchè) la natura del fuoco è di per sè (*svabhâva*) calore, nè c'è fuoco che non abbia calore, ugualmente il *manas* è caratterizzato dalla conoscenza; e (quando) anche fosse separato dall'âtman (*âtmavirahita*) per il fatto che è conoscenza per sua natura, potrebbe conoscere. Siccome l'âtman e la conoscenza sono diversi l'âtman non può conoscere.

L'eretico: — Deve esistere l'âtman siccome per causa della serie del ricordo e della impressione (vasanâsmṛtisamtâna) delle precedenti vite, nel tempo della nascita agiscono dolore e gioia.

Come un bambino appena nato conosce oggetti che arrecano gioia o dolore, etc., senza che nessuno glielo insegni, solo a causa) della serie dei ricordi e delle impressioni delle esistenze anteriori, e nella vita presente compie di nuovo varie azioni, per questo appunto si dimostra che esiste l'âtman avente per caratteristica d'essere eterno.

Il credente: — (Se l'âtman) è omnipervadente (*vibhu*) come vi può essere ricordo (*smṛti*)?

L'âtman è eterno e pervade tutti gli oggetti, nè c'è tempo che non ricordi. Il ricordo come può (allora) nascere? Se il ricordo in tutti i luoghi nascesse, anche il ricordo sarebbe omnipervadente in tutti i luoghi e perciò in tal guisa, tutti i luoghi si dovrebbero ricordare nel medesimo tempo. Se il ricordo nasce in ogni singolo luogo allora l'âtman avrebbe delle parti; ma se ha parti non è più eterno. Inoltre se l'âtman non è conoscenza se la conoscenza non è âtman, questo argomento fu prima confutato.

L'eretico: — A causa dell'unione nasce il ricordo.

Se l'âtman si unisce col *manas* nasce il ricordo per lo sviluppo della funzione. Per quale causa? L'âtman e il *manas* sebbene siano uniti, se la funzione non si sviluppa, non nasce ricordo.

Il credente: — Sebbene (questo) argomento sia già stato combattuto, ora più diffusamente si dice: se l'âtman è caratterizzato dalla conoscenza non può far nascere il ricordo e neanche se non è caratterizzato dalla conoscenza può far nascere il ricordo. — Inoltre:

Il ricordo è conoscenza.

Se il ricordo nasce, in questo tempo (stesso) si conosce; se il ricordo non nasce in questo tempo non si conosce; perciò si deve (ammettere) che il ricordo è conoscenza.

L'âtman dunque a che cosa serve?

L'eretico: — Deve esistere l'âtman perchè c'è la visione a sinistra e il *vijnâna* a destra.[1]

Come quando un uomo prima vede coll'occhio sinistro poi conosce con l'occhio destro, non deve quello vedere, e questo conoscere.

Il credente: — I due occhi sono insieme congiunti.

Una conoscenza parziale non si chiama conoscenza; poi se così fosse non ci sarebbe conoscenza. Inoltre se (l'âtman) è omnipervadente, come (può esservi) ricordo? Ed anche se ricorda, conosce. - E poi come non si adoprerebbe l'orecchio per vedere? Inoltre pure, se così fosse, (l'âtman) sarebbe cieco. - Ed anche come la visione dell'occhio sinistro non implica il *vijnâna* dell'occhio destro, l'âtman nella stessa guisa non può in questa parte vedere, in quella parte conoscere.

[1] I Vâtsîputrîya ammettevano che un solo occhio vede: Cfr. Abhidharmakoça, cap. I, 43, e nota del De La Vallée Poussin. a I, 42 vol. I, pag. 82.

Quindi non si può dimostrare, per il fatto che con l'occhio sinistro si vede ed il destro si ha il *vijnâna*, che esiste un âtman.

L'eretico: — Siccome il ricordo (*smrti*) dipende dall'âtman, l'âtman conosce.

Il ricordo si dice che è un dharma dell'âtman: siccome questo ricordo si origina dall'âtman, perciò l'âtman adoperando il ricordo conosce.

Il credente: — Non è così perchè una conoscenza parziale non si chiama conoscenza.

Se in una parte soltanto dell'âtman nascesse la conoscenza, allora l'âtman (sarebbe dotato) di una conoscenza parziale; se l'âtman ha una conoscenza parziale non può più chiamarsi conoscenza.

L'eretico: — La conoscenza dell'âtman non è una conoscenza parziale, e perchè? Perchè se anche l'âtman avesse una conoscenza parziale, esso si chiamerebbe (tuttavia) conoscenza, come le azioni del corpo.

Come tutto quanto è fatto dalle mani, parte del corpo, si dice che è fatto dal corpo, nella stessa guisa, sebbene la conoscenza sia parziale si dice che l'âtman conosce.

Il credente: — Se è così non esiste conoscenza.

Secondo la vostra dottrina (dharma) l'âtman è omnipervadente, il *manas* è piccolo [1]. Siccome per l'unione dell'âtman col *manas* nasce la conoscenza nell'*âtman*, perciò la conoscenza insieme col manas etc. è piccola. Se per una conoscenza piccola l'âtman si dice conoscenza, voi perchè non affermate che, siccome la non conoscenza è molta, l'âtman non conosce? Ed inoltre il paragone da voi fatto con le azioni del corpo è inesatto. Perchè? perchè della parte e dell'avente le parti, unità e differenza non è possibile dimostrare.

L'eretico: — Come una parte del vestito che brucia.

Come quando una sola parte del vestito brucia si dice che brucia il vestito, così sebbene una sola parte dell'âtman conosca, si dice che l'âtman conosce.

Il credente: — Per l'abbruciare accade la stessa cosa.

[1] Difatti per suo mezzo non si possono produrre simultaneamente più nozioni, in quanto il *manas* è volta a volta in contatto con un solo organo; cfr. *Nyâya Darçana*. I, 1, 6.

Come quando brucia una sola parte del vestito non si dice (che tutto il vestito) brucia, ma si deve dire che brucia una parte soltanto, se invece come voi affermate per il fatto che ne brucia una parte, si dicesse che il vestito (intero) brucia, allora siccome molto non ne brucia affatto, si dovrebbe dire che non brucia. E perchè? Perchè molta (parte) del vestito non è stata bruciata, ed (esso) può realmente (ancora) adoperarsi. Perciò non si seguono cotesti (vostri) discorsi. [1]

Capitolo Terzo

CONFUTAZIONE DELL'UNITA' [2]

L'eretico: — Deve esistere l'âtman perchè esistono quelle rappresentazioni dello spirito che sono esistenza unità vaso etc.

Se c'è l'âtman esistono le rappresentazioni dell'âtman; se non ci fosse l'âtman non ci sarebbero neppure le rappresentazioni dell'âtman.

Siccome esistenza, unità vaso sono rappresentazioni dell'âtman perciò l'âtman esiste.

Il credente: — Non è così, perchè? Perchè l'âtman non si è potuto dimostrare. Perciò ora se si considerano l'esistenza l'u-

[1] Per la confutazione dell'âtman o del *pudgala* v. l'ultimo capitolo dell'Abhidharmakoça, Scherbatsky, *The Soul theory of the Buddhists* in: « Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie », Pietrogrado, 1920 (pp. 828-54, e 937-58).

[2] La stessa questione dell'unità e della diversità dei dharma è trattata da Nâgârjuna nel suo commento alla Prajñâpâramitâ (Ed. di Tôkyô vol. 1, p. 14. 2): l'oppositore afferma che deve esistere l'unità, perchè: « con l'unione con quel dharma che è l'unità le cose si dicono che sono: una. Se realmente non esistesse il dharma: unità, per quale causa in una cosa che è una, nasce il pensiero di unità, non quello di due o tre? e in due cose nasce il pensiero di due, non quello di uno o tre?... Se realmente non esistessero i numeri, in una cosa che è una, dovrebbe nascere il pensiero di due: in due cose dovrebbe nascere il pensiero di tre... Quindi sicuramente si conosce che nelle cose che sono: una, è inerente quel dharma che è l'unità. Siccome è unita con questo dharma, in una cosa che è una nasce il pensiero di uno ». Risposta: « sia che uno e cosa siano identici, sia che uno e cosa siano diversi tutte e due le affermazioni sono errate ». Domanda: « se si dice che sono identici che errore c'è? » Risposta: « Se uno e vaso hanno un solo senso (ekârtha) come Indra e Çakra hanno pure un solo senso, se è così, in ogni luogo dove c'è unità vi deve essere il vaso.

nità, il vaso, sia come unità sia come diversità, le due (ipotesi) sono insieme errate. [1]

L'eretico: — Se esistenza unità e vaso si considerano come unità che errore c'è?

Il credente: — Se il vaso l'unità, l'esistenza sono uno, come l'unità tutto si dimostra o non è dimostrato o è erroneo.

Se il vaso, l'unità e l'esistenza fossero uno, come Indra, Çakra, Kaushika che nel luogo ove c'è Indra lì c'è anche Kaushika e Çakra, in simil guisa nel luogo dell'esistenza ci sarebbero il vaso e l'unità, nel luogo dell'unità ci sarebbero il vaso e l'esistenza, nel luogo del vaso ci sarebbero l'esistenza e l'unità. Se così fosse, tutte le cose come un abito etc., dovrebbero essere vaso, perchè esistenza unità e vaso sono uno. In simil guisa l'esistenza, l'unità, le cose dovrebbero essere vaso. Allora un vaso un abito e le altre cose dovrebbero essere uno. Inoltre siccome l'esistenza è eterna, l'unità ed il vaso dovrebbero essere eterni. Inoltre ove si dicesse esistenza allora si direbbe unità e vaso. Per di più uno è numero; esistenza e vaso dovrebbero anche essere numeri. Inoltre se il vaso risulta di cinque costituenti (lett. corpi: *kâya*) [2] anche l'unità e l'esistenza do-

Così come in ogni luogo dove c'è Indra, lì anche c'è Çakra. Vestito e altre cose tutte dovrebbero essere vaso, perchè unità e vaso sono identici: quindi in ogni luogo dove c'è unità dappertutto ci deve essere un vaso. Come il vaso l'abito ecc, assolutamente le cose che sono una, non hanno distinzione. Inoltre uno è un dharma dei numeri: anche il vaso dovrebbe essere un dharma dei numeri: la natura del vaso ha cinque dharma: anche l'uno dovrebbe avere cinque dharma. Il vaso ha *rûpa* ed ha resistenza (*pratigha*): anche il numero dovrebbe avere *rûpa* e resistenza. . . . .

Si domanda: « Nell'unità ci sono cosifatti errori, ma nella diversità che errori ci sono »?

Risposta: « Se uno e vaso sono diversi allora il vaso non è uno Se unità e vaso sono diversi allora l'uno non è il vaso. Se si afferma che il vaso si dice uno in quanto è congiunto con l'unità, ora siccome l'uno è congiunto col vaso, come mai non si dice che l'uno è il vaso? Perciò non si deve dire che il vaso è diverso dall'uno ». Domanda: « siccome è congiunto con il numero uno, il vaso è uno: e così l'uno non fa il vaso ».

Risposta: « Tutti i numeri cominciano dall'uno. L'uno e il vaso sono diversi, perciò il vaso non fa l'uno; siccome l'uno non esiste, neppure il molto esiste. E perchè? Perchè prima esiste l'uno e dopo esiste il molto. In tal guisa neppure nella diversità l'uno non si può ritenere ».....

[1] La stessa critica trovasi spesso ripetuta in altre opere. Cfr. ad es. Ju ta ch'eng Lun T. E. XIX, 2, Cap. I, 65. v.

[2] Cioè: colore e forma (*rûpa*), suono (*çabda*), odore (*gandha*), gusto (*rasa*) e tatto (*sparça*).

vrebbero avere cinque costituenti. Se il vaso ha forma e resistenza, anche l'unità e l'esistenza dovrebbero avere forma e resistenza.

Se il vaso non è eterno neppure l'unità e l'esistenza dovrebbero essere eterne. Questo significa: come l'unità tutto si dimostra.

Se in ogni luogo c'è l'esistenza, ma in questo non c'è il vaso allora in nessun luogo ci sarebbe il vaso, perchè il vaso e l'esistenza non sono differenti.

Inoltre l'esistenza di ogni singola sostanza non è vaso; allora il vaso non esiste perchè esistenza e vaso non sono diversi.

Inoltre se dicendo esistenza non si include unità e vaso, allora pure dicendo unità e vaso anche non si dovrebbe includere esistenza perchè esistenza e vaso non sono diversi.

Inoltre se l'esistenza non è il vaso, il vaso anche non sarebbe il vaso perchè non è diverso dall'esistenza. Perciò si dice: come l'unità tutto non si dimostra. Se si desidera dire vaso, si dovrebbe dire esistenza o se si desidera dire esistenza, si dovrebbe dire vaso. Inoltre siccome secondo voi il vaso è dimostrato l'esistenza e l'unità anche sarebbero dimostrati. Siccome l'esistenza e l'unità sono dimostrati anche il vaso deve essere dimostrato. Perchè sono uno. Ció significa: come per l'unità tutto è erroneo.

L'eretico: — Siccome le cose hanno esistenza ed unità, non c'è errore.

Le cose hanno esistenza ed unità, perciò se in un luogo c'è un vaso, in esso necessariamente c'è esistenza ed unità; ma non già in tutti i luoghi in cui c'è esistenza e c'è unità, c'è il vaso. Inoltre se si dice vaso si riconoscerà che si includono unità ed esistenza, ma non si dice che unità ed esistenza necessariamente includono il vaso.

Il credente: — Se il vaso e l'esistenza sono due come mai il due non è il vaso?

Se l'esistenza l'unità ed il vaso sono uno, per quale causa il luogo in cui c'è l'esistenza e l'unità è privo di vaso? Inoltre come mai si dice che l'esistenza e l'unità non includono il vaso?

L'eretico: — Perchè nel vaso l'esistenza del vaso è necessaria (*niyata*).

Nel vaso l'esistenza del vaso non è diversa dal vaso, ma è diversa da cose (distinte) come un vestito. Perciò nel vaso che sta in un luogo c'è l'esistenza del vaso ed anche nell'esistenza di un vaso che sta in un luogo c'è il vaso, ma non già nel luogo in cui c'è l'esistenza c'è il vaso.

Il credente: — Non è così perchè il vaso e l'esistenza non sono diversi.

L'esistenza è la caratteristica generale (*sâmânyalakshana*). E perchè? Se si dice: esistenza, allora si ha la nozione (*pratyaya*) dell'esistenza del vaso e di altre cose simili, se si dice: vaso, non si ha nozione dell'abito e delle altre cose.

Perciò il vaso è la particolare caratteristica (*viçeshalakshana*) e l'esistenza è la caratteristica generale. Come mai potrebbero essere uno?

L'eretico: — Come il padre ed il figlio.[1]

Come uno stesso uomo è anche padre ed anche figlio, così la caratteristica generale è anche caratteristica particolare e la caratteristica generale è anche caratteristica generale.

Il credente: — Non è così perchè in quanto ha un figlio l'uomo è padre.

Se ancora non ha generato un figlio, (un uomo) non si chiama padre. Ma in seguito, quando il figlio è nato, diventa padre. Inoltre se questo esempio fosse (inteso in senso) uguale al nostro allora voi sareste nell'errore.

L'eretico: — Deve esistere il vaso perchè tutti lo credono.

Gli uomini di questo mondo vedendo con gli occhi, sono convinti che c'è l'uso del vaso; perciò il vaso deve esistere.

Il credente: — Siccome (il vaso) non differisce dall'esistenza tutto non esiste.

Se il vaso non è diverso dall'esistenza, il vaso deve essere la caratteristica generale e non la caratteristica particolare. Se non c'è la caratteristica particolare non c'è neppure la caratteristica generale, perchè una caratteristica generale si ha (solo) in quanto esiste una caratteristica particolare. Se non esiste la caratteristica particolare, allora non esiste la caratteristica generale. Poichè queste due non esistono tutto non esiste

L'eretico: — Come quelle parti testa piede etc. che si chiamano corpo.

Come sebbene la testa ed i piedi e le altre parti, non siano diverse dal corpo, non per questo i piedi soltanto sono il corpo; ugualmente sebbene il vaso non sia diverso dall'esistenza, tuttavia il vaso non è la caratteristica generale.

[1] Cfr. su questo esempio: Bodhicaryâvatâr, IX, 114, Nyâyasûtra, II, 1, 41 ecc.

Il credente: — Se il piede non differisce dal corpo come mai il piede non è la testa?[1]

Se la testa ed i piedi e le altre parti del corpo non fossero diverse dal corpo, il piede dovrebbe essere la testa, in quanto che tutti e due non sarebbero diversi dal corpo; come poichè Indra e Çakra non sono diversi, Indra è Çakra.

L'eretico: — Siccome le parti sono diverse non c'è errore.

La parte non è diversa dall'avente le parti, non già però le parti non sono diverse dalle parti. Perciò la testa ed i piedi non sono uno.

Il credente: — Se è così non esiste corpo.

Se il piede è diverso dalla testa, la testa è diversa dal piede e dalle altre parti. Se così fosse, soltanto le parti esisterebbero, ma non esisterebbe l'avente le parti. L'avente le parti si chiama corpo.

L'eretico: — Non è così perchè da molte cause si manifesta un effetto solo; come il *rûpa* ecc. (cioè gli altri elementi) che sono il vaso.

Come dal *rûpa* ed altre parti, (cioè) da molte cause si manifesta un unico effetto che è il vaso. In questo caso (*atra*) non soltanto il *rûpa* è il vaso, ma anche senza il *rûpa* non vi può essere il vaso; perciò il *rûpa* e le altre parti non sono uno. Quanto al piede e alle altre parti succede lo stesso nei riguardi del corpo.

Il credente: — Come il *rûpa* ecc. anche il vaso non sarebbe uno.

Se il vaso non fosse differente dalle cinque parti che sono il *rûpa*, il suono l'odore il sapore, il tatto, non si dovrebbe dire: un vaso. Se si dice: un vaso, il *rûpa* e le altre parti anche dovrebbero essere uno, perchè il *rûpa* ecc. non sono diversi dal vaso.

L'eretico: — Come (si dice): esercito o foresta.

Elefanti, cavalli, carri, fanti per il fatto che sono uniti in gran numero si dice che sono un esercito. E anche quando molti alberi (come) cipressi e pini ecc. sono uniti, si dice che

[1] Lo stesso esempio in Upâyakauçalyahṛdaya attribuito a Nâgârjuna (Nanjiô 1257) T. E., XIX, 1, 9, v. Cfr. Tsiu yin kia she lun (Prajṇaptihetusaṃgrahaçâstra), (Nanjiô, 1228) T. E., XIX, 2, 57 v.

sono una foresta. Ma non già un solo pino fa una foresta; ma anche se non c'è il pino non ci sarebbe la foresta. Per l'esercito (si dica) nella stessa maniera. Ugualmente non già il solo *rûpa* si dice che è il vaso, ma anche senza *rûpa* non ci sarebbe il vaso.

Il credente: — « Molto » è anche come il vaso.

Se i pini i cipressi ecc. non differissero dalla foresta non si dovrebbe dire *una* foresta, se si dice *una* foresta i pini, i cipressi ecc. anche dovrebbero essere *uno*. Come l'albero di pino, la radice, il tronco, i rami, i nodi, i fiori, le foglie anche si debbono in tal guisa confutare. Come l'esercito ecc. tutte le cose intieramente si debbono confutare.

L'eretico: — (Il vaso deve esistere), perchè voi ammettete la pluralità dei vasi.

Voi dite che se il *rûpa* e le altre parti sono molte, il vaso anche deve essere molteplice, perciò desiderate confutare la teoria del vaso unico, ma affermate la teoria della molteplicità del vaso.

Il credente: — Non già perchè il *rûpa* etc. sono molti, si ha pluralità del vaso.

Noi diciamo che voi errate, ma non già affermiamo la pluralità del vaso. Voi da voi stessi dite: Le parti come il *rûpa* sono molte, e non esiste un separato dharma il: vaso, il quale sia l'effetto del *rûpa* etc.

L'eretico: — C'è l'effetto siccome non si confuta la causa; siccome c'è la causa l'effetto è dimostrato.

Voi confutate che il vaso sia l'effetto, ma non confutate (l'esistenza) del *rûpa* etc. che sono la causa del vaso. Se c'è la causa del vaso necessariamente ci deve essere l'effetto, perchè non c'è causa senza effetto. Inoltre i *rûpa* etc. causa del vaso sono l'effetto di atomi. Siccome voi ammettete il rûpa etc., le cause e l'effetto sono insieme dimostrati.

Il credente: — Come l'effetto non esiste, anche la causa non esiste.

Come il vaso non differendo dalle molte parti, e (cioè) il rûpa ecc. non deve essere uno, ora ugualmente, le molte parti come il rûpa ecc., non differendo dal vaso, il rûpa ecc. non dovrebbero essere molteplici.

Ed anche, se come voi dite non c'è causa senza effetto, allora siccome l'effetto è confutato, la causa di per se stessa sa-

rebbe confutata. Perchè secondo voi la causa e l'effetto dei dharma sono identici. Inoltre:

I tre momenti sarebbero uno.

Il tempo in cui (il vaso) è massa di creta è presente, il tempo in cui è vaso è futuro, il tempo in cui è terra è passato. Se la causa e l'effetto fossero uno, nella massa di creta ci dovrebbero essere il vaso e la terra. Perciò i tre tempi sarebbero uno. Ciò che è fatto, ciò che si farà, ciò che si fa, nella stessa guisa si confutano.

L'eretico: — Non è così perchè la causa e l'effetto si dimostrano come mutuamente condizionati, come il lungo ed il corto.

Come per causa del lungo si vede il corto e per causa del corto si vede il lungo, ugualmente la massa di terra rispetto al vaso è la causa, rispetto alla terra è l'effetto.

Il credente: — Siccome avrebbe per causa un altro, per la reciproca contraddizione e per tutte e due insieme gli errori, perciò nel lungo non c'è la caratteristica del lungo e neppure nel corto e neppure in tutti e due insieme.

Se veramente vi fosse una caratteristica del lungo o starebbe nel lungo o starebbe nel corto o starebbe in tutti e due insieme. Tutte queste (ipotesi) non sono dimostrabili. Perchè? Nel lungo non c'è la caratteristica del lungo, in quanto avrebbe per causa un altro (lungo). Se per causa del corto, (il lungo) fosse lungo in quello non c'è la natura del lungo perchè essi sono reciprocamente opposti. Se nel corto ci fosse il lungo, (esso) non si chiamerebbe corto. Nel lungo e nel corto insieme non c'è il lungo, perchè tutti e due sono errati. (Perchè) sia che si trovi nel lungo, sia che si trovi nel corto ci sarebbe l'errore detto prima. La caratteristica del corto anche in tal guisa (si confuta). Se lungo e corto non esistono come mai potrebbero essere reciprocamente condizionati?

Capitolo Quarto

Confutazioni della diversità.

L'eretico: — Voi avete prima detto che (sostenere) che il vaso, l'esistenza e l'unità sono diversi è anche sbagliato. Quale mai è l'errore?

Il credente: — Se l'esistenza ecc. sono diversi, uno ad uno essi non esistono più.

Se l'esistenza, l'unità ed il vaso sono differenti, ciascuno di essi non esiste. Se il vaso è diverso dall'unità e dalla esistenza, questo vaso non è esistenza e non è unità; se l'esistenza è diversa dall'unità e dal vaso, non è il vaso e non è l'unità. Se l'unità è diversa dall'esistenza e dal vaso, non è vaso e non è esistenza; in tal guisa ciascuna di (queste tre categorie) verrebbe a mancare. Inoltre se il vaso viene a mancare, l'esistenza e l'unità non devono venire a mancare. Se l'esistenza viene a mancare, l'unità ed il vaso non devono venire a mancare. Se l'unità viene a mancare, l'esistenza ed il vaso non devono venire a mancare, perchè essi sono diversi; come ad esempio, se quest'uomo scompare, quell'altro uomo non scompare.

L'eretico: — Non è così; siccome l'esistenza e l'unità sono congiunti col vaso, perciò esistenza, unità e vaso sono dimostrati.

L'esistenza, l'unità ed il vaso, sebbene siano diversi, siccome il vaso si congiunge con l'esistenza, perciò si dice che il vaso esiste; siccome il vaso si congiunge con l'unità, perciò si dice che il vaso è uno. Quanto a ciò che voi dite, cioè che se il vaso viene a mancare l'esistenza e l'unità non debbono venire a mancare, questo discorso è falso. Per quale motivo? Perchè c'è unione di cose diverse. [1] Di diversità ce ne è di tre specie: 1° diversi uniti, 2° diversi distinti, 3° diversi modificati. Diversi uniti, come ad esempio *dravya* e *guna*. [2] Diversi distinti, come ad esempio questo uomo e quell'uomo. Diversi modificati, come la palla di sterco di bue diventa una massa di cenere (quando sia abbruciata). Siccome sono cose diverse che si uniscono, se il vaso manca, l'unità manca, se l'unità manca, anche il vaso manca. L'esistenza siccome è eterna non manca.

Il credente: — Se è così, ci sono molti vasi.

Siccome il vaso si unisce con l'esistenza, perciò si ha il vaso esistente; siccome il vaso si unisce con l'unità, perciò si ha il vaso uno.

Il vaso è anche vaso, perciò si avrebbero molti vasi.

Quanto a ciò che voi dite, che cioè, siccome sono cose diverse, (come) il *dravya* ed i *guna* che si uniscono, se il vaso viene a mancare, l'unità anche viene a mancare e se l'unità viene a mancare il vaso anche deve venire a mancare, noi desideriamo confutare questa vostra (opinione) della diversità. Come mai per mezzo della diversità si dimostra la diversità? Se ne deve dire la causa.

[1] Leggo così invece di: per l'unione con l'effetto.

[2] Cioè: sostanza e qualità.

L'eretico: — Siccome (l'una) è caratteristica generale e (l'altra) è *guna*, l'esistenza e l'unità non sono il vaso.

L'esistenza è la caratteristica generale; perciò non è il vaso. L'unità è *guna*; perciò non è il vaso. Il vaso è *dravya*.

Il credente: — Se è così non esiste il vaso.

Se in quanto l'esistenza è la caratteristica generale non è il vaso, e anche l'unità in quanto è *guna* non è il vaso, e se in quanto il vaso è *dravya* non è nè esistenza nè unità, allora non esisterebbe il vaso.

L'eretico: — Si afferma che ci sono molti vasi.

Voi prima avete affermato la molteplicità del vaso, desiderando confutare l'unità del vaso; quindi sostenete che il vaso è molteplice.

Il credente: — Siccome l'unità non esiste, non esiste neppure il molto.

Voi dite: siccome il vaso si unisce con l'esistenza, perciò il vaso è esistente; siccome il vaso si unisce con l'unità, perciò il vaso è uno, e poi il vaso è anche vaso. Se è così, quel che il mondo chiama un vaso solo voi chiamate molti vasi? Perciò un vaso sarebbe molti vasi.

Siccome uno diventa molto, non esiste un vaso; siccome non esiste un vaso, perciò molti (vasi) anche non esistono, in quanto che prima c'è l'uno e poi c'è il molto. Ed anche:

Siccome non esiste il numero iniziale.

L'unità è il primo di quei dharma che sono i numeri. Se l'uno e il vaso fossero differenti, allora il vaso non sarebbe uno; siccome l'uno non esiste, perciò neppure il molto potrebbe esistere.

L'eretico: — Il vaso esiste perchè il vaso è unito con l'esistenza.

Siccome il vaso è unito con l'esistenza perciò si dice che il vaso esiste. Non è già che sia assolutamente esistente. Nella stessa guisa, siccome il vaso è unito con l'unità, perciò si dice che il vaso è uno, non già è assolutamente unità.

Il credente: — L'esistenza soltanto è un discorso (vano); questa cosa è già stata confutata prima. Se l'esistenza è senza

il vaso, allora il vaso non esiste; ora si dirà che il vaso deve essere non vaso.

Se in quanto il vaso è congiunto con l'esistenza il vaso esiste, questa esistenza non è il vaso. Se il vaso è unito con qualche cosa che non è vaso, come mai non si dirà che il vaso non è vaso?

L'eretico: — In quanto che non esiste unione con il non essere, (non si può affermare) che (il vaso) sia non-vaso.

Non-vaso significa vaso non esistente. Se (il vaso) non esiste, allora non ci sarebbe unione. Perciò il vaso non è non-vaso. Ora (esso) esiste, siccome esiste deve essere unito con l'esistenza, siccome è unito con l'esistenza perciò il vaso esiste.

Il credente: — Perchè il vaso è presentemente unito con l'esistenza.

Se è non-vaso allora non c'è esistenza. Siccome non c'è esistenza non c'è unione. Ora siccome il vaso è unito con l'esistenza, perciò l'esistenza deve essere il vaso. Se voi dite che siccome il vaso non è ancora congiunto con l'esistenza non esiste, allora siccome non esiste, non ci sarebbe unione. Come prima si disse: siccome è un *dharma* inesistente allora non c'è unione. In tal modo nel tempo in cui non è ancora congiunto con l'esistenza, il vaso è allora un dharma non esistente; siccome è un dharma non esistente, perciò non può unirsi con l'esistenza.

L'eretico: — Non è così, perchè l'esistenza manifesta il vaso ecc., come la lampada.

L'esistenza non soltanto è la causa di tutte le cose, ma anche può manifestare le cose come il vaso, ecc. Come ad esempio la lampada che può illuminare tutte le cose.
Nella stessa guisa, in quanto l'esistenza può manifestare il vaso, perciò si conosce che il vaso esiste.

Il credente: — Se l'esistenza può manifestare (gli oggetti) come la lampada, il vaso deve esistere prima.

Ora le cose prima esistono e poi dalla lampada sono illuminate e fatte manifeste e, se nella stessa guisa accadesse (per ciò che voi dite), le cose come il vaso ecc., quando non sono ancora congiunte con l'esistenza, dovrebbero esistere prima. Se già prima esistono, che bisogno c'è di una esistenza posteriore? Se, quando ancora non sono congiunti con l'esistenza, il vaso e le altre cose fossero inesistenti, ma esistessero per l'unione

con l'esistenza, l'esistenza sarebbe causa materiale *(kâranahetu)* ma non causa manifestante *(vyanjanahetu)* [1].

Inoltre:

Se con la caratteristica è dimostrata la cosa caratterizzata, come mai uno non fa due?

Se, in quanto voi considerate come una caratteristica del vaso l'esistenza, riconoscete che il vaso esiste, se si astrae dalla caratteristica, le cose caratterizzate non possono dimostrarsi Quindi l'esistenza pure dovrebbe avere la caratteristica dell'esistenza. Se poi senza caratteristica si riconoscesse che un dharma esistente è esistente, anche per il vaso dovrebbe essere lo stesso. L'esempio della lampada già prima è stato confutato. Inoltre, come la lampada è lucente di per se stessa, non già in quanto prende (la sua luce) da una luce esterna, il vaso anche per se stesso esistente, non dovrebbe esistere in base di un' altra esistenza.

L'eretico: — Come la caratteristica del corpo.

Come a causa delle parti, (ad esempio) il piede, si conosce che l'avente le parti è il corpo, mentre il piede non ha bisogno di caratteristica, nella stessa guisa siccome si considera l'esistenza come la caratteristica del vaso, perciò si riconosce che il vaso è esistente. L'esistenza allora non ha bisogno di caratteristica.

Il credente: — Se nelle parti c'è completo l'avente le parti, come mai nella testa non ci sono i piedi?

Se esiste un dharma: corpo, questo nei piedi e nelle altre parti o intiero esiste o in parte esiste? Se intiero vi esiste, nella testa deve essere il piede, dato che l'attributo del corpo è l'unità. Se (si dice che) vi esiste in parte, anche (ciò) non è giusto; per quale motivo?

L'avente le parti è come le parti.

Se (si afferma) che nel piede l'avente le parti è uguale a quella parte che è il piede, e nelle altre parti è lo stesso, allora l'avente le parti sarebbe identico con le parti, e perciò non esisterebbe un avente le parti che si chiama corpo. In tal guisa l'esistenza in sè delle parti come il piede ecc. si confuta ugualmente all'avente le parti. Siccome l'avente le parti non esiste, le parti neppure esistono.

[1] Sui vari *hetu* v. Lankâvatâra, ed. B. Nanjïô, p. 83.

L'eretico: — Non è così perchè vi stanno gli atomi.

Non è già che le parti non esistono. Per quale causa? Gli atomi non c'è parte in cui non stiano; siccome gli atomi sono raccolti insieme nelle parti, possono produrre quell'effetto che è il vaso ecc. Perciò deve esistere l'avente le parti.

Il credente: — Se raccolti (gli atomi) sono il vaso, tutti sono il vaso.

Ciò che voi dite, che cioè gli atomi senza parte soltanto esistono, sarà in seguito confutato. Ora brevemente si dirà: nel tempo in cui la raccolta di atomi forma il vaso, se tutta intera la raccolta è il vaso, assolutamente tutti gli atomi dovrebbero essere il vaso. Se non tutta intera la raccolta è il vaso, tutti non sono il vaso.

L'eretico: — Come (accade) per l'efficacia *(bala)* della raccolta dei fili e delle goccie, lo stesso è per gli atomi.

Come ciascun filo in sè non può trattenere un elefante o come ciascuna goccia in sè non può riempire un vaso, ma riunite in quantità lo possono, nella stessa guisa in virtù dell'unione degli atomi può esservi il vaso.

Il credente: — Non è così perchè (questo ragionamento) non è assoluto.

Come ogni donna sterile non può avere figli e ogni cieco non può vedere i colori e ogni grano di sabbia non può produrre l'olio, anche se messi insieme non lo possono.
Nella stessa guisa se ciascun atomo preso in sè non può (costituire il vaso), in molti anche non possono.

L'eretico: — Siccome ogni parte ha una sua capacità *(bala)*, perciò non è che (il nostro ragionamento) non sia assoluto *(aniyata)*.

Il filo e la goccia hanno partitamente la capacità di trattenere l'elefante o di riempire il vaso. Ma la donna sterile, il cieco, il grano di sabbia, siccome ciascuno in sè non hanno la capacità, anche se in molti non hanno la capacità. Perciò (il nostro ragionamento) non è non assoluto e non si deve ricorrere al paragone della donna sterile, del cieco, o del grano di sabbia.

Il credente: — Perchè si cade nell'errore dell'unità e della diversità delle parti e dell'avente le parti.

Sia che la parte e l'avente le parti siano uno, sia che siano diversi, questo errore è già stato prima confutato. Inoltre, siccome l'avente le parti non esiste, non esiste neppure la parte. Se nel tempo in cui l'avente le parti non ancora esiste le parti non possono essere dimostrate, come mai hanno la capacità di causa (kârana)?

Se poi (tale capacità esiste) dopo che esiste l'avente le parti, la capacità delle parti a che cosa più serve?

L'eretico: — Voi siete degli uomini che distruggono i dharma.

Gli uomini di questo mondo assolutamente vedono i vasi e le altre cose.

Voi invece per varie cause li confutate; perciò voi siete degli uomini che distruggono i dharma.

Il credente: — Non è così. Voi dite che esistenza e vaso sono diversi; noi affermiamo che se l'esistenza è diversa dal vaso, allora non esisterebbe il vaso.

Inoltre il non essere lo vedete come esistente, l'esistente lo considerate come inesistente.

Voi siete uguali agli uomini che negano. Inoltre l'errore è grave, e per quale causa? Appare evidente che l'unione della testa dei piedi e delle altre parti è il corpo; ma voi dite che non è il corpo e che prescindendo da queste separatamente esiste un avente le parti, che pensate sia il corpo. Inoltre la ruota, gli assi, ecc. uniti evidentemente formano il carro. Voi dite che prescindendo da questi separatamente esiste il carro. Perciò voi siete degli uomini che dicono dei falsi discorsi.

Capitolo Quinto.

Confutazione della percezione sensoria.

L'eretico: — Certamente esistono un âtman e attributi proprî dell'âtman, perchè esiste la percezione diretta.

Per l'unione della percezione sensoria, degli oggetti e del *manas* nasce la conoscenza. Questa conoscenza è una conoscenza diretta; siccome questa conoscenza realmente esiste, perciò esistono i sensi, gli oggetti ed il manas.

Il credente: — Se la conoscenza nasce dopo aver veduto il *rûpa*, a che cosa serve?

Se (si ammette che) prima l'occhio vede il *rûpa* e dopo nasce la conoscenza, allora la conoscenza a che cosa serve? Se

(poi si afferma che) prima nasce la conoscenza e dopo l'occhio vede il *rûpa*, ciò anche non è giusto. Perchè?

Se (l'occhio) non vede il *rûpa*, siccome non ci sono le cause e le condizioni *(hetu-pratyaya)*, non ci sarebbe la nascita (della conoscenza).

Se l'occhio in precedenza non vede il *rûpa*, allora non c'è unione con le cause e le condizioni; siccome non c'è questa unione, la conoscenza non dovrebbe nascere. Voi dite che per l'unione dei sensi, degli oggetti e del *manas* nasce la conoscenza; se (si ammette) che quando ancora non c'è unione la conoscenza nasce, questo non è giusto.

L'eretico: — Se nasce nel medesimo tempo, che errore c'è?

Il credente: — Se (si afferma che) nascono nel medesimo tempo, questo non è giusto. Perchè nascita e non nascita insieme non possono nascere nel medesimo tempo.

Perchè (l'uno) esiste e (l'altro) non esiste, e per la confutazione detta prima.

Sia che la visione e la conoscenza in precedenza esistendo reciprocamente condizionate nascano nel medesimo tempo, sia in precedenza non esistendo, sia in precedenza a metà esistendo e a metà non esistendo, in tutti e tre i casi la nascita contemporanea non è giusta. Per quale causa? Se la visione e la conoscenza in precedenza esistono, non debbono nascere per il fatto che già esistono. Se sono in antecedenza inesistenti, ugualmente non possono nascere, per il fatto che non esistono. Se sono inesistenti, allora non sono reciprocamente condizionati e non nascono. Se a metà esistono e a metà non esistono, (ciò non si ammette) perchè ciascuna (delle due possibilità) è già stata confutata nei due *sûtra* precedenti. Inoltre un sol dharma come può esistere ed insieme non esistere? Inoltre se nascono in un medesimo tempo, la conoscenza non sarebbe condizionata dalla visione e la visione non sarebbe condizionata dalla conoscenza. Inoltre:

L'occhio vede in quanto giunge al *rûpa* o vede senza arrivare al *rûpa?*

Se l'occhio va lontano vedrebbe poco a poco.

Se (si afferma che) l'occhio va, arriva al *rûpa* e lo vede, se il *rûpa* è lontano, lo deve vedere poco a poco; se il *rûpa* è vicino, lo deve vedere presto. Per quale causa? Perchè questa è la legge del moto. Ma ora un vaso che è vicino e la luna che è lontana si vedono nel medesimo tempo, perciò si deve riconoscere che l'occhio non va. Se non va, allora non c'è unione. Inoltre se la forza dell'occhio non arriva al *rûpa* e tuttavia vede il *rûpa*, come mai si vedono gli oggetti vicini, ma non si vedono i

lontani? I vicini ed i lontani si dovrebbero vedere nel medesimo tempo. Inoltre: ammettiamo pure che l'occhio vada. Va dopo aver veduto o va senza aver veduto? Se va dopo aver veduto, il moto a che cosa serve?

Se l'occhio decide di andare dopo aver in precedenza veduto il *rûpa*, l'oggetto essendo già stato distinto, il moto a che cosa più serve?

Il credente: — Se va senza vedere, non è come quanto viene percepito dal *manas*.

Se (si ammette) che l'occhio, senza aver prima veduto il *rûpa*, va, non potrebbe percepire quanto non fosse simile a ciò che è percepibile dal *manas*; siccome l'occhio non ha conoscenza per andare ad occidente, (potrebbe) andare ad oriente. Inoltre:

Un luogo senza occhi non può percepire.

Se l'occhio in quanto va e arriva al *rûpa* percepisce il *rûpa*, allora il corpo sarebbe senza occhi. Siccome il corpo è senza occhi, allora non può percepire. Se l'occhio senza andare percepisce il *rûpa*, il *rûpa* sarebbe senza occhio; siccome il *rûpa* è senza occhio, esso anche sarebbe senza percezione. Inoltre se l'occhio senza andare percepisce il *rûpa*, si dovrebbe vedere anche il *rûpa* che sta sopra al cielo e il *rûpa* che sta oltre un ostacolo; ma siccome non si vede, perciò questa cosa non è giusta.

L'eretico: — Perchè l'occhio ha per caratteristica la visione.

La visione è la caratteristica dell'occhio; perchè quando c'è la capacità *(bala)* nelle condizioni *(pratyaya)*, la facoltà di percepire costituisce la sua propria natura.

Il credente: — Se l'occhio è caratterizzato dalla visione, deve vedere sè stesso (come) occhio.

Se l'occhio è caratterizzato dalla visione, come il fuoco è caratterizzato dal calore e riscaldando se stesso può far sì che anche gli altri si riscaldino, nella stessa guisa, se l'occhio fosse caratterizzato dalla visione, dovrebbe da se stesso vedersi (come) occhio. Ma siccome così non si vede, perciò l'occhio non è caratterizzato dalla visione. [1]

[1] Cfr. Mûla-Madh.-K. III, 2; Bodhicaryâvatâraṭikâ, IX, 18.

L'eretico: — Come il dito.

L'occhio sebbene sia caratterizzato dalla visione non da se stesso si vede (come) occhio, così come il dito assolutamente non può avere il tatto *(sparça)* di sè medesimo; nella stessa guisa sebbene l'occhio sia caratterizzato dalla visione non può vedere se stesso.

Il credente: — Non è così, perchè il tatto è l'azione del dito

Il tatto è l'azione del dito, non è la caratteristica del dito. Se voi dite che il vedere è la caratteristica dell'occhio, allora come mai non vede se stesso (come) occhio? Perciò l'esempio del dito è sbagliato.

L'eretico: — A causa della luce, del *manas* e del moto (l'occhio) vede il *rûpa*.

Siccome l'occhio, la luce ed il *manas* vanno, arrivati ad esso possono percepire il *rûpa*.

Il credente: — Se il *manas* movendosi arriva al *rûpa*, allora non c'è più intelligenza.

Se il *manas* arriva fino al *rûpa*, il *manas* allora sta in quello. Se il *manas* sta in quello, allora il corpo è senza *manas*, come un uomo morto; quindi in realtà il *manas* non va, perchè ciò che è lontano e ciò che è vicino sono percepiti in un medesimo tempo. Sebbene pensi al passato ed al futuro, non sta nè nel passato nè nel futuro, perchè nel tempo in cui pensa non va-

L'eretico: — Il *manas* sta nel corpo.

Il *manas* sebbene stia nel corpo può conoscere le cose lontane.

Il credente: — Se è così, non c'è unione.

Se il *manas* sta nel corpo ed il *rûpa* sta in quell'(oggetto), in quanto il *rûpa* sta in quell'(oggetto) non c'è unione. Se non c'è unione, allora non si può percepire il *rûpa*.

L'eretico: — Non è così, perchè si vede per l'unione della luce, del *manas* e del colore.

L'occhio ed il *manas* stanno nel corpo congiunti. Per la forza *(bala)* del *manas* si fa sì che l'occhio e la luce si congiungano con il *rûpa*. In tal modo si vede il *rûpa* e perciò non manca l'unione.

Il credente: — Se a causa dell'unione nasce la visione, allora non c'è più chi vede.

Voi dite che per causa dell'unione si vede il *rûpa*. Se si afferma che soltanto l'occhio vede il *rûpa*, e soltanto il *manas* percepisce il *rûpa*, questa cosa non è giusta.

L'eretico: — Siccome si ammette l'unione, è dimostrata la percezione del *rûpa*.

Se voi ammettete l'unione, allora esiste l'unione; se c'è unione, allora ci deve essere la percezione del *rûpa*.

Il credente: — Il *manas* non vede; l'occhio non conosce; il colore non vede nè conosce. Come (si afferma) che c'è visione?

Siccome il *manas* è differente dall'occhio, il *manas* non è caratterizzato dalla visione; siccome non è caratterizzato dalla visione non può vedere. Siccome l'occhio risulta dei quattro elementi materiali, perciò non è caratterizzato dalla conoscenza. Siccome non è caratterizzato dalla conoscenza non può conoscere. Il *rûpa* anche non è caratterizzato dalla visione e neppure è caratterizzato dalla conoscenza. In tal guisa, sebbene questi tre (costituenti) si congiungono, come possono percepire il *rûpa*? Per l'orecchio, il naso, la lingua, il corpo ha luogo la stessa confutazione.

Capitolo Sesto.

Confutazione degli oggetti.

L'eretico: — Devono esistere i sensi ecc. perchè il vaso ecc. può essere percepito.

Ora è evidente che oggetti come il vaso ecc. possono essere percepiti. Se i sensi non potessero percepire gli oggetti esterni, che cosa adoperando si avrebbe la percezione? Perciò si conosce che esistono i sensi i quali possono percepire oggetti come il vaso ecc.

Il credente: — Non il *rûpa* soltanto è il vaso; perciò il vaso non è visibile colla percezione diretta.

Il *rûpa* del vaso con la percezione diretta si può vedere, ma il sapore, l'odore ecc. non possono essere veduti. Non sol-

tanto il *rûpa* è il vaso, ma l'unione dell'odore del sapore ecc. fa il vaso.

Se il vaso potesse esser veduto con la percezione diretta, l'odore, il sapore ecc. dovrebbero essere visibili con la percezione diretta. Ma siccome non sono visibili, perciò il vaso non si vede con la percezione diretta.

L'eretico: — Siccome si percepisce una parte e perchè sono convinti che si percepisce.

Siccome una parte del vaso può essere veduta, il vaso si dice che è visibile colla percezione diretta. Per quale causa? perchè gli uomini dopo aver veduto il vaso con convinzione riconoscono: noi vediamo questo vaso.

Il credente: — Se si percepisce una parte, non si percepisce tutto.

Una parte del vaso, il *rûpa,* può vedersi, ma l'odore e le altre parti non possono vedersi. Ora le parti non fanno l'avente le parti; se la parte facesse l'avente le parti, allora tutte le parti (come) l'odore ecc. dovrebbero essere visibili. Perciò il vaso non può assolutamente essere veduto. A questo proposito si deve dire la confutazione già fatta a proposito dell'unità e della diversità.

L'eretico: — Il vaso è visibile, perchè si ammette che è visibile mediante la percezione diretta il *rûpa.*

Siccome voi ammettete che il *rûpa* può essere veduto con la percezione diretta, perciò anche il vaso deve essere veduto con la percezione diretta.

Il credente: — Se questa parte è veduta con la percezione diretta, quella parte non è veduta con la percezione diretta.

Voi affermate che il *rûpa* è veduto con la percezione diretta; ma questa cosa non è giusta; perchè il *rûpa* ha una forma, le parti di quella parte non sono vedute con la percezione diretta, perchè questa parte è d'impedimento. Per quella (altra) parte anche è lo stesso. Inoltre si deve rispondere, come si è detto prima, che se una parte si percepisce, non si percepisce tutto.

L'eretico: — Siccome l'atomo non ha parti, la confutazione non è assoluta.

Siccome l'atomo non ha parti, tutto è visibile con la percezione diretta; che errore c'è in questo?

Il credente: — L'atomo non è percepibile con la percezione diretta.

I vostri libri[1] dicono che l'atomo non è visibile con la percezione diretta; perciò non si possono dimostrare dharma visibili con la percezione diretta. Se l'atomo fosse veduto con la percezione diretta, si dovrebbe fare la stessa confutazione detta a proposito del *rûpa*.

L'eretico: — Il vaso deve essere visibile con la percezione diretta, perchè questa è la convinzione di tutti gli uomini.

Gli uomini nel mondo assolutamente sono convinti che il vaso sia visibile con la percezione diretta, perchè ha un uso.

Il credente: — Si dice che non esiste la percezione diretta, ma non già che non esiste il vaso.

Voi dite che se il vaso non è veduto con la percezione diretta in questo tempo non esiste il vaso, ma questa affermazione non è giusta.
Sebbene il vaso non sia veduto con la percezione diretta, non è già perchè il vaso non esiste che il vaso non è veduto con la percezione diretta.

L'eretico: — Siccome c'è unione con l'occhio non c'è errore.

Sebbene il vaso sia caratterizzato dalla percezione diretta, nel tempo in cui non è ancora congiunto con l'occhio gli uomini non lo possono da sè vedere, ma questo non significa che il vaso non sia caratterizzato dalla percezione diretta.

Il credente: — Come la nascita della percezione diretta non esiste, l'esistenza anche non è reale.

Se nel tempo in cui il vaso non è ancora congiunto con l'occhio non ha ancora una caratteristica diversa, ma nel tempo posteriore, quando si vede, ha una caratteristica lievemente diversa, si deve riconoscere la nascita della caratteristica della percezione diretta di questo vaso. Ora in realtà non c'è nascita di una caratteristica diversa; perciò la caratteristica della percezione diretta non nasce. Come non esiste nascita della caratteristica della percezione diretta, così l'esistenza del vaso anche non esiste.

[1] Nyâya-Sûtra IV, 2, 16, Tarkasaṅgrahadîpikâ, p. 10 (ed. Bombay), ecc.

L'eretico: — Dei cinque corpi (costituenti il vaso) una parte è confutata; le altre parti esistono.

Cinque corpi costituiscono il vaso. Voi confutate il *rûpa* soltanto, ma non confutate l'odore ecc. Ora siccome l'odore ecc. non sono confutati, debbono esistere gli oggetti materiali.

Il credente: — Se non tutti sono (percepibili col) tatto, come mai il *rûpa* ecc. sono uniti?

Voi dite che i cinque corpi sono il vaso; ma questo discorso non è giusto. Per quale causa? Una parte come il *rûpa* ecc. è (percepibile) col tatto, le altri parti non sono percepibili col tatto, come mai ciò che è percepibile col tatto può unirsi con ciò che non è percepibile col tatto? Perciò i cinque corpi non costituiscono il vaso.

L'eretico: — Perchè sono uniti col vaso.

Le parti come il *rûpa* ecc. non sono unite l'una con l'altra, ma le parti come il *rûpa* ecc. sono unite col vaso.

Il credente: — Se è diverso e prescinde (dal *rûpa*), come mai il vaso può essere unito con lo *sparça*?

Se il vaso è diverso dal tatto, allora il vaso non è tatto; se non è tatto, allora come mai può unirsi col tatto? Se si prescinde dal *rûpa* ecc., non esiste quel dharma che è il vaso ecc.; se quel dharma che è il vaso non esiste, come mai il tatto può unirsi col vaso?

L'eretico: — Il *rûpa* deve essere veduto colla percezione diretta, in quanto si crede ai vostri libri.

I vostri libri dicono: *rûpa* si chiamano i quattro grandi elementi materiali *(mahâbhûta)* ed anche i quattro elementi secondarii *(bhautika)*. Nell'elemento secondario *rûpa* è incluso il *rûpa-âyatana*; questo è visibile con la percezione diretta.[1]

[1] Infatti i Buddhisti sogliono distinguere la materia *rûpa*, *rûpino dharmâh* in quattro elementi fondamentali: terra, acqua, fuoco e vento, a cui tengon dietro gli elementi secondarî colore, odore, sapore, tangibilità.

Come mai voi dite che con la percezione diretta non si vede il *rûpa*?

Il credente: — I quattro elementi materiali non si vedono con l'occhio; come nasce la percezione diretta?

La terra ha per caratteristica la solidità, il fuoco ha per caratteristica il calore, l'acqua ha per caratteristica la fluidità, il vento ha per caratteristica la mobilità. Questi quattro elementi materiali non si vedono con l'occhio, e perciò gli elementi materiali secondari (bhautika) *rûpa* ecc. non si debbono vedere con la percezione diretta.

L'eretico: — Siccome gli organi del corpo li percepiscono, perciò i quattro elementi materiali esistono.

Ora siccome gli organi del corpo percepiscono i quattro elementi materiali, perciò i quattro elementi materiali esistono. Quindi le cose come il fuoco ecc. che sono i derivati dei quattro elementi materiali debbono esistere.

Il credente: — Perchè nel fuoco tutti sono calore.

Fra i quattro elementi soltanto il fuoco ha per caratteristica il calore; ma i restanti non hanno per caratteristica il calore. Ora nel fuoco tutti i quattro elementi sono caratterizzati dal calore. Perciò il fuoco non è un corpo quadruplice. Se gli altri non hanno calore, non possono chiamarsi fuoco; perciò il fuoco non è un corpo quadruplice. Per la solidità caratteristica della terra; per la fluidità caratteristica dell'acqua; per la mobilità caratteristica del vento accade lo stesso.[1]

Ora, secondo una classificazione molto diffusa nelle opere dommatiche, tutti quanti i dharma vengono divisi in *âyatana* o 'fondamenti', distinti in interni ed esterni.

Fra questi ultimi figura primo il *rûpa-âyatana* rappresentato dal colore e forma, che costituisce l'oggetto della facoltà visiva: *cakshur-indriya-âyatana*, v. Abhidharma-koça-vyâkhyâ I, 35, ecc.

[1] Secondo una teoria accolta da molti dottori ogni molecola *(samghâta paramânu)* risulta almeno di otto costituenti, i quattro *mahâbhûta* più i quattro *bhautika*, sempre in proporzioni eguali. Chè se nei vari aggregati si percepisce, a seconda dei casi, calore, solidità ecc., ciò dipende solo dalla intensità dei singoli componenti. La critica di Vasubandhu sembra rivolta a queste teorie che trovansi largamente esposte in Abhidharmakoça II, 22.

L'eretico: — Il *rûpa* deve essere direttamente visibile perchè esiste il tempo presente.

Siccome per mezzo del senso dell'occhio ecc. nel tempo presente si percepiscono gli oggetti materiali, questo si chiama tempo presente.

Se l'occhio, il senso ecc. non potessero percepire l'oggetto *rûpa* ecc., allora non vi sarebbe momento presente. Siccome realmente esiste il tempo presente perciò il *rûpa* è visibile.

Il credente: — Se il dopo dei dharma è antico, l'inizio dei dharma anche è antico.

Se nel ' *dopo* ' dei dharma la caratteristica di antico è manifesta, questa caratteristica non nasce nel tempo (che è) antico, per il fatto che nel tempo della nascita iniziale già esistendo (in misura) sottile non si conosce (questa caratteristica) di antico; gradatamente sviluppandosi si manifesta ed in questo tempo può esser conosciuta, come un uomo che si calzi una scarpa: siccome in principio la vecchiaia di questa è iniziale, non si conosce e non si avverte; ma dopo lungo tempo diventa palese.

Se il principio non fosse antico, il dopo anche non dovrebbe esserlo; quindi (il vaso) dovrebbe essere eternamente recente; e se così fosse, la caratteristica di antico non dovrebbe sorgere, perchè l'antico in principio è sottile e quindi dopo si vede. Siccome i dharma non durano, allora non esiste tempo della durata. Se non esiste tempo di durata, non esiste luogo che percepisca gli oggetti esterni.

L'eretico: — In quanto si ammettono il recente e l'antico, deve esistere il presente.

Voi ammettete la caratteristica ' recente ' e la caratteristica ' antico '. Ciò che si osserva nel tempo della nascita si considera recente, ciò che si osserva in un altro tempo si considera antico.

Queste due caratteristiche non si possono percepire nel passato e neppure si possono percepire nel futuro; ma in ragione del tempo presente le caratteristiche « recente », « antico» possono essere percepite.

Il credente: — Non è così, (perchè) in quanto nasce è recente, in quanto è diverso è antico.

Se i dharma da lungo sono nati, la caratteristica del presente ha già oltrepassata questa caratteristica: recente; (ciò che è)

differente dal recente si chiama antico. Se la caratteristica antico produce l'antico, allora essa è recente.

Recente ed antico sono soltanto discorsi, ma nella verità vera (paramârtha) non esiste recente e non esiste antico.

L'eretico: — Se è così, qual vantaggio si ottiene?

Il credente: — Si ottiene una assoluta separazione.

Se il recente non fa il mediano, mediano non fa l'« antico », come se il seme, il germoglio ed i nodi sono distrutti, il fiore ed il frutto ecc. non sono ciascuno unito (all'altro). Siccome ciascuno non è unito (all'altro), i dharma non durano, siccome non durano sono separati, siccome sono separati non possono essere percepiti.

(*Continua*).

Roma, R. Università. G. TUCCI.

RASSEGNE ED APPUNTI

Per la preistoria della storia delle religioni.

Diogene Laerzio 5. 2, 48 cita fra le molte opere di Teofrasto (anche tre libri περὶ θεῶν) una τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορία in 6 libri. Questo « studio delle cose relative al divino », ossia « scienza della religione », pare sia da attribuire invece ad Eudemo di Rodi (si veda la *Realencyklopädie* di Pauly-Wissowa, VI. 898). Siccome anche questo Eudemo fu, al pari di Teofrasto, discepolo di Aristotele, abbiamo nella notizia di Diogene, indipendentemente dalla questione della paternità, una testimonianza che nell'orbita del pensiero aristotelico, non senza connessione col vasto piano di sistemazione del sapere promosso e in gran parte attuato da Aristotele e dalla sua scuola, fu concepita e composta la prima opera greca dedicata alla indagine ' scientifica ' della religione. Quanta parte in essa avesse la speculazione (si pensi alla fondamentale e feconda distinzione aristotelica di una religione dell'anima e una della natura: R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica*, 362), e quanta la raccolta di materiali e la descrizione di fatti positivi, non sappiamo: E. Hardy, mentre osservava con sorpresa come Aristotele non abbia creato, accanto ad una zoologia e ad una botanica, anche una teologia descrittiva, riconosceva che proprio « gli scolari di Aristotele, Teofrasto ed Eudemo, cominciarono a volgere la loro attenzione alla religione caldea » (Archiv für Religionswissenschaft 4. 1901, 51). — Ad ogni modo mi sembra che un'opera come la τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορία, sia essa appunto di Eudemo o di Teofrasto, meriti di essere segnalata per la storia dei nostri studi, tanto più che non solo l' Hardy stesso nel lavoro citato (*Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung*) non ne fa menzione, nè soltanto nei cenni necessariamente sommari di un Manuale, come son quelli introdotti (Edv. Lehmann, *Zur Geschichte der Religionsgeschichte*) nella

nuova edizione tedesca del Chantepie de la Saussaye (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, in corso di pubblicazione), essa non è ricordata, ma neppure in J. Réville, *Les phases successives de l'histoire des religions*, Paris 1909, e nemmeno nell'ampia opera del P. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions, Essai critique:* I, *Son histoire dans le monde occidental*, Paris 1922.

R. Pettazzoni.

Hume, Rousseau e Voltaire sul monoteismo.

Nel Saggio di David Hume sulla *Storia naturale della religione*, ch'era già composto nel 1755 e fu pubblicato nel 1757 (vedi l'edizione delle *Opere* di Hume curata da T. H. Green e T. H. Grose, *Essays, moral, political and literary* [London 1907], vol. I, p. 60 sgg.), si trova, credo, per la prima volta il concetto di formazione applicato al monoteismo. Secondo Hume, la forma primitiva della religione sarebbe stata il politeismo: « *if we consider the improvement of human society from rude beginnings to a state of greater perfection, polytheism or idolatry was, and necessarily must have been, the first and most ancient religion of mankind* » (*The Natural History of Religion*, sect. I = vol. II dell'edizione citata, p. 310); « *mankind, in ancient times, appear universally to have been polytheists* » (*l. cit.*); « *in enquiring concerning the origin of religion, we must turn our thoughts towards polytheism, the primitive religion of uninstructed mankind* (sect. II, p. 313). Dal politeismo si sarebbe poi formato il (mono)teismo (sect. VI, VII, p. 328 sgg. « *Origin of Theism from Polytheism* »; cfr. Sect. VIII, p. 334 « *Flux and reflux of Polytheism and Theism* »).

Questa teoria era in contradizione con la dottrina della religione rivelata, per la quale il monoteismo, come elemento fondamentale della rivelazione religiosa rappresentata dal Mosaismo e dal Cristianesimo, trascendeva ogni rapporto di formazione naturale. Già alla dottrina della religione rivelata si era opposta in Inghilterra quella della religione naturale, che della teoria dell'Hume è dunque, in certo qual modo, il precedente e la condizione necessaria. Ma non la condizione sufficiente; chè per quei 'naturalisti' la religione 'naturale' si era determinata razio-

nalmente nel deismo, rispetto al quale era, se mai, il politeismo un prodotto secondario e derivato, – precisamente come già per la prima Apologetica cristiana, e poi per la Scolastica, e poi per la Teologia, sia cattolica che protestante (anche per Lutero la religione dei Turchi era una invenzione del Diavolo), il politeismo e la mitologia delle religioni pagane erano stati una contraffazione diabolica, una degenerazione, una falsificazione della originaria religione rivelata. E lo stesso Voltaire, a pochi anni di distanza dall'Hume, in esplicita antitesi con lui così si esprimeva nel *Dictionnaire philosophique* (1764): «*j'ose croire, au contraire, qu'on a commencé d'abord par connaître un seul Dieu, et qu'ensuite la faiblesse humaine en a adopté plusieurs*» (art. 'Religion', 2e quest.).

Opposta a quella del Voltaire, e dunque coincidente con quella dell'Hume è, a proposito del monoteismo, la posizione del Rousseau, il quale nell'*Émile* (1762) si esprime così: «*Les marmousets de Laban, les* manitous *des sauvages, les* fétiches *des Nègres, tous les ouvrages de la nature et des hommes ont été les premières divinités des mortels; le polythéisme a été leur première religion, et l'idolatrie leur premier culte. Il n'ont pu reconnaître un seul Dieu que quand, généralisant de plus en plus leurs idées, etc.* (Liv. IV: *Oeuvres*, ed. Firmin-Didot, 1825, II, 559). Notevole nel filosofo dello 'stato di natura' il riferimento diretto alle religioni dei 'selvaggi' mercè i termini tecnici *manitu* e *feticci*[1]. Anche questa documentazione etnografica è un elemento che il Rousseau ha comune con l'Hume,[2] il quale in diversi punti della *Storia naturale della Religione* fa appello alle testimonianze di viaggiatori («*if travellers and historians must be credited*»: 'Introduction', p. 309 dell'edizione citata, vol. II), e fonda la sua affermazione del politeismo primitivo sui dati relativi alle religioni dei selvaggi («*the savage tribes of America, Africa and Asia are all idolaters*» Sect. I p. 310).

[1] Due anni prima dell'*Émile*, nel 1760, era comparsa l'opera (del De Brosses) *Du culte des dieux fétiches*, che pure dipende dall'Hume. – Dei *manitu* parlavano le *Relazioni* dei Gesuiti su l'America settentrionale del sec. XVII e XVIII.

[2] Non così il Voltaire: cfr. A. van Gennep, *Religions, moeurs et légendes*, 5e Série, Paris 1914, 149 sgg.

Forse fu appunto pel tramite o per la breccia aperta dalla documentazione etnografica che il pensiero dell'Hume e del Rousseau si lasciò investire (a proposito della formazione del monoteismo) da un soffio di storicismo: quello storicismo cui rimase invece sostanzialmente refrattario il rigido razionalismo, sia dei teologi, sia del Voltaire.

R. Pettazzoni.

Ed. Zeller, Ed. Meyer, Erw. Rohde sul monoteismo presso i Greci.

Edoardo Zeller studiò in uno dei suoi Saggi lo « Svolgimento del monoteismo presso i Greci » (*Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen* [Stuttgart 1862], in *Vorträge und Abhandlungen*, Leipzig 1875, 1-32).

Secondo Edoardo Meyer – invece – i termini 'monoteismo' e 'politeismo' non ebbero in Grecia alcuna importanza (*Geschichte des Altertums* II [1893], 762), come del resto avrebbero una importanza molto secondaria per la storia della religione in generale (*ibid.*; cfr. *Ursprung und Anfänge des Christentums* II [1921], 22): precisamente il contrario di quel che, sempre in linea generale, aveva detto lo Zeller (*op. cit.* p. 1), affermando che « la storia della religione non conosce nessun fatto più importante della formazione del monoteismo (e della formazione del cristianesimo) » (*ibid*). Ma, lasciando da parte quel che si può considerare come una ingiustificata illazione generalizzatrice dalla religione greca ad altre religioni (Meyer) o – viceversa – da altre religioni alla religione greca (Zeller), che dobbiamo pensare della religione greca per sè stessa, che si presterebbe dunque ad esser concepita in modi così contradittorî quanto al suo contenuto monoteistico?

La contradizione si fa ancor più stridente quando un altro maestro, il Rohde, dichiara, per conto suo, assolutamente erronea l'idea che i Greci abbiano mai avuta una tendenza al monoteismo (« es beruht auf irrtümlicher Auffassung, wenn man meint, der Grieche habe einen Zug zum Monotheismus gehabt... »: E. Rohde, *Die Religion der Griechen* [1894], Heidelberg 1895,

= *Kleine Schriften* II [1901], 320 sg.), essendo stato il politeismo il presupposto immanente e indiscusso della religione greca, anche se nei singoli momenti della vita religiosa esso soleva determinarsi in una specie di enoteismo. – Ciò non impedì che l'assunto dello Zeller fosse poi ripreso, in un certo senso e limitatamente ad un periodo più ristretto della storia greca, da H. Haas, il quale studiò il monoteismo allo stato di 'tendenza' nei poemi omerici e nelle poesie di Esiodo, di Pindaro e di Eschilo (H. Haas, *Der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen und in den Dichtungen des Hesiod, Pindar und Aeschylus*, Archiv für Religionwiss. 3. 1900).

Da tutto questo risulta la necessità di una chiarificazione: nè a questa si può giungere se non cominciando a determinare quel che s'intende per monoteismo. Da questa mancata o insufficiente posizione del problema nei suoi termini precisi dipende la contradittorietà delle opinioni surriferite. La riduzione del 'monoteismo' greco allo stato di 'tendenza' è un avviamento, ma (negata – com'è – dal Rohde, ammessa, p. es., da H. Haas) solo un avviamento nel senso desiderato. Un passo decisivo si farebbe, credo, riservando al termine 'monoteismo' il senso di credenza e venerazione di un solo Dio *ad esclusione di tutti gli altri*, secondo le ragioni da me svolte in Revue de l'histoire des religions, 1923, vol. 88, p. 193 sgg. Vero è che in tal caso la parola 'monoteismo' andrebbe cancellata del tutto o quasi del tutto (cfr. *La religione nella Grecia antica* 184, 328) dalla storia della religione greca.

R. Pettazzoni.

Paralleli e riscontri, 1: Il Corano e l'Atharva-Veda.

Nel Corano è detto: *Sur.* 58. 8 « non vedi che Iddio conosce quel che (è) nei cieli e quel che (è) su la terra? Non ci può essere discorso segreto di tre (persone) ch'Egli non (sia) quarto (fra loro), nè di cinque, ch'Egli non (sia) sesto, nè di meno o più ch'Egli non (sia) con loro dovunque si trovino » (E. H. Palmer, *S(acred) B(ooks of the) E(ast)*, vol. 9). – E nell'*Atharva Veda*, 4. 16, 2: « se uno sta o cammina o furtivamente s'accosta, se si trae in disparte, se si nasconde, ciò che due persone insieme sedute si dicono fra loro,

il re Varu*n*a lo sa come terzo » (M. Bloomfield, *SBE* vol. 42; cfr. le traduzioni di K. Geldner in A. Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen 1908, 109 e di H. Oldenberg in Lehmann-Haas, *Textbuch zur Religionsgeschichte*,[2] Leipzig 1922, 95). – In ambo i casi l'onnipresenza del dio (Allah, rispettivam. Varu*n*a) è in funzione della sua onniscienza (per Varu*n*a, con Mitra, cfr. Rg-Veda, 7. 61, 3: R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra*, Bologna 1920, 42 sg.; Revue de l'histoire des religions, 1923, t. 88, 204 sg).

Sarà pura coincidenza fortuita? Bisognerà riconoscere che in tal caso la coincidenza è delle più singolari, perchè alla stessa idea (onniveggenza-onniscienza-onnipresenza divina) qui corrisponde una stessa rappresentazione (confabulazioni di tre o cinque, rispettivam. di due persone), ed una quasi identica formulazione verbale (il dio come quarto o sesto, rispettivamente come terzo, invisibile fra i convenuti).

O sarà invece da pensare ad un rapporto di dipendenza storica? Un tale rapporto, fra il Corano e un libro vedico, per essere fondato storicamente avrebbe bisogno di qualche termine medio fra quei due estremi. Nel Vangelo di Matteo, 18. 20 è detto: « οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν ». Qui non si tratta di onniscienza: la presenza di Gesù è presenza carismatica condizionata dalla particolare disposizione spirituale di una adunanza, ben che minima, di fedeli: diversa, dunque, la situazione, diverso il significato. D'altro lato, la locuzione 'due o tre' si trova già nei versetti precedenti (18, 15-17) relativi alla disciplina delle comunità, là dove è esposto il procedimento da usare gradualmente verso chi ha peccato, procedimento che contempla appunto, dopo una prima ammonizione a quattr'occhi (Matth. 18. 15; cfr. Luc. 17 3), una seconda in presenza di « uno o due » testimoni, che, con colui che ammonisce, fanno rispettivamente « due o tre » (Matth. 18. 16, παράλαβε ἔτι ἕνα ἢ δύο μετὰ σοῦ, ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα; cfr. 1 Cor. 13. 1). E tale procedura è derivata dal giudaismo (Deut. 19. 15 « Non vale un solo testimone contro alcuno....; sulla parola di due o tre testimoni il fatto sarà stabilito »).

Or se i « due o tre » ricompaiono – come si è visto – in Matth. 18. 20, ma in tutt'altro ordine d'idee, in rapporto – se mai –

alla preghiera, non più alla disciplina, non sembra necessario che ivi essi siano derivati direttamente dal precedente testo disciplinare. O per lo meno non sembra da escludere che i « due o tre testimoni » del v. 16 abbiano servito soltanto a richiamare nel nuovo contesto del v. 20 una locuzione simile: simile, ma indipendente quanto all'origine e idealmente connessa, invece, con l'idea da cui pure dipendono le altre locuzioni simili dal Corano e dell'Atharva-Veda: l'idea dell'onniscienza divina. La quale invero, come fu comune a molte religioni, così fu tutt'altro che estranea alla religione giudaica. Ed è interessante constatare che già A. Weber mise in relazione l'inno Ath. V. 16. 1-5, « uno degli inni più antichi dell'Atharva, anzi di tutto il Veda », col Salmo 139, considerandolo come l'indice più dimostrativo di un complesso di riscontri fra i Veda ed il Vecchio Testamento, come quello che, alla luce anche dell'Avesta, farebbe toccare con mano la connessione storica fra quei due termini, nel senso che si tratterebbe di antichissimi elementi del pensiero e del linguaggio religioso ' ario ' (indo-iranico) trasmessi agli Ebrei durante l'esilio (Albr. Weber, Sitzungsberichte d. Berlin. Akad. 1894. 782, n. 3).

Ma a questo proposito sarà pure da tener presente che in nessun' altra religione l'onniscienza divina ebbe tanta importanza come nel Zoroastrismo, di cui fu elemento capitale e centrale l'idea del ' Dio che sa ', *Ahura Mazda* (cfr. Pettazzoni, *Ahura Mazda, the knowing Lord,* nel *Dastur Darab Peshotan Sanjana Commemorative Volume,* di prossima pubblicazione). Il mondo iranico sembra invero, per più di un rispetto, tutt'altro che da trascurare come possibile anello di congiunzione storica eventualmente atto a dar ragione di rapporti, che non siano coincidenze fortuite, fra l'Atharva-Veda da un lato e, dall'altro, (il Vangelo e) il Corano.

R. Pettazzoni.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

ALFRED LOISY, *L'Apocalypse de Jean.* Paris, E. Nourry, 1923, 404 pp.

Continuando la sua vasta opera di esegesi dei libri del N. Testamento, iniziata con *Les évangiles synoptiques* (1907-1908), il L. ha fatto seguire a *Le Quatrième Évangile* (1921) questa *Apocalypse de Jean*, sempre con traduzione e commento (pp. 61-398). Il commento s' intende destinato non a fornire « una nuova chiave d' interpretazione », ma a « spiegare chiaramente il contenuto reale del testo ». Precede una Introduzione (pp. 5-59) in cui, dopo uno sguardo retrospettivo, l'A. precisa la sua posizione, alla quale naturalmente il Commento è ispirato. E' disegnata brevemente la fortuna dell'Apocalissi in seno alla cristianità a traverso i secoli : prime incertezze sul suo autore (attribuzione all'eretico Cerinto), contrastato riconoscimento della sua canonicità (esclusione dal canone siriaco), graduale prevalenza della interpretazione spirituale sulla letterale e realistica, non senza un periodico rifiorire di questa in successive adattazioni a tempi ed avvenimenti nuovi, in rapporto con le varie riprese del millenarismo (da Gioachino da Fiore ai Pietisti), con i movimenti riformatori (l'Anticristo identificato col Papa da Wicleffo e Lutero), sino al riconoscimento dei tempi di Gog e Magog nel « demagogico » 1848 (Hengstenberg). L'esegesi critica comincia nel sec. XVIII, e il L. ne traccia i progressi fino ai nostri giorni, riassumendo gli indirizzi e le teorie principali: dalle prime discussioni sull'Autore (impossibilità che l'autore dell'Apocalissi sia lo stesso del Quarto Vangelo) a quelle più importanti sulle fonti e sulla composizione (l'Apocalissi è un testo giudaico con aggiunte cristiane oppure un testo cristiano che utilizza fonti giudaiche?), fino alle ancor più importanti ricerche modernissime sul contenuto, cioè sulla provenienza e formazione dei miti apocalittici e sulla presenza di elementi babilonesi ed iranici, specialmente secondo i lavori del Gunkel (mito della Donna e del Drago), del Bousset (mito dell'Anticristo), e del Boll (astralismo), e fino al « più recente e sotto certi rispetti più completo dei commenti all'Apocalissi », quello del Charles (1920), che associa ad una conoscenza profonda della tradizione apocalittica una analisi filologica delle più minute.

Di queste varie e molteplici indagini il Loisy tien conto nell'opera sua (anche la presenza di elementi di origine orientale « e specialmente iranica » è ammessa come assolutamente verosimile, « sebbene finora manchino le testimonianze dirette »). L'unità di composizione dell'Apocalissi come opera cristiana è ammessa come sicura. Il L. accentua anzi il carattere riflesso e quasi compilatorio del libro, il cui autore, pure

scrivendo da veggente e da profeta, ha studiato accuratamente le tradizioni apocalittiche e sembra quasi voglia darne un trattato completo, una specie di somma escatologica. Il materiale gli deriva direttamente dal giudaismo; e non solo il materiale, ma anche il genere letterario della sua composizione, tipicamente rappresentato dal Libro di Daniele.

Radicata così nella tradizione giudaica, e più precisamente nella tradizione messianica del giudaismo, da cui il cristianesimo stesso inizialmente procede, l'Apocalissi rappresenta meglio delle Epistole e dei Sinottici lo spirito più genuino della speranza cristiana primitiva, tutta tesa verso la *parusía* e la fine prossima dei tempi. Forse il suo autore era appunto originario di Palestina, membro di una di quelle antiche comunità in cui si era conservata più viva e meno alterata la fede originaria. Forse i torbidi della guerra giudaica l'avevano costretto a lasciare la sua terra; forse nel nuovo ambiente dove egli fuggiasco era venuto a stabilirsi quella fede già accennava a tramontare, ed egli sentì il bisogno di ravvivarla con la sua profezia. Certo è che l'Apocalissi fu composta in Asia Minore (probabilmente ad Efeso), e dunque precisamente in un ambiente (ellenistico) in cui prevaleva un diverso spirito cristiano, lo spirito del cristianesimo ormai divenuto un mistero di salvazione, ch'è appunto principalmente lo spirito delle Epistole e dei Sinottici e massime del Quarto Vangelo, che pur fu, anch'esso, composto in Asia Minore, ma dunque certo da altri che dall'Autore dell'Apocalissi, la quale per ciò non può essere di Giovanni, se di Giovanni è il Quarto Vangelo.

Non che tutto nell'Apocalissi sia aspettazione della fine, non che manchi lo spirito misterico-soteriologico: il Cristo dell'Apocalissi non è soltanto il Cristo della *parusía*, ma è altresì l'Agnello redentore. Questo è appunto il valore originale dell'Apocalissi (originale nonostante la presenza di elementi apocalittici già nelle Epistole e nei Sinottici), che, utilizzando tutta la tradizione apocalittica giudaica, la trasforma in credenza cristiana, e in tale credenza che appare notevolmente diversificata dalla aspettazione primitiva. Resta a vedere quanto di questa trasformazione sia da attribuire all'autore stesso dell'Apocalissi, a quel Giovanni (non l'Apostolo) che verso il 95 (il L. si attiene con la maggior parte dei moderni al dato cronologico di Ireneo, che riporta l'Apocalissi alla fine del regno di Domiziano) compose in Asia questo scritto destinato alle comunità asiatiche, e quanto sia invece dovuto ad un 'editore' che lo avrebbe divulgato in più larga cerchia tra il 120 e il 140 come opera (al pari del Vangelo, al pari delle Epistole giovannèe) di Giovanni l'Apostolo. A rendere appunto più facilmente e più generalmente accettabile l'Apocalissi e la sua attribuzione, questo 'editore' vi avrebbe introdotto nel testo delle variazioni (non molto considerevoli) intese a smorzarne il carattere giudaizzante. Una di queste potrebbe essere la denominazione di *Logos* assegnata al Cavaliere celeste (19.11 sgg.), con l'intento di far concordare l'apocalissi con la teologia giovannèa (p. 340).

R. Pettazzoni.

J. G. FRAZER, *Les Origines de la Famille et du Clan*, Trad. française par la Comtesse J De Pange (Min. de l'Instr. Publique. Annales du Musée Guimet: Bibl. d'Études, T. 30.) Paris, Librarie Orientaliste P. Geuthner, 1922.

Questo libro, di cui il titolo *Le Origini della Famiglia e del Clan* soltanto approssimativamente può dirsi corrisponda al contenuto, è un estratto di quel trattato in quattro volumi che il Frazer scrisse, alcuni anni fa, a lumeggiare l'oscurità in cui sono avvolte le origini delle due istituzioni barbariche che portano i nomi di *totemismo* ed *exogamia*. La contessa Giovanna De Pange ha reso nella sua lingua materna e in una forma limpida e precisa il concetto dello studioso inglese che può considerarsi come il rivelatore del totem nella storia delle religioni e, insieme, il più formidabile sostenitore della primitività di esso contro coloro — e principalmente il Lang — che affermano la precedenza dell'istituto exogamico. I molti, svariati, piccoli episodi cerimoniali e concetti superstiziosi della vita delle incolte stirpi sparse nei continenti e negli arcipelaghi oceanici, sottoposti all'osservazione mediante il delicato microscopio etnologico, hanno dato al Frazer una larga materia di interpretazione critica e storica, da cui è scaturito il suo sistema totemistico, che in questo libro è compendiato in sintesi mirabile.

Fra il totemismo e l'exogamia esiste una netta e radicale distinzione. Il primo, per l'essenza sua, è di natura rudimentale e primordiale; mentre la seconda è di data relativamente recente rispetto al totemismo. Se presso qualche clan i due istituti si trovano coesistenti e, talvolta, inseriti l'uno nell'altro, la ragione va rintracciata in fatti sopraggiunti nel processo evolutivo e non già nelle origini. Sotto questo punto di vista totemismo ed exogamia sono indipendenti: quello consiste nell'idea, puramente superstiziosa, di un rapporto di fratellanza tra un gruppo umano, da una parte, e una specie animale o vegetale od anche una categoria di oggetti, dall'altra; questa si concreta in una norma restrittiva dei rapporti sessuali nell'ambito del gruppo sociale. Dal primo scaturisce il misterioso rispetto con cui il selvaggio tratta le specie ritenute totemiche e che egli procura di non distruggere ed offendere; dalla seconda deriva il divieto di non contrarre nozze con individui della tribù o della propria gente.

Quale la ragione prima di questi due fatti che hanno dato luogo a una varietà di consuetudini, di cerimonie, di leggende sociali, giuridiche, religiose? La origine del totem è essenzialmente fantastica. Essa prende forma e consistenza nell'immaginazione femminile in quello stato di particolare ed esuberante eccitabilità fisiologica determinato dalla gravidanza, quando la donna arriva a supporre che lo «spirito-animale», lo «spirito-pianta», lo «spirito-frutto» e simili s'incarnino nel suo seno, senza che ella abbia coscienza delle conseguenze dei suoi rapporti sessuali. Di qui, in tale condizione di ignoranza e di ipersensibilità, il principio della identità tra l'uomo e il totem: identità che origina la fratellanza tra il gruppo umano e la specie animale o vegetale con tutte le restrizioni e

le interdizioni, per lo più di carattere alimentare, che prendono il nome di *tabu*.

In questo consiste la teoria ultima e definitiva del Frazer intorno al totem, che il Frazer stesso designa col titolo di « dottrina della concezione » o « del concepimento », e che trova le sue basi nelle credenze e nelle pratiche di alcuni gruppi di selvaggi, come gli isolani delle Banks (Melanesia) e gli indigeni del centro dell'Australia conosciuti coi nomi di Arunta, Unmatjera, Illpirra, Iliora, i quali per le loro condizioni di esistenza si dimostrerebbero più vicini di altri gruppi barbarici allo stato di primitività.

L'origine dell'exogamia è, invece, essenzialmente sociale. I suoi germi si trovano nel « vagus concubitus », nelle promiscuità, nel « matrimonio comunale », da cui, in forza dell'avversione a continuare il commercio carnale con le proprie madri e sorelle, sorgerebbe l'idea di ripartire il gruppo sociale in due sezioni; e, quindi, a poco a poco, l'idea di una seconda ripartizione in quattro sottogruppi; e, talvolta, anche quella di una ulteriore divisione in otto sottogruppi. Per tal fatto si viene a limitare il campo dell'antico e libero matrimonio comunale — secondo cui gli uomini di una comunità potevano avere rapporti con tutte le donne della stessa —, nel senso che ogni uomo può avere relazioni soltanto con una parte (la metà, la quarta o l'ottava parte) delle donne del gruppo, determinata in base alla classificazione e alla genealogia. Con tali suddivisioni si vengono a frapporre delle barriere tra i due sessi, procedendo così dalla promiscuità verso la monogamia.

I due istituti, per quanto indipendenti nelle origini, possono venire a contatto, mescolarsi e confondersi in un determinato momento del corso della vita collettiva. Ond'è che in questa, talvolta, vediamo l'exogamia innestata sugli ultimi tronchi sopravviventi del totemismo, specialmente quando il totem da casuale, arbitrario, occasionale, dipendente — cioè — dal capriccio, dalla fantasia, dalla suggestione della donna nel corso della gravidanza, diventa ereditario. Dal consolidarsi allora dei due principii totemico ed exogamico prendono ordine e forma le genealogie materna e paterna e si rinsaldano le compagini del clan, della *gens*, della famiglia.

R. Corso

R. Reitzenstein, *Weltuntergangsvorstellungen: eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte.* Sonderabdruck aus Kyrkohistorisk Årsskrift, hgg. von Emanuel Linderholm, Uppsala 1924 (84 pp.).

Movendo dall'opera del danese Axel Olrik sulle leggende del *ragnarök* o 'crepuscolo degli dei', cioè sulle leggende nordiche della fine del mondo (opera riunita e tradotta in tedesco da W. Ranisch: A. Olrik, *Ragnarök: die Sagen vom Weltuntergang*, Berlin 1922; cfr. B. Kahle, *Der Ragnarökmythus*, Archiv f. Religionswiss. 8 1905, 431; 9. 1906, 61), ed utilizzando le proprie ben note ricerche sull'influenza esercitata da un complesso di credenze religiose iraniche sopra varie religioni antiche (giu-

daismo, mandeismo, cristianesimo, manicheismo), il R. schiude in questo magnifico saggio prospettive nuove allo studio delle leggende suddette.

Finora tale studio era stato diretto a stabilire in quale misura le leggende nordiche della fine del mondo dipendano dal cristianesimo (apocalissi), eventualmente già influenzato dall'iranismo, - sebbene esse contengano degli elementi pei quali il cristianesimo non fornisce spiegazione. A tali elementi il R., mercè una analisi acuta e particolareggiata, trova invece riscontri nelle tradizioni manichee relative alla lotta fra Ormuzd e Ahriman (ricostruibili parte in base al *Fihrist*, parte in base ai nuovi testi scoperti nel Turfan), tradizioni che nel manicheismo non derivarono dal cristianesimo, bensì tanto al cristianesimo quanto al manicheismo, come pure al mandeismo e al buddismo, derivarono dal zoroastrismo, che a sua volta le attinse all'antico fondo pre-zoroastrico delle credenze iraniche.

A conferma dei testi (specialmente l'apocalittica *Völuspá*) il R. studia un gruppo di monumenti nordici (inglesi, del Cumberland), di epoca cristiana, o più precisamente di transizione dal paganesimo al cristianesimo, cioè dunque di uno di quei momenti importantissimi dal punto di vista storico-religioso in cui si ha l'incontro e la temporanea coesistenza di due religioni nello stesso ambiente (il R. cita a riscontro il gnosticismo ; si può aggiungere il caratteristico *dwojewierje* 'doppia credenza' presso gli Slavi all' epoca della conversione : A. Brückner, *La mitologia slava*, Bologna 1923) : la decorazione a rilievo di questi monumenti, decorazione che non è semplicemente ornamentale, ma ha un profondo significato e valore liturgico-magico (« steingewordene Liturgie »), utilizza figure e motivi del mito pagano (p. es. il dio Thor) interpretandoli in senso cristiano, secondo un processo che ha i suoi precedenti nelle pitture delle catacombe e nei rilievi dei più antichi sarcofagi cristiani.

Senza escludere le influenze cristiane e senza escludere che elementi di origine manichea abbian potuto giungere ai popoli nordici anche attraverso la Gallia (prolungate relazioni con la Syria) e l'Inghilterra, il R. concentra la sua attenzione sopra un' altra possibile via di penetrazione, cui sembra accennare anche, dal canto suo, la storia dell' arte nordica (T. I. Arne, *La Suède et l'Orient*, Archives d'études orientales, 8. 1914; F. Macler, *Arménie et Islande*, Revue de l'histoire des religions 87. 1923, 236), e cioè : trapiantate dagli imperatori bizantini a partire dal sec. VIII e specialmente nel X nei Balcani per arginare la pressione slava su Bisanzio, certe popolazioni originarie dall'Asia minore (Armenia e Syria) che professavano un manicheismo semi-cristianizzato, a quel modo che esercitarono un'influenza religiosa sulle popolazioni balcaniche (in Tracia, in Macedonia), e in misura così notevole che rese necessario l' intervento e la repressione violenta da parte dell' autorità imperiale (Pauliciani e Bogomili), così in virtù di quello spirito propagandistico e missionario che fu proprio del manicheismo (nonchè del parsismo) esse poterono influire sulle popolazioni finitime verso settentrione, estendendo la loro penetrazione religiosa attraverso la Russia fino al Baltico. Non per nulla già l'Olrik aveva collegato una tradizione popolare serba con certe tradizioni tatare dell'Asia Cen-

trale. Il manicheismo trapiantato nei Balcani era appunto (poichè conviene rinunziare alla concezione di un manicheismo come sistema religioso e teologico unitario, che sarebbe contraddetta anche dalle analogie offerte dalla storia di altre religioni) quella speciale forma di manicheismo zervanitico (altrove prevalse invece una forma di manicheismo zoroastrico) che è rappresentata precisamente dai nuovi testi turchi e sogdiani.

Giustamente il R. fa notare che la presenza di motivi di origine manichea nelle leggende nordiche della fine del mondo è molto istruttiva anche nel rispetto metodologico. Certi motivi 'infantili' che a prima vista sembrano 'primitivi' possono invece essere derivati secondariamente da religioni storiche di tipo dogmatico e dunque lontanissime dalla primitività. Ed è soltanto in questa seconda fase, quando il mito (il quale, fin che esiste allo stato sciolto, sfugge ad ogni determinazione di origine) entra a far parte di un sistema religioso (c'è poi anche una fase 'terziaria' in cui esso si svincola per sempre dalla religione e diventa puro racconto ['Märchen']), è soltanto in questa fase religiosa che il mito può essere oggetto di studio per la storia delle religioni. La quale ha segnati i suoi limiti e i suoi compiti dalla natura stessa del suo proprio strumento, che è lo strumento puramente filologico-storico. E tra quel che resta fuori di questi - pur vastissimi - limiti è anche il mito (nella sua fase primitiva) e la scienza che se ne occupa, che è la mitologia comparata. Non che la storia comparata delle religioni non abbia il diritto, come ha ogni scienza, di spingersi talvolta anche fuori dei proprii confini. Questo ammette anche il R. Ed a me sembra che si possa dire di più, cioè che proprio sulla linea di questo superamento abbia ad attuarsi un progresso ideale della storia delle religioni. Della quale non è limite la filologia (storia filologica), ma solo la storia. Che la mitologia come scienza del mito elementare (in quanto esso interessa la religione), che - in genere - l'etnologia religiosa come scienza delle forme primitive della religiosità, passino dalla 'preistoria' sotto il segno della storia, e la storia delle religioni abbraccerà anche questi mondi, senza cadere per questo nell' astrattismo e naturalismo della così detta 'scienza delle religioni'.

R. Pettazzoni.

Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments: Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen*, 2e Aufl. 440 pp., Giessen, Töpelmann, 1924.

Carlo Clemen, professore di storia delle religioni nella Università di Bonn, ha interamente rifatto questa sua opera, la cui prima edizione uscì nel 1909 (tradotta in inglese col titolo *Primitive Christianity and its non-Jewish Sources* nel 1912). Nel frattempo egli pubblicò anche un'altro lavoro su « I residui della religione primitiva nel cristianesimo delle origini » (*Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum*, Gies-

sen, Töpelmann, 1916), che completa le ricerche dell'A. sul N. T. per quanto riguarda la presenza di elementi della religiosità primitiva.

La « spiegazione storico-religiosa del N. T. » concerne invece la presenza nel N. T. di elementi derivati da altre religioni (non primitive) all'infuori del giudaismo. L'opera ha prevalentemente carattere critico ed analitico. Le numerose ipotesi e teorie onde da molte parti, specialmente negli ultimi trent'anni (l'A. tiene conto anche delle pubblicazioni anteriori), si è voluto assegnare ad elementi del cristianesimo primitivo un'origine extra-giudaica ed extra-cristiana sono accuratamente discusse e criticate. Alla discussione, fatta con grande equilibrio ed imparzialità, segue, caso per caso, il giudizio personale dell'A., ispirato a criteri di somma prudenza e cautela. Anzi il pensiero dell'A. si muove, per così dire, attraverso una scrupolosa disamina di quanto è o non è, a parer suo, accettabile delle opinioni altrui (spesso citate testualmente), a costo di rendere alquanto faticosa la lettura del testo. Ma l'abbondanza stessa delle citazioni, l'esattezza della documentazione, la ricchezza, direi quasi - se l'A. stesso non la escludesse - la completezza dei materiali utilizzati, mentre attestano dell'enorme somma di lavoro condensata nell'opera del Clemen, ne fanno uno strumento prezioso, di cui difficilmente può fare a meno chiunque si occupa dei molteplici problemi dipendenti da quel fatto centrale della storia religiosa umana ch'è la formazione del cristianesimo.

Il volume comincia con una « storia del problema » (pp. 1-18) che è già essa stessa un utile repertorio bibliografico retrospettivo: piuttosto che di una storia (poichè le varie teorie non vi sono raggruppate secondo una linea di interdipendenza e di progressivo svolgimento), si tratta di una cronologia delle varie pubblicazioni, menzionate generalmente nell'ordine successivo degli anni di edizione. Dopo una esposizione dei criteri di rigorosa prudenza adottati nell'indagine (p. 18-22), l'A. enumera le religioni e le filosofie che fin qui sono state prese in considerazione come possibili influenzatrici del cristianesimo primitivo (alcune pel tramite del giudaismo); esse sono: le religioni delle genti preisraelitiche di Palestina; le religioni della Mesopotamia; la religione egiziana; la hittita; la persiana; la greca e greco-romana (culti del sovrano e specialmente religioni misteriche); la filosofia greca; l'ermetismo; il mandeismo; le religioni dell'India (pp.22-55).

A questo punto termina l'' Introduzione ', e incomincia la discussione vera e propria, che si svolge in due Parti. Nella Prima (Parte Generale: pp. 56-191) sono trattati elementi che occorrono in tutte le scritture neo-testamentarie, e sono essenzialmente costitutivi del cristianesimo primitivo. Essi sono ripartiti in: nozioni e istituzioni. Le nozioni sono: relative alla credenza (idea monoteistica di Dio; cristologia; altre figure divine, cioè angeli, demoni, Satana, lo Spirito Santo, triadi divine); relative alla morale (norme di condotta, dottrina del peccato); relative alla escatologia (fine del mondo; vita ultraterrena). Le istituzioni comprendono: il culto e l'organizzazione della comunità, il battesimo, l'eucaristia. — Nella Seconda Parte, o Parte Speciale (p. 192-403), sono trattati elementi singolarmente occorrenti in questa o quella delle scritture del N. T. nel-

l'ordine in cui usualmente sono disposte le scritture stesse (Sinottici, Vangelo di Giovanni, Atti degli Apostoli, epistole paoline e deutero-paoline, epistola agli Ebrei ed epistole cattoliche, Apocalissi).

Nella Conclusione (pp. 406-419) sono riassunti i risultati della vasta indagine. Questi risultati sono negativi per le religioni dell'India, dubbii per la religione hittita. Alla distribuzione, dirò così, spaziale dei vari elementi di origine straniera nelle religioni rispettivamente originarie (p. 406-414) segue (p. 414-417) una loro assegnazione ai rispettivi strati della tradizione neo-testamentaria in un ordine (Giovanni il Battista; Gesù; primordi del cristianesimo nel mondo pagano; Paolo; epistole deutero-paoline, agli Ebrei, cattoliche ed Atti; Vangelo di Giovanni; Apocalissi) che segna successivamente un crescendo di penetrazione di elementi stranieri nel N. T., sebbene non coincida esattamente con l'ordine di formazione successiva delle scritture neo-testamentarie stesse.

In complesso, secondo il Clemen, gli elementi di origine straniera nel N. T. non sono pochi. Ma pochi sono importanti: accanto ad elementi insignificanti, ci sono parecchi termini e formule usati nel N. T. in senso diverso dall'originario (σωτήρ deriva dai culti imperiali, μεσίτης dalla Gnosi, ma Paolo li usa in un senso che non conserva più nulla del valore religioso originario; lo stesso dicasi di certi elementi di origine babilonese (culti astrali) che nell'Apocalissi sono usati con valore puramente simbolico). Veramente importanti per lo svolgimento ulteriore del cristianesimo sono: la designazione di Gesù come 'figlio dell'uomo' (derivata dal parsismo, mentre 'figlio di Dio' è di origine siriaca (aramaica)), e il titolo di κύριος (di origine anatolica od egizia); la formula cristologica 1 Cor. 15.3 sg., modellata sul prototipo di qualche culto misterico ed agrario dell'Asia Minore (essa ebbe gran parte nell'accentuazione del valore soteriologico della morte e resurrezione); il mitraismo avrebbe invece influito sulla Cena, ma solo indirettamente, promovendo quella alterazione profonda del rito eucaristico, che, dando impulso alla nuova dottrina dei sacramenti, era destinata ad imprimere al cristianesimo un carattere essenzialmente diverso dall'originario.

Che l'influenza esercitata dalle religioni misteriche sul cristianesimo primitivo sia da ricondurre a proporzioni piuttosto modeste, è opinione che il Clemen aveva già espressa in un altro lavoro (*Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* 1913), il quale resta in certo qual modo assorbito dall'attuale opera complessiva. E in generale si può dire che nella storia dei nostri studi l'opera del Clemen vale come una reazione a non poche esagerazioni e conclusioni affrettate ed erronee che si sono avute in senso derivazionistico.

Naturalmente ci sarà cui la parte fatta dal Clemen all'influenza di altre religioni sul N. T. seguiterà a sembrare troppo piccola, ed altri cui sembrerà ancora troppo grande. Comunque, la 'specialità' ('Besonderheit': p. 418) del cristianesimo difficilmente si può negare. Nell'opera del Clemen essa è piuttosto implicita come esigenza (i singoli apporti da altre religioni implicano l'esistenza di un nucleo interno 'speciale' su cui

abbiano potuto inserirsi) che determinata in modo positivo. L'opera è infatti di carattere più analitico che costruttivo (il nucleo interno sarebbe dato, se mai, da ciò che resta del N. T. dopo detratti gli apporti estranei). Ma il fatto che una programmatica « spiegazione storico-religiosa del N. T. » si risolve in una determinazione degli elementi dipendenti da religioni (e filosofie) extra-cristiane ed extra-giudaiche genera l' impressione che quel nucleo 'speciale' sia qualche cosa che trascenda l'indagine storico-religiosa. Tale impressione è poi rafforzata dal fatto che la medesima determinazione è intrapresa dall' A. anche per quegli elementi che da altre religioni erano stati trasmessi al giudaismo e da questo al cristianesimo (ma nel cristianesimo essi passarono come elementi giudaici, e non come stranieri!). Una indagine così concepita e condotta sembra suggerita da un particolare punto di vista tendente a stabilire una netta separazione fra religione ebraica e cristiana da un lato e le altre religioni dall'altro: punto di vista non storico; chè per la storia — ossia per la formazione — del cristianesimo anche il nucleo interno, il nucleo di tradizione giudaica ha diritto e bisogno di una « spiegazione storico-religiosa »; anzi, non è possibile una spiegazione separata degli elementi derivati da altre religioni e degli elementi interni del cristianesimo, ma solo una spiegazione integrale del cristianesimo stesso, la quale (poichè il cristianesimo è il prodotto di uno svolgimento religioso) non può essere che una spiegazione storico-religiosa. Spiegazione che non implica affatto il disconoscimento della 'specialità' del cristianesimo. Si può respingere la concezione del cristianesimo come un prodotto del sincretismo religioso (H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen 1910). Questa non è che una delle possibili concezioni storico-religiose del cristianesimo primitivo. Altre concezioni potranno meglio dar ragione della sua 'specialità'. Purchè siano, anche le altre, concezioni storico-religiose.

R. Pettazzoni.

H. Oldenberg, *Das Mahâbhârata, seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form.* Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1922.

È l'opera postuma del grande indianista immaturamente rapito agli studi, mentre la sua attività scientifica aumentava con un crescendo meraviglioso. Il lavoro manifestamente non è compiuto: ma non per questo minore ne è l'interesse. L' Oldenberg ristudia tutte le già tanto dibattute questioni sull'età, l'origine, le interpolazioni del Mahâbhârata, limitandosi però il più spesso ad esporre la sua opinione personale, anzi che a confutare quelle altrui.

Il metodo « storico », come in quasi tutti gli ultimi lavori dell' A., dirige tutta quanta la poderosa ricerca, nella quale, come aveva già fatto nell'altra sua opera *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, egli studia l'evoluzione di singoli concetti attraverso tutto quanto l' epos. Così ora discute delle divinità che vi si trovano, ora dei principî politici. Particolare

interesse hanno i capp. sulla lingua e sulla metrica del Mahâbhârata: l'esposizione sobria, raramente interrotta da note e da minuzie filologiche, mentre conserva inalterato l'alto interesse scientifico del volume, fa di questo anche una ottima fonte d'informazione sull'epopea indiana, anche se non si vogliano accogliere proprie tutte le idee dell'A. Per quanto più sintetico, è certo che il libro dell'Oldenberg supera in molta parte ed aggiorna l'ormai vecchio, per quanto sempre buono, studio dell' Hopkins.

G. Tucci.

G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia: contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente* (Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori pratici e di perfezionamento in Firenze, Sezione di filologia e filosofia, N. S., vol. V). Firenze, Bemporad, 1924 XIV-360 pp., con 5 tavole.

Come indica il sottotitolo, questa eccellente monografia, condotta sullo studio diretto delle fonti e del materiale numismatico, epigrafico, archeologico, è principalmente un lavoro di storia antica. Esso vuole «contribuire alla più probabile ricostruzione della colonizzazione greca in Occidente e degli avvenimenti più antichi nelle città fondate da quei coloni» (p. VIII) I risultati, non tutti egualmente attendibili, ma tutti meritevoli di consi derazione, sono riassunti nelle *Conclusioni* finali (pp. 283-345), e graficamente prospettati nelle 5 cartine annesse.

La storia religiosa è dunque trattata come mezzo, non come fine. Il tipo del lavoro è quello della trattazione 'corografica', che già è stato applicato utilmente allo studio dei culti della Grecia propria, e precisamente della Laconia (Wide), di Trezene, Ermione, Epidauro (Wide), dell'Arcadia (Immerwahr, Bérard), di Corinto, Sicione, Fliunte (Odelberg), dell'Etolia e Acarnania (Keitz), della Locride (Oldfather), ecc., - nonchè ai culti della Sicilia e della Magna Grecia (Ciaceri, Olivieri, Pareti). (Per la Sardegna c'è la mia *Religione primitiva in Sardegna* (1912), che non è però precisamente dello stesso tipo, dato il suo carattere prevalentemente storico-religioso).

Ma il concetto - o preconcetto - metodologico, che «solo quando un lavoro di questo genere sarà, non dirò esaurito, ma sbozzato almeno nelle linee fondamentali» per tutte le regioni del mondo greco «sarà possibile costruire un quadro di insieme della religione greca», è puramente illusorio, e ripete sul terreno speciale l'errore di quei trattatisti che pensano di fare la storia generale delle religioni facendo la somma delle singole storie religiose particolari (R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari 1924). In realtà lo stesso Giannelli non ha potuto trattare i «culti e miti della Magna Grecia» indipendentemente da un concetto della religione greca, ossia della sua storia e svolgimento generale, come si vede, p. es., là dov'egli afferma che la religione eleusina e la orfica sono «le sole veramente degne di questo nome nell'antichità

classica » (p. 226): concetto che è, del resto, in sè stesso assai discutibile, e nella mente dell' A. tutt'altro che chiaro, tanto è vero ch'egli sembra disposto a riportare, sulle tracce del Foucart (ma sull' opera del Foucart vorrei richiamare la mia notizia in *Atene e Roma* 1914, 374 segg.), quelle due ' religioni ' ad una origine comune, senza considerare che quanto c'è di comune nei misteri orfici e negli eleusini è piuttosto il prodotto di interferenze secondarie posteriori, e non è da riportare al tempo delle origini, quando le due religioni furono anzi assai diverse. Diverse anche nello spirito, chè nell'Orfismo venne a placarsi ed a comporsi un movimento orgiastico e dionisiaco ch'è sostanzialmente estraneo ad Eleusi, - e Dionyso appunto (non Persefone, come afferma il G. p. 227, senza giustificare la sua affermazione) è la figura più importante dello Orfismo genuino. Il quale nell'Italia meridionale è rappresentato dalle note laminette auree di Thurii e Petelia, che sono del IV-III sec. a. Cr. (e tutt'al più, forse, dall'iscrizione cumana *Ausonia* 1906, 13 segg., ch' è del sec. V): non già dalle rappresentazioni escatologiche sui *pinakes* di Locri, che sono (come ha visto l' Orsi) sostanzialmente eleusine, ed orfiche posson esser definite soltanto in base alla sopra accennata confusione o fusione fra le due religioni. Con che viene a mancare, credo, il principal fondamento all'idea di un vasto movimento orfico avente suo centro principale a Locri (oltre che a Taranto e Crotone) « tra il finire del VI e il principiare del V secolo » (p. 230).

Anzi, nella religione di Locri, dove Presefone era la divinità poliade e Demeter aveva una importanza secondaria, all'influenza di Eleusi sarà dovuta più che altro la particolare accentuazione degli elementi escatologici (figurazioni relative al mondo di là sui *pinakes*), mentre, per ciò che riguarda le origini stesse del culto, sarà da far larga parte all' elemento religioso indigeno: quell'elemento che si manifesta infatti nel costume locrese della prostituzione sacrale, nonchè in certe tracce di matriarcato riscontrabili a Locri (Pais); quello stesso elemento che si ritrova poi a Crotone (ed anche là insieme con tracce di matriarcato) sotto il culto civico di Hera Lacinia (che sotto Hera Lacinia si debba vedere precisamente la Dione epirota, mi sembra ipotesi superflua); quello stesso che si ritrova a Caulonia nella leggenda della Amazone *Klete* (l'A. avrebbe potuto utilizzare i tratti ' matriarcali ' che sono notoriamente connessi con la figura delle Amazoni), fondatrice di una dinastia di regine omonime, cui i primi coloni greci dovettero sottostare (precisamente come a Locri); e che si ritrova altresì a Temesa, insieme col costume della prostituzione sacra: tutti fatti religiosi che il G. non ignora, anzi in più luoghi li illustra discutendo e sviluppando od anche criticando opinioni ed accenni di altri studiosi (p. es. A. Reinach). Ma ch' egli ne abbia tratte tutte le conseguenze utili pel suo lavoro (la inesplicata *Pandina* non sarà anch'essa una dea locale di origine indigena?) non mi sembra; chè, come a Temesa si tocca con mano la sovrapposizione di una figura della leggenda omerica (Polite, uno dei compagni di Ulisse) ad un demone della religione indigena primitiva (un demone ctonico in figura di lupo [Rohde]; cfr. a pag. 25 n. 1 di questo fascicolo), così si poteva, credo, applicare su più larga scala

questo fecondo principio della ellenizzazione di elementi religiosi indigeni, invece di andare ad ogni costo in cerca di una talora problematica derivazione diretta da culti di questa o quella regione dell'Ellade (per dare un esempio: mi par superfluo assegnare un origine elea al culto di *Drakon* – un altro «compagno di Ulisse», come Polite - a Laos, mentre è molto probabile che Drakon sia, in forma ellenizzata, un demone indigeno di carattere ctonico a figura di serpente). E, anche dal suo punto di vista storico (piuttosto che storico-religioso), mi pare che il G. non abbia messa abbastanza in luce l'importanza eccezionale di questo sfondo etnico che affiora inaspettatamente nel campo del costume sacrale, di questo elemento indigeno preellenico rappresentato dalle genti primitive (donde venute?) dell' Italia meridionale, con cui i coloni greci dovettero fare i conti, e che, come contarono dunque politicamente, così anche agirono - cioè reagirono - culturalmente, e non solo in via eccezionale ed insolita a Locri (p. 241), ma verosimilmente, più o meno, un po' dappertutto. Onde anche, nel rispetto religioso, sui culti apportati dai colonizzatori ebbe a reagire quella arcaica religione indigena dai riti barbarici che, mentre accenna ad interessantissime connessioni anarie (De Sanctis), apre nuovi orizzonti alla preistoria d'Italia in rapporto con quella di tutto il Mediterraneo preellenico (religione 'matriarcale' della Dea Madre a Creta [Rhea] e in Anatolia [Kybele]).

R. Pettazzoni.

A. Deimel, *Die Reformtexte Urukaginas. Die Listen über den Ahnenkult aus der Zeit Lugalandas und Urukaginas. Zur ältesten Geschichte der sumerischen Schultexte. Miszellen* [Orientalia: Commentarii de rebus Assyro-Babylonicis, Arabicis, Aegyptiacis etc., editi a Pontificio Instituto Biblico, num. 2], pp. 64. Roma, Istituto Pontificio Biblico, 1920.

1. Il Deimel, professore di assiriologia nell'Istituto Pontificio Biblico, pubblica nella prima parte una versione tedesca dei testi riferentisi alle riforme introdotte da Urukagina di Lagas - il quale visse attorno all'anno 3000 a. Cr. – dopo aver detronizzato violentemente il suo predecessore Lugalanda, testi pubblicati e già tradotti da Fr. Thureau-Dangin. Questi testi, che gettano vivida luce sulle condizioni religiose e sociali della città di Lagas, quando era retta dai *patesi* e re, ci sono stati conservati sui coni A, B e C, e su di una lastra ovale, tutti risalenti ai primi anni del patesiato - rispettivamente del regno - di Urukagina. Essi ci narrano dei nuovi templi costruiti dal re, delle nuove tasse introdotte per il seppellimento dei morti, dell'abolizione dei rapaci controllori delle imposte, delle riforme fatte in favore dei sacerdoti, nonchè del tempio del dio della città e della sua famiglia, dell'abolizione dei *mashkim-di*, cioè assessori giudiziali, e di certe riforme per risollevare dagli abusi l'istituto del matrimonio.

Il Deimel fa seguire alla sua versione, che qua e là apporta qualche

correzione a quella del Thureau-Dangin, un ampio commento filologico e archeologico che rischiara parecchi punti, lasciati indecisi ed oscuri da parte del primo traduttore. Rileverò le cose che mi sono sembrate più notevoli per gli studiosi della religione sumerica.

P. 11. Ogni dio aveva un proprio numero sacro e simbolico: An = 60; Enlil (Ningirsu, Ninib) = 50; Enki (Marduk?) = 40; Enzu = 30; Samas = 20; Istar = 15; Nergal = 12; Nusku = 10; Adad = 6.

P. 11. *Melam (melammu* in accadico) è lo splendore che irraggiano gli dei, i re, perchè figli del dio, e tutti i superuomini. A queste antiche speculazioni risale l'uso dei raggi nell'arte persiana antica e in quella dei Romani.

P. 12. *ki-ku-akkil-li-ni* è la casa delle grida (tempio di Dunsagana, figlio del dio della città), da interpretare come lamentazioni funebri o come grida degli oranti.

P. 13. Il dio Lama-ság-ga (cioè il buono spirito custode) è detto *gish-igi-tab-ba-ni* = il suo bastone *(gish)* e occhio doppio *(igi-tab-ba)*. Il Deimel vi vede espressa la funzione di questo dio, per l'illustrazione della quale si può vedere quella scena di un cilindro di Gudea che lo rappresenta preceduto da uno spirito o demone custode, seguito da un secondo e condotto per la mano da un terzo: quest' ultimo il bastone, gli altri due l'occhio doppio. Questa spiegazione è certamente molto ingegnosa.

P. 15-17. Spiegazione di *pi-lul-da*. Il suo significato è lo stesso che quello di *nam-tar-ra*, cioè « *feste, religiöse Ordnung* », dunque non quello di destino, come si suol tradurre *nam-tar-ra*, e neppure quello di « *Bestimmung* » nel senso di decreto o legge umana, perchè nei testi sumerici *nam-tar* non è mai qualcosa di profano. *Pi-lul-da* e *nam-tar* corrispondono quindi all'accadico *billudû* e *parsu*. Secondo una concezione religiosa dei Sumeri tutto il territorio e specialmente il patrimonio dei templi appartenevano al dio supremo della città.

P. 21. Ogni tempio, ad eccezione dell'*é Ba-ú*, del tempio della dea Bau, aveva uno *sah-ngu*, che rappresentava il dio tanto negli affari religiosi che economici. Egli era a capo dell'amministrazione dei beni del tempio, i quali *giuridicamente* appartenevano al dio. Il posto di *shangu* dava adito al patesiato. Patesi potenti riunirono nelle loro mani tutti e due i gradi supremi della gerarchia sacerdotale. La potenza del patesi crebbe anche per il fatto che sua moglie era la legittima rappresentante della moglie del dio della città e quindi l'amministratrice del patrimonio del tempio di Bau. I figli del patesi rappresentavano i figli della suprema coppia divina. Quando erano ancora minorenni, l'amministrazione del patrimonio dei templi rispettivi era assunta dalla madre. La famiglia del patesi amministrava i templi più importanti della città, e siccome il dio civico era il dio supremo del pantheon locale, il patesi sopraintendeva all'amministrazione dei beni di *tutti* i templi del luogo.

P. 29. Sulla lastra ovale si legge tra l'altro, 3, 14-19: « Se una donna dice al marito ...., di questa donna il suo *duddu* sarà stretto (o serrato) in un grande moggio (*edin*, '*Topf*') e questo moggio sarà appeso nell' *a-zar-la* ». Secondo il Deimel l' *edin* era un grande recipiente che

allora si usava anche per il seppellimento. Questo recipiente veniva appeso nell'edificio *azalla*. Si tratta dunque o di una specie della pena di morte o di una pena infamante mediante l'esposizione alla berlina. In questo testo l'Autore trova una illustrazione sorprendente della settima visione di Zaccaria, 5, 5-11: « l'angelo che parlava meco uscì e mi disse: Alza dunque i tuoi occhi e guarda che cosa è questa che esce fuori! Io dissi: Che cosa è essa? Egli disse: Questo è il moggio [*êphâh*] che esce. Egli disse: Questo è il loro occhio in tutta la terra. Ecco una lastra di piombo rotonda [*kikkar 'ophereth*] si levò, ed una donna sedeva in mezzo del moggio. Egli disse: Questa è la cattiveria, ed egli la gettò nel mezzo del moggio e gettò la pietra di piombo sulla sua bocca. Alzai i miei occhi e vidi, ed ecco due donne che uscivano e il vento era nelle loro ali — ed ecco le loro ali erano come le ali della cicogna e levarono il moggio tra la terra e tra il cielo. Io dissi all'angelo che parlava meco: Dove portano esse il moggio? Egli mi disse: Per edificargli una casa nella terra di Shin'âr [Sinear = Sumer], ed esso sarà assestato [hûkkan]. e quivi deposto [*hunnîhah*] sopra la sua base [*mkhûnâthâh*] ». Soltanto è da rilevare che secondo il testo sumerico il recipiente (*edin* = *êphâh*) viene sospeso, mentre secondo Zaccaria viene posto su di una base. È veramente sorprendente come i due testi, sumerico ed ebraico, si illustrano a vicenda. La donna dice all'uomo qualche cosa di *cattivo*, di *rish'âh*, come dice il testo ebraico. Così possiamo dunque supplire coll'aiuto della Bibbia una parola che nell'iscrizione sumerica manca, perchè in quel punto essa è danneggiata. La Bibbia serve dunque a spiegare le iscrizioni sumeriche e queste a loro volta servono a spiegare ed intendere meglio la Bibbia!

2. Nel secondo lavoro l'Autore dà la trascrizione di 25 testi sumerici, tratti dall'archivio del tempio di Bau a Lagas e che rimontano dal primo anno di regno di Lugalanda al quarto di Urukagina. Si tratta di liste di sacrifici, di arnesi e oggetti cultuali, nonchè di vestiti coi quali si vestivano le statue degli antenati. Due testi sono tabellette che si fissavano sulle casse contenenti tavolette d'argilla. I sacrifici, gli oggetti cultuali ecc. erano destinati agli *en-en* o *en-en-ni-ne*. Il Deimel riesce a dimostrare brillantemente che questa parola non significa *grands prêtres*, come credette il de Genouillac, ma « antenati ». Dal codice di Hammurapi e dall'epopea di Gilgames risulta che gli antichi Babilonesi avevano la credenza che le anime dei trapassati devono contentarsi di mangiare terra ed immondizie e di bere acqua impura nel mondo infero, se i loro parenti ancora vivi non offrano loro cibi e bevande. I testi pubblicati sono dunque liste di sacrifici di cibi ai morti.

4. Contro l'opinione comune M. Witzel sostenne in *Der Drachenkämpfer Ninib* che l'uomo che in una ben nota rappresentazione di un sigillo cilindrico sumerico mette il piede su di un monte non è *Samas* che alla mattina si leva attraverso le porte aperte sui monti d'oriente, ma Ninib che costruisce in montagna un lago di presa; i battenti delle porte sarebbero le chiuse. L'autore dimostra col sussidio di nomi come *Nin-gir-su ig-gal* e *Ba-ú-ig-gal*, che anche Ninib, il quale è identico a Ningirsu,

ha alcunchè da fare con una grande porta (*ig-gal* significa 'porta grande). L'interpretazione del Witzel sarebbe dunque giusta.

L'autore dà ancora alcuni passi da aggiungere al suo *Pantheon Babylonicum* s. *Nin-ur-ra*, 2546, moglie del dio di Umma.

Nella tavoletta Stawarczyk 9 (che l'autore pubblica in trascrizione) si legge il nome di una dea finora sconosciuta: *Nin-dug-she-bil* = la buona signora del frumento fresco.

Dalla tavoletta MM 174 della collezione del convento dei Benedettini di Monserrat risulta che i miti di Ninib esistevano già ai tempi della dinastia di Ur.

G. Furlani.

CHARLES F. JEAN, *Le milieu biblique avant Jésus Christ*, I. *Histoire et civilisation*, Paris 1922, Lib. orientaliste Paul Geutner, pp. XXII - 340.

Confesso che non son riuscito a cogliere la linea d'insieme di questa opera; ma ho il grave dubbio che ciò non sia difetto mio, e che in realtà l'opera sia un amalgama di parti eterogenee.

Il titolo farebbe, a prima vista, supporre una particolareggiata storia dell'età di Gesù. Con sorpresa invece troviamo che essa s'inizia con le origini del mondo, e con uno strano miscuglio di notizie geologiche e storiche inteso probabilmente a conciliare tradizione biblica e geologia, ciò che dimostra per lo meno un pessimo gusto storico.

Segue un notiziario abbastanza interessante di archeologia mesopotamica, che farebbe supporre un'opera di sviluppo larghissimo. Ma la sezione seguente sull'Egitto improvvisamente si restringe e diviene un arido riassunto di storia egiziana in cui i diversi fatti non hanno nè prospettiva nè rapporto di proporzione. Viene quindi una lunga e minuziosissima sezione di geologia e archeologia preistorica del paese di Canaan, cui tien dietro un compendio di notizie archeologiche sul bacino dell'Egeo e sulla preponderanza egiziana. Si passa poi all'insediamento dei Filistei, scavalcando completamente la storia della conquista israelita e della formazione del regno ebraico. Ad una lunga disamina di problemi archeologici della Gerusalemme del tempo dei re segue un arido sommario di storia mondiale sino al primo secolo dell'êra cristiana con assai scarso sviluppo della storia biblica.

In sostanza *le milieu biblique* manca completamente. L'autore dalla cultura prevalentemente archeologica tenta invano di sollevarsi alla storia; e poi lo storico e l'archeologo sono entrambi paralizzati dal cattolico. Indici e tabelle cronologiche, che occupano circa due quinti del volume cercano di farne una miniera di notizie erudite ad uso dei seminari.

A. Omodeo.

Religionsgeschichtliche Bibliographie, herausgegeben von Carl Clemen. Jahrg. IX und X (1922-23). Leipzig-Berlin, Teubner 1925, 62 pp.

Fra le pubblicazioni dell'Istituto (« Staatliche », già « K. Sächsische Forschungsinstitut ») di storia comparata delle religioni presso l'Università di Lipsia e in aggiunta all'*Archiv für Religionswissenschaft* esce ormai già da parecchi anni una periodica « Bibliografia di storia delle religioni » redatta da C. Clemen in collaborazione con parecchi altri studiosi, anche non tedeschi. Sono comparsi finora 5 fascicoli, ciascuno dei quali contiene la bibliografia di due anni consecutivi, a cominciare dal 1914 e 1915. Sono registrate tanto le opere quanto gli articoli di periodici. Per ciascuna annata la materia è distribuita così: I. generalità; II. popoli preistorici; III. popoli primitivi; IV. popoli civili dell'Asia Orientale; V. Egiziani; VI. Semiti (compresivi il cristianesimo e l'islamismo, il cristianesimo — come pure il giudaismo — solo in quanto è rappresentato da lavori che ne trattano in rapporto ad altre religioni); VII. Indogermani (compresivi, tra le religioni dell'India, il giainismo e il buddismo, e, tra quelle dell'Iran, il manicheismo). Ciascuna rubrica è suddivisa in varie sottorubriche: p. es. la rubrica « I. Generalità » in: 1. storia e insegnamento della storia delle religioni; 2. manuali, pubblicazioni collettive, riviste, bibliografie; 3. lavori di carattere generale; — la rubrica « III Popoli primitivi », in: 1. generalità, 2. Europa, 3. Asia, 4. Africa, 5. America, 6. Oceania; ecc. In ciascuna sottorubrica le pubblicazioni sono elencate per ordine alfabetico di autori: oltre il titolo è indicato il luogo di edizione oppure il periodico relativo. In alcuni casi sono registrate sotto una data opera le principali recensioni cui essa ha dato luogo.

Come si vede, si tratta di un utilissimo strumento di lavoro, utilissimo non solo per gli studiosi di storia delle religioni, ma anche per specialisti di varie discipline connesse (semitisti, indianisti, classicisti, germanisti, ecc.). Se l'informazione è meno pronta di quella fornita da altri repertori bibliografici più speciali, in compenso vi è più completa e già classificata.

Una parte cospicua è fatta alle pubblicazioni italiane a cominciare dal fascicolo 1920-21 (uscito nel 1922), nel quale furono incluse anche quelle (posteriori, s'intende, al 1913) che erano state omesse nei fascicoli precedenti. Tra gli errori di stampa incorsi nella parte italiana sono da correggere specialmente i seguenti: « Bellini » fascicolo 1920-21 p. 8 e 72, da leggere « Rellini »; « Zaramelli », fascic. 1922-23 p. 19, 21, 61, da leggere « Taramelli ». Anche per errore i lavori del Taramelli sulle antichità religiose della Sardegna figurano, a p. 21 del fascic. 1922-23, sotto la rubrica « Cristianesimo », mentre debbono essere registrati (anche meglio che sotto « religione romana »: fasc. 1920-21 p. 47) sotto la rubrica « Popoli preistorici » (Cfr. R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna*, 1912).

R. Pettazzoni

NOTE E NOTIZIE

Intorno ad una prolusione

In un'opera, uscita in Svizzera alcuni mesi fa, di C. A. Bernoulli, *Johann Bachofe und das Natursymbol* (Basel, B. Schwabe, 1924), si legge, a p. 653: « Con l'ampliamento dell'Italia come grande potenza in seguito « alla guerra mondiale si è allargata anche la sua vita spirituale, come « si vede, tra l'altro, dal rigoglioso fiorire di una attiva giovane scuola di « storia generale delle religioni... Come capo di questo gruppo appare Raf- « faele Pettazzoni col suo discorso d'inaugurazione alla nuova cattedra di « storia generale delle religioni nell'Università di Roma... Procedendo da « uno spirito che ha attualmente in Benedetto Croce il suo rappresentante « più comprensivo, vi si delinea lo svolgimento, ecc. »

Non è piacevole rettificare delle cose tanto lusinghiere. Ma è doveroso, specialmente nei riguardi di coloro che indirettamente son chiamati in causa: coloro che figurano come miei aderenti, mentre sono, credo, assai lontani dal riconoscere in me un capo-gruppo [1]; e sopratutto colui che mi è dato come alto ispiratore e maestro, mentre è il primo a non volerne sapere di un tale discepolo. Chè proprio a proposito di quella mia Lezione inaugurale (R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*. Bari, Laterza, 1924) il Croce è intervenuto a criticare la storia delle religioni - quella che si insegna dalle cattedre, quella, insomma, che io coltivo -, mostrando come essa, ancora impigliata nelle ubbie di una storia universale ed enciclopedica, non sia vera storia, ma solo collezionismo bibliografico ed erudito, e i suoi studi e relative cattedre non siano « sorti in Italia ai giorni nostri per alcun bisogno nè speculativo « nè morale, ma unicamente per bisogno di erudizione, per far che l'Italia « (come si dice) non resti indietro agli altri paesi nel culto di tali studi, « che anche in Italia vi sia gente che abbia pratica della relativa lette- « ratura, e, come può, l'accresca » (La Critica, 1924, fasc. 5°).

Eppure (nè il ravvicinamento del Bernoulli sarà stato senza qualche ragione) non era precisamente nel senso del collezionismo erudito ed

[1] Il Bernoulli fu tratto in errore da una coincidenza puramente estrinseca, cioè dal fatto che un numero speciale della Rivista *Bilychnis* con articoli di parecchi collaboratori, dedicato al Congresso di storia delle religioni tenuto a Parigi nell'ottobre del 1923, fu fatto circolare nella seduta plenaria del Congresso - cui il B. assisteva - proprio nel momento in cui io stavo per svolgere la mia comunicazione (cfr. Revue de l'histoire des religions, 1923, II. 193). — Nè è esatto dire, come dice il B., *op. cit.* 654, che *Bilychnis* è « *la* rivista italiana di storia delle religioni », mentre essa stessa non ha, credo, tale pretesa, anche se ha pubblicato e pubblica qualche articolo notevole di storia delle religioni.

enciclopedico, anzi proprio in quello del suo superamento che io mi trovavo orientato quando in quella Prolusione respingevo l'idea di una universalità che sia soltanto una somma (p. 22), negando esplicitamente che « l'universalità della storia delle religioni sia una somma da ottenere addizionando le singole storie religiose particolari » (p. 15). E se tuttavia parlavo di storia universale delle religioni, lo facevo in quel senso relativo (ed improprio) che solo è compatibile con la natura speciale, e per ciò stesso particolare, della storia delle religioni.

Storia vera, insegna il Croce, è storia di un universale ed eterno presente. Storia nostra, dunque, che sia anche storia altrui: storia altrui che sia anche storia nostra. Storia religiosa della Grecia antica che sia anche storia religiosa attuale, - quale può farsi, p. es., impostandola su quella tesi ch'è la religione della *polis* e su quell'antitesi ch'è la religione della non-*polis* (individuo o plebe o *civitas Dei*). Storia religiosa dell'Iran che non è soltanto dell'Iran, qualora sia risolta in una vicenda di rapporti fra uno spirito nazionale (médo, persiano, sassanidico) ed uno ultranazionale (zoroastrico, parsistico, manicheo, ecc.). Storia religiosa dell'Occidente europeo che si fa con la storia religiosa del nostro medioevo e del mondo romano e del greco e dell'orientale prossimo, ma anche si fa facendo la storia dell'Oriente più remoto ed estremo. Che è appunto l'universalità da me postulata in quel discorso inaugurale (p. 22): universalità che non è addizione, ma comparazione, comparazione che è distinzione, distinzione che è pensiero, pensiero che è coscienza.

Quale coscienza? Non una coscienza religiosa: la quale, ammonisce il Croce, non nascerà mai da una rassegna enciclopedica di tutte le religioni. Ed è vero: ma non di quella si tratta, bensí di una coscienza storico-religiosa, quale la storia delle religioni – diciamo pure la storia della religione – sola può formare, e non può non formare, perchè è tutt'uno con essa. E che tale coscienza si formi, non è di poca importanza in Italia, dove la religione è generalmente - voglio dire per la quasi totalità degli Italiani - autorità, non pensiero, non quel pensiero che è storia. Onde non facevo, come è parso al Croce, della retorica quando, nella chiusa del mio discorso, mi auguravo che il mio insegnamento possa concorrere a formare la coscienza storico-religiosa degli Italiani.

Una storia « universale » nel senso - improprio - di una storia più larga, il Croce stesso la raccomanda « pei tempi e pei popoli le cui vicende politico-sociali hanno prodotto come un restringimento nella cerchia storica », e « in ispecie per la nostra Italia, che nel periodo del Rinascimento ebbe « ufficio universalistico, ebbe sguardo universalistico, e narrò a modo suo « la storia di tutti i popoli, e poi si restrinse alla storia regionale, e poi « si risollevò a quella nazionale, e ora dovrebbe, più che non faccia di « già, spaziare pei vasti campi della storia di tutti i tempi e paesi » (*Teoria e storia della storiografia,* p. 48). Parole d'oro, che potrebbero essere scritte in fronte a questo nostro Periodico, ed è bene che ad ogni modo siano, poi che l'occasione si presenta, riferite in questo suo primo numero. Sì, perchè quell'auspicato allargamento, cui non si contribuisce facendo, a mo' d'esempio, la *Storia del Regno di Napoli*, c'è una scienza storica

che per la sua natura è particolarmente chiamata a promuoverlo e a favorirlo, ed è proprio la storia delle religioni: per la sua natura, che è come dire pel suo svolgimento.

La mia Prolusione ha procurato un dispiacere al sig. A. van Gennep, pel fatto ch'egli vi trova citati soltanto (e non è vero!) cultori inglesi e tedeschi, e non francesi, di storia delle religioni (*Mercure de France*, 1 agosto 1924, 757 sgg.). Ecco. Se Max Müller fu tedesco (« l'allemand d'Oxford », lo chiama il van Gennep) e Edw. Tylor inglese, e se proprio quei due (e non p. es. il Burnouf, cui, secondo il van Gennep, Max Müller avrebbe rubato le idee) sono passati nella storia dei nostri studi come i rappresentanti riconosciuti dei rispettivi indirizzi, non è, credo, colpa mia, e nemmeno colpa loro. « Colpa » mia sarebbe, se mai, di avere proprio su quei due moderni indirizzi e sul loro ideale superamento imperniato tutta la mia necessariamente breve esposizione, lasciando nell'ombra gli « antecedenti ideali prossimi e remoti » e le anteriori « correnti di pensiero confluite in quei due uomini rappresentativi » (p. 9). Ma questa era appunto la sola condizione onde quel mio Discorso inaugurale poteva essere un discorso e non una delle solite litanie di nomi e cognomi e date di nascita e di morte avvedutamente distribuiti per paesi e nazioni secondo le norme del protocollo. Ciò il van Gennep non ha voluto considerare. Così a quella comprensione che è il primo ufficio del critico egli per falso amor proprio nazionale (che cosa dunque non avrebbero ragione di dirmi gli Italiani, dacchè neppure un italiano è citato nella mia Prolusione, neppure G. B. Vico!?) è venuto meno. Il van Gennep è proprio persuaso che quella omissione è stata ben altrimenti intenzionale; e poichè la cosa è assurda, ed egli vuole tuttavia spiegarla, cade in questa « spiegazione » ridicola: « Je suppose que M. Pettazzoni, par ailleurs bon « savant, juge que, vu la période actuelle, il serait dangereux de parler de « l'esprit critique français dans son pays. C'est de nouveau la mode, en « Italie, d'admirer les savants allemands et anglais et de mépriser les « travaux des français ». Eppure il van Gennep sa benissimo che ci sono degli altri modi più seri di attestare la propria deferenza agli studi ed agli studiosi di un'altra nazione, e sa benissimo che io li ho praticati e li pratico. E perciò possiamo anche sorridere della sua accusa di raffinato machiavellismo.

R. P.

In memoria di Alessandro Bonucci

(1883-1925)

La mattina del 19 gennaio spirava, a soli 41 anni, nella sua villa di Pontefelcino, presso Perugia, il prof. *Alessandro Bonucci*, soccombendo a crudele ed inesorabile malattia che per oltre un anno l'aveva afflitto. Nè mai in tutto il tempo del suo lungo soffrire egli perdette la calma e la lucidità della mente; anzi, quasi dimentico del male che andava disfacendogli il corpo, venne affinando sempre più lo spirito e attese sino alla fine ai suoi diletti studi.

Della scienza egli aveva fatto lo scopo della sua vita. Laureatosi a Roma in lettere e in giurisprudenza, si era particolarmente dedicato allo studio della filosofia morale e della filosofia del diritto, presto affermando in questi campi il suo forte ingegno e la sua tempra filosofica, specie con le due opere *Verità e Realtà* (Modena 1911) e *Il fine dello Stato* (Roma 1915), che gli acquistarono nome fra gli studiosi. Giunto ancora giovanissimo all' insegnamento universitario, passò successivamente, lasciando in ogni luogo desiderio di sè, da Perugia a Camerino, a Cagliari, a Siena, e, nel 1922, a Palermo, chiamatovi per voto unanime di quella Facoltà giuridica ad insegnare la filosofia del diritto.

Mente aperta a svariati orizzonti, non si chiuse entro i confini delle discipline professate, ma volentieri spaziò in altri campi. E dotato, come era, di schietto sentimento religioso, si mise a studiare con amore speciale la storia delle religioni, tenendosi, con la larghezza di mezzi di cui disponeva, al corrente della vasta letteratura relativa, e procurandosi altresì, per quanto gli era consentito dalle molte altre occupazioni, una adeguata conoscenza delle lingue orientali, l'ebraico, l'arabo, il sanscrito.

Sua impresa altamente meritoria in questo campo, e che ha reso in questi ultimi anni notevoli servigi agli studiosi, fu la fondazione della *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* che egli iniziò nel 1920, e il cui ultimo fascicolo (vol. IV, n.^{0} 4: 4^0 trimestre 1923) pubblicò alla fine del 1924, quando ormai era vicino a morire. Alla sua *Rivista* egli aveva procurato la collaborazione di insigni cultori degli studi religiosi, italiani e stranieri. Ma sopratutto l'alimentava con l'opera sua personale, mercè articoli e recensioni ampie e serene, ed abbondanti utilissime rassegne della produzione straniera. Così avvenne che la *Rivista* fu conosciuta ed apprezzata non solo fra noi, ma anche e forse più all'estero, entrando in relazione con i migliori e più autorevoli periodici speciali di Germania, di Inghilterra, di Francia, nonchè dell'India e di altri paesi.

Chi un giorno racconterà le vicende di questi non facili e contrastati inizii di una storia italiana delle religioni, dovrà mettere in prima linea questo Uomo insigne che in un campo che non era il suo, con ispirito di sacrificio, per puro amore del sapere, era riuscito a formarsi una cultura quale avrebbe fatto onore ad uno specialista.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

Th. ZIELINSKI, *La Sibylle: trois Essays sur la religion antique et le Christianisme* (Christianisme: Cahiers publiés sous la direction de P. L. Couchoud). Paris, Rieder, 1924, p. 128 in 16° picc.

J. W. HAUER, *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*, I. Stuttgart, Kohlhammer 1923, p. XII-556 in 8°.

— *Werden und Wesen der Anthroposophie*, 2e Aufl., Stuttgart, Kohlhammer 1923, p. 159 in 8°.

C. A. BERNOULLI, *Johann Jacob Bachofen und das Natursymbol*, Basel, Schwalbe 1924, p. XXVI-698 in 8°.

M. KERBAKER, *Leggende buddhistiche del Mahâbhârata*, con prefazione di Carlo Formichi (ristampa). Roma, Anonima Romana Editoriale, 1925, p. 100 in 16.°

C. FORMICHI, *I primi principî della politica secondo Kâmandaki* (Traduzione, introduzione e note). Roma, Anonima Romana Editoriale, 1925, p. 142 in 16°.

Edv. LEHMANN, *Die Religionen: Kurzgefasste Religionsgeschichte*. Leipzig, Dürr 1924, p. VI-128.

— *Parsismen, Mazdaismen, Manikeismen* (Særtryk af *Illustreret Religionshistorie* 347-390). Köbenhavn, Gads, 1924.

— *Zur Geschichte der Religionsgeschichte* (Separatabdr. aus Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch du Religionsgeschichte* 4e Aufl.). Tübingen, Mohr, 1924, pp. 1-22 in 8°.

— *Erscheinungs- und Ideenwelt der Religionen* (Separatabdr. aus Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4e Aufl.), Tübingen, Mohr, 1924, pp. 23-130 in 8°.

NOBUSHIGE HOZUMI, *Il culto degli antenati e il diritto giapponese*, Traduzione, prefazione e note di G. Castelli. Milano, Hoepli, 1923, p. 132 in 8.°

Ch. GUIGNEBERT, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'église antique* (extr. de la Revue de l' histoire des religions). Paris, Leroux, 1923, p. 38.

F. CUMONT, *Rapport sur une nouvelle mission à Sâlihîyeh - Les unions entre proches à Doura et chez les Perses* (extr. des Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr. et B. L. 1924). Paris, Picard 1924, p. 26 in 16.°

A. OMODEO, *Il valore umano della storia cristiana* (Prolusione) (estr. da « La Parola »). Torino 1924, p. 12.

A. van GENNEP, *Le folk-lore* (La Culture Moderne, 11). Paris, Stock, 1924, p. 128.

G. LEVI DELLA VIDA, *Storia e religione nell'Oriente semitico.* Roma, Bardi 1924, p. VIII-158, in 16°.

C. PASCAL, *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica* (2ª ediz.). Torino, Paravia, 1923, 2 voll., 196 e 206 pp.

R. PETTAZZONI, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni* (Lezione inaugurale). Bari, Laterza, 1924, p. 32 in 16.°

— *La formation du monothéisme* (extr. de la Revue de l'histoire des religions, t. 88). Paris, Leroux, 1923, p. 38 in 16.° (Communication à la séance plénière du Congrès d'histoire des religions à Paris, octobre 1923).

S. MINOCCHI, *La religione come scienza storica: Principii di una scienza della religione.* Firenze, « Il Progresso Religioso », 1923, p. 74 in 8.°

R. PETTAZZONI, *The chain of arrows: the diffusion of a mythical motive,* (Folk-Lore, vol. 35 pp. 151-165), London, Glaisher, 1924.

J. S. BYSTRÓN, *Rozvój badan historyczno-religijnych* (Przeglad Współczesny, III, 356-376), Cracovia 1924.

R. PETTAZZONI, *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa* (Storia delle religioni, vol. 7). Bologna, Zanichelli 1924, p. XXII-354 in 16.°

S. DE SANCTIS, *La conversione religiosa: Studio bio-psicologico.* Bologna, Zanichelli 1924, p. XVI-266 in 8.°

I. ZOLLER, *Ideogenesi e morfologia dell'antico sinaitico: un contributo alla storia del divenire dell'alfabeto greco-romano.* Trieste 1925, p. 60 in 8.°

U. PADOVANI, *Bollettino di introduzione alla storia delle religioni* (estr da « La Scuola Cattolica », Serie 6, vol. III). Milano, 1924, p. 56 in 8.°

P. ALFARIC, *Christianisme et gnosticisme* (extr. de la « Revue historique », t. 145), Paris, 1924, p. 16.

R. KREGLINGER, *La religion d' Israel.* Bruxelles, M. Lamertin, 1922, p. 336 in 16.°

— *Grondbeginselen der Godsdienstwetenschap* (Cultuur en Wetenschap, 8). Brugge, De Centrale Boekhandel (1923), p. 104 in 16.°

L. FROBENIUS, *Vom Kulturreich des Festlandes*. München-Nymphenburg, 1923. p. 344 in 16.°

— *Das sterbende Afrika*, I. München, O. C. Recht, 1923, p. 86 con 73 tavv.

— *Atlas Africanus*. 1-3 Hft. München, Beck, 1921-22.

— *Erlebte Erdteile*, Bd. I-III, Frankfurt a. M., 1925.

A. LOISY, *La Religion*, 2e édit.. Paris, Nourry, 1924, p. 406 in 16.°

L. EHRLICH, *Origin of australian beliefs*. St. Gabriel-Mödling (Vienna), 1922, p. 84 in 8.°

H. HAAS, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 1e-6e Lief., Leipzig-Erlangen, Deichert, 1924-25.

A. BERTHOLET, *Kultur u. Religion* (Festrede). Göttingen, 1924, p. 20 in 8°.

Th. ZIELINSKI, *L'évolution religieuse d'Euripide* (Revue des études grecques, t. 36, pp. 459-479). Paris, Leroux, 1923.

JIVANJI JAMSHEDJI MODI, *Memorial Papers*, Bombay 1922, p. 165 in 4°.

The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, n. 3. Bombay, 19 3.2

A. W. NIEUWENHUIS, *Die Anfänge der Medizin unter den niedrigst entwickelten Völkern u. ihre psychologische Bedeutung* (extr. de « Janus, Archives Internationales pour l'histoire de la Médecine et de la Géographie Médicale », 28e Année, pp. 42-60, 92-109, 173-191). Leyde, Brill, 1924.

— *Principles of Indian Medicine in American Ethnology and their psychological signification* (extr. de « Janus », 28e Année, pp. 305-356). Leyde, Brill, 1924.

Yu kia ch'eng she p'in con prefazione di NGOU YANG, in cinese, in 8°, 58 pp.

NGOU YANG, prefazione al *Yu kia she ti lun* (Yogâcârabhûmiçâstra) in cinese, in 8°, 33, 29 pp.

T'AI HIU, *Fu ch'eng tsong yao lun* (sommario sulle scuole del Buddhismo), in cinese, Tsing liang, 8°, 106 pp., 3ª ediz.

T'AI HIU, *Jen sheng koan ti k'o hio* (Scienza di una concezione umana), in cinese, Shang hai, 1924, in 16,° 96, 3 pagg.

T'AI HIU, *Wei shi sing lun* (Nuove teorie sul Vijñânamâtra), in cinese, in 8°, 36 pagg., Han kou.

WANG YANG, *Ta ch'eng fei Fu shuo p'ien* (Se il Mahâyâna sia o no stato detto dal Buddha), in cinese, in 8°, 24 pp. Buddhist Academy, Nanking.

Mus. 1274
91

‘ LE CENTO STROFE ’

(ÇATAÇÂSTRA)

Testo buddhistico mahâyâna tradotto dal cinese

(*Continuazione e fine*).

CAPITOLO SETTIMO.

CONFUTAZIONE DELLA TEORIA SECONDO CUI NELLA CAUSA PREESISTE L’EFFETTO.[1]

L’eretico: — Non è già che i dharma non durano, perchè non v’è distruzione dell’esistenza e perchè non v’è nascita del non essere.

I dharma hanno per caratteristica l’esistenza, come la massa di creta (*mṛtpiṇḍa*). Dalla massa la base, dalla base il ventre, dal ventre la gola, dalla gola la bocca. Il prima ed il dopo sono la causa e l’effetto; nel tempo in cui i vari effetti nascono, le varie cause non scompaiono. Se dentro la causa non vi fosse l’effetto, allora l’effetto non nascerebbe. Soltanto un cambiamento della causa è l’effetto: perciò tutti i dharma sono esistenti.

Il credente: — Se in quanto l’effetto nasce l’esistenza non scompare, siccome la causa scompare, l’esistenza scompare.

Voi dite: nel tempo in cui nasce il vaso, che è l’effetto, la zolla di creta non scompare. Allora il vaso è soltanto zolla di creta. Se nel tempo in cui nasce quell’effetto che è il vaso, la

[1] Questa teoria conosciuta sotto il nome di *satkâryavâda* è propria del Sâṅkhya e secondo essa l’effetto deriva da un cambiamento interno della causa, nella quale potenzialmente preesiste; v. ad es. Sâṅkhya-Tattvakaumudî ecc.

causa che è la zolla di creta scompare, allora non esisterebbe causa. Se la zolla di creta non scompare, allora non deve distinguersi diversità del vaso e della zolla. Ora in realtà si vede che hanno diversità di forma, funzione, tempo, nome ecc.; perciò l'esistenza deve scomparire.

L'eretico: — Come il dito che è piegato e dritto.

Il dito sebbene abbia differenza di forma (in quanto) è piegato e dritto, realmente è un dito unico; ugualmente, sebbene la forma del vaso e la forma della zolla di creta siano diverse, tuttavia la zolla non è diversa dal vaso.

Il credente: — Non è così, perchè l'azione e la potenza sono diverse.

Piegarsi o raddrizzarsi sono azioni del dito; il dito è la potenza. Se l'azione fosse proprio *(eva)* la potenza, nel tempo in cui si raddrizza dovrebbe scomparire il dito; inoltre il piegarsi ed il raddrizzarsi dovrebbero essere identici, siccome secondo i vostri libri la zolla di creta è il vaso. Perciò l'esempio del dito è sbagliato.[1]

L'eretico: — Come il giovane l'adulto e il vecchio.

Come il corpo di un solo uomo è anche giovane, anche adulto ed anche vecchio; perciò lo stesso accade nei riguardi della causa e dell'effetto.

[1] Ki Tsang enumera le difficoltà da muoversi all'obiezione dell'eretico. 1) Siccome il piegarsi ed il raddrizzarsi derivano dal dito e il dito è uno, allora il piegarsi e il raddrizzarsi anche dovrebbero essere uno. 2) Siccome (l'azione) del dito consiste nel piegarsi e nel raddrizzarsi, e il piegarsi ed il raddrizzarsi sono due, anche il dito dovrebbe essere due. 3) Il dito è uno, il piegarsi ed il raddrizzarsi non sono uno, onde il dito dovrebbe esser diverso (dall'azione del) piegarsi e del raddrizzarsi. 4) Il piegarsi ed il raddrizzarsi sono due, il dito non è due, onde piegarsi e raddrizzarsi sono diversi dal dito. 5) Se si dice che l'essenza è uno, ma non le caratteristiche, si cade (nell'errore della) diversità e dell'unità. 6) Se il piegarsi e il raddrizzarsi sono identici col dito, quando (il dito) si piega non vi dovrebbe esser (dito) curvo, quando si drizza non vi dovrebbe essere più dito. Se quando si curva ugualmente ci fosse il dito, allora quando si curva dovrebbe essere medesimamente diritto. 7) Se piegarsi e raddrizzarsi sono identici col dito, ma il dito è uno, e piegarsi e raddrizzarsi sono due, dovrebbe anche essere che dito, piegarsi e raddrizzarsi fossero uno, e il dito due e piegarsi e raddrizzarsi uno.

Il credente: — (No;) Perchè non sono uno.

Il giovane non fa l'adulto, l'adulto non fa il vecchio; perciò il vostro esempio è sbagliato. Inoltre:

Se l'esistenza non scompare, scompare la non esistenza.

Se (si dice che) l'esistenza non scompare, allora la zolla di creta non dovrebbe cambiarsi fino a divenire vaso; ed allora non esisterebbe vaso. Se poi l'esistenza non scompare, la non esistenza, siccome non esiste, neppure può scomparire ed allora nulla scompare.

L'eretico: — Se non c'è scomparsa, che errore c'è?

Se in quanto c'è eternità non c'è scomparsa, la zolla non si dovrebbe modificare fino a divenire vaso; se il non eterno *(anitya)* non esiste, che errore c'è?

Il credente: — Se non esiste la non-eternità, allora non ci sarebbero nè merito nè demerito.

Se il non eterno non esiste, allora merito e demerito non dovrebbero assolutamente neppure essi esistere. Per quale causa? L'uomo peccatore eternamente sarebbe peccatore, non dovrebbe divenire uomo (capace di accumulare) il merito. Gli uomini di merito sarebbero eternamente uomini di merito, non dovrebbero divenire uomini peccatori. Il merito e la colpa ecc., come il dono ed il furto, l'osservare i precetti morali e l'offenderli insieme non dovrebbero esistere. [1]

L'eretico: — Dentro la causa in precedenza esiste l'effetto perchè la causa esiste.

Se dentro la creta prima non esistesse (l'effetto, cioè) il vaso, la creta non dovrebbe essere la causa del vaso.

Il credente: — Se l'effetto esiste in quanto dentro la causa già prima esiste l'effetto, in quanto l'effetto non esiste la causa sarebbe senza effetto. [2]

[1] Commento di Ki Tsang: « Se non c'è scomparsa, allora i *kleça* assolutamente non potrebbero scomparire, e perciò non vi sarebbe liberazione Inoltre se la colpa non scompare, il merito non nasce, e quindi tutti i *dharma* sarebbero come il vuoto, senza nascita e senza distinzione ».

[2] Ki Tsang: « Voi in realtà non vedete dentro la causa esistere l'effetto, ma dite che l'effetto nasce dalla causa e dite che dentro la causa in precedenza esiste l'effetto. Allora però, vedendo che l'effetto come il

Se la zolla di creta è causa del vaso, in quanto la zolla di creta non scompare nella causa c'è l'effetto: ora, se questo vaso è distrutto, dentro la causa non ci deve essere l'effetto.

L'eretico: — Perchè la causa e l'effetto sono uno.

Come la terra è la causa e la creta l'effetto, la creta è la causa e il vaso l'effetto, la causa cambiando diventa effetto; allora questi non sono dharma differenti, perciò non devesi dire che dentro la causa non ci sia l'effetto.

Il credente: — Se la causa e l'effetto sono uno, non ci sarebbe futuro.

Come la zolla di creta è presente, il vaso è futuro. Se la causa e l'effetto fossero uno, allora non ci sarebbe futuro; se non c'è futuro, non ci sarebbe neppure presente; siccome non c'è presente, non ci sarebbe neppure il passato; in tal maniera vi sarebbe confusione del triplice tempo.

L'eretico: — Perchè il nome ecc. nascono ed il nome ecc. scompaiono.

Non ci sono dharma recenti, nè gli antichi dharma scompaiono; soltanto il nome a seconda del tempo è diverso, come una massa di creta diventa il vaso, il vaso spezzato diventa frammento, il frammento infranto ritorna ed essere creta. In tal modo non esiste passato e futuro. Il vaso ed il frammento come possono stare? Soltanto a seconda del tempo ottengono nome (diverso), ma la loro essenza reale non differisce.

Il credente: — Se è così, [la causa] è senza effetto.

Se è (soltanto) il nome che nasce ed il nome che scompare, siccome questo nome prima non esiste e dopo esiste, dentro la causa non c'è l'effetto. Se il nome in precedenza esiste, la zolla soltanto sarebbe il vaso; perciò si riconosce che l'effetto non esiste in precedenza.

L'eretico: — Perchè non è assoluto.

Dalla zolla di creta non assolutamente esce un vaso; perciò nella creta non assolutamente esiste il nome.

vaso, in un tempo posteriore è distrutto, si dovrebbe affermare che nella causa non esiste l'effetto. Se vedendo che l'effetto è distrutto non si afferma che esso non esiste nella causa, vedendo che l'effetto si manifesta non si dovrebbe dire che esiste nella causa. »

Il credente: — Se (la causa che è) la creta non è assoluta l'effetto anche non è assoluto.

Se nella zolla di creta il vaso non è assoluto, ciò che voi dite, che cioè dentro alla causa in precedenza esiste l'effetto, questo anche non è assoluto.

L'eretico: — (Sì), perchè vi è l'esistenza di una forma sottile.

Dentro la zolla di creta la forma del vaso è sottile, e perciò difficilmente si conosce, ma per l'arte (lett. forza: *bala*) del vasaio in questo tempo si manifesta; sebbene nella creta il vaso non possa conoscersi, si riconoscerà tuttavia che nella creta esso esiste in forma sottile.

Vi sono due specie di non conoscibilità. L'una è: perchè (una cosa) non esiste non si conosce; l'altra è che una cosa (benchè) esistente non si conosce, perchè ci sono alcune cause (che ne impediscono la conoscenza).

Di (tali) cause si hanno otto specie. Quali sono queste otto specie? Per la lontananza non si conosce come la terra di un regno lontano; per la vicinanza non si conosce, come quando l'occhio è attaccato all'oggetto; per difetto di sensi non si conosce, come sordità, cecità, instabilità della mente, come quando la mente dell'uomo è confusa; per sottigliezza non si conosce, come gli atomi; per impedimento non si conosce, come l'oggetto che è al di là di una parete; per eccesso non si conosce, come poco sale in una grande quantità d'acqua; per reciproca somiglianza non si conosce, come un chicco di riso gettato in un mucchio di riso.

In tal guisa il vaso che è dentro la zolla di creta, sebbene non sia veduto dall'occhio, non deve uscire da un giunco. Perciò il vaso (in forma) sottile assolutamente esiste in mezzo alla (zolla di) creta.

Il credente: — Se già prima esiste una forma sottile, la causa è senza effetto.

Se nel tempo in cui il vaso non è ancora nato, dentro la creta esiste la forma sottile, che in un tempo successivo divenuta densa, può essere conosciuta, allora dentro la causa non esiste effetto. Per quale causa? Perchè, originariamente non esistendo la caratteristica della densità, dopo esiste. Perciò dentro la causa non esiste effetto. [1]

[1] Ki Tsang: « Se dentro la causa vi è (l'effetto in forma) sottile, ma non (in forma) densa, si riconoscerà che l'effetto originariamente inesistente non esiste. Ed anche se c'è in (forma) sottile e non densa, l'esistenza e la non esistenza coesisterebbero, come nel sistema di *Ṛ*skabha (= Jainismo). Ed anche se nella causa non c'è l'effetto in forma densa, allora l'effetto denso nascerebbe da una non-causa. »

L'eretico: — Dentro la causa deve esistere l'effetto, perchè ognuno percepisce la causa.

Dentro la causa deve esistere in precedenza l'effetto; per quale causa? Perchè per fare i vasi si prende la zolla di creta, ma non si prende il giunco. Se dentro la causa non esistesse l'effetto, si potrebbe prendere (per fare un vaso) anche il giunco; ma gli uomini assolutamente conoscono che la creta può dare origine al vaso, siccome l'argilla dopo esser stata impastata forma il vaso ed è capace di subire il fuoco. Perciò dentro la causa esiste l'effetto.

Il credente: — Se esisterà esiste, se non esisterà non esiste.

Voi dite che siccome dalla zolla escirà il vaso, nella causa in precedenza esiste l'effetto; ora siccome il vaso sarà distrutto, dovrà esserci mancanza dell'effetto; perciò nella causa non c'è l'effetto.

L'eretico: — Siccome il nascere, il permanere e lo scomparire avvengono in ordine (krama), perciò non è errore.

Sebbene nel vaso ci sia la caratteristica della distruzione, esso deve prima nascere, poi durare, poi è distrutto. Per quale causa? Perchè ciò che non ancora è nato, non è distrutto.

Il credente: — Se la nascita è prima e non dopo, sarebbe uguale alla mancanza di effetto.

Se nella creta c'è la nascita, la permanenza e la distruzione del vaso, per quale causa deve prima nascere e poi scomparire e non prima scomparire e poi nascere?

Quanto a ciò che voi dite, che siccome non è ancora nato non esiste (questa) confutazione, in tal modo nel tempo in cui il vaso non è ancora nato non ci sarebbe durata nè distruzione. Siccome questi due prima non sono, ma dopo sono, perciò dentro alla causa non c'è l'effetto.

L'eretico: — Siccome voi confutate l'esistenza dell'effetto, si ha l'errore dell'annientamento *(uccheda)*.

Se dentro la causa non c'è l'effetto, allora la causa è senza effetto. Se nella causa non c'è l'effetto, allora si cade nella teoria dell'annientamento.

Il credente: — A causa del concatenamento non c'è annientamento, a causa dell'interruzione non c'è eternità.

Voi forse non conoscete che siccome il seme, il germoglio, ecc. sono reciprocamente concatenati non c'è annientamento, e siccome la causa come il seme ecc. è distrutta non c'è eternità? In tal guisa i Buddha hanno insegnato che i dharma nascono secondo il *pratîtyasamutpâda* in dodici membri. Siccome (la loro dottrina) manca (della teoria) che nella causa ci sia l'esistenza reale o non ci sia l'esistenza reale dell'effetto, perciò non aderendo nè alla dottrina dell'annientamento nè a quella dell'eternità, praticando la via di mezzo (madhyamâ pratipat), si entra nel *nirvâna*. [1]

Capitolo Ottavo.

Confutazione della teoria secondo cui nella causa non esiste l'effetto.

L'eretico: — Siccome esiste la nascita, si dimostrerà l'unità. [2]

Siccome voi dite che tutti i dharma nascono *pratîtyasamutpanna*, esiste la nascita. Sia che esista prima nella causa, sia che non esista prima nella causa, siccome la nascita ugualmente esiste, necessariamente ci deve essere unità.

Il credente: — Tanto la nascita quanto la non nascita non nascono.

Se esiste la nascita, o che precedentemente esista nella causa, o che precedentemente non esista nella causa, queste due opinioni non possono dimostrarsi: quanto meno dunque la non nascita? Secondo voi, se esiste la nascita del vaso, si crede che (tale nascita) esiste nel tempo in cui il vaso comincia ad essere vaso, o si crede che esiste dopo la zolla di creta quando (questa)

[1] Difatti il Buddhismo nella quasi totalità delle sue scuole ammette sì il divenire dei varî fenomeni, ma sostiene altresì che i varî dharma sono delle manifestazioni transitorie ed effimere, destinate ciascuna a scomparire senza lasciar traccia di sè. Sul *pratîtyasamutpâda* v. La Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Louvain (Londra) 1913 e Rosenberg, *Probleme der buddhistischen Philosophie*, in *Materialien zur Kunde des Buddhismus*, editi da M. Walleser.

[2] Fino ad ora il Buddhista ha negato solo l'eternità o l'*uccheda*, ma non la nascita. E su questa discussione lo porta ora l'avversario.

non è ancora vaso?[1] Se si ammette che ci sia nascita del vaso nel tempo in cui il vaso comincia ad essere vaso, ciò è falso. Per quale causa? Perchè il vaso già esiste. Se principio, il mezzo ed il dopo sono reciprocamente condizionati. Se non c'è il mezzo ed il dopo, anche non ci può essere il principio. Ma se esiste principio nel vaso. necessariamente deve esistere mezzo e dopo; perciò, se il vaso già prima esiste, una nuova nascita a che cosa serve? Se il vaso nasce dopo la zolla di creta quando (questa) non è (ancora) il vaso, questo anche non è giusto. Per quale motivo? Perchè non ancora esiste. Se il vaso non ha principio, metà e fine, il vaso allora non esiste. Se il vaso non esiste, come vi può essere nascita del vaso? Inoltre, se c'è nascita del vaso, deve esistere nel tempo del vaso (già completo) dopo [lo stato] di zolla, oppure nel principio del vaso quando c'è la zolla [in via di trasformazione]. Nel tempo del vaso, dopo la zolla di creta non c'è nascita del vaso. Per quale causa? perchè già esiste. Ed anche non c'è nascita (del vaso) nel principio del vaso quando c'è la zolla [in via di trasformazione] Per quale causa? perchè ancora non esiste.

L'eretico: — Non c'è errore per il fatto che il nascente (*utpadyamâna*) nasce.

Noi non diciamo che se è già nato o se non è ancor nato esiste nascita del completamento (del vaso). La nascita è la nascita di un secondo *dharma*.

Il credente: — Per il nascente accade lo stesso.

Per il nascente (accade) come prima si è detto. Se nasce è già nato, se ancora non è nato come può avere nascita? Se si dice che il nascente è a metà nato e a metà non nato, questi due errori si confutano come prima; perciò non c'è nascita.

L'eretico: — Perchè nascita e completamento sono sinonimi.

[1] Ki Tsang spiega che il vaso ha due principî:

1° quando il vaso comincia ad essere completo; siccome allora già esiste, la caratteristica della nascita non deve nascere.

2° quando comincia ad aversi il principio del vaso; siccome allora il vaso non esiste, la caratteristica della nascita non deve nascere.

La massa di creta ugualmente ha due « dopo ». 1° Quando ha finito di essere zolla di creta. Siccome il vaso allora è già nato, la caratteristica della nascita non deve nascere. 2° Quando comincia a finire di essere zolla di creta. Siccome ancora il vaso non esiste, la caratteristica della nascita non deve nascere.

Noi non diciamo che ciò ch'è completo e già nato ha nascita, e neppure diciamo che il non ancora nato ha nascita. Ora il completamento [1] evidentemente si completa; perciò il completamento [1] nasce.

Il credente: — Se è così, la nascita viene dopo.

Completato significa che è già nato; se non è nato non ha principio e non ha metà; se non ha principio e non ha metà non ci deve essere completamento; perciò non si deve credere che il completamento sia la nascita, perchè la nascita verrebbe dopo.

L'eretico: — Non c'è errore, perchè principio, metà e dopo nascono in serie.

La zolla di creta in serie produce e completa la base, il ventre, il collo, la bocca ecc. del vaso; il principio, la metà e il dopo in serie nascono. Perciò non è la zolla di creta che successivamente completa il completamento [2]; quindi non già nel tempo della zolla di creta c'è la nascita del completamento, e neppure nel tempo del completamento (del vaso) c'è la nascita del completamento, ed anche non è già che non esiste nascita del completamento [3].

Il credente: — Principio, metà e dopo non nascono in serie.

Principio significa che non ha nulla davanti a sè, ma lo ha dopo; metà significa che ha prima e dopo. Dopo significa che ha un prima, ma non ha dopo. In tal modo principio, metà, fine sono reciprocamente condizionati. Se sono separati, come possono esistere? Perciò il principio, la metà e la fine non possono nascere in serie.

Se si dice che nascono in un medesimo tempo, anche non è giusto.

Se nascono in un medesimo tempo anche non si deve dire: questo è il principio, questo è il mezzo, questo è il dopo, ed anche non sono reciprocamente condizionati. Perciò ciò non è giusto.

L'eretico: — Come la nascita, la permanenza e la distruzione.

Come la caratteristica del *samskrta* è l'esistenza in serie della nascita, della durata e della distruzione, per il principio, la metà e la fine anche accade ugualmente.

[1] Altre edizioni leggono, invece di « completamento », « vaso ».

[2] Oppure secondo altre edizioni: vaso.

[3] Secondo altre edizioni si legge sempre: vaso, invece di completamento.

Il credente: — Per la nascita, la durata, la distruzione anche nella stessa guisa.

O in serie o nello stesso tempo, questi due casi non sono giusti, perchè se non c'è durata, allora non c'è nascita. Se si ammettesse che senza durata c'è nascita, allora si dovrebbe ammettere che senza nascita c'è durata; lo stesso dicasi per la distruzione. Se (sono) nello stesso tempo non si dovrebbe distinguere: questa è la nascita e questa è la durata e questa è la distruzione. Inoltre:

In tutti i luoghi vi sarebbe tutto.

Tutti i luoghi significa le tre caratteristiche del *samskrta*; se la nascita, la durata la distruzione anche avessero la caratteristica del *samskrta*, allora nella nascita vi dovrebbe essere una triplice caratteristica in quanto esso è un *dharma samskrta*. [1] In ognuno vi dovrebbe essere una triplice caratteristica, ed allora vi sarebbe *regressus in infinitum*. Per la durata e la distruzione dicasi lo stesso. Se nella nascita, nella durata, nella distruzione non vi fosse la triplice caratteristica, allora la nascita, la durata, la distruzione non si dovrebbero dire la caratteristica del *sasmkrta*. Se voi dite che la nascita della nascita insieme nasce, come il padre ed il figlio, questa cosa non è giusta. Cotale nascita o sarebbe condizionata dall'esistenza anteriore nella causa, o sarebbe condizionata dalla non esistenza anteriore nella causa, o sarebbe condizionata da una anteriore in piccola parte esistenza ed in piccola parte non esistenza nella causa. Queste tre specie di confutazione sono state prima dette nel capitolo della sensazione. Inoltre, come, in quanto il padre prima esiste, dopo il figlio nasce, perciò questo esempio non è giusto.

L'eretico: — Certamente vi deve essere la nascita perchè esistono dei dharma che possono nascere.

Se vi è la nascita vi è un oggetto che può nascere; se non vi è la nascita, allora non vi è cosa che possa nascere; ora siccome evidentemente esistono dei dharma come il vaso ecc. che possono nascere, perciò necessariamente vi deve essere la nascita.

[1] Su questa importante teoria degli *anulakshana* o caratteri secondari delle quattro forze o *samskâra* che agiscono su ogni dharma v. la lunga discussione in Abhidharma-koça, II, 46 (trad. La Vallée Poussin I, p. 224 segg.), in cui Vasubandhu dimostra come questa tesi non pecchi di *regressus ad infinitum*.

Il credente: — Se c'è la nascita, non c'è chi può nascere.

Se il vaso ha una nascita, il vaso allora è già nato e non si chiama (oggetto) che può nascere. Per quale causa? Se non esiste vaso, anche non esiste nascita del vaso; perciò, se c'è la nascita, allora non c'è oggetto che può nascere, quanto meno dunque la nascita?
Inoltre:

Lo stesso dicasi per quanto riguarda la nascita da sè, da un altro, da tutti e due.

Se (si dice che) la nascita e l'oggetto che può nascere sono due e nascono da sè stessi o nascono da altri o nascono da tutti e due, ciò è già stato confutato nella confutazione del dolore.

L'eretico: — Certamente esiste (la nascita) perchè la nascita e (l'oggetto) che può nascere sono dimostrati insieme.

Non già prima esiste la nascita e poi esiste l'oggetto che può nascere, ma in un medesimo tempo insieme si dimostrano.

Il credente: — La nascita e ciò che può nascere non possono far nascere.

Se ciò che può nascere potesse dimostrare la nascita, allora la nascita sarebbe ciò che può nascere, nè potrebbe dirsi ciò che può far nascere; se non vi è nascita, come vi può esser ciò che può nascere? Perciò le due cose insieme non sono.
Inoltre:

Che l'esistenza e la non esistenza siano reciprocamente condizionate non è giusto.

Ora ciò che può nascere, siccome non è ancora esistente, non esiste; la nascita invece è esistente.
L'essere ed il non essere come possono essere insieme condizionati? Perciò entrambi non esistono.

L'eretico: — Siccome la nascita e ciò che può nascere sono reciprocamente condizionati, perciò tutti i dharma si dimostrano.

Non soltanto la nascita e ciò che può nascere si dimostrano reciprocamente condizionati. Siccome questi due sono reciprocamente condizionati, perciò il vaso e tutti i dharma sono dimostrati.

Il credente: — Se nasce da due, come mai non c'è un terzo?

Voi dite: siccome la nascita e ciò che può nascere sono insieme condizionati, tutti i dharma si dimostrano; se da due nasce un effetto, come mai non esiste un terzo dharma come il padre e la madre che generano il figlio? Ora all'infuori della nascita e dell'oggetto che può nascere non esiste un terzo dharma come il vaso ecc. Perciò questa (affermazione) non è giusta.

L'eretico: — Deve esistere la causa, per il fatto che c'è distruzione della causa.

Se l'effetto non nascesse, la causa non dovrebbe essere distrutta. Ora si vede che la causa del vaso è distrutta, perciò deve esserci nascita.

Il credente: — Siccome la causa è distrutta, anche la nascita perciò viene a mancare.

Se si dice che l'effetto nasce, questo effetto esiste nel tempo in cui la causa è distrutta, oppure esiste dopo che (la causa) è distrutta? Se esiste nel tempo in cui la causa viene distrutta, siccome non differirebbe dalla distruzione, la nascita pure verrebbe a mancare. Se esiste dopo la distruzione, siccome la causa è già stata distrutta, non esiste causa; siccome non esiste causa, l'effetto anche non dovrebbe nascere. Inoltre:

Perchè dentro la causa l'effetto è costante.

Se (si ammette) che nella causa vi sia in precedenza l'esistenza dell'effetto o vi sia in precedenza la non esistenza dell'effetto, in entrambi i casi non ci sarebbe nascita. Per quale causa? Se nella causa non esiste l'effetto, come mai nella zolla di creta soltanto c'è il vaso, e soltanto nei fili c'è la tela? Se essi insieme non esistono, la creta dovrebbe avere la tela ed i fili dovrebbero avere il vaso. Se nella causa in precedenza esiste l'effetto, ed in questa causa (soltanto) questo effetto nasce, questa cosa non è giusta. Perchè? Questa causa è proprio questo effetto, perchè secondo la vostra opinione la causa e l'effetto non sono diversi. Perciò sia che nella causa in precedenza esista l'effetto, sia che nella causa in precedenza non esista l'effetto, in tutti i casi non c'è nascita. Inoltre:

Per la molteplicità della causa e degli effetti.

Se nella causa in precedenza esistesse l'effetto, allora nel latte ci sarebbe la panna, il burro ecc., ed anche nel burro ci sarebbe il latte, la panna ecc. Se nel latte c'è la panna ed il

burro, allora in una causa sola ci sarebbero molti effetti ed in un effetto solo ci sarebbero molte cause. Se dentro la causa non vi fosse l'effetto, anche vi sarebbe lo stesso errore. Perciò, sia che dentro la causa vi sia l'effetto, sia che dentro la causa non ci sia l'effetto, sempre non esiste nascita.

L'eretico: — Siccome la causa e l'effetto non sono confutati, perciò sono dimostrati la nascita e l'oggetto che può nascere.

Voi dite che (affermare che) della causa ci siano molti effetti e che dell'effetto ci siano molte cause è errato, ma non dite già che non esiste effetto o causa; perciò la nascita e l'oggetto che può nascere sono dimostrati.

Il credente: — Cosa non (produce) cosa, non-cosa non produce non-cosa.

Cosa non produce cosa; non-cosa non produce non-cosa; cosa non produce non-cosa, non-cosa non produce cosa; se (si dice che) cosa produce cosa come ad esempio la madre che genera il figlio, questa (affermazione) non è giusta. Per quale causa? Perchè la madre in verità non genera il figlio, in quanto che il figlio in precedenza esistendo esce dalla madre [1]. Se si dicesse che dalle parti del sangue della madre nasce (il figlio) per dimostrare che cosa produce cosa, ciò anche non è giusto. Perchè? Senza parti di sangue la madre non può dimostrarsi. Se poi si dice che nasce come un cambiamento per dimostrare che cosa produce cosa, questo anche non è giusto. Per quale motivo? Perchè l'adulto mutando diventa vecchio, ma non è già che l'adulto generi il vecchio. Se si dice: come l'imagine dentro allo specchio, per dimostrare che cosa produce cosa, questo anche non è giusto. Per quale causa? Perchè non esiste cosa da cui derivino le imagini dello specchio [2]. Inoltre, come l'imagine dello specchio è reciprocamente simile con la faccia, così anche l'effetto dovrebbe essere simile alla causa. Ma siccome ciò non è, perciò cosa non produce cosa. Non-cosa non produce non-cosa, come il corno della lepre [3] non produce il corno della lepre. Cosa non produce non cosa, come la donna sterile non produce il figlio. Non-cosa non produce cosa, come il pelo della tartaruga non dà origine ad un giunco [4]. Inoltre,

[1] Si ricordi la teoria dell'*antarâbhava,* esistenza intermedia fra la morte di un individuo e la nascita del nuovo.

[2] Difatti per il mâdhyamika tutto è inesistente.

[3] Esempio usitatissimo nelle opere filosofiche per indicare l'impossibilità dell'esistenza di una cosa.

[4] « *puo* » in cinese significa « giunco »; ma nel *nyâya* del *kûrma-roma* o pelo della tartaruga ricorre abitualmente la parola *pravâra* che indica una sopravveste di cotone o di lana.

se la cosa producesse cosa, vi dovrebbe essere una doppia specie di nascita dei dharma. O dentro la causa dovrebbe esistere l'effetto, o dentro la causa non dovrebbe esistere l'effetto. Ma ciò non è così; per quale causa?

Se dentro la causa in precedenza non esistesse l'effetto, la causa non dovrebbe produrre l'effetto, poichè la causa essendo assolutamente diversa, l'effetto non potrebbe ottenersi. Se nella causa in precedenza esistesse l'effetto, come mai la nascita (sarebbe possibile), siccome non differirebbe dalla distruzione?

Se il vaso non differisse dalla zolla, nel tempo della nascita del vaso la zolla non dovrebbe scomparire, e la zolla di creta anche non dovrebbe essere la causa del vaso. Se la zolla di creta non fosse diversa dal vaso, il vaso non dovrebbe nascere ed il vaso anche non dovrebbe essere l'effetto della zolla di creta. Perciò, sia che dentro la causa in precedenza esista l'effetto, sia che dentro la causa in precedenza non esista l'effetto, cosa non produce cosa.

Capitolo Nono

Confutazione dell'eternità.

L'eretico : — Debbono esistere i dharma senza causa perchè i dharma eterni non sono stati confutati.

Sebbene voi abbiate confutato i dharma che hanno causa, non avete confutato i dharma eterni che non hanno causa, come l'etere, il tempo, lo spazio, gli atomi, il nirvâna. Questi sono dharma senza causa; siccome non sono stati confutati, perciò debbono esistere i dharma.

Il credente: — Se vi sforzate a considerarli eterni, sono uguali al non eterno.

Voi li dite eterni in quanto hanno causa o li dite eterni in quanto non hanno causa? Se i dharma eterni hanno causa, siccome hanno causa non sarebbero più eterni. Se voi poi li dite eterni in quanto non hanno causa, anche (in questo caso) non possono dirsi eterni.

L'eretico: — Siccome è causa manifestante *(vyañjana hetu)*, non c'è errore.

Vi sono due specie di causa, l'una causa efficiente *(kârana hetu)*, l'altra causa manifestante *(vyañjana hetu)*. Se (la causa) si intende come causa efficiente, allora (i dharma) non sareb-

bero eterni, ma secondo noi quei dharma eterni come l'etere ecc. si dicono eterni per la causa manifestante, ma non già perchè sono privi di causa si dicono eterni. Ed anche non già perchè hanno una causa non sono eterni. Perciò non ci si sforza a considerarli eterni.

Il credente: — Questa causa non è così.

Sebbene voi diciate che i dharma eterni hanno una causa- questa causa non è esatta. L' âtman già prima è stato confu, tato; gli altri dharma eterni saranno confutati in seguito.

L'eretico: — Debbono esistere i dharma eterni perchè i dharma *krtaka* [1] non sono eterni. I dharma *akrtaka* sono eterni.

Cose come il vaso ecc. che sono vedute dall'occhio non sono eterne. Se i dharma sono diversi da questi, sono eterni.

Il credente: — Il non essere sarebbe anche insieme essere.

In quanto hanno caratteristiche contrarie ai dharma *krtaka* (questi dharma eterni) voi li chiamate dharma *akrtaka*. Ora, siccome nei dharma *krtaka* si vede la caratteristica dell'esistenza, perciò i *dharma akrtaka* dovrebbero non esistere. Inoltre, siccome secondo voi in quanto hanno caratteristiche contrarie a quelle dei dharma *krtaka* i *dharma akrtaka* sono eterni, allora, siccome hanno caratteristiche non contrarie a quelle dei dharma *krtaka*, non dovrebbero essere eterni. Per qual causa? I dharma *akrtaka* ugualmente ai dharma *krtaka* non hanno tatto (*sparça*); perciò i dharma *akrtaka* debbono essere non eterni. In tal guisa (i dharma) onnipervadenti ed eterni non sono onnipervadenti ed eterni.

Ciò è già stato sommariamente confutato, ora sarà confutato in dettaglio.

L'eretico: — Certamente esistono dharma (come) lo spazio [2] ecc. eterni ed onnipervadenti ed anche senza parti, in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, perchè si crede che esistono.

[1] *Krtaka* è sinonimo di *saṁskṛta*. Cfr. Nyâyabinduṭîkâ p. 47,50.

[2] *Akâça* è lo spazio o etere, concepito usualmente come l'elemento da cui si origina il suono: invece *diç* (cfr. più sotto pag. 179) è lo spazio concepito come quello che permuta la localizzazione degli oggetti. Cfr. sulla teoria dello spazio in India Stcherbatskij, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, München, 1925 p. 67.

Gli uomini di questo mondo sono convinti che in tutti i luoghi ci sia lo spazio: perciò (lo spazio) è onnipervadente; che in tutti i tempi, passato, presente, futuro, ci sia lo spazio: perciò (lo spazio) è eterno.

Il credente: — Or siccome (lo spazio) che è dentro una parte (cioè il vaso) è unito con la parte, perciò non è diverso dalla parte.

Se dentro il vaso o dentro la finestra lo spazio è interno, questo spazio vi è tutto o vi è in parte? Se vi è tutto, allora non è onnipervadente, perchè se fosse onnipervadente anche il vaso dovrebbe essere onnipervadente. Se si dice (invece) che vi è come parte, lo spazio sarebbe soltanto questa parte, e non esisterebbe un avente le parti che si chiama spazio. Perciò lo spazio non è nè onnipervadente nè eterno.

L'eretico: — Certamente esiste lo spazio (fornito) della caratteristica dell'onnipervadenza ed anche eterno, perchè esiste l'azione.

Se lo spazio non esistesse, allora non esisterebbe sollevamento nè esisterebbe abbassamento, nè esisterebbe (azione) di andare e venire. Per quale causa? Perchè non vi sarebbe luogo in cui (questi moti) potrebbero esser contenuti. Ora realmente esiste ciò che è fatto, e perciò esiste lo spazio onnipervadente ed eterno.

Il credente: — Non è così, perchè il luogo dello spazio è lo spazio.

Se esiste un dharma spazio, deve esistere un luogo in cui quello sta. Se non esiste un luogo in cui quello stia, allora è un dharma inesistente. Se (si dice) che l'etere sta in mezzo al vuoto di un foro, allora lo spazio starebbe in mezzo allo spazio siccome vi sarebbe un luogo che lo contiene; ma ciò non è giusto. Perciò lo spazio non sta in mezzo al vuoto di un buco, ed anche non sta neppure in mezzo al pieno. Per quale causa? Perchè:

Il pieno non ha cavità.

Il pieno non si chiama vuoto; se non esiste il vuoto, allora non esiste luogo dove (lo spazio) possa stare. Perchè non esiste luogo in cui potrebbe essere contenuto. Inoltre voi dite che il luogo della azione è lo spazio. Nel pieno non c'è luogo dell'azione, perchè allora non esisterebbe spazio; quindi lo spazio non è nè onnipervadente nè eterno. Inoltre, siccome è privo di caratteristiche, perciò non esiste lo spazio. Tutti i dharma hanno ciascuno una caratteristica. Per il fatto che hanno una caratteristica si riconosce che i dharma esistono, come la caratteristica della terra è la soli-

dità, la caratteristica dell'acqua è la fluidità, la caratteristica del fuoco è il calore, la caratteristica del vento la mobilità, la caratteristica dell'intelligenza è la conoscenza; siccome lo spazio non ha caratteristica, perciò non esiste.

L'eretico: — L'etere ha una caratteristica; siccome voi non la conoscete, dite che non esiste; l'*arûpa* è la caratteristica dell'etere.

Il credente: — Non è così. Perchè *arûpa* è la negazione del *rûpa*, non è già un dharma esistente; così come se si recide un albero, allora esso diventa un dharma inesistente. Perciò non esiste caratteristica dello spazio. Inoltre ancora lo spazio non ha caratteristiche; per quale causa? Rispetto a ciò che voi dite, che cioè l'*arûpa* è la caratteristica dello spazio, se il *rûpa* non è ancora nato, in questo tempo non ancora esiste caratteristica dello spazio. Inoltre il *rûpa* è un dharma non eterno, mentre lo spazio è un dharma eterno; se il *rûpa* non esiste, deve tuttavia esistere prima quel dharma che è lo spazio. Se il *rûpa* non ancora esiste, non esiste ciò che (possa) essere distrutto (l'*arûpa*) e lo spazio allora sarebbe privo di caratteristiche. Se non ha caratteristica, allora è un dharma inesistente; perciò non è già che l'*arûpa*, sia la caratteristica dello spazio. Ciò è soltanto un nome, ma non è in realtà. L'onnipervadenza e l'eternità anche nella stessa maniera sommariamente si confutano.

L'eretico: — Esiste quel dharma che è il tempo, perchè ha la caratteristica dell'eternità.

Vi sono dei dharma i quali, sebbene non possano vedersi con la percezione, si conoscono con l'*anumâna sâmânyato dr*sta, come ad esempio il tempo; sebbene quando è in quantità esigue non possa vedersi, per causa delle stagioni, dei fiori, [della maturazione] dei frutti ecc si conosce che esiste il tempo; quindi vedendo l'effetto si conosce la causa. Inoltre per (frasi come) « un momento solo » per « non un momento solo », « da lungo (tempo) », « da vicino », e da altre caratteristiche, perciò si riconosce che esiste il tempo. Non è già che il tempo non esista e perciò è eterno.

Il credente: — Non esiste nel passato e nel futuro, e perciò il futuro non esiste.

Come il tempo (in cui è) zolla di creta è presente, il tempo (in cui questa fu) terra è passato, il tempo vaso è futuro; siccome la caratteristica del tempo è l'eternità, perciò il tempo passato non fa il tempo futuro. I vostri libri dicono che il tempo è un dharma unico; perciò il tempo passato assolutamente non fa il tempo futuro e non fa il tempo presente. Se il passato

facesse il futuro, allora vi sarebbe l'errore della varietà. Inoltre nel passato non c'è il tempo futuro; perciò non esiste futuro. Il presente nella stessa maniera si confuta.

L'eretico: — Siccome si ammette (il tempo) passato, esiste il tempo.

Siccome voi ammettete il tempo passato, necessariamente deve esistere il tempo futuro; perciò in realtà esiste quel dharma che è il tempo.

Il credente: — Non è già che il passato abbia la caratteristica del futuro.

Non avete voi udito che noi prima abbiamo detto che la terra passata non fa il vaso presente? Se (il passato) cade nella caratteristica del futuro, esso allora diventa la caratteristica del futuro; come si potrebbe chiamare passato?
Perciò non esiste passato.

L'eretico: — Deve esistere il tempo, in quanto è distinto da proprie caratteristiche.

Se il presente ha la caratteristica del presente, se il passato ha la caratteristica del passato, se il futuro ha la caratteristica del futuro; allora esiste il tempo.

Il credente: — Se è così, tutto è presente.

Se i tre tempi per caratteristiche proprie esistono, allora assolutamente deve esservi presente. Se è futuro, questo non esiste; se esiste non si chiama più futuro, ma si deve chiamare già venuto; perciò questo senso è sbagliato.

L'eretico: — Siccome il passato ed il futuro vanno nella propria caratteristica, non c'è errore.

Il tempo passato ed il tempo futuro non vanno nella caratteristica del tempo presente; il tempo passato va nella caratteristica del tempo passato, il tempo futuro va nella caratteristica del tempo futuro. Ognuno va nella caratteristica propria; perciò non esiste errore.

Il credente: — Il passato non è passato.

Se il passato è passato, non si può chiamare passato. Per quale causa? perchè sarebbe privo della propria caratteristica, come il fuoco, se privo di calore non si può chiamare fuoco, in quanto sarebbe privo della caratteristica propria. Se (si dice poi che) il tempo passato non è passato, non si dovrebbe dire che il tempo passato vada nella caratteristica del tempo passato.

Il futuro nella stessa maniera si confuta. Perciò quel dharma che è il tempo non è cosa reale, ma soltanto una parola.

L'eretico: — Realmente esiste lo spazio (*diç*) perchè ha la caratteristica dell'eternità. [1]

Un luogo unito col sole è la caratteristica dello spazio. Come i nostri libri dicono: sia passato, sia futuro, sia presente il luogo che per primo si unisce col sole, questo si dice regione orientale. Nella stessa guisa le altre regioni a seconda del sole sono chiamate.

Il credente: — Non è così, perchè la regione orientale non è il principio.

Il sole percorre i quattro continenti facendo perno del monte Sumeru. Quando il sole è a mezzogiorno nell'Uttarakuru, nasce nel Pûrvavideha e gli uomini del Pûrvavideha stimano che (quella) sia la regione orientale. Quando il sole nel Pûrvavideha sta a mezzogiorno, il sole spunta nel Jambudvîpa, e gli uomini del Jambudvîpa stimano che quella sia la regione orientale. Quando il sole è a mezzogiorno nel Jambudvîpa, il sole sorge nell'(Apara) Godânîya e gli uomini dell'(Apara) Godânîya stimano che quella sia la regione orientale. Quando il sole è a mezzogiorno nell'(Apara) Godânîya il sole sorge nell'Uttarakuru e gli uomini dell'Uttarakuru credono che quella sia la regione orientale. In tal modo tutto è regione orientale, meridionale, occidentale, settentrionale. Inoltre nel luogo in cui non c'è unione col sole non c'è spazio per il fatto che esso non ha caratteristica. Inoltre, siccome (questo ragionamento) non è assoluto, in quanto che alcuni stimano questa regione orientale, altri la stimano regione occidentale, perciò in realtà non esiste spazio.

L'eretico: — Non è così, perchè questa caratteristica dello spazio è affermata in un sol continente.

La caratteristica di questo spazio si basa sui discorsi di un sol continente, non già sui discorsi di tutti (i continenti). Perciò, (affermando che esiste) una regione orientale, non si commette l'errore (di affermare) che essa non ha principio.

[1] Cfr. nota 2 a pag. 175.

Il credente: — Se è così, ha un limite.

Se quel luogo che per primo si unisce col sole si chiama regione orientale, allora lo spazio ha un limite. Siccome ha un limite, ha parti. Siccome ha parti, non è eterno. Perciò, se si dice che esiste lo spazio, in realtà (questo) si pensa come se lo spazio non esistesse.

L'eretico: — Sebbene non sia onnipervadente, eternamente esiste l'atomo non onnipervadente, eterno, perchè ne esiste quella caratteristica che è l'effetto.

Fra gli uomini di questo mondo alcuni vedendo l'effetto riconoscono che esiste la causa; altri vedendo la causa riconoscono che c'è l'effetto, come vedendo il germoglio riconoscono che c'è il seme. E' legge di quest'universo: perchè si vede che le cose nate prima sono sottili, dopo sono spesse; perciò si riconosce che due atomi sono l'effetto iniziale, mentre l'atomo è la causa; perciò esiste l'atomo rotondo ed eterno per il fatto che non ha causa alcuna.

Il credente: — Due atomi non si uniscono con l'intero corpo perchè l'effetto non è rotondo.

Gli atomi nel momento in cui nasce l'effetto non sono uniti con tutto il corpo. Per quale causa? Perchè gli effetti, come ad esempio il doppio atomo ecc., l'occhio vede che non sono rotondi. Inoltre, se il corpo degli atomi fosse interamente unito, il doppio atomo anche dovrebbe essere rotondo.

Inoltre se il (loro) corpo interamente fosse unito, il doppio (atomo) anche ugualmente sarebbe distrutto. Se gli atomi sono congiunti a pesantezza, allora l'effetto è alto: se la congiunzione è di molti (atomi), allora l'effetto è grande.

Per il fatto che (gli atomi) sono uniti con una parte, perciò gli atomi hanno parti; siccome hanno parti non sono eterni. Inoltre:

Gli atomi non sono eterni per il fatto che sono separati dallo spazio.

Se vi fossero atomi, dovrebbero essere eternamente separati dallo spazio. Perciò gli atomi avrebbero parti; avendo parti, non sarebbero eterni. Inoltre:

Per la differenza del *rûpa*, gusto etc.

Se gli atomi esistessero, dovrebbero esistere parti del *rûpa*, gusto ecc.; perciò l'automa avrebbe parti, ed avendo parti non sarebbe eterno. Inoltre:

Avrebbero forma perchè questa) è la caratteristica dell'esistenza dei dharma.

Se gli atomi avessero forma, dovrebbero essere lunghi corti quadrati rotondi ecc.

Perciò gli atomi, avendo parti, non sarebbero eterni. In quanto aventi parti non sarebbero eterni, in quanto non eterni non sarebbero atomi.

L'eretico: — Esiste quel dharma che è il nirvâ*n*a, perchè l'eterna mancanza di kleça non è diversa dal nirvâ*n*a.

Quando la sete *(trsnâ)* e gli altri *kleça* sono completamente distrutti, questo si dice nirvâ*n*a. Colui che ha *kleça*, allora ha nascita e morte. In quanto non ci sono più *kleça*, assolutamente non si rinasce e muore; perciò il nirvâna è eterno.

Il credente: — Non è così, perchè il *nirvâna* sarebbe un dharma *krtaka*.

A causa della pratica dell'(ottopartito) sentiero non esistono più *kleça*. Se si ammette che la mancanza di *kleça* è il *nirvâna*, allora il *nirvâ*na sarebbe un dharma *krtaka;* come *krtaka* non potrebbe essere eterno. Inoltre la mancanza di *kleça* si chiama *nirabhâsa*. Se il nirvâna non è diverso dalla mancanza di *kleça*, allora non esiste nirvâ*n*a.

L'eretico: — Perchè è causa sufficiente (kâra*n*ahetu).

Il nirvâ*n*a è kâra*n*ahetu della mancanza di kleça.

Il credente: — Non è così: l'argomento che può confutare (da voi addotto) non confuta.

Se il nirvâ*n*a potesse essere la liberazione, allora non vi sarebbe liberazione. Inoltre nel tempo in cui non ancora sono distrutti i *kleça* non vi dovrebbe essere *nirvâna*. Per quale causa? Perchè siccome non esiste l'effetto, non esiste la causa.

L'eretico: — Il *nirvâna* è l'effetto della mancanza di *kleça*.

Questo nirvâ*n*a non è la mancanza di *kleça* ed anche non è la causa della mancanza di *kleça;* (ma) è l'effetto della mancanza di *kleça;* perciò non è possibile che non esista nirvâ*n*a.

Il credente: — (In tal caso) se il legame, il legato ed i mezzi sono diversi (dal nirvâ*n*a), questo sarebbe « inefficienza » (delle cause).

Legame si dicono i *kleça* ed il *karman*, legato indica le creature, i mezzi si chiamano l'ottopartito santo sentiero, per il fatto che per mezzo del sentiero le creature ottengono la liberazione. Se esistesse il nirvâna diverso da questi tre dharma, ci sarebbe inefficienza (delle cause). Inoltre la mancanza di *kleça* si chiama *nirâbhâsa*, ed il nirâbhâsa non può essere causa.

L'eretico: — Esiste il nirvâna ove questi (tre) non esistono.

Quel luogo in cui non esistono queste tre cose (*vastu*), legame, legato e mezzi, questo si chiama nirvâna.

Il credente: — Un luogo temibile come può essere desiderato?

Siccome stimano una grande iattura ciò che non è eterno, i saggi i samskrta dharma ripudiano, ed abbandonano ogni desiderio (per essi). Se nel nirvâna non ci sono più individui *(sattva)* nè oggetti *(vastu)* desiderabili, il nirvâna allora è un luogo assai più temibile del samskrta. Per quale causa voi nel vostro cuore lo desiderate? Il nirvâna sì che è l'abbandono di tutti gli attaccamenti, la distruzione di tutti i concetti, non è essere e non è non essere, non è cosa e non è non cosa, così come la lampada che si spegne ineffabile.

L'eretico: — Chi ottiene il nirvâna?

Qual mai uomo ottiene questo nirvâna?

Il credente: — Nessuno ottiene il nirvâna.

Noi prima abbiamo detto che, come la lampada quando si spegne non si può dire che se ne vada ad oriente o a sud o ad occidente o a nord o nelle quattro plaghe o sopra o sotto. Per il nirvâna accade ugualmente. Soppressione di tutti i discorsi, non si può dire e spiegare, è nirabhâsa; come potrebbe conseguirsi? Immaginiamo anche che esista il nirvâna; neppure esiste che potrebbe conseguirlo, poichè se l'âtman potesse conseguire il nirvâna, in quanto l'âtman è eterno ed onnipervadente non potrebbe conseguire il nirvâna. I cinque *skandha* [1] anche non possono conseguire il nirvâna, perchè i cinque *skandha* non sono eterni, in quanto che i cinque *skandha* nascono e si distruggono. In tal guisa il nirvâna a chi apparterrà? Se si dice ottenimento del nirvâna, questo è un discorso secondo la verità mondana.

[1] Essi costituiscono una delle più comuni classificazioni degli elementi fondamentali dell'esistenza individuale. Sono cinque: *rûpa* o materia, *vedaná*, sensazione, *samjñâ*, idea, *samskâra*, forze e facoltà, *vijñâna*, coscienza.

Capitolo Decimo

Confutazione del « vuoto ».

L'eretico: — Debbono esistere i dharma perchè esiste la confutazione. Se la confutazione non esiste, gli altri dharma esistono.

Secondo voi la caratteristica di tutti i dharma è la confutazione. Se questa confutazione esiste, non si deve dire che tutti i dharma sono vuoti, in quanfo che esiste (almeno) la confutazione. Siccome questa confutazione esiste, il vostro sistema non si può chiamare confutazione di tutti i dharma. Se non esiste a confutazione, tutti i dharma esistono.

Il credente: — La confutazione è come il confutabile.

Voi in quanto vi basate sulla confutazione, con l'esistenza e la non esistenza dei dharma desiderate confutare questa confutazione. Ma voi non conoscete dunque che se la confutazione è dimostrata, tutti i dharma sono vuoti e *nirabhâsa*?

Questa confutazione se non esiste, allora per voi quale è il confutabile? Per esempio, se si dice che non esiste una seconda testa, non già perchè esiste (siffatta) confutazione (la seconda testa) esiste; e se un uomo dicesse che non esiste, non già perchè egli afferma che non esiste (quella) esiste [1]. Lo stesso accade per la confutazione e per il confutabile.

L'eretico: — Debbono esistere i dharma perchè si afferma questo e quello.

Secondo voi, siccome si afferma la diversità si asserisce l'errore dell'unità, siccome si afferma l'unità si asserisce l'errore della diversità. Siccome queste due affermazioni sono dimostrate, perciò esistono tutti i dharma.

Il credente: — L'unità non è ammissibile, lo stesso dicasi per la diversitá.

L'unità e la diversità non possono dimostrarsi; esse prima sono state già confutate. Siccome sono state già confutate, non esiste ciò che possa affermarsi. Inoltre, se vi fosse un uomo il

[1] Cfr. M. M. V. VII, 31.

quale dicesse: voi non avete nulla da sostenere, (mentre) noi sosteniamo l'unità e la diversità; se vi fosse una simile proposizione, si dovrebbe in tal modo confutare.

L'eretico: — Siccome voi confutate i dharma (ammessi dagli) altri, voi siete degli uomini confutatori dei dharma.

Voi amate confutare le altrui teorie e vi sforzate per far nascere l'errore, ma da voi stessi non avete nulla da sostenere. Perciò voi siete degli uomini confutatori.

Il credente: — Gli uomini confutatori siete voi.

Cioè gli uomini (che ammettono) il vuoto non hanno nulla da sostenere; siccome (per essi) non esiste nulla da sostenere, essi non sono uomini confutatori. Siccome (invece) voi affermate le vostre opinioni e confutate le altrui opinioni, perciò voi siete degli uomini confutatori.

L'eretico: — Siccome si abbattono gli altrui dharma, i propri sono dimostrati.

Nel tempo in cui voi confutate gli altrui dharma i vostri dharma sono dimostrati. Per quale causa? Se le altrui opinioni (*dharma*) sono vinte, le vostre opinioni sono vincitrici. Perciò noi non siamo dei confutatori.

Il credente: — Non è così, perchè dimostrazione e confutazione non sono cose identiche.

Dimostrazione significa lodare e compiacersi del merito; confutazione significa espellere gli errori e la colpa. Lodare il merito ed espellere gli errori e la colpa non si può dire che siano una cosa sola.

Inoltre la dimostrazione significa aver paura.

Temere significa mancanza di forza; se un uomo, egli stesso nella (propria) legge (dharma) teme, perciò non può dimostrare; siccome in altrui leggi non teme, ama confutare.

Perciò dimostrazione e confutazione non sono identici. Se la confutazione delle altrui leggi fosse la dimostrazione della propria, per quale causa voi avete prima detto che gli uomini che affermano il vuoto confutano le altrui teorie, mentre essi stessi non hanno nulla da affermare?

L'eretico: — Si dice che le altrui tesi sono errate, e che le proprie tesi sono dimostrate.

Come mai voi senza una propria tesi dimostrate (la vostra) legge, confutando soltanto le altrui tesi? Siccome voi confutate le altrui tesi, ciò è che voi dimostrate le vostre.

Il credente: — Siccome abbattendo le altrui opinioni (dharma) le proprie opinioni sono dimostrate, perciò tutto non è dimostrato

In quanto le altrui opinioni sono confutate le proprie opinioni sono dimostrate; e siccome le proprie opinioni sono dimostrate, tutto non è dimostrato. Siccome tutto non è dimostrato, perciò per noi non esiste dimostrabile.

L'eretico: — Non è così, perchè è contrario (a quanto si crede) in questo mondo; che i dharma siano vuoti e privi di caratteristiche gli uomini di questo mondo assolutamente non credono nè ammettono.

Il credente: — In questi dharma il mondo crede.

Questi dharma che nascono condizionatamente soltanto il mondo crede ed ammette. Per qual causa? Questi dharma che nascono condizionatamenle hanno la caratteristica della non esistenza. Voi dite che nel latte c'è il burro e la panna, nella donna giovane c'è il feto, nel cibo ci sono gli escrementi; ed anche all'infuori dei pilastri, travi ecc. separatamente esiste la casa, all'infuori dei fili separatamente esiste la tela. Altri dicono che dentro la causa c'è l'effetto, altri dicono che dentro la causa non c'è l'effetto, altri dicono che prescindendo dal pratîtyasamutpâda i dharma nascono. Queste in realtà sono vuote e non si devono dire cose di questo mondo. Ciò che questi uomini affermano chi potrà con fiducia ammettere? I nostri dharma non sono così, siccome sono uguali (a quanto credono) gli uomini di questo mondo; perciò tutti li credono e li ammettono.

L'eretico: — Se per voi non esistono tesi, questo è per noi dimostrazione della legge.

Quando voi dite che non c'è tesi, questa è una tesi; e anche quando dite: le nostre opinioni sono uguali a quelle degli uomini del mondo, questa è la vostra tesi.

Il credente: — Mancanza di tesi non si dice tesi, come la non esistenza.

Noi prima abbiamo detto che tutti i dharma i quali nascono *pratîtyasamutpanna* hanno la caratteristica della non esistenza. Perciò noi non abbiamo nulla da affermare. E non aver nulla da affermare non si dice che è una tesi; come quando si dice

non esistenza, questa è reale non esistenza: non già per il fatto che si dice non esistenza la non esistenza esiste. Ugualmente dicasi per la mancanza di tesi.

L'eretico: — Siccome voi dite che i dharma hanno la caratteristica della non esistenza, questo significa essere uomini che distruggono i dharma.

Se tutti i dharma sono vuoti ed hanno la caratteristica della non esistenza, questa tesi anche è non esistente; allora tutti i dharma non sono esistenti. Siccome tutti i dharma non sono esistenti, (ammettere ciò) significa essere uomini che distruggono i dharma.

Il credente: — Gli uomini che confutano la distruzione dei dharma, si chiamano uomini che distruggono i dharma.

Per noi in sè non esistono dharma, e allora non esiste nulla che sia confutato. Voi invece dite che noi distruggiamo i dharma e desiderate confutarci, ed allora voi siete degli uomini che distruggono i dharma.

L'eretico: — Debbono esistere i dharma, perchè sono reciprocamente condizionati.

Se esiste il lungo, necessariamente deve esistere il corto; se esiste l'alto, necessariamente deve esistere il basso; se esiste il vuoto, necessariamente deve esistere il pieno.

Il credente: — Come mai sono reciprocamente condizionati, se l'uno è confutato?

Se non c'è l'uno, allora non sono reciprocamente condizionati; (perchè) se esiste una qualche piccola cosa che non sia vuoto, i dharma debbono essere condizionati; se non esiste il non vuoto, come mai essi sarebbero reciprocamente condizionati?

L'eretico: — Per voi la dimostrazione della non esistenza è dimostrazione.

Come se si dice la casa è vuota, non ci sono cavalli; allora esiste la non esistenza del cavallo. In tal modo, sebbene voi diciate che tutti i dharma sono vuoti ed hanno la caratteristica della non esistenza, siccome possono far nascere vari pensieri, perciò la non esistenza deve esistere.

Il credente: — Non è così perchè tanto l'essere quanto il non essere non esistono.

Noi, secondo la caratteristica reale nei vari principî della legge, affermiamo che tanto l'essere quanto il non essere sono insieme vuoti. Per quale causa? se non esiste l'essere, neppure esiste il non essere; perciò tanto l'essere quanto il non essere non esistono.

L'eretico: — La confutazione non è giusta perchè i (dharma) in se stessi sono vuoti.

Se per natura propria i dharma fossero vuoti e non avessero causa, per il fatto che non hanno causa, perciò non dovrebbe esistere la confutazione. Come uno stolto che desiderando abbattere vuote (imaginazioni) vada incontro spontaneamente a fatiche.

Il credente: — Sebbene siano vuoti, legano, perchè se ne immaginano (lett: prendono) delle caratteristiche.

Sebbene tutti i dharma per propria natura siano vuoti, soltanto a causa dell'immaginazione di cattivi pensieri legano; siccome questi errori si abbattono, si dice (che esiste la) confutazione, ma in realtà non c'è nulla che si abbatta. Come quando un uomo sciocco abbia veduto nell'estate un miraggio (*mrgatrsnikâ*) falsamente (in lui) nasce l'idea (che lì ci sia) acqua, e quindi verso quella celermente si affretta; se un altro che conosce gli dice: questa non è acqua, costui distrugge quel suo (falso) concetto ma non confuta l'(esistenza dell') acqua. Nella stessa maniera per loro natura i dharma sono vuoti; ma le creature, siccome ne imaginano (lett: prendono) delle caratteristiche, vi aderiscono; siccome si confuta questo errore, si dice che c'è confutazione, ma in realtà non esiste nulla da confutare.

L'eretico: — Sono dharma che non si insegnano perchè non esistono nei grandi libri.

Voi confutate l'esistenza, confutate la non esistenza, confutate la esistenza e la non esistenza. Allora si cade nella teoria della non esistenza e della non non esistenza. Questa non esistenza e questa non non esistenza non può insegnarsi. Per quale causa? Perchè non possono ottenersi le caratteristiche della non esistenza e dell'esistenza; questi chiamansi dharma che non possono insegnarsi. Questi dharma che non possono insegnarsi, per il fatto che non si trovano nei grandi libri dei Sânkhya, dei Vaiçesika, dei Nirgrantha, perciò non possono essere creduti.

Il credente: — Ve ne è un quarto.

Nei vostri grandi libri anche ci sono dharma che non si possono insegnare, come nel Vaiçesika il suono non si chiama grande e non si chiama piccolo, nel Sânkhya la zolla di creta è il vaso e non è non vaso [1], secondo la teoria dei Nirgrantha la luce non è luce e non è tenebra [2]. Come (quelle ammesse da) questi libri vi è una quarta specie di dnarma che non possono insegnarsi. Come mai voi dite che non esistono?

L'eretico: — Se (esiste il) vuoto, non deve esistere insegnamento.

Se tutto il vuoto si considera come un dharma che non può insegnarsi, allora come mai si insegnano dharma buoni e cattivi con lo scopo di educare?

Il credente: — Siccome si seguono le credenze (lett: i discorsi) mondani, non c'è errore.

I Buddha spiegano la legge costantemente basandosi sulla verità di questo mondo, e sulla verità vera [3]. Queste due sono entrambe reali. non sono falsi discorsi; come il Buddha, sebbene conoscesse che i dharma hanno la caratteristica della non esistenza, così parlò ad Ananda: « Entra nella città di Çrâvasti e chiedi del cibo ».

Se si prescinde dalla terra, dagli alberi ecc., una città non può aversi [4], ma siccome si seguono i discorsi mondani non si cade in false parole, anche noi siccome seguiamo l'insegnamento del Buddha non commettiamo errore.

L'eretico: — Perchè la verità mondana non è non vera.

La verità mondana, se è vera, allora entra nella verità vera; se poi non è vera, come mai si dice che è verità?

[1] Perchè la causa continuamente si trasforma nei suoi effetti seguitando tuttavia ad esistere, ciò che da il nome alla teoria oltre che di *satkâryavâda*, anche di *parinâmavâda*.

[2] Ciò corrisponde alla ben nota teoria del « possibilismo » jainico conosciuto col nome di *syâdvâda*.

[3] Sulle due verità, la verità vera *paramârthasatya*, e la verità mondana *samosti-* o *loka-satya*, v. La Vallée Poussin, *Études sur la dogmatique*, Journ. Asiatique 1903.

[4] Ciò corrisponde alla concezione madhyamaka che, conservando i vari concetti, li riduce al nulla.

Il credente: — Non è così perchè esse sono reciprocamente condizionate, come il grande ed il piccolo.

La verità mondana fra gli uomini è vera, ma fra i santi non è vera, come il frutto del pruno è più grande di una giuggiola, ma è più piccolo di una zucca. Queste due affermazioni sono tutte due vere, (ma) se della giuggiola si dicesse che è piccola e della zucca si dicesse che è grande, questo sarebbe un discorso falso. Nella stessa guisa, siccome si seguono i discorsi mondani, non c'è errore.

L'eretico: — Conoscendo questi errori quale profitto si ottiene?

Come in principio si è respinto il merito e la colpa e quindi si è arrivati alla confutazione del vuoto, in tal modo tutti i dharma vedendo come erronei, qual profitto si ottiene?

Il credente: — Nella stessa guisa il respingere il concetto dell'io si dice ottenimento della liberazione.

In tal modo triplice è la confutazione dei dharma; in principio si è rimosso (il concetto) del merito e della colpa, poi si è confutato (il concetto) dell'atman, in ultimo si sono confutati tutti i dharma. Ciò significa che non esiste io nè mio. Anche (quando) nei dharma non si ha attaccamento, quando udendo (parlare di) esistenza non si prova gioia, quando udendo (parlare di) non esistenza non si prova tristezza, questo si dice liberazione.

L'eretico: — Come a parole si dice che si ottiene la liberazione, quando in realtà non si ottiene la liberazione?

Il credente: — Siccome è assoluta purezza, siccome è stato confutato l'âtman, non c'è individuo; siccome è stato confutato il nirvâna, non c'è liberazione; come mai si può dire che gli uomini ottengono liberazione?
Nella verità mondana si dice che (esiste) la liberazione.

SOPRAVVIVENZE DEL ROMBO NELLE PROVINCIE VENETE

Il rombo fu definito da A. C. Haddon lo strumento religioso più antico che si conosca [1].

La sua importanza religiosa fu illustrata da A. Lang, il quale accennò anche alla possibilità che il rombo risalga all'epoca paleolitica, e quindi fornisca una testimonianza della religione dell'uomo paleolitico [2]. Recentemente aderì a questa ipotesi J. W. Hauer, che dedicò al rombo un capitolo di un suo libro sulle Religioni [3]. Anche l'Hauer ammette che « una volta, negli stadi inferiori della religione, il rombo fu uno strumento sacro di uso generale »; « questo strumento sacro di una umanità primitiva ebbe una parte capitale nella vita religiosa delle epoche primordiali »; « questo curioso strumento fu una volta diffuso su tutta la terra come veicolo di misteri ultraterreni e di forze soprannaturali; per migliaia di secoli esso scosse intimamente l'anima degli uomini incolti, trasmettendo loro l'esperienza del soprasensibile »; « questo strumento antichissimo per migliaia di secoli mantenne presso le razze inferiori il suo carattere sacro, mentre negli stadi superiori dell'evoluzione diventò un giocattolo ».

Ma anche in queste sue sopravvivenze il rombo conservò traccia del suo originario carattere religioso. Particolarmente interessante in rapporto alle nostre ricerche è la originaria connessione magica del rombo con i fenomeni meteorici e con le vicende dell'atmosfera, di cui pure rimane traccia nelle sopravvi-

[1] A. C. Haddon, *Lo studio dell'uomo*, p. 251.

[2] Andrew Lang, 'Bull-roarer', *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II 890.

[3] J. W. Hauer, *Die Religionen: ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*, I, Stuttgart 1923, 154 sgg.

venze del rombo. Secondo una notizia riferita dal Lang (Encyclopaedia of Religion and Ethics, II 891), in Aberdeenshire i mandriani usano agitare il rombo « as a charm » contro il tuono.

In Italia portò anche sul rombo la sua attenzione Raffaele Pettazzoni, in parecchi scritti: 1. *Un rombo australiano*, « Archivio per l'Antropologia e la Etnologia » 41. 1911, 257 sgg.; 2. *Sopravvivenze del rombo in Italia*, in « Lares. Bollettino della Società di Etnografia italiana » I, 1912, 63 sgg.; 3. *Mythologie australienne du rhombe*, « Revue de l'histoire des religions » 1912, I, 149 sgg.; 4. *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa* (Bologna 1924), Capitolo I (' Il rombo '). Nel secondo di questi scritti il Pettazzoni riferì le notizie da lui raccolte sulle sopravvivenze attuali del rombo in varie regioni d'Italia. Egli chiudeva il suo articolo invitando gli studiosi di *folklore* ad iniziare ricerche per raccogliere altri dati sullo stesso soggetto, e sottoponendo loro un apposito questionario.

Se a tale iniziativa nessuno finora ha, che io sappia, risposto, ciò è da ritenere in gran parte dovuto al fatto che effettivamente il rombo, mentre non sembra sia stato neppure in passato molto diffuso fra le plebi rustiche e (tanto meno) presso il popolino delle città, oggi è caduto pressochè completamente in disuso, e quasi ogni traccia ne è scomparsa.

Durante la mia lunga permanenza a Venezia, a Padova in altre città del Veneto, non ebbi per molti anni occasione di veder giocare col rombo. Neppure nel Lazio, nelle Marche e in brevi escursioni fatte nella Campania e nell'Umbria e nell'Emilia, potei avere notizie di questo strumento. A Venezia mi aggiravo di frequente nei rioni popolari per osservare le usanze del popolo; ma il rombo non mi si era mai presentato. Fu pertanto con molto stupore e piacere che nell'agosto del 1921 vidi per la prima volta giocare col rombo nel sestiere di Cannaregio.

Da allora mi misi a cercare più attivamente, e a Trieste, nell' Istria e nel Friuli non cessai di raccogliere informazioni da quanti potevano essere in grado di darmi dotizie su questo giocattolo. Le notizie raccolte fino a oggi, se non sono molte, sono nuove, e alcune di esse non prive di importanza, e – comunque – interessanti per la storia di uno strumento che ha antichissime origini religiose e sacrali.

1. — Venezia.

Uno degli ultimi giorni di agosto del 1921, verso il crepuscolo, mentre la gondola che mi portava a Murano si allontanava dalle Fondamenta Nuove (che dal Rio di S. Giustina – in sestiere di Castello – si estendono fino alla sacca della Misericordia in sestiere di Cannaregio), udii partire dalla riva un ronzìo cupo che andava rapidamente crescendo in altezza. Il mio pensiero corse subito al rombo. Voltatomi, vidi fermo sulle Fondamenta, circondato da un gruppo di coetanei, un ragazzino che faceva roteare il legno ronzante. L'indomani, iniziai le ricerche. Nell'angolo oscuro di una cucina, aperta nella calle delle Tre Croci, trovai l'oggetto desiderato. Il ragazzo era assente. La sua mamma e i suoi compagni, che mi accompagnavano, nulla di preciso seppero dirmi intorno al giocattolo, al quale non davano nessuna importanza.

Il rombo era ricavato da una comune tavoletta grezza di legno dolce dello spessore di poco più di mezzo centimetro, lunga una cinquantina di cent. e larga 10. La sommità era tagliata a triangolo: la base, ad angoli arrotondati, portava nel mezzo un' intaccatura triangolare. I margini laterali erano lisci, mal tagliati con una lama metallica, e un po' smussati agli spigoli. La cordicella (che mancava quando trovai l'oggetto) era fermata ad un chiodo piantato nell'estremità superiore (fig. 1). Tutto il lavoro era assai mal condotto e trascurato.

Per la sua forma la tavoletta di Venezia si avvicina ai *bull-roarers* di Ballycastle (contea di Atrim) e del Norfolk il

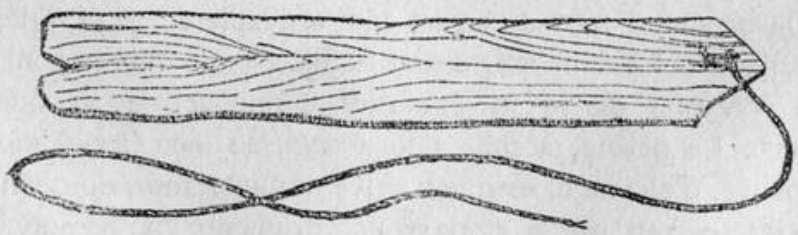

FIG. 1. – Legno ronzante di Venezia (' el motor ').

lustrati dall'Haddon.[1] L'esemplare veneto si distingue dai *bull-roarers* delle Isole Britanniche specialmente per la sua maggior grandezza e per avere la cordicella legata ad un chiodo, anzichè passata attraverso un foro o legata in corrispondenza a due intaccature laterali, come avviene anche nelle tavolette ronzanti dei popoli naturali e barbarici.

Da un informatore seppi che molti anni or sono il rombo veniva giocato dai ragazzi dello stesso sestiere di Cannaregio nelle calli e nelle fondamenta prossime al ponte delle Guglie. Il nome antico di questo oggetto (se esso possedeva un nome) cadde in oblio. Il rombo da me visto veniva chiamato dai compagni del ragazzo che lo possedeva col termine *el motor* ('il motore'). Con questo vocabolo i monelli (e il popolino) di Venezia sogliono indicare l'aeroplano, il cui motore e l'elica (durante il volo) producono un rumore che non è senza somiglianza con quello prodotto dalla tavoletta roteata con forza in aria. Questa analogia acustica dovette suggerire il termine '*el motor*', secondo un processo associativo uguale a quello da cui derivarono di solito i nomi del legno ronzante nei vari paesi.

Il Pettazzoni ha osservato che in Italia i nomi del rombo derivano generalmente da « nomi di animali o comunque riferentisi alla vita degli animali ».[2] La stessa cosa si verifica del resto in altri paesi europei, nonchè presso le tribù primitive che usano il rombo. *Lapuni* (calabrone) viene chiamato il rombo in Sicilia; *cicala* nel Pisano; *firlön* ('frullone') nel Pavese, da '*frullare*', rumore prodotto dagli insetti o dagli uccelli volando: cfr. il termine *swish*, usato dai ragazzi del Lincolnshire. *Bull-roarer*, 'toro mugghiante' (Irlanda), *hummer* (Suffolk), *humming buzzer*, *buzzer*, *buzz* (Norfolk, Bedfordshire), cioè 'che ronza', è (od era)

[1] A. C. Haddon, *Lo studio dell'uomo* (trad. A. Giardina), vol. X della Collezione « L'indagine moderna » edita da R. Sandron, pag. 216, fig. 57, n. 1 e successivi, e pag. 219. Cfr. per l'intaccatura triangolare alla base un rombo dalla costa sud-est della N. Galles del Sud, in Haddon, *op. cit.*, fig. 59, n. 18, p. 296.

[2] R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, (vol. VII della Collezione « Storia delle Religioni »), Bologna, N. Zanichelli, 1924, pag. 15.

detto il rombo nelle Isole Britanniche.[1] « Si tratta – osserva il Pettazzoni – di una sensazione acustica la quale, richiamando per associazione la ' voce ' di un certo animale, è appercepita in modo da dar luogo ad una rappresentazione fantastica dell' oggetto generatore del suono – che è il rombo – in forma di quel dato animale ».[2] Talvolta il termine di confronto suggerito per via di associazione è un rumore più grandioso, di origine meteorica, quale « il brontolare minaccioso del tuono e la romba cupamente terribile del vento »[3]; e allora il rombo, come generatore del rumore stesso, è appercepito, sempre fantasticamente, come il Tuono o il Vento, ossia diventa la personificazione mitica del tuono e del vento.

Sempre, dunque, in questi casi, si tratta di analogie fornite da elementi naturali. Nel caso veneziano sarebbe stata invece una macchina, un prodotto dell'industria umana – l'aeroplano – a fornire il termine analogico di associazione acustica onde il rombo potè esser chiamato ' *el motor* '. Qui dunque parrebbe mancare quell' elemento emotivo che di solito presiede, come abbiamo detto, all'impiego del rombo e alla sua denominazione, e che è elemento capitale del suo originario carattere religioso. Ma a questo proposito due cose sono da osservare. In primo luogo, il nome ' *el motor* ' non può essere che un surrogato recentissimo di un nome più antico che noi pel momento – e forse per sempre – ignoriamo.[4] In secondo luogo non sembra da escludere che questo nome nuovo sia stato dato in circostanze di

[1] R. Pettazzoni, *Sopravvivenze*, 7 sg.; *I Misteri*, 15; A. C. Haddon, *op. cit.*, 215 sgg., 220 sgg.

[2] R. Pettazzoni, *I Misteri*, 16.

[3] Pettazzoni, *Sopravvivenze*, pag. 9.

[4] Che il rombo fosse in uso a Venezia per lo meno una cinquantina di anni or sono risulta da altre informazioni (vedi a p. 193). – Sarebbe interessante indagare la eventuale presenza a Venezia di qualche credenza attestante una connessione tra la voce del rombo e la romba del vento. Una rappresentazione mitica dello ' scilocco ', il vento caldo che sconvolge spesso la Laguna, mi sembra adombrata nella credenza in un animale fantastico – cavallo dalla testa umana –, il quale, secondo il racconto fattomi da un vecchio pescatore, percorre a gran carriera la spiaggia del Lido nei giorni di burrasca (R. Battaglia, *Folklore delle lagune venete*. Rivista di Antropologia, 27. 1925).

tempo specialissime in cui l' aeroplano fu per Venezia uno strumento di distruzione e di morte, e cioè negli anni della guerra, quando – e specialmente di notte – gli animi di tutti erano sospesi nella paurosa attesa delle squadriglie aeree nemiche, e l' orecchio seguiva ansiosamente l' avvicinarsi e l' allontanarsi del minaccioso ronzio dei motori e dell' elica.

L'aver udito in circostanze simili la voce cupa del mostro nottivago apportatore di morte, dovette esercitare una impressione profonda sull'animo dei fanciulli; sicchè il ricordo del *motor* (aeroplano) potè sorgere spontaneo nella loro mente nell' udire un suono simile misteriosamente prodotto dalla tavoletta ronzante, la quale divenne essa stessa, pertanto, un '*motor*', — non senza il concorso, dunque, di quell'elemento emozionale cui sopra accennammo.

2. — Friuli.

Le informazioni che potei avere sul rombo nella pianura friulana sono molto scarse. [1] Quelle che possiedo le devo alla cortesia dei colleghi Ugo Pellis e Francesco Blasig. Il rombo fu visto giocare anni addietro nella campagna di Aquileia, di Ronchi e di Cervignano. Esso era ricavato da una piccola assicella rettangolare di legno, legata ad uno spago. Ad Aquileia era chiamato *el tuto*. Con questo termine, mi avverte il glottologo prof. U. Pellis, è noto nelle Basse friulane il 'frullino', la piccola trottola faccettata conosciuta nel Triestino col nome di '*girela*'. Su ognuna delle facce dell'oggetto (che si fa girare con i polpastrelli delle dita) stanno varie scritte: 'prendi uno', 'lascia là', 'metti tre', 'prendi tutto' (ecc.). Da quest'ultima frase – che procura la massima vincita – prese il nome nel Friuli il gioco del frullino, e per analogia venne esteso poscia al rombo. Quanto a 'frullino', questo termine va messo a riscontro col

[1] Nella lunga serie di giuochi pubblicata dall'Ostermann (*La vita in Friuli: usi, costumi, credenze, pregiudizi e superstizioni popolari*, Udine, Tip. D. Del Bianco, 1924, p. 655 sg.), non risulta nessun accenno al rombo (e al *tuto*).

pisano '*frullo*', pavese '*firlön*', voci usate per designare il legno ronzante (vedi p. 193).

Non possiedo notizie sicure sull'esistenza del legno ronzante a Gorizia. Data la diffusione che questo giocattolo ebbe nella Venezia Giulia, la sua presenza anche in questa città è molto probabile. Tanto più che a Gorizia era molto diffusa, specialmente fra le bambine, la ' rotella ronzante ', ricavata da un comune bottone.

3. — Trieste.

A Trieste interrogai un numero considerevole di persone appartenenti alle più disparate classi sociali. Ebbi due sorta di risposte. Chi ricordava il rombo come un giocattolo molto in voga, sebbene occasionale; chi lo ignorava totalmente e mi assicurava di non averne mai udito parlare. Persone diverse però mi affermarono di aver giocato col rombo (o di averlo visto giocare) in certi determinati quartieri della Città. Dalle notizie fino ad oggi raccolte credo di poter concludere (per ora) che se in certi rioni il rombo era pressochè sconosciuto, in altri era un gioco usuale.

Una quarantina di anni or sono il legno ronzante era ancora molto in voga fra la *mularia*, i ragazzi (= *muli*) che si raccoglievano a giocare i giochi più svariati nel popolare ' Fondo Banelli ', nella Via della Madonnina e contrade adiacenti (Rione di Barriera Vecchia), nelle strette calli e nei vicoli tortuosi di Cittavecchia, il cuore della vecchia Trieste popolaresca (Via delle Mura e vicoli contigui), e nei pressi dell'ex ' Fondo Ralli ' nell'(attuale) distretto di Barriera Nuova, vicino all'antico rione popolare di ' Siana '. Nelle contrade del suburbio il rombo era noto a Montebello e sul colle di San Vito. Si ripetono sempre ancora oggi, con ritmo regolare a seconda della stagione, i giochi popolarissimi del *zurlo* (trottola), delle *s'cinche* (palline), del *pàndolo*, delle *lavre*, dei *vivi e i morti*, delle *manette* (trastullo favorito dalle bambine), del *nasetto*, del *drago* (aquilone), e molti altri ancora; il legno ronzante al contrario pare sia caduto completamente in disuso presso l'*inclita mularia*. Ancora negli ultimi anni che precedettero la grande guerra si poteva vedere,

occasionalmente, ruotare il rombo. Oggi, da quanto mi risulta, ne esiste solo il ricordo negli adulti e nei vecchi.

A Trieste il rombo non era costruito soltanto nella forma originale primitiva – ' australiana ' – di una semplice assicella di legno, la ' tavoletta ronzante '. Comune era pure la ' rotella ronzante ', del tipo del rombo magico-erotico degli Elleni. [1] Assai frequente era infine il rombo nella forma più complicata e seriore del ' cilindro ronzante ', corrispondente – pare – a una fase evolutiva più recente di tipo ' e u r o p e o ' o forse ' e u r a s i a t i c o '. Il ' l e g n o r o n z a n t e ' veniva ricavato da assicelle leggere tolte comunemente dalle cassette di aranci. Aveva forma rettangolare od ovale allungata. La lunghezza variava da 30 a 60 centimetri. I rombi venivano fabbricati direttamente dai ragazzi. Nella via delle Mura viveva però un vecchietto, sopranominato ' Caregheta ' (piccola *carega*, ' sedia '), il quale, mentre campava riparando mastelli e tinozze, ritagliava anche *zurli*, *pàndoli* e altri giocattoli di legno, che vendeva poi ai fanciulli delle contrade vicine. E insieme agli altri balocchi il vecchio fabbricava anche dei ' legni ronzanti '. Rombi più modesti ricavavano i ragazzetti dai coperchi leggeri delle scatole di cicoria, oppure tagliando per metà i coperchi di legno rossiccio delle scatole di sigari americani. In qualche caso fabbricavano anche dei rombi metallici, valendosi di un pezzo di latta, come a Capodistria.

La cordicella veniva passata attraverso un foro aperto a una delle estremità dell'oggetto. Talora il capo libero della cordicella era legato intorno a un solco in cima a un bastoncello. In Germania e in Galizia usano legare il rombo all'estremità di una frusta. Usano legare la cordicella a un manico di legno anche alcune tribù primitive (indigeni di Mer, Torres Straits; Toba-Batak, Sumatra; Patani, Malacca; Yoruba, Benin; Boscimani; Bororos, Brasile; Indiani Shuswap e Indiani Thompson; Eschimesi occidentali).

Il rombo veniva giocato normalmente di estate. Un ragazzo lo roteava, spesso correndo, seguito dai compagni attirati dal rumore emesso dal legno.

Il ' c i l i n d r o r o n z a n t e ', ricavato da qualche scatola di cartone aperta da un lato, era anch'esso assai comune. Utilizza-

[1] R. Pettazzoni, *I Misteri*, Bologna 1924, p. 27 sgg.

vano spesso a questo scopo anche le scatole cilindriche di fiammiferi della Fabbrica Baschiera di Venezia. Il filo era passato attraverso un foro aperto nel centro della base e fermato mediante un semplice *gropo* (nodo). L'estremità libera era legata in qualche caso ad un manico di legno (fig. 2, A). Non potei sapere se questo oggetto avesse un nome. I tedeschi, come è noto, lo chiamano *Waldteufel* (' diavolo del bosco '). Nella campagna di Pisa il cilindro ronzante è ottenuto con un cilindro cavo di cartone o di canna, con una delle estremità otturata da un pezzo di pergamena, attraverso la quale passa un lungo crine di cavallo. Per il suono forte e sgradevole che esso manda, è detto *cicala*. [1]

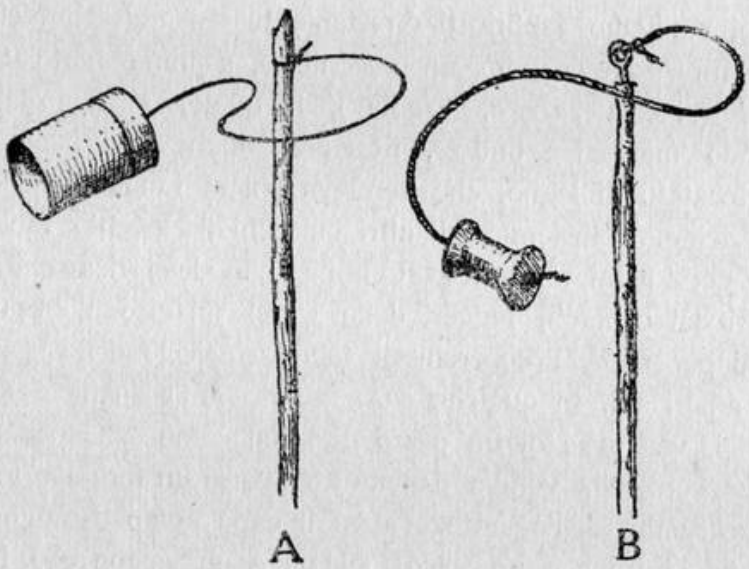

FIG. 2. — Cilindri ronzanti: *A*, di Trieste (scatola di cartone); *B*, di Parenzo (rocchetto di legno).

La ' rotella ronzante ' si otteneva a Trieste ritagliando un pezzo di legno o di cartone. Il filo veniva passato attraverso due fori distanziati, aperti lungo il diametro maggiore del disco, e i due capi erano annodati insieme. Avvicinando e allontanando rapidamente le mani, il filo si attortigliava e imprimeva un forte movimento rotatorio al disco, che produceva un sordo suono fischiante. Dello stesso tipo è in sostanza il *firlön* (' frullo ' o ' frullone '), asticciola od osso forato nel mezzo e fatto girare a

[1] R. Pettazzoni, *Sopravvivenze*, 7 sg.; *I Misteri*, 15.

molinello, usato nel Pavese. [1] Forma rettangolare, anzichè discoidale, hanno il *bummer* inglese e il *buzz* americano. Nella Corea – invece –, in Cina, in Giappone, fra gli Eschimesi di Point Barrow e fra i Pellirosse nordamericani, la 'rotella ronzante' è di forma circolare, [2] come il giocattolo triestino e istriano. A Trieste si utilizzavano spesso (in luogo del disco di cartone) dei grandi bottoni da vesti (Fig. 3). Il rumore prodotto facendo rotare su sè stesso il bottone (di osso, di madreperla,di le gno o di pasta) era naturalmente assai debole e si riduceva spesso ad un ronzìo.

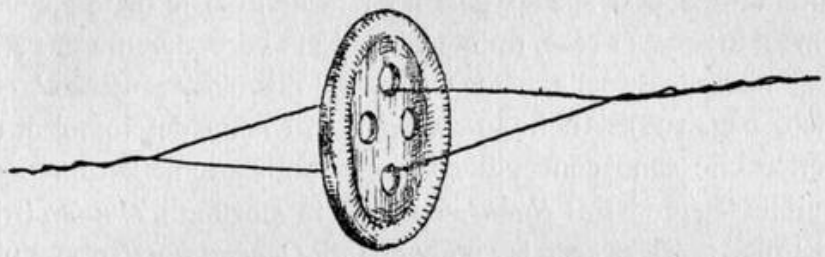

FIG. 3. — Rotella ronzante ricavata da un bottone (comune in tutta la Venezia Giulia).

Interessante è un'altra notizia che ebbi da persona amica. Questo signore mi raccontò che, quand'era ragazzo, frequentava delle compagnie di coetanei che si riunivano a giocare sul colle di San Vito. Per sollazzo usavano talora legare una pietra piatta all'estremità di uno spago e farla girare rapidamente in aria, finchè mandava un ronzìo abbastanza acuto. È questo, sembrami, un tipo nuovo e poco comune, se pur non del tutto eccezionale, di rombo, nel quale una pietra sostituisce la solita assicella di legno o il cilindro di canna o di cartone (vedi p. 217 n. 3).

Mi fu estremamente difficile procurarmi il nome dei rombi triestini. Tutti coloro (e furono molti davvero) che interrogai in proposito, anche se ricordavano il giocattolo, ne ignoravano il nome. Molti, anzi, mi ripetevano i nomi dei giochi fanciulleschi più diversi, ma quello del rombo non lo sapevano. Taluni credettero di potermi assicurare che tale balocco non avesse mai avuto un nome speciale. A questo proposito è da tener presente

[1] A. Giardina in Haddon, *op. cit.*, 221, n. 2.
[2] A. C. Haddon, *op. cit.*, 220 sg.

che anche in altri paesi (Galizia, Inghilterra) il legno o il cilindro ronzante non hanno, qualche volta, nomi propri.

Solo recentemente potei avere due informazioni precise e sicure. La prima mi venne riferita dal sig. E. Neumann, appassionato collezionista di antichità preistoriche e di fossili. Una sessantina di anni or sono la tavoletta ronzante era chiamata dai fanciulli del rione di Rozzol–Settefontane *' la striga '* (la strega). *' Senti come che ziga la striga '*, esclamavano i monelli udendo la voce cupa e impressionante del rombo. Il rombo ripeteva, secondo la loro fantasia, la voce paurosa delle diaboliche femmine, di cui tanto e così spesso parlano i racconti e le fiabe popolari. Il rombo in questo caso, riproducendone la voce, diventa la personificazione mitica della strega (cfr. il ' diavolo del bosco ' germanico, pag. 198). Anche in Australia troviamo dei rombi di uso exoterico che sono concepiti come personificazioni di una figura femminile leggendaria: *Rukut–Tundun*, la moglie di *Tundun* (tribù dei Kurnai); *Munibear*, la compagna di *Daramulun* (tribù Yuin). La romba della sacra tavoletta, in cui gli iniziati alle cerimonie esoteriche riconoscono il rumore del tuono, ossia la voce dell'Essere Celeste, è intesa dalle donne e dai fanciulli (ossia dai non iniziati) di certe tribù australiane come la voce di uno spirito maligno, una specie di orco abitatore dei boschi, figura della credenza exoterica popolare. [1]

Uno dei caratteri più sorprendenti delle società segrete primitive, osserva in proposito il Webster, è quello speciale terrorismo esercitato sulle donne – e, in generale, sui non iniziati – anche nei casi in cui i riti mantennero la semplicità originaria. Allo scopo di spaventare le femmine e i bambini si valgono appunto gli iniziati del rumore impressionante prodotto girando i rombi. [2]

[1] R. Pettazzoni, *L'Essere Celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (*Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo*, I), Roma 1922, 8 sgg., 15.

[2] H. Webster, *Società segrete primitive. Studio sulle forme elementari della politica e della religione* (vol. II della collezione « Storia delle Religioni »), Bologna, N. Zanichelli, 1922, 132. Vedi anche gli esempi forniti da Sir J. G. Frazer, *Il Ramo d'Oro. Storia del pensiero primitivo* (*Magia e Religione*) (trad. L. De Bosis), Roma, A. Stock, 1925, III 285 sgg.

Ci riporta all'ambiente primitivo un'altra notizia da noi raccolta. Alla domanda se conoscesse la tavoletta ronzante, il mio amico dott. P. Calleari mi rispose che gli era nota e con essa si divertiva da ragazzo – insieme coi suoi coetanei – '*a far el vento*'. La medesima identica espressione '*far el vento*' usavano anche altri fanciulli di Trieste, secondo il sac. don Novack. I ragazzi Scozzesi, riferisce l'Haddon, conoscono il rombo col nome di 'tuono' e di 'fulmine'. Ecco trovato dunque un nuovo interessante e preciso parallelo moderno allo svolgersi di quei processi mentali emotivi e associativi (analogia acustica) analizzati dal Pettazzoni e attraverso i quali, in altri ambienti e in tempi diversi, sarebbe andato maturandosi, insieme col nome, quella particolare concezione mitico-religiosa e magica che ebbero i Primitivi di questo istrumento, e che in forma di incerto ricordo sussiste dunque ancora, più o meno modificata, presso gli attuali volghi europei [1].

4. — Istria.

Nell'Istria marinara e campagnola il rombo – ricordato come un semplice balocco – dovette essere assai comune. In questi ultimi tempi ebbi occasione di fare numerose escursioni nella penisola istriana e di raccogliere una preziosa serie di dati intorno all'argomento che ci interessa. Alcune notizie ebbi anche dai folkloristi prof. Francesco Babudri, cav. D. Rismondo e da qualche altra persona. Il Babudri, alle mie insistenti domande se egli conoscesse dei particolari per poter stabilire l'esistenza di qualche credenza magica legata all'uso del rombo, mi diede ri-

[1] Il sacro rombo dei primitivi, la mistica tavoletta dei misteri traci e dei misteri orfici, il potente amuleto erotico degli Elleni, decaduto presso i volghi europei (e talora anche in certe società primitive) allo stato di semplice balocco, a Trieste andò incontro all'ultima degradazione: fu convertito in un volgare 'réclame'. Vi fu un periodo, avanti la guerra, mi assicura il dott. G. Negodi, nel quale certe ditte cittadine usarono donare, a scopo appunto di *réclame*, ai bambini dei propri clienti dei veri e propri rombi, di forma triangolare (vedi quelli di Cittanova, pag. 205, e i legni ronzanti triangolari dei Boscimani), fatti di cartone, lunghi una ventina di centimetri, e con sopra scritto il nome della ditta.

sposte negative. Da quanto potei raccogliere in seguito, mi sembra però che l'Istria conservi ancora – nel nome e nel modo di usare i rombi – qualche ricordo della primitiva funzione magica di questo istrumento. Esso è comune particolarmente nelle zone costiere abitate da popolazioni veneto-giuliane. Nelle campagne interne, invece, specialmente nei distretti abitati attualmente da Croati, il rombo sembra essere meno comune. Anche fra gli Sloveni del Carso non sussistono che pochi ricordi di questo oggetto. Ciò tuttavia non esclude l'antica presenza del legno ronzante presso le genti di stirpe slava, perchè tracce di tale esistenza si trovano ancora fra gli Slavi della Carniola.

Chiacchierando con le allegre comari e con i ragazzi di Capodistria, potei avere le seguenti informazioni sul rombo. La tavoletta ronzante, fatta di legno o di latta, della solita forma allungata, piuttosto piccoletta, veniva (e viene ancora) denominata *'el volo'*. Nel passato era molto comune, ora è caduta in disuso. Da un ragazzo seppi però che ancora oggi, quando giocano col rombo, fanno girare il legno nei periodi di forte vento: *'co' xe bora'*, quando soffia - cioè - il terribile vento gelato di nord-est, proprio della Carsia. Il nome accenna all' innalzarsi in aria del legno o del pezzo di metallo durante l'azione, ciò che richiama per analogia (qui non acustica, ma visiva) il volo degli uccelli: si confronti il nome *frullo (firlön)* dato al legno ronzante in altre parti d'Italia (v. pag. 193).

Comune era anche, a Capodistria, la rotella ronzante, ottenuta il più spesso con bottoni da vesti: essa prende il nome di *'gurlo'* (*'el gurlo'*). Usano anche la frase *'ti cori come un gurlo'*, per dire ad uno che corre veloce. Nel girare mediante i due fili la rotella, i ragazzi recitavano la seguente strofetta:

gurlo gurlo trapanà,
per le pene che t'ò dà,
per le pene del todesco
gurlo gurlo fàme fresco!

Evidentemente la canzoncina risale ad un tempo in cui la rotella ronzante era appositamente fabbricata praticando – per trapanazione – dei fori in un disco di legno, di cui gli attuali bottoni forati rappresentano quindi un surrogato moderno. Notevole la corrispondenza ideologica e verbale tra *le pene che t'ò dà* e

le pene del tedesco. Ciò conferisce alla strofetta quasi il carattere di una formula magica, onde sul '*todesco*', cioè sui funzionari del governo absburgico e sui gendarmi dell'Austria, sempre cordialmente odiati dalle popolazioni veneto-giuliane [1], si vogliono applicate, praticate e trasferite 'le pene' cui simbolicamente è sottoposto il legno nell'atto della trapanazione. [2]

A parte l'allusione politica, che contiene – anch'essa – implicito un dato cronologico, a parte l'accenno finale ('*fàme fresco*') al vento, che trova riscontro in casi già citati e in altri che presto addurremo, l'importanza speciale di questo uso capodistriano del rombo sta appunto nel fatto che esso fornisce una prova inaspettata della sopravvivenza di arcaici elementi magici nell'uso attuale di tale strumento, per quanto scaduto e ridotto a semplice balocco. Riscontri interessanti sono forniti dall'antichità greca; ed è notevole che la formulazione di scongiuri magici è attestata presso i Greci in concomitanza dell'impiego appunto della rotella ronzante (come a Capodistria), anzichè della semplice tavoletta. Vero è che gli scongiuri magici che si pronunziavano in Grecia in questa connessione erano di natura speciale, e precisamente di natura erotica: « questo rombo magico » – scrive il Pettazzoni – « non era adibito a qualsiasi genere di operazioni indifferentemente e per qualsiasi scopo, bensì ad una magia di natura speciale, che aveva un fine ben preciso e determinato: la magia erotica. Erano specialmente le donne che ricorrevano alle fattucchiere affinchè esse, esperte nella manipolazione del rombo, coll'aiuto anche di qualche formula potente (cfr. Lucian. *dial.*

[1] Sulle idee politiche irredentistiche del popolo veneto-giuliano vedi: F. Babudri, *L'idea unitaria del popolo veneto-giuliano di Trieste e dell'Istria*, Atti del X Congresso della Società Nazionale per la Storia del Risorgimento Italiano (Trieste, aprile 1922), 1923.

[2] Questo genere di operazione, consistente nel procurare del male a distanza a qualcuno mercè la penetrazione di una punta metallica in un oggetto, trova numerosi riscontri nel *folklore*, a cominciare dall'antica *defixio* fino ai vari malefizi e fatture che si praticano ancora oggidì in varie regioni d'Europa. Cfr. Bellucci, *I chiodi nell'etnografia antica e contemporanea* (vol. V della Collezione « Tradizioni popolari italiane »), Perugia 1919, 174 sgg.; Frazer, *Il Ramo d'Oro*, I, 18 sgg.

Di scongiuri amorosi connessi col rombo nell'Istria moderna non ho trovato traccia.

meretr. 4. 5), o facessero nascere l'amore in chi non lo sentiva o in chi era stanco lo riaccendessero oppure aiutassero a prender vendetta di un amante oblioso ». [1] Riporto, sempre dal Pettazzoni, un esempio di scongiuro amoroso della Grecia antica detto da una donna nel momento – evidentemente – in cui essa faceva girare il disco magico: « e come gira questo rombo di bronzo in virtù di Afrodite, così abbia egli (l'amante) a girare dinanzi alla nostra porta ». [2]

Proseguendo lungo la costa istriana, ritroviamo il rombo a Pirano. Oggi questo gioco è completamente ignorato: era, invece, comune – mi dissero – un' ottantina di anni or sono. Il legno ronzante si componeva di una tavoletta rettangolare arrotondata agli angoli, lunga a quanto pare, dai 15 a 30 cent., forata nel capo superiore per ricevere la cordicella saldata mediante un semplice nodo. Era noto col nome di '*rullo*'. 'Rullare' – nota il Premoli – è termine contadinesco che significa muoversi in giro. 'Rullo', come è noto, è inoltre il suono del tamburo, che tanto si avvicina al brontolio del tuono. Il nome piranese del rombo accennerebbe quindi e al movimento rotatorio e alla voce stessa dell'istrumento (principio di analogia figurativa [cfr. '*el volo*' di Capodistria] e acustica insieme).

Come a Capodistria, poi, anche a Pirano era pure in uso la rotella ronzante – ricavata da un pezzo di legno biforato o da bottoni di osso, – denominata '*gurlo*', termine di probabile origine onomatopeica (*grrr*, il rumore prodotto appunto dalla rotella nella roteazione) [3].

A Cittanova troviamo un interessante rombo di forma triangolare, lungo circa 25 cent. Era fatto di legno, e il foro, in luogo di essere aperto all'apice (come nei rombi triangolari di Trieste

[1] R. Pettazzoni, *I Misteri*, 28.

[2] R. Pettazzoni, *op. cit.*, 28.

[3] Cfr. il termine *jüdisch* '*gregar*' designante certe piccole raganelle di legno usato – a quanto mi comunica il ch. dott. I. Zoller – nelle comunità ebraiche di Polonia e di Russia durante la festa di *Purim*: quando l' ufficiante nel tempio pronuncia il nome aborrito di *Haman* (il nemico e persecutore degli Ebrei), i ragazzi agitano queste raganelle (*gregar*) in segno di protesta per coprire la voce del sacerdote. – Cfr. Bruna Battaglia, *Pasqua*, « La Sera », Trieste, 12 aprile 1925.

e dei Boscimani: pag. 201 n. 1), era aperto nel mezzo della base (fig. 4). Rombi rettangolari terminanti in punta sono noti, e anche piuttosto comuni, in Europa e presso i popoli selvaggi; ma di *bull-roarers* uguali a quelli di Cittanova io non ne conosco. Questo giocattolo veniva fatto rotare d'inverno e in modo par-

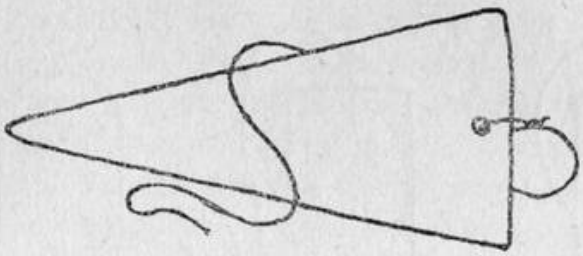

FIG. 4. — Legno ronzante di Cittanova.

ticolare '*con tempi bruti*', come a Capodistria, a Rovigno e in altri luoghi ancora. Lo chiamavano '*la fionda*', e spesso i ragazzi si divertivano a lasciare la cordicella, sicchè l'oggetto, lanciato in aria, come le *bolas* dei ragazzi triestini (e dei cacciatori primitivi), andava a finire lontano dopo aver percorso un'ampia curva. Forse da siffatta usanza deriva la forma cuspidata, oltre che il nome stesso dell'istrumento.

Anche a Cittanova, accanto alla tavoletta si trova usata la rotella ronzante.

A Parenzo, i rombi venivano ritagliati dalle assicelle leggere delle cassette di paste alimentari e avevano forma rettangolare. Talvolta l'estremità inferiore era tagliata a triangolo, come nei rombi irlandesi di Ballycastle. I margini erano lasciati lisci e non portavano intagli, perchè – secondo l'osservazione del Babudri – l'oggetto non aveva per i ragazzi tanto valore da sottoporlo a una lavorazione speciale. La grandezza variava dai 10 ai 15 centimetri. Talora raggiungevano dimensioni maggiori.

Si possono distinguere, nel Parenzino, due tipi di rombi. Nel primo tipo (fig. 5 A e B), la cordicella – '*el spago sforzin*' (sostituito anche da un comune filo di ferro) – era legato attraverso un foro aperto in uno dei capi dell'assicella. All'estremità del filo veniva legato un pezzetto di legno, '*la manètola*',

per meglio maneggiare lo strumento. Questo legno ronzante era noto col nome di *'coa de la cagnea'* (' la coda del pesce cane '). Nel secondo tipo (fig. 5 C,) lo spago era passato attraverso un foro aperto nel centro della tavoletta, e veniva fermato mediante un grosso *'nodo de mariner'* (*'fato de gropi'*). Non conosco altri rombi di questa specie. Il giocattolo si chia-

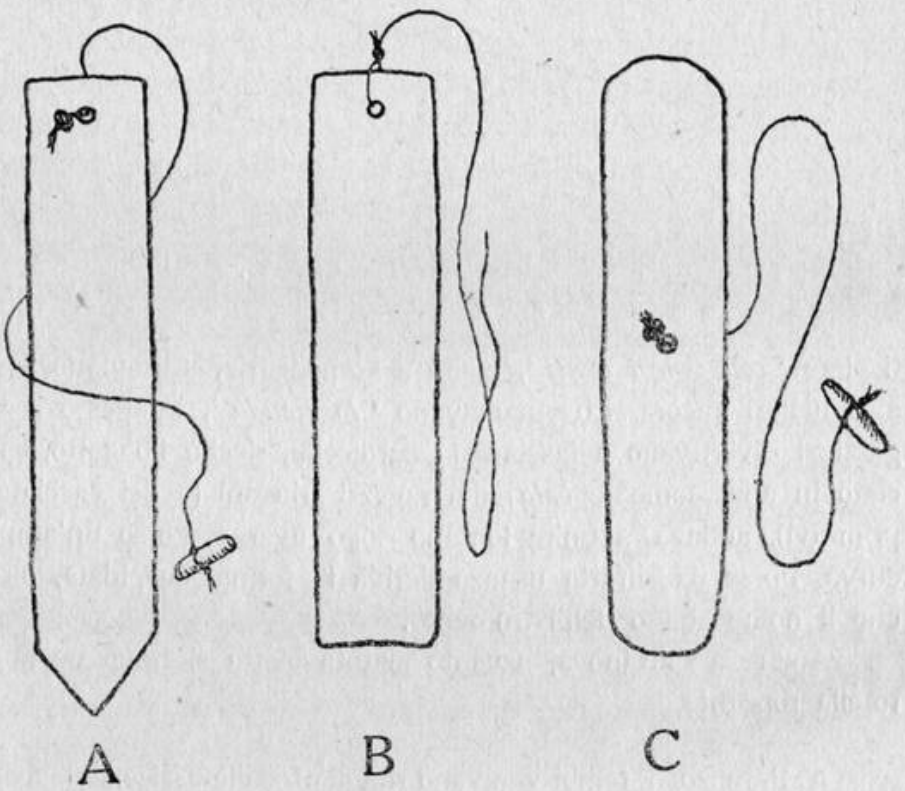

FIG. 5. — Legni ronzanti di Parenzo: A, B, *'la coa de la cagnea'*; — C, ' la elica del vapor '.

mava *'la elica del vapor'*, perchè – evidentemente durante l'azione – la tavoletta girava su sè stessa intorno a un perno (la cordicella), come fa l'elica, e come questa mandava un fortissimo rumore. Qui ci si accosta al nome veziaenno *'el motor'*.

Più interessante è la denominazione del primo tipo: *'la coa de la cagnea'*, cioè la pinna caudale allungata del pescecane, che si muove rapidamente sbattendo e facendo rumoreggiare l'acqua del mare. Avverto che la *cagnea*, il mostro marino feroce e vorace, è considerato dalle popolazioni costiere dell'I-

stria come una potenza malefica. Mi avverte il Babudri che i fanciulli parentini hanno un gioco che prende nome dalla *cagnea*. Lo giocano spesso nella Pescheria di Parenzo. Un ragazzo fa da *cagnea* e rincorre i compagni, che si salvano toccando le colonnine del recinto. Chi è tòccato ' muore ', e passa a far da *cagnea*. Quando fanno roteare il rombo, tentano talvolta di sfiorare con la tavoletta la testa dei compagni, gridando, quando hanno colto il bersaglio: ' *la coa de la cagnéa te ga becà* ' ('... ti ha beccato ', ' ti ha toccato ', ' ti ha preso ').

È chiaro, parmi, che anche nel caso qui riferito il rombo sta a rappresentare la personificazione mitica del pescecane, animale feroce dotato di forza malefica. Quindi anche qui ci troviamo davanti ad uno di quei processi associativi ed appercettivi ai quali il rombo deve la sua originaria concezione mitico-religiosa.

Il gioco del rombo era abbastanza comune a Parenzo. Esso veniva giocato in tutti i tempi, ma – importa notare – con particolare frequenza nei giorni di ' scilocco ', il vento umido apportatore di pioggia che batte con tanta frequenza la costa istriana sollevando mareggiate e che porta nell' Istria, povera d'acqua, il prezioso elemento che feconda il suolo e che toglie la sete durante l'arsura estiva.

A Parenzo conoscevano anche il cilindro ronzante[1] (fig. 2, B).

Il rombo nella sua forma primitiva di tavoletta ronzante, era conosciuto anche a Villanova di Parenzo. I ragazzi giocavano con questo istrumento quando il tempo era minaccioso di temporale.

[1] Un minuscolo ' cilindro ronzante ' fabbricano ancora oggi, insieme con altri balocchi, delle povere famiglie di cinesi vagabondi, che vanno per le città d' Europa vendendo i prodotti della loro umile industria. In cima ad un manico di legno, lungo 12 cm., sta una piccola gola di resina. Intorno a questo solco sono annodati ad occhiello due crini di cavallo le cui estremità terminano dentro un pesante cilindro cavo fatto di argilla figulina (alto 2 cm., diam. 25 mm.), foderato di carta lucida bleu e rossa che ne chiude i due orifizi. Girandolo, il rombo manda un suono forte e sgradevole, che, se ben maneggiato, può imitare il frinire della cicala o il verso di certi uccelli. Non potei avere il nome del giocattolo. Della stessa provenienza è forse il rombo descritto dallo Haddon a p. 220 dell'opera più volte citata, e che fu comprato nelle vie di Cambridge.

I fanciulli rovignesi in autunno, '*cu scumenzia a fà frido*', toglievano fuori le loro assicelle ronzanti e le facevano girare in aria. Anche queste erano di forma rettangolare, piccolette, non misurando più di una ventina di centimetri. La romba mandata dal legno, mi comunica il ch. prof. D. Rismondo, era detta '*la bùs de la viécia*' ('la voce della vecchia', 'della strega'), proprio come a Trieste (pag. 200). Sempre a Rovigno, mentre veniva roteato il rombo, altri ragazzi agitavano fortemente delle flessibili bacchette di salice o di *corylus avellana*, con cui ottenevano lo stesso cupo rumore.

A Rovigno troviamo un altro tipo di rombo, '*el molinel*', diverso da quelli descritti fin quì e che possiamo considerare come una derivazione o ulteriore sviluppo (più complicato) della rotella ronzante. Esso veniva fabbricato dai ragazzi '*ne la stagion de le nosele*', e precisamente nei mesi di agosto e di settembre, quando maturano le frutta – a guscio legnoso – del *Corylus avellana* L., e incominciano a soffiare i venti autunnali. Era fabbricato appunto con una grossa nocciola, attraverso alla quale girava una asticella di legno cui era fissata una tavoletta pure di legno. Tenendo fra le dita la nocciola, si imprimeva mercè uno spago un movimento di rotazione al perno, e quindi alla tavoletta, che, girando, produceva un ronzio abbastanza forte. Il congegno ricorda quello usato per girare il paleo, la trottola girante comune in Europa, nell'Asia orientale e presso le tribù incolte dell'Oceania e dell'America del Nord [1].

A Dignano seppi che una quarantina di anni or sono i ragazzi giocavano con un rombo di legno. Ciò avveniva normalmente verso la fine dell'inverno e in primavera. L'oggetto era chiamato '*la sfronda*', cioè 'la fionda', come a Cittanova: termine onomatopeico anche questo, da *sfrrr, frrr* (vedi il 'frullone'). A Dignano troviamo anche la rotella ronzante, '*la rioda*' o '*el molinelo*', che, a differenza di tutte le altre incontrate fin qui nell'Istria, non era di legno, ma bensì di ferro o di piombo, ed aveva i margini dentati. Il lavoro veniva tutto eseguito dai

[1] A. C. Haddon, *op. cit.*, cap. IX, *passim*.

ragazzi, i quali poi facevano a gara a chi sapesse meglio far girare e ronzare l'istrumento. Oggi questo tipo di rombo non è più in uso. Persiste invece, come surrogato, il piccolo rombo ricavato dai comuni bottoni da vestiti.

Nel contado di Dignano il rombo è ancora oggi conosciuto, sebbene non tanto usato come un tempo, dai contadini (di origine croata, immigrati in Istria dalla Dalmazia continentale durante il dominio della Repubblica Veneta) che abitano i villaggi della Rovezia. Il rombo, di due tipi, è detto '*frndalica*' (dal dignanese '*sfronda*') [1]. Con questo nome indicano tanto la 'tavoletta ronzante' quanto 'il molinello'.

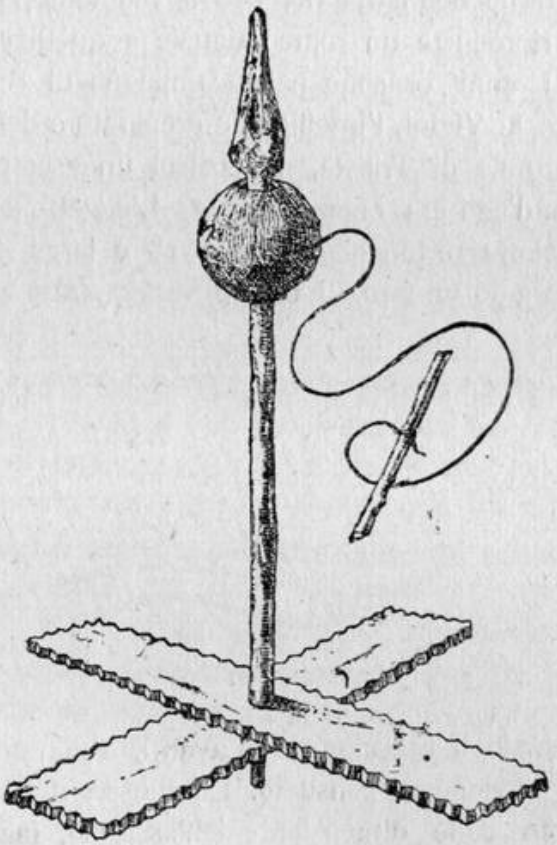

FIG. 8. — Il 'molinello' ('*frndaliça*'): Orbanici (Dignano).

[1] '*Sfronda*' a Dignano designa tanto la fionda quanto il rombo. Non così ad Orbanici, dove la fionda è detta '*praca*'. '*Frkoz*' chiamano invece gli Sloveni del Carso (Goregna di Paverio) la trottola che si fa girare con le dita, mentre nel Friuli abbiamo visto che la voce *tuto* serve tanto per designare il frullino quanto il rombo.

Il legno ronzante, piuttosto piccolo, è di forma rettangolare, ed ha, come i *bull-roarers* inglesi, i margini dentati: caso unico, finora, fra tutti quelli da me riscontrati nelle Provincie Venete. I giovani pastori sogliono praticare incisioni geometriche – denti di lupi, triangoli, rombi – anche sulle facce della tavoletta. 'Il molinello' è del tipo di quello rovignese descritto più sopra (pag. 208), ma è fatto con legno di rovere *(quercus pedunculata* Ehrh.) e con una galla di rovere ('*babaka*'), mentre alla estremità del perno si fissano due tavolette rettangolari in croce, anche queste a margini dentati e decorate con incisioni (fig. 6).

Per l'interno dell'Istria ho, per il momento, poche notizie. Mi limito a riprodurre un rombo uguale a quelli che si fabbricavano molti anni or sono nella campagna di Buie nel Carso istriano. Il sig. A. Vigini, l'intelligente preparatore del Museo civico di Storia Naturale di Trieste, mi costruì un esemplare uguale a quelli di quand'egli era ragazzo (fig. 7). L'oggetto consiste in una semplice tavoletta rettangolare, lunga 18 e larga 5 cm. La cordicella è legata ad un foro. Il rombo veniva fatto girare in senso

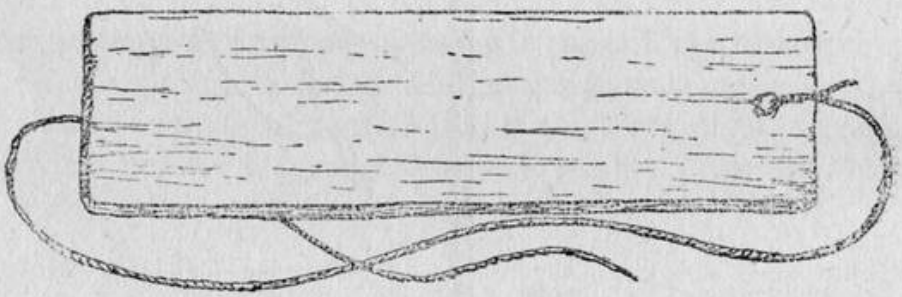

FIG. 7. — Legno ronzante di Buie.

verticale, tenendo il braccio teso in avanti, e non orizzontalmente in alto, come avviene di consueto. L'intensità del suono non dipende soltanto dalle dimensioni dell'assicella, ma anche dalla lunghezza della corda. Il Vigini lo ricorda come un semplice balocco del quale dimenticò il nome.

A Portole, mi comunica il sig. V. Sichich, era anche conosciuto il rombo. Si tratta della solita tavoletta rettangolare, lunga una decina di centimetri, forata a un capo per legare la cordicella.

Nelle pianure intorno al lago d'Arsa, ai piedi del Monte Maggiore, i pastori e i mandriani costruiscono un rombo di legno lungo anche mezzo metro. L'estremità libera dello spago la legano in cima a un bastone. Si servono del rumore mandato dall'istrumento per spingere il bestiame, e talora anche per farlo spaventare a scopo di semplice divertimento. Per affrettare il ritorno degli armenti alle stalle si servono del rombo anche i pastori della Scozia e della Galizia. I Boscimani lo usano per lo stesso scopo e nelle battute di caccia, mentre i Malesi dello stato indipendente di Patani (Malacca) col rumore dei rombi allontanano gli elefanti dalle piantagioni.[1]

« Si tratta di una applicazione utilitaria '*in corpore vili*' » – osserva acutamente il Pettazzoni – « di quella che fu in origine una viva ed intensa esperienza umana. Il rumore del rombo è sentito dai bovini come il ronzio dell'estro o della mosca cavallina o di un altro insetto temuto per le sue punture, e ciò li volge in una fuga tumultuosa e quasi frenetica, che i mandriani dirigono verso il villaggio. Non altrimenti incute terrore alle donne il suono misterioso dei rombi invisibili agitati nella celebrazione dei riti iniziatici ed aventi, fra l'altro, appunto il cómpito di tenerle lontane dal luogo dove i riti stessi sono celebrati »[2].

La rotella ronzante è (od era) nota pure ad Albona.

Scarsissime sono pure le notizie sino ad oggi raccolte intorno al rombo sulle coste del Carnaro. Da quanto ho udito raccontare, ritengo che il nostro giocattolo possa essere stato conosciuto a Volosca. A Laurana era in uso la rotella ronzante, di legno, a margini dentati. A Fiume alcune persone ricordano di aver visto giocare con la tavoletta ronzante una ventina di anni or sono. Ma non poterono riferirmi nessun particolare.

5. — Carso.

Sugli altipiani carsici non si vede più roteare il rombo, e ben scarse sono anche le notizie che si possono raccogliere.

A Goregna, piccolo centro abitato a nord–ovest di Divaccia,

[1] A. C. Haddon, *op. cit.* 218, 222, 229. 230.
R. Pettazzoni, *I Misteri*, 16; *Sopravvivenze*, 9.

e a San Pietro del Carso giocano ancora con i bottoni, ultimo surrogato del rombo a rotella. Oggi non so, ma un tempo l'attuale umile balocco era denominato ' *žigilca* '. In siffatta denominazione forse ci è permesso di cogliere un'ultima eco del primitivo valore magico e sacrale dell'oggetto in connessione coi fenomeni meteorici. Infatti *žig* in sloveno significa ' fuoco ', ' incendiario , (' *žigica* ' = ' zolfanello ', nel senso probabile di incendiario, accenditore).[1] Qui potrebbe trattarsi di ' fuoco celeste ', cioè di ' lampo , o di ' fulmine '.

' Tuono e saetta ' è appunto uno dei nomi del sacro rombo presso i *Bakairi* del Brasile. ' Fulmine ' è l'appellativo stesso del rombo in alcune parti della Scozia (Aberdeen).

Un rombo, ricavato da una tavoletta di circa 30 cm. di lunghezza e 5 di larghezza, era noto un tempo anche a Postumia e nelle campagne vicine. Secondo alcuni informatori questo oggetto era abbastaza comune fra i ragazzi, e lo si poteva veder roteare in aria in tutte le stagioni. Lo ricordano però solo i più vecchi.

6. — Carniola.

Ebbi qualche notizia del rombo nella Carniola, che nell'antichità faceva parte del vasto territorio occupato dagli Illiro-Veneti.[2] Credo utile riportare quel poco che ho potuto raccogliere.

Nelle Montagne di Skofjaloka (Bischoflack) fu visto avanti la guerra girare il rombo nelle sue due più comuni forme di legno e di rotella ronzante. Quest'ultima era ottenuta (come anche in altri paesi carniolini) con un semplice bottone da vesti.

Un'altra varietà di rombo fabbricano i fanciulli dell'agro di Lubiana, legando un bottone sferico od emisferico (della grossezza di una noce) in cima ad uno spago sottile. Girato con forza,

[1] Cfr. Miklosich, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen* (Wien 1886), s. v. *žeg*.

[2] P. Orsi, *Sopra le recenti scoperte nell' Istria e nelle Alpi Giulie*, Bullettino di Paletnologia Italiana, 11. 1885, 1 sgg.

l'oggetto mandava un suono fischiante. Questo tipo di rombo ricorda quello ottenuto dalla *mularia* triestina della *Sansa* facendo girare in aria una pietra arrotondata (pag. 199).

7.

Dai nuovi elementi che ora possediamo intorno al rombo delle provincie Venete, e in modo particolare dalle notizie raccolte a Trieste e nell'Istria, credo si possano trarre alcune interessanti illazioni. Molti dei fatti fin qui riferiti rivelano – parmi – l'esistenza (almeno nel passato) di una sicura connessione fra la voce del rombo e il fischio del vento e la pioggia, con quei fenomeni atmosferici – in altri termini – con i quali in una fase primitiva il rombo risulta intimamente legato: si pensi, diffatti, all'espressione triestina *' far el vento '*.

Nel gioco fanciullesco di Parenzo, Villanova, (e forse) Cittanova sembra infatti perpetuarsi l'uso magico del rombo destinato a suscitare il vento che apporta la pioggia, il benefico elemento fecondatore dei campi e delle messi. D'altro lato il rombo, con la sua voce – *' la vose de la striga '* (Trieste), *' la bus de la viecia '* (Rovigno) –, sembra richiamare i demoni, i folletti, i maghi e le streghe delle nubi temporalesche, credenza – quest'ultima – comunissima presso i volghi europei.[1] Analogamente gli Australiani (e altri popoli naturali) invocano la pioggia facendo risonare nell'aria la romba dei sacri legni, che per loro rappresenta la voce (il tuono) dell' Essere Celeste (*Daramulum*, ecc.), datore della pioggia e della vegetazione.[2]

Frazer, Haddon, Pettazzoni e altri etnografi e studiosi di storia delle religioni riferiscono una lunga serie di siffatti esempi, nei quali il rombo (indipendentemente dal suo uso esoterico iniziatico e misterico) serve da istrumento magico suscitatore della pioggia e del vento. In Inghilterra il girare il rombo durante le tempeste preserva dal restar colpiti dal fulmine. Connesso con le credenze intorno alla folgore pare sia anche il legno ronzante dei Tusayan (Arizona), Navaho, Apache, ed altri Indiani del

[1] Cfr. R. Battaglia, *Folklore delle lagune venete*, l. cit.
[2] R. Pettazzoni, *L'Essere Celeste*, ecc. p. 8 sgg.

Nord-America, i quali ultimi lo fabbricano col legno di alberi (conifere) colpiti dal fulmine, e vi disegnano sopra la figura del dio del vento.

Gli 'uomini della medicina' dei Tusayan col suono del rombo « costringono il vento e la pioggia a venire in aiuto alle messi ». 'Tuono e saetta', oppure 'Tempesta', viene chiamato il *bull-roarer* dai Bakairi (Brasile), i quali ora lo usano soltanto durante le danze mascherate eseguite dalle confraternite magiche, ma connesse anch'esse in origine con le cerimonie dell'iniziazione e i riti agrari. Nei riti e nelle cerimonie magiche per la pioggia usano i Boscimani roteare il rombo, e così pure i Cafri, i Zuñi, gli Hopi (Pueblos, Nord-America), gli Apaches, nonchè i naturali di Murray Island.

Nell'Isola di Kiwai nel Golfo di Papua girare il *maduba* (rombo) significa assicurare « un buon raccolto di yam, di patate dolci e di banane ». *Burumamaramu*, 'la madre dei *yam*', è detto dai Papua nel distretto del Fly-River il *bull-roarer* che è adoperato dagli anziani nell'epoca del raccolto: evidentemente perchè identificato con la pioggia (o con l'Essere Celeste che la manda), la quale, fecondando i campi, fa crescere le messi. Giova avvertire in proposito che in ambiente melanesiano, e precisamente nella Nuova Irlanda, troviamo un Essere Celeste, *Hintubuhet*, concepito come una figura femminile, come la 'proava nostra', alla quale si ricorre con invocazioni magiche per ottenere la pioggia. I Murring costieri (Australia) ritengono che la romba del *mudji* rappresenti il brontolio del tuono, cioè la voce di *Daramulun*, che « invita la pioggia a cadere e a far verdeggiare l'erba ».

Facendo rumoreggiare il rombo credono di poter far levare il vento i Cafri, le popolazioni americane nominate più sopra e gli indigeni di Moa (Stretti di Torres). Negli Stretti di Torres, all'Isola di Mabùiag, i pescatori avanti di partire per la pesca delle testuggini marine fanno girare un piccolo rombo sopra i loro canotti, perchè « il vento possa essere suscitato » – osserva l'Haddon – « e far sì che i canotti vadano alla pesca ».[1]

[1] R. Pettazzoni, *L'Essere Celeste, ecc.*, *passim*; A. C. Haddon *op. cit.*, 224 sgg.; H. Webster, *op. cit.*, 143 sg. In questi lavori è registrata anche la bibliografia relativa all'argomento.

« Tra i Tugeri o Kaia-Kaia, una grande tribù papua sulla costa meridionale della Nuova Guinea Olandese » – osserva J. G. Frazer, – « il nome del *bull-roarer*, che si chiama *soson*, è anche quello di un gigante mitico che si crede appaia ogni anno con il monsone di sud-est. Quando esso arriva, si fa una festa in suo onore e si fanno suonare i *bull-roarer* ».[1] Con la credenza in questo essere mitico stanno in relazione anche le cerimonie iniziatiche.

Se nel Parentino e in qualche altra località istriana abbiamo ritrovato le tracce di un (probabile) antico uso del rombo come istrumento atto a favorire la venuta dei venti apportatori di pioggia, in altri luoghi – invece – sembra che il rombo sia stato in relazione con i venti freddi invernali. A Capodistria, difatti, giravano la tavoletta ronzante quando soffiava impetuosa la bora, e a Rovigno, come abbiamo visto, la facevano suonare quando incominciava a far freddo. La bora, nella Venezia Giulia, non è certo un vento troppo desiderato, perchè la sua violenza scoperchia tetti, abbatte alberi e atterra persone. Qui l'effetto meteorologico da raggiungersi magicamente con l'azione del rombo difficilmente sarà quello di far che spiri la bora. Ma può ben esser un effetto concomitante e connesso, sempre di natura meteorologica. Infatti è da tener presente che la bora è anche il vento che porta il bel tempo e purga l'aria [2]. Gli inverni umidi, piovosi, sono malsani:

febraro de fango, – dice il popolo istriano –
malatia,
disperia,
caristia.[3]

La *bora*, invece, '*manda la piova in malora*',[4] e, con la piova, tutti gli inconvenienti che ne derivano:

bora che supia,
aria che sbampola,

[1] Frazer, *Il Ramo d'Oro*, III, 290 sg.

[2] Cfr. F. Babudri, *La bora nella sapienza del popolo*, « L'Era Nova », Trieste, 12 novembre 1921.

[3] F. Babudri, *Il calendario istriano nelle rime e nelle assonanze del popolo*, estr. da « Pagine Istriane », anno XI, Capodistria 1913, p. 16.

[4] F. Babudri, *Aggiunte al calendario istriano*, estr. dalla Rivista Politico-Letteraria « Dalmazia », Zara-Trieste, anno II, Trieste 1920, pag. 9.

sol che slusi,
tempo che dura,

dicono a Capodistria. Perciò:

greco con nuvoli e con vento
speta la bora e sta contento. [1]

Vero è che in qualche altro detto popolare istriano, però, la bora gelida non è vista di buon occhio:

eco garbin, — eco morbin,
eco la bora, — che la va in malora. [2]

Ma da un buon vento il popolo aspetta un periodo di calma:

garbin baraassa,
quel che 'l trova el lassa.

Quindi l'ipotesi che le modalità del gioco attuale sieno legate e derivino da quelle anteriori e antichissime dipendenti dall'uso magico del rombo, specialmente in vista di effetti meteorologici (ciò che è reso più che probabile dai numerosi esempi citati più sopra), vale anche a dar ragione dell'uso del rombo durante l'inverno e nelle giornate di bora. Se noi consideriamo il vento secco invernale come apportatore di bel tempo, l'urlo del rombo, promovendo per similarità (magia simpatica) quello della bora, e dunque la stessa bora, doveva avere lo scopo di scacciare la pioggia malsana e – d'inverno – inutile, e di far ristabilire il tempo.

La primitiva connessione magica del rombo con i fenomeni meteorologici, e precisamente (nell'Europa) con i venti dell'atmosfera, trova un altro appoggio – parmi – nell'uso rovignese di agitare contemporaneamente delle verghe ricavate da rami flessibili di salici o di nocciuolo (pag. 208). Le bacchette agitate in aria mandano un suono fischiante come quello del vento, e per di più sollevano intorno a chi le muove una leggera brezza: siffatta pratica, per le sue modalità, potrebbe derivare da qualche antico incantesimo magico eseguito allo scopo di sollevare il vento.

La nostra interpretazione viene avvalorata dal riscontro seguente. Presso gli Indiani Shuswap e gli Indiani del Thompson River, riferisce il Frazer, i gemelli (che si ritengono dotati

[1] F. Babudri, *Ond'azzurra*, Milano, Trevisini, 1925, 60.
[2] F. Babudri, *Aggiunte, ecc.*, 5.

presso vari popoli di speciali virtù [1] magiche « fan venire il bel tempo agitando una piccola tavoletta di legno attaccata a un bastone con uno spago » [2] – cioè con un vero e proprio legno ronzante. [3] Naturalmente non si può escludere che in certi casi il rombo sia stato adoperato non tanto per ottenere il bel tempo quanto precisamente per allontanare la bora. É, infatti, caratteristico della magia simpatica che con gli stessi mezzi si possono talvolta ottenere risultati opposti, mentre all'incontro si può giungere allo stesso scopo mediante pratiche o scongiuri che stanno fra loro in perfetta antitesi. [4]

Trieste.

RAFFAELLO BATTAGLIA.

[1] Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris 1922, 45, 161 sgg.

[2] Frazer, *Il Ramo d'Oro*, I, 110.

[3] Parmi altresì che sia una specie di rombo anche l'oggetto usato dagli Yakul per far levare il vento: « quando fa caldo e un Yakul ha molta strada da fare – dice ancora il Frazer (*Il Ramo d'Oro*, I, 133 sg.) –, prende una pietruzza che abbia avuto la fortuna di trovare dentro un animale, vi avvolge intorno più volte un crine di cavallo, e la lega a uno stecco. Agita quindi lo stecco, pronunziando un sortilegio, e subito una fresca brezza comincia a soffiare ». Questo particolare ricorda i rombi di pietra dei ragazzi triestini, e spiega forse il primitivo significato della strofetta recitata agitando la rotella ronzante a Capodistria; '*gurlo gurlo fàme fresco*'.

[4] Per alcuni esempi, cfr.: Frazer, *op. cit.*, I, cap. 5. p. 114 sg.

RASSEGNE ED APPUNTI

Paralleli e riscontri, 2: Un riscontro americano al μασχαλισμός

Μασχαλισμός è da μασχάλη 'ascella'; μασχαλίζεσθαι è 'subire l'azione del μασχαλισμός'; μασχάλισμα è 'il prodotto dell'azione del μασχαλισμός'. Ma che cosa è precisamente il μασχαλισμός? Assistendo a tragedie di Eschilo e di Sofocle gli spettatori si sentivano dire che Agamemnone, dopo essere stato ucciso da Clytaimnestra, aveva anche subíto, da parte dell'efferata consorte, il μασχαλισμός (ἐμασχαλίσθη Aeschyl. *Choeph.* 439; Sophocl. *Electr.* 446) [1]. Ma al V sec. già non sarà stata più in uso questa pratica dei tempi 'di Agamemnone'. In seguito venne meno anche la nozione esatta di quel ch'essa era stata. Lo seppero, bensí, gli eruditi, come Aristofane di Bisanzio, che i tardi lessicografi citano come fonte a proposito del μασχαλισμός. Ma gli stessi lessicografi, come pure gli scoliasti, registrano notizie confuse e in parte, come vedremo, contradittorie.

Il μ. era un costume arcaico [2] che si praticava dall'assassino sul cadavere dell'assassinato (οἱ φονεύσαντες ἐξ ἐπιβουλῆς Hesych. e Phot. *s.* μασχαλίσματα, cfr. Suid. s. v. ἐμασχαλίσθη; οἱ δολοφονοῦντες Schol. Apoll. Rh. 4. 477, cfr. Etym. M. 118, 22 sgg.), non già – p. es. – di un nemico ucciso in battaglia, anzi di chi, legato da vincoli sociali – civici o tribali o, come nel caso di Agamemnone, familiari – con l'uccisore, era ucciso a tradimento (οἱ δρῶντες ἐμφύλιον φόνον Schol. Soph. Electr. 446 = Suid. s. μασχαλίσματα; corrotto in ἐμφύλιον πόλεμον Etym. M. 574, 202). L'atto principale consisteva in questo, che

[1] Di Sofocle anche un accenno nel *Troilo* fr. 566 Nauck² (*ex* Suid., *s.* ἐμασχαλίσθη): πλήρη μασχαλισμάτων τὸν μασχαλισμόν.

[2] ἔθος ἐν τοῖς ἀρχαίοις Suid. *s.* ἐμασχαλ.; ἀρχαίως Sch. Ap. Rh. Arg. 4, 477.

l'uccisore amputava al cadavere dell'ucciso le estremità delle varie parti del corpo [1], non solo degli arti (ἀκρωτηριάζειν τὸν νεκρόν, ἀκρωτηριάσαντες μόρια, τὰ ἄκρα ἔτεμνον Suid.; διὰ τοῦ δολοφονηθέντος ἀκρωτηριασμοῦ Etym. M. 118, 22 sgg.; ἀκρωτηριάσαντες μόρια τούτου Phot.; ἀκρωτηριάσματά τινα ἐποίουν Sch. Apoll. Rh. Argon. 4, 477), ma anche - p. es. - del naso, delle orecchie, ecc. (ἐκ παντὸς μέρους τοῦ σώματος ἀποτεμνόμενοι Suid. s. μασχαλισθῆναι = Etym. M. 574, 202 = Schol. Soph. Electr. 446; ἀκρωτηρίασαν τὰ μόρια τούτων, οἷον ὤτων, ῥινῶν Hesych.). Le parti così amputate si chiamavano μασχαλίσματα (Hesych., Suid., Phot., *s. v.*).

Quale fosse lo scopo di questa mutilazione è detto chiaramente: essa era destinata a rendere l'ucciso impotente a vendicarsi, assicurando così l'impunità all'uccisore: ὥσπερ τὴν δύναμιν ἐκείνων ἀφαιρούμενοι διὰ τὸ μὴ παθεῖν εἰς ὕστερόν τι παρ' ἐκείνων δεινόν e ἵνα ἀσθενὴς γένοιτο πρὸς τὸ ἀντιτίσασθαι τὸν φονέα (Schol. Soph. Electr. 416; Etym. M. 574, 202 sgg.; Suid. s. μασχαλισθῆναι); ὑπὲρ τοῦ τὴν μῆνιν ἐκκλίνειν (Phot., Suid., Hesych. s. μασχαλίσματα). Si comprende come a questa operazione abbia potuto essere attribuito un carattere catartico (ἐπὶ ταῖς καθάρσεσι Sch. Soph. Electr. 446, Suid. *s.* μασχαλισθῆναι; ἀφοσιῶσαι τὸν φόνον Etym. M. 118, 22; τὸ ἔργον ἀφοσιουμένοις Suid. *s. v.* ἐμασχαλίσθη; πρὸς τὸ ἐξιλάσασθαι τὴν δολοφονίαν Sch. Ap. Rh. Arg. 4, 477): vero è che la *kátharsis*, cioè la liberazione dell'omicida dalle conseguenze dell'omicidio (trasmissibili specialmente pel veicolo del sangue versato), la quale altrimenti si otteneva con atti intesi a placare lo spirito dell'ucciso, qui si otteneva con una operazione destinata a tenerlo forzatamente lontano. A questo scopo apotropaico (ὥσπερ ἀποτροπιαζόμενοι τὸ μύσος τὸ ἐν τῷ φόνῳ Schol. Soph. Electr. 446, Etym. M. 574. 202, Suid. *s. v.* μασχαλίσματα) tendevano infatti altre pratiche concomitanti, quali erano il detergere le macchie di sangue dal ferro omicida sul capo (sui capelli) dell'ucciso (Soph. *Electr.* 446 sgg. *cum schol.* [2]; Etym.

[1] Cfr. Apoll. Rh. Argon. 4, 477 ἥρως δ' Αἰσονίδης (= Jasone) ἐξάργματα τάμνε θανόντος (= Apsyrto). Per ἐξάργματα (ἀπάργματα, cfr. ἀπαρχαί [Etym. M. 118, 22 sgg.]) = μασχαλίσματα, v. Rohde, *Psyche* I[3] 324.

[2] Cfr. *Odyss.* 19, 92 (Rohde, *Psyche.* I[3] 326).

M. 574, 202; Suid. s. μασχαλισθῆναι) e il succhiare tre volte sangue dal corpo dell'ucciso per poi tre volte sputarlo via (Ap. Rh. *Argon.* 4, 478 *cum schol.*; Etym. M. 118, 22 sgg.).

Siamo dunque in piena barbarie e in pieno animismo. L'idea fondamentale è che le mutilazioni operate sul corpo dell'ucciso sono apportate anche a quel *double* ch'è la sua anima, cioè al suo spirito: per ciò lo spirito del morto, essendo ridotto all'impotenza, non potrà venire a vendicarsi del superstite. Non altrimenti l'Australiano spezza il pollice della mano destra al nemico ucciso, affinchè lo spirito del morto non sia in grado di scagliare una lancia [1]. In ciò sta appunto l'interesse storico-religioso e storico-culturale del μασχαλισμός: in questa corrispondenza che un arcaico e 'barbarico' costume ellenico trova nel mondo dei 'primitivi' [2]. E, come ora vedremo, la corrispondenza va anche più oltre.

Con la amputazione delle estremità del cadavere non era finita l'operazione del μασχαλισμός: un suo momento importante doveva essere anche il trattamento finale delle estremità amputate, se proprio da esso venne il nome di μασχαλισμός a tutta l'o-

[1] H. Spencer, *The Principles of Sociology* I³, London 1885, 194. Analogamente i Cafri usano spezzare o piegare le armi del defunto, perchè tornando non possa servirsene contro i superstiti (Spencer, *ibid.*). Viceversa, i Tasmaniani usavano porre una lancia su la tomba del morto, affinchè (così, almeno, spiegò un Tasmaniano) egli potesse battersi 'durante il suo sonno' (J. B. Bonwick, *Daily life and origin of the Tasmanians* London 1870, 97, 174, citato da A. de Quatrefages, *Hommes fossiles et hommes sauvages*, Paris 1884, 346). Anche questo costume trova riscontro nella Grecia antica presso gli Ateniesi, i quali in casi di omicidio, quando l'ucciso non aveva parenti (che potessero vendicarlo), usavano, nel funerale, portare una lancia davanti al feretro, la quale era poi piantata su la tomba ([Demosth.] 47, 69), affinchè egli potesse vendicarsi da sè (Rohde, *Psyche* I³, 326).

[2] Esso viene opportunamente a togliere dal suo 'spendido isolamento' quell'altro sorprendente parallelismo costituito dal rombo: R. Pettazzoni, *I Misteri*, Bologna 1924, 1 sgg. (Cfr. SMSR I 1925, 190 sg.). — Anche il *bumerang*, strumento tipicamente australiano, ha riscontri nel mondo antico (orientale): in Egitto e, a quanto pare, in Babilonia (J. B. Nies, *The boomerang in Ancient Babylonia*, American Anthropologist 16. 1914, 26 sg.; cfr. anche Wiedemann, Archiv für Religionswissenschaft 19, 1919, 411).

perazione. Tale trattamento infatti consisteva nel riunire le parti amputate mettendole in fila, legarle insieme con una corda ed appenderle al collo [1] facendo passare la corda sotto le ascelle (μασχάλη, donde μασχαλισμός e μασχαλίσματα): così Suid. e Phot. *s. v.* μασχαλίσματα (ὁρμαθίσαντες ἐξεκρέμασαν τοῦ τραχήλου διὰ τῶν μασχαλῶν διείραντες, ed analogamente Suid. s. μασχαλισθῆναι ed Hesych. s. v. μασχαλίσματα), citando come fonte Aristofane di Bisanzio. Ma al collo di chi si appendeva questa macabra collana? Quel che nelle testimonianze risalenti ad Aristofane non è precisato (ma l'indeterminatezza non sarà stata nella fonte stessa, cioè in Aristofane) è, invece, determinato, ma in modo contradittorio, in altre testimonianze che negli stessi lessicografi e scoliasti si trovano per lo più giustaposte alle prime, e cioè: secondo una versione registrata in Sch. Soph. Electr. 446, Etym. M. 574, 202 sgg., Suid. s. μασχαλισθῆναι era l'uccisore che, dopo eseguita la mutilazione, si appendeva al collo – con una corda passata sotto le ascelle – le parti amputate e così appese le portava (περιάπτειν ἑαυτοῖς τὰ ἄκρα συνείροντες.... ἐφόρουν δὲ εἰς τὰς μασχάλας τὰ ἄκρα); secondo un'altra versione registrata negli stessi testi, più in Etym M. 118, 22 sgg. [2], l'uccisore appendeva i moncherini, ecc. al collo dell'ucciso (περὶ τὴν μασχάλην αὐτοῦ ἐκρέμαζον αὐτά; εἴροντες καὶ συρράπτοντες διὰ τῶν τοῦ νεκροῦ μασχαλῶν καὶ τοῦ τραχήλου περιετίθουν τῷ νεκρῷ).

Che tanto l'uno quanto l'altro modo fosse praticato, è assai poco verosimile. Molto più probabile è che la confusione si sia prodotta nella tradizione in un tempo in cui il μασχαλισμός non si praticava più da un pezzo, tanto più che la confusione potè sorgere assai facilmente da uno scambio tra forme come αὑτοῦ, αὑτῶν (ἑαυτοῦ, ἑαυτῶν), ecc. e forme come αὐτοῦ, αὐτῶν, ecc. Ma quale delle due versioni è documento del costume originario?

[1] In Soph. frg. 566 (sopra a pag. 218 n. 1) il Rohde, *Psyche* I³, 325 leggerebbe τὸν τράχηλον invece di τὸν μασχαλισμόν.

[2] Io avrei qualche scrupolo a trovare, come fa il Rohde (*Psyche* I³, 323), questa stessa versione anche nel testo di Sch. Apoll. Rh. Arg. 4, 477 οἱ δολοφονοῦντες ἀρχαίως ἀκρωτηριάσματά τινα ἐποίουν τοῦ ἀναιρουμένου καὶ ταῦτα λαβόντες ἐξήρτων τοῦ τραχήλου αὐτῶν (non, dunque, = αὑτῶν?).

Il Rohde, che in una Appendice a *Psyche* dedicò alcune pagine espressamente al μασχαλισμός (I³ 322 sgg.), si pronunciò per la maggiore attendibilità della versione secondo la quale la collana dei μασχαλίσματα sarebbe stata appesa dall'uccisore al collo dell'ucciso. Il Rohde giustamente si richiama, in generale, all'autorità di Aristofane di Bisanzio, che certo non inventò i suoi dati relativi al μασχαλισμός. Disgraziatamente, come abbiam visto, i dati attinti ad Aristofane sono riferiti in modo da lasciare indeterminato proprio il punto in questione. Probabilmente il problema è insolubile sul terreno puramente filologico, e quindi – a rigore – insolubile in generale [1].

Da un punto di vista estrinseco si potrà, ad ogni modo, osservare che a mantenere lo spirito dell'ucciso in condizione di non potersi servire delle parti asportate dal suo corpo – ch'era la preoccupazione ispiratrice del μασχαλισμός – meglio provvedeva l'uccisore tenendole durevolmente su di sè o presso di sè, piuttosto che lasciandole sul cadavere o vicino al cadavere dell'ucciso. Il pensiero corre di nuovo ai primitivi e a certi loro macabri 'ornamenti' fatti di ossa, denti, teschi di uomini uccisi [2]. Ossa di defunti (mandibole, falangi, vertebre), tra cui anche ossa delle braccia, sono portate da parenti come amuleti presso i Papua della Nuova Guinea [3]. Alle Isole dell'Ammiragliato omeri e femori (adorni di penne, ecc.) sono portati al collo insieme con ornamenti d'altro genere [4]. Presso gli Andamanesi, scarnite e pulite le ossa del morto, se ne fanno collane includendovi teschi

[1] Già per questo non dovrebbe in un Manuale di storia generale delle religioni figurare come sicura la interpretazione del μ. approvata dal Rohde, voglio dire che non avrebbe dovuto essere accolta da M. P. Nilsson nella nuova edizione del Chantepie de La Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*⁴, (Tübingen 1925), II, 297.

[2] Od anche di animali (teschi di animali uccisi conservati accuratamente p. es. dagli Andamanesi e dai Negritos della Penisola di Malacca: Buschan, *Illustrierte Völkerkunde*, II³, 769, 776). Infatti anche gli animali hanno un *double* capace di mal fare (p. es. gli spiriti dei cetacei dimoranti presso la dea *Sedna* secondo gli Eskimesi: Frazer, *The Golden Bough*, vol. III (Part II), 210 sgg.

[3] Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* II³, Stuttgart 1923, 94 sgg.

[4] *ibid.*, 101; la sorella del defunto porta una collana di denti del morto, *ibid.* 107.

e mandibole [1]. Nella caccia ai teschi, che è così frequente presso le popolazioni dell'Asia sud-orientale, insieme con la testa si troncano sovente al morto le mani e i piedi [2]. Nell'Amemerica Meridionale, dove la caccia ai teschi è altrettanto diffusa, alcune tribù, come i Jivaro e i Mundurucù, usano disossare le teste dei nemici uccisi, e portarle indosso come amuleti o trofei [3].

L'America ci fornisce anche il riscontro più completo al μασχαλισμός. Si tratta di un costume che vigeva nel Darien (là dove l'istmo di Panama s'innesta nel continente sud-americano) Questo costume è riferito nell'opera (scritta nel 1552) dello spagnuolo Francisco Lopez de Gómara [4], *La Historia General de las Indias, y todo lo acaescido enellas dende que se ganaron hasta agora, y La conquista de Mexico y de la nueva España*, Anvers 1554, p. 96 *verso* (= Historiadores Primitivos de Indias, t. I [Biblioteca de Autores Españoles, t. XXII], Madrid 1877, p. 199): « *el mayor delito es hurto* [5], *y cada uno puede castigar al ladron que hurta maiz* (granturco), *cortando le los braços y echando se los al cuello* ».

Il carattere giudiziario della pratica è più apparente che reale. Non si trattava di ' giustiziare ' il ladro: anzi, il ladro era fuori della legge, ciò che appunto rendeva lecito a chicchessia di ucciderlo, salvo a premunirsi contro le intenzioni vendicative del suo *revenant*; e il mezzo di premunirsi era precisamente quello di tagliargli per lo meno le braccia, che poi l'uccisore si appendeva al collo, esattamente come nel μασχαλισμός. Non sarà inutile aggiungere che nello stesso ambiente, per attestazione dello stesso Gómara, troviamo l'uso analogo, anzi omologo, delle collane di denti e dei trofei di teste umane. Infatti, nel territorio (continentale) di Santa Marta (Columbia), e dunque nella

[1] *ibid.* 778 e fig. 476.

[2] Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* I[3] (1922), 268 sgg.

[3] ibid. 932.

[4] Nato verso il 1510 a Siviglia, fu cappellano al seguito di Cortez. Secondo Bernal Diaz del Castillo il Gomara era un esaltatore esagerato dell'opera di Cortez.

[5] Anche ad Española (Haiti) il furto era punito con la morte (« por qualquiera hurto empalaban al ladron » Gomara, *op. cit.* 42). Così pure presso altre popolazioni dell'America centrale e meridionale.

stessa area culturale del Darien, vivevano degli indigeni (Cibcha ?) i quali – dice Gomara (*op. cit.* p. 100 *verso*) – « *comen carne umana, fresca y cecinada; hincan las cabeças delos que matan y sacrifican alas puertas por memoria, y traen los dientes al cuello, como sacamuelas, por bravosidad* » (' mangiano carne umana fresca ed affumicata, conficcano alle porte, per ricordo, le teste di quelli che essi uccidono e sacrificano, e ne portano per vanto i denti al collo, a guisa di cavadenti ').

R. Pettazzoni.

Paralleli e riscontri, 3: Gli Incas e gli Achemenidi.

Una delle più alte cariche dello stato nell'ordinamento politico-amministrativo dell'impero degli Achemenidi era quella del così detto ' occhio del re ': τὸν σὸν ὀφθαλμόν Aeschyl. *Pers.* 980; ὀφθαλμὸν βασιλέως Herod. 1, 114; τὸν βασιλέως ὀφθαλμόν Aristoph. *Acharn.* 92; Ἀρτασύρας ὁ βασιλέως ὀφθαλμός Plut. *Artax.* 12. Non era questo, a quanto pare, un semplice titolo onorifico, ma un vero e proprio ufficio, il cui titolare era pari in grado al principe ereditario e al fratello del re, e al pari di questi riceveva dal sovrano di anno in anno l'incarico di ispezioni nelle varie satrapie, sia che dovesse andare con forze armate in aiuto di questo o quel satrapo, sia che dovesse controllarne l'amministrazione (per poi riferirne), spostandosi ad un cenno del re in modo da capitare qua e là improvvisamente (Xenoph. *Cyrop.* 8. 6, 16).

L'' occhio del re ' era probabilmente uno solo. Se Senofonte parla di molti (τοὺς βασιλέως καλουμένους ὀφθαλμούς, πολλοὶ βασιλέως ὀφθαλμοί Xenoph. *Cyrop.* 8, 2, 10-11), è questa, a quanto pare (Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* III, p. 43), pura argomentazione ed amplificazione sua. Anche di ' orecchi del re ' parla lo stesso Senofonte (τὰ βασιλέως ὦτα, πολλὰ ὦτα, *l. cit.*), ed altri dopo di lui (Lucian. *de mercede conductis potentium familiaribus* 29 ὦτα γὰρ καὶ ὀφθαλμοὶ βασιλέως πολλοί; Aristot., *de mundo* 6 φύλακες πυλωροί τε καὶ ὠτακουσταί... ὡς ἂν ὁ βασιλεὺς αὐτὸς... πάντα μὲν βλέποι, πάντα δ' ἀκούοι; cf. Schol. Aristoph. Acharn. 92, Suid. s. v. ὀφθαλμὸς βασιλέως). Secondo il Meyer (*l. cit.*), anche questi ' orecchi del re ' sono ' probabilmente invenzione ' di Senofonte. Non è escluso,

dunque, che Senofonte non li abbia inventati di sana pianta. Lo stesso Ed. Meyer (p. 46) ricorda che 'occhio' ed 'orecchio del re' esistevano nell'impero dei Faraoni, sebbene non come cariche, ma come semplici titoli onorifici, attribuiti a fiduciari altolocati. Il titolo, dunque, di 'orecchio del re' potè esistere anche presso gli Achemenidi [1]. Ad ogni modo, ciò che risulta in maniera sicura dal passo di Senofonte (*Cyrop.* 8, 2, 10-12) è l'esistenza presso gli Achemenidi di un sistema di spionaggio plurimo e complesso i cui servizi erano ben rimunerati dal sovrano.

Qualche cosa di molto analogo esistette nel grande impero pre-colombiano degli Incas al Perù. Tra le varie istituzioni politiche degli Incas ci fu una vera e propria organizzazione di spionaggio interno destinato specialmente ad esercitare un controllo segreto su l'opera dei funzionari dei vari gradi dell'amministrazione civile e religiosa, riferendone poi ai superiori.

Ne dà notizia Garcilasso de la Vega nella *Primera parte de los Commentarios Reales* [2], Lisboa 1609, Libro II, cap. 14, p. 40-41 (= First Part of the Royal Commentaries of the Yncas, transl. by Clem. R. Markham [The Hakluyt Society], 1, London 1869, pag. 154): *para que los gouernadores y juezes* (giudici) *no se descuydassen* (non fossero trascurati) *en sus officios, ni qualesquiera otros ministros menores, ni los de la hazienda del Sol, o del Inca en los suyos, auía* (c'erano) *veedores* (ispettori) *y pesquisidores que de secreto andauan en sus distritos, viendo, o perquisando lo que mal hazian* (facevano) *los tales officiales, y dauan cuenta dello a los superiores, a quien tocaua el castigo de sus inferiores, para que lo castigassen. Llamauanse* tucuy ricoc, *que quiere dezir el que lo mira todo.* Come si vede, alla stessa istituzione corrispondeva anche lo stesso nome: infatti il kechua *tucuy ricoc* 'colui che guarda tutto' ('he who sees all' Markham) ricorda da vicino 'l'occhio del re' [3].

[1] Per la sua eventuale derivazione dall'Egitto, si pensi alla analoga derivazione extra-persiana (babilonese) del titolo stesso degli Achemenidi, il titolo supremo di 're dei re'.

[2] La *Segunda Parte de los Commentarios Reales* forma la *Historia General del Peru* (Cordova 1617).

[3] 'Espias' sono mandate anche per scoprir terreno in occasione delle spedizioni progettate dall'Inca Yupanqui nel paese dei Chirihuana e nel Cile (Garcilasso, *op. cit.* lib. VII, cap. 17, 18).

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

J. W. HAUER, *Die Religionen: ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit.* I.es Buch: *Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen.* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1923, pp. XII-556 in 8°.

La religione è vita, non pensiero. La vita si spiega con la vita, non con la ragione. Per comprendere la religione bisogna lasciar parlare la vita. Questa è l'idea centrale di tutta l'opera dell'Hauer, concepita in 4 volumi, di cui il I è dedicato particolarmente alla religione dei primitivi: opera che vuol essere, in sostanza, di storia delle religioni (l'A. è *Privatdozent* di storia delle religioni a Tübingen), e dove lo studio delle religioni è celebrato in termini di fervido entusiasmo: « la storia delle religioni... suscita in noi un sentimento devoto ed ammirato per la bellezza e la profondità del mondo spirituale, per la infinita ed inesauribile ricchezza dello spirito perennemente creatore, che in mille forme si rivela e si manifesta... Una così fatta concezione della storia delle religioni non è soltanto uno studio elevato, ma diventa religione essa stessa... » (p. 26).

Ma appunto la storia delle religioni ha avuto il torto sin qui di fermarsi alle forme esteriori e di non penetrare nell'intimo della vita religiosa. E senza questa penetrazione essa è destinata a rimanere lettera morta. La storia delle religioni può esser fatta soltanto da chi abbia attitudine a comprendere la religione come vita, a vivere la religione come esperienza: attitudine che non implica appartenenza ad una o ad altra religione particolare (anzi, chi aderisce ad una data religione si trova in una situazione sfavorevole, per la tendenza, che in lui prevale, a fare della propria religione il criterio della vita religiosa in genere).

Al mancato riconoscimento dell'esigenza suddetta è dovuto il fatto che la storia delle religioni attualmente corre pericolo di perdersi nel gran mare delle ricerche particolari (vedi SMSR I 152 sg., e la recensione che qui segue dell'opera del Bernoulli) per mancanza di un principio unificatore. Questo è l'inconveniente della storia *filologica* (e, rispettivamente, *etnologica*) delle religioni, che pure è e deve seguitare ad essere la base di ogni costruzione, a quel modo che inizialmente essa sorse come salutare reazione ad una storia *filosofica* delle religioni (Schelling, Hegel), costruttrice di schemi ideali, entro i quali i fatti dovevano adattarsi. I fatti, cioè la vita. Vita che si svolge. E il concetto di svolgimento, già applicato alle religioni dall'Herder, è appunto anche oggi il grande prin-

cipio di sistemazione della storia delle religioni. Ma a patto che esso sia integrato, soggiunge l'Hauer, con una chiara nozione di ciò che qui si svolge, cioè della religione, di quel che è la religione: qualche cosa di unico e di irriducibile che si spiega solo con sè stesso, come già proclamò lo Schleiermacher (« die Religion mit Religion »).

Allo Schleiermacher appunto si ispira un indirizzo modernissimo di studi che a base della storia delle religioni pone la specificità della religione come esperienza irrazionale caratterizzata da un sentimento inconfondibile ed unico, il sentimento del ' numinoso ' (R. Otto), ossia del ' sacro '. A questo indirizzo, e specialmente al pensiero di R. Otto, si collega l'Hauer. Questo suo I Volume vuol essere un ripensamento delle forme elementari della religione alla luce di quei due grandi concetti: la religione come svolgimento e la religione come esperienza (esperienza irrazionale irriducibile). La storia religiosa, sì, ma integrata con la psicologia religiosa: da un lato la vita religiosa còlta nelle forme irrigidite di un dato *punctum temporis*, dall'altro la vita religiosa quale ancor oggi fluisce nella umanità attuale.

Se e fino a qual segno l'A. sia riuscito ad armonizzare questi due piani ideali del suo lavoro, si potrà giudicare soltanto ad opera ultimata. In questo I volume si ha l'impressione che la psicologia abbia preso un po' la mano alla storia: tanta parte vi è fatta al sogno, alle visioni, audizioni, ossessioni ed altri fenomeni della vita psichica extra-normale e subcosciente onde si compone quella che l'A. chiama l'esperienza estatica. Ciò non è, peraltro, senza ragione. Dalle forme infime sino alle più elevate (ciò che dà motivo all'A. di affermare energicamente il valore e l'importanza dello studio delle religioni primitive) la religione è *una* come vita e come esperienza. In tutte queste forme (comprese le superiori) l'esperienza estatica ha gran parte (anche le massime religioni — l'indiana, la cristiana, la musulmana — sono religioni estatiche). Ma nelle inferiori ne ha tanta che, pur non coincidendo in linea di principio l'esperienza estatica con la religiosa, tuttavia la vita religiosa dei primitivi si riduce di fatto a vita estatica. Questa prevalenza assoluta dell'estasi, che è poi un diverso modo di sentire il divino dipendente da una diversa organizzione di tutta la vita spirituale, è appunto ciò che differenzia in modo caratteristico la religione dei primitivi da quella dell'umanità progredita. Qui, però, lo stesso Hauer è costretto a fare per lo meno una eccezione per la preghiera, che è vita religiosa e non è estasi: vero è che nel mondo religioso dei primitivi la preghiera avrebbe, secondo l'H., un'importanza assai scarsa, assai minore di quella che le è assegnata, per es., dall'Heiler. Se non che, indipendentemente dalla preghiera, c'è (è c'è anche presso i primitivi) tutta una vita psichica normale che pur ha una sua risonanza religiosa. E lo stesso Hauer lo riconosce in linea di principio. Ma nell'economia complessiva dell'opera sua questo elemento appare alquanto sacrificato alla preponderanza dell'elemento estatico: tale è, almeno, l'impressione che si ha dal I Volume, mentre non è escluso che essa possa essere cancellata, o almeno attenuata, nei volumi successivi.

Coerentemente al principio adottato, le singole forme elementari della religiosità sono risolte in termini di esperienza religiosa: c'è una esperienza magica, una esperienza del *tabu*, una esperienza del *totem*. Fondamento comune è l'esperienza (irrazionale) del sacro sentito come forza impersonale ed universale (*mana*). La magia è vita religiosa dominata dal divino concepito appunto impersonalmente come *mana*. Invece la religione in senso proprio è vita religiosa dominata da una concezione personale del divino. Così, mentre risalta il valore religioso della magia, viene a cadere l'antitesi fra magia e religione. L'idea di una magia antireligiosa, di una magia come costrizione sistematica ed organizzata del divino per fini interessati, è una costruzione astratta di teorici. La religione non è per sua natura antitetica alla magia più di quel che essa sia antitetica al mito, anche se in certe fasi (superiori) la religione condanna la magia, come condanna il mito. Nemmeno è vero che la religione si svolge dalla magia. Ciò che si svolge è la coscienza religiosa, la vita religiosa; la quale si esprime successivamente in forme nuove, senza che vadano distrutte le antiche; anzi le antiche di quando in quando riaffiorano, come infatti riaffiora la magia in certi momenti critici della storia religiosa, quando la religione sembra venir meno. Questo sopravvivere della magia sarebbe inesplicabile se fosse vero [Frazer] che la religione nasce dalla morte della magia, cioè dalla sperimentata e riconosciuta inefficacia della magia.

La stessa esperienza del *mana*, ma di un *mana* – per così dire - negativo, sta alla base del *tabu*: ed è proprio questa esperienza - esperienza religiosa - che ne è il dato primo e fondamentale, mentre l'elemento sociale (sviluppatissimo presso le popolazioni dell'Oceania e specialmente della Polinesia) è un epifenomeno, dovuto ad una particolare accentuazione dell'aspetto normativo del *tabu* in rapporto col carattere negativo di quell'esperienza fondamentale: aspetto e carattere che, in uno stadio superiore della evoluzione religiosa, si rifletteranno p. es. nella Legge sacrale d'Israele e nella concezione di un Dio trascendente come Jahve.

Così pure a proposito del totemismo, contro l'incomprensione di coloro che vogliono vedervi un fatto d'ordine puramente sociale, l'Hauer ne afferma decisamente il carattere religioso, sempre in base al dato elementare della esperienza: esperienza mistica ed irrazionale di un divino sentito come presente nell'animale o nella pianta (totemiste per eccellenza sono le popolazioni che vivono della raccolta di vegetali e della caccia: Australiani e Nordamericani). Questa stessa esperienza è pure, sostanzialmente, alla base del *nagualismo* (fenomeno più specialmente [ma non esclusivamente: cfr. gli Iban di Borneo] americano): solo che il *nagual* (da *nahualli*, parola *nahuatl*) è un protettore individuale (cfr. il *totem* individuale nel Nordamerica, che fu la forma sotto cui primamente [J. Long, sec. XVIII] il totemismo fu conosciuto), mentre il totemismo si complica (massime in Australia) di molteplici e cospicui aspetti sociali. Questa riduzione delle principali forme della religiosità primitiva in termini di esperienza religiosa è perseguita dall'Hauer anche per l'animismo e fenomeni

connessi, di cui è messo in rilievo il carattere religioso contro la teoria intellettualistica del Tylor, che dell'animismo fa piuttosto una filosofia primitiva. Questo dei morti, degli spiriti, delle credenze intorno all'al di là è in fatti un mondo particolarmente dominato dalle esperienze estatiche (anche nella teoria tyloriana dell'animismo ha gran parte il sogno; e l'Hauer avrebbe potuto giovarsi, a questo proposito, di quel che ha scritto A. Lang nella prima parte di *The Making of Religion*).

Anche il mito è definito dall'Hauer in funzione dell'esperienza religiosa - più particolarmente estatica -, ciò che lo porta a prendere in considerazione anche le teorie mitogenetiche della psicoanalisi, che egli, del resto, respinge, come pure si oppone alle varie teorie naturistiche più o meno esclusive che tutta la mitologia vorrebbero dedurre da questo o da quell'elemento della natura (lunarismo, solarismo, astralismo). Che anche l'estasi abbia parte nel mito (l'Hauer trova che l'elemento estatico, oscurato nelle fasi successive della religione, ricompare p. es. nei miti modernissimi della teosofia e dell'antroposofia, cui l'Hauer stesso ha dedicato un altro suo lavoro: *Werden u. Wesen der Anthroposophie: eine Wertung und eine Kritik*[a]; Stuttgart 1923), è da ammettere: ma non si comprende come soltanto nei suoi rapporti estatici sia considerato in questo I Volume il mito, mentre è pur certo che anche presso i primitivi il mito è espressione, obiettivazione di esperienze religiose non solamente estatiche.

Esperienza fortemente e tipicamente estatica è per l'Hauer l'ossessione, ch'egli studia giovandosi dei lavori dell'Oesterreich (*Die Besessenheit* 1920) ed affermandone l'alto valore religioso. Ma ecco che proprio presso le razze meglio estaticamente dotate (Nord-americani, Ario-Indiani) l'ossessione nelle sue forme tipiche è scarsamente rappresentata, e la spiegazione del fatto tentata dall'Hauer non è del tutto convincente.

L'ossessione compare, a giudizio dell'Hauer, ad un livello culturale (e religioso) relativamente elevato, non più assolutamente primitivo. Ed in generale le forme più spiccatamente estatiche della religiosità, quali sono - oltre l'ossessione - l'animismo, il culto dei morti, le idee su l'altra vita, ecc., costituirebbero appunto quel momento speciale della evoluzione religiosa che l'Hauer chiama 'estatico' o 'psichico', momento che tien dietro ad uno più primordiale, che è il momento magico (dominato dalla concezione impersonale del divino: *mana*, *tabu*, *totem*), ed è a sua volta seguìto dal momento 'fantastico', e finalmente da quello 'etico'. Accanto a questo schema di evoluzione interiore o psicologica della religiosità l'Hauer ne costruisce un altro (che sarà sviluppato nel seguito dell'opera) delineante lo svolgimento obiettivo e storico della religione attraverso le fasi seguenti: *mana* e magia; animismo e polidemonismo; monarcoteismo (o pseudo-monoteismo) tellurico ('Mutter Erde'); politeismo tellurico; monarcoteismo (pseudo-monoteismo) celeste (Esseri celesti); politeismo celeste e astrale; fusione del politeismo tellurico con quello celeste; monoteismo etico. Per quanto l'Hauer non ammetta alcun valore dogmatico a questo schema, i cui momenti vogliono segnare soltanto un prevalere delle forme

rispettive senza esclusione dalle altre, sembra strano che egli, interessato principalmente agli aspetti interiori della vita religiosa, alle esperienze vissute, insista su tali costruzioni che sono, in fondo, altrettanto teoretiche e positivamente indimostrabili quanto quelle della usuale storia naturalistica ed evoluzionistica, e cioè esteriore, delle religioni. Un altro segno, forse, di imperfetta compenetrazione dei due piani fondamentali – storico e psicologico - su cui, come accennammo, l'opera è costruita, si ha in quell'ampia digressione sulla religione preistorica che, introdotta da un capitolo sul rombo (' Schwirrholz '), si inserisce fra la trattazione del *tabu* e quella del *totem*, rompendo l'ordine naturale della esposizione con una analisi delle condizioni religiose dell'umanità paleolitica (« 250000-500000 anni ») e neolitica, e con una ipotesi sulla esistenza di una primordiale civiltà austro-caucasica (' austral-kaukasisch ').

Valga quanto ho detto sin qui a dare un' idea della struttura generale dell'opera, la quale va apprezzata specialmente come un tentativo di schiudere nuove vie alla storia delle religioni mercè una approfondita concezione della vita religiosa. Il modo come questo principio è messo in opera nel I Volume, in applicazione sistematica alla religione dei primitivi (in questo campo già il Marett lavorò in senso analogo, sebbene da un altro punto di vista), ci fa attendere con interesse i volumi successivi. Alla penetrante analisi dei fatti religiosi si associa nell'Hauer un fine senso della varietà dell'esperienza religiosa presso i vari popoli (« Rassenpsychologie »). Non mancano i ravvicinamenti suggestivi ed arditi: la magia come prima manifestazione di un pensiero idealistico [cfr. Preuss]; il *tabu* come lontano preludio ad una concezione trascendente del divino [cfr. Harrison]; i mito come prima presa di possesso del mondo per opera del pensiero; ecc.). La documentazione non sempre è di prima mano, essendo preferibilmente desunta dalle grandi opere di consultazione (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*; Frazer, *The Golden Bough*). Qualche menda e qualche incertezza si nota nella esecuzione tipografica. La segnatura dei fogli porta una dicitura (*Der schaffende Geist*) che non è quella del titolo definitivo.

Sul problema degli Esseri celesti l'H. non conosceva ancora i miei studi (*Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo*, I [1922]). Tanto più mi compiaccio di trovare espressi nel suo libro alcuni concetti che sono anche miei: illegittimità della ipotesi di un monoteismo primordiale a base di Esseri celesti; probabilità che gli Esseri celesti appartengono ad una fase di credenza non assolutamente primitiva (non se ne hanno tracce, finora, presso popolazioni di infimo livello culturale come i Vedda, i Kubu e altri); costante associazione degli Esseri celesti ai giuramenti ed alle ordalie (Hauer, p. 373 sg.); valore religioso della esperienza uranica del divino (Pettazzoni, 82 sg.); valore formativo della credenza nell'Essere celeste nel senso di una formazione ed elevazione spirituale (Hauer, 334: « Gli Indiani [dell'America settentrionale] nelle loro immense praterie, sotto la vôlta del cielo distesa all'infinito svilupparono una maggiore libertà e grandezza di spiriti che i Negri dell'Africa occidentale nelle loro foreste vergini e steppe infocate »; 425: « Le vaste praterie e il cupo cielo tur-

chino delle notti stellate suscitarono in quegli animi aperti il sentimento di potenze luminose ultramondane... »). — Per ciò che riguarda il rombo (Schwirrholz), mi permetto di rimandare alla pag. 190 e sg. di questo fascicolo.

R. Pettazzoni

G. VAN DER LEEUW, *Einführung in die Phaenomenologie der Religion* (« Christentum und Fremdreligionen », Bd. I), München, E. Reinhardt, 1925, pp. 161.

Destinato al pubblico colto, contenuto in un ristretto numero di pagine, scritto in uno stile vivace e a volte nervoso, ricco di suggestioni geniali, cosparso di citazioni tratte dalla letteratura universale (i mistici persiani, S. Francesco, Dante, Hölderlin, Goethe, Heine, Ibsen, Browning, Maeterlinck, Tagore), il libro si presenta come una « Introduzione alla Fenomenologia religiosa », come « un lavoro preparatorio per una Fenomenologia vera e propria ». Il termine « fenomenologia » è usato non nel senso filosofico, ma in quello di « trattazione sistematica dei fenomeni religiosi » secondo l'esempio di C. P. Tiele, P. D. Chantepie de la Saussaye, Edv. Lehmann (v. oltre a p. 235). La novità della trattazione del van der Leeuw sta nella parte fatta all'esperienza religiosa come elemento primario e indispensabile alla intelligenza dei fenomeni religiosi, in base al principio della inseparabilità della vita religiosa interiore dalle forme esteriori della religione (p. 96). Non per nulla il Volume inaugura una Collezione « Christentum und Fremdreligionen » diretta, al pari della Collezione parallela « Aus der Welt christlicher Frömmigkeit », da Fr. Heiler, insigne rappresentante di questo indirizzo che ha in R. Otto il suo pioniere. Non per nulla ritorna nel libro del van der Leeuw il principio, cui già vedemmo ispirata l'opera dell'Hauer - altro seguace dello stesso indirizzo -, della integrazione della storia religiosa con la psicologia religiosa (v. sopra a p. 227). Il concetto fondamentale è quello schleiermacheriano - rimesso in valore appunto dall'Otto — della unicità e specificità dell'esperienza religiosa: di qui discende la critica di tutte quelle teorie che vogliono spiegare la religione altrimenti che con la religione, facendo derivare la religione stessa da fattori e dati non religiosi, p. es. dalle esperienze naturistiche (naturismo), o dalla vita sociale (scuola sociologica), o da una specie di filosofia primitiva (animismo).

Il sorgere e l'affermarsi di questa scuola è un sintomo cospicuo della necessità, sempre più sentita e sempre meglio avvertita oggidì dalla storia delle religioni, di superare la crisi dell'atomismo e del « collezionismo » in una sintesi unificatrice (v. SMSR I p. 152). La fenomenologia sarebbe appunto, secondo il van der Leeuw, « un modo di trattare la storia delle religioni » (p. 1) in senso universalistico, al di là e al di sopra delle singole storie religiose particolari. Ma quale modo? « Noi cerchiamo », dice l'A. (p. 6), « non la successione cronologica, ma quella ideale

(« die verständliche Reihenfolge »)». Questo è appunto il pericolo della fenomenologia, di scivolare eventualmente in un astrattismo tipologico che è fuori non solo della cronologia, ma della storia. Ideologicamente possono esser messi insieme il *brahman* e l'*rta* degli Ario-Indiani, il *tao* dei Cinesi, il θεῖον, la μοῖρα e l'ἀρχή dei Greci, il πνεῦμα e la χάρις (G. P. Wetter) del N. Testamento, in quanto tutti sono riducibili sotto il tipo del *mana*, termine generico per designare la nozione di un divino impersonale, anteriore - almeno idealmente - alla concezione di Dio come persona. Ma per la storia, che qui è storia religiosa, ciò che importa non è tanto la somiglianza ideale che col *mana* possa avere l'ἀρχή dei primi filosofi Greci (scuola ionica), quanto la differenza di svolgimento per cui in Grecia la nozione impersonale di *mana* diè luogo e concorse alla formazione di un politeismo a base di figure divine personali, mentre il concetto di ἀρχή sorse - invece - precisamente per reazione e come superamento concettuale di quel politeismo.

Come antidoto, appunto, a questo astrattismo antistorico od extrastorico dovrebbe valere la concretezza del dato psicologico della esperienza interiore. Ma lo stesso van der Leeuw non si nasconde (p. 7 sg.) le difficoltà di un tale metodo. La verità è che la psicologia può - anzi, secondo la scuola (ed è suo merito averlo proclamato), deve - integrare la storia: ma non può sostituirsi alla storia. Il van der Leeuw stesso definisce la sua Fenomenologia una specie di ponte gettato fra la psicologia e la storia (p. 7). Appunto per questo la fenomenologia non può essere nello stesso tempo « un modo di trattare la storia », - che è come dire precisamente una storia -: essa rimane essenzialmente una classificazione, anche se i singoli fenomeni studiati siano approfonditi nel senso psicologico. E come tale essa ha il suo valore e il suo merito nelle trattazioni magistrali del Lehmann e in quella (per citare solo le recentissime) del van der Leeuw. Alla quale conferiscono un pregio speciale - conformemente all' indirizzo cui egli aderisce – certe acute analisi onde taluni fenomeni son presentati in una luce nuova: tali le osservazioni sul valore religioso del *tabu* (128 sg.), tale la critica del valore religioso del politeismo olimpico (p. 73), tale l'apprezzamento della profonda religiosità interiore dei Romani sotto la soprastruttura del loro sistema giuridico (p. 49).

La trattazione del van der Leeuw è distribuita in tre parti: 1. Dio; 2. l'uomo; 3. Dio e l'uomo. La condensazione della materia vastissima nel piccolo numero di pagine fa fede della perfetta padronanza della materia stessa. La quale risulta anche dalla bibliografia riferita in fine a singoli paragrafi, sebbene limitata ai soli libri con esclusione degli articoli.

Il van der Leeuw, attualmente professore di storia delle religioni all'Università di Groningen, è autore, fra l'altro, di una preziosa monografia sulla idea di Dio nell'antica religione egiziana, *Godsvorstellingen in de oud-aegyptische Pyramidetexten,* Leiden 1916).

R. Pettazzoni

CARL ALBRECHT BERNOULLI, *Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol: Ein Würdigungsversuch*. Basel, Benno Schwabe, 1924, pp. XXVI-698 in 8°.

Bachofen (1815-1887) è comunemente conosciuto, oltre che come studioso dell'antichità classica, come uno dei fondatori (c'è chi dice – impropriamente - il fondatore) della storia comparata del diritto e della etnologia giuridica, e particolarmente come lo scopritore e il teorizzatore del ' matriarcato '. Ben altra e più alta figura emerge dalle pagine di questa voluminosa ed elaborata monografia che al pensatore di Basilea ha dedicato il suo connazionale e, credo, concittadino C. A. Bernoulli. Non si comprende il Bachofen se si studia l'opera sua solo dal punto di vista strettamente archeologico e sociologico-giuridico. Già quel passaggio dall'antiquaria alla sociologia, compiuto intorno il 1860 (*Das Mutterrecht* è del 1861), è così straordinario che richiede una spiegazione. Questo ed altri aspetti della complessa personalità del Bachofen sono ampiamente - direi quasi troppo ampiamente – lumeggiati dal B. con un amore che talvolta rasenta la passione, sino a presentarci un Bachofen filosofo e sopratutto un Bachofen grande maestro ignorato della scienza della religione. « Per la porta del diritto » - dice il B. (p. 506) - « Bachofen è entrato nell'atrio della religione, e per la soglia della religione nell'aula della filosofia ». L'enfasi non è soltanto nello stile. La tesi principale dell'opera del B. è che la storia delle religioni, che proprio a Basilea ebbe indipendentemente dal Bachofen il suo primo riconoscimento universitario europeo (J. G. Müller, *Geschichte der amerikanischen Urreligionen*, Basel 1867), deve salutare nel Bachofen il suo precursore di ieri e il suo maestro di domani: dall'adesione alla posizione del Bachofen può dipendere l'avvenire della moderna storia delle religioni.

' Patrizio ' di nascita, di gusti e di tendenze, studioso solitario, presto liberatosi da ogni occupazione accademica, insoddisfatto della storia ufficiale, ' razionalistica ', mommseniana, il Bachofen è un isolato e un precursore. Indirettamente, per il tramite del Creuzer (*Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 1810-1812), egli si connette al Romanticismo ; e indirettamente (nonostante una effimera e sterile conoscenza personale) attraverso il Nietzsche rivive nel pensiero europeo contemporaneo. Soltanto da una ventina d'anni è venuto delineandosi un ' ritorno a Bachofen ', inaugurato dall' ultra-nietzschiano Ludwig Klages (n. 1872). Al Klages appunto il B. ha dedicato il suo libro; da lui dichiara di aver ricevuto i primi impulsi ad occuparsi del Bachofen, oltre che dal francese Ch. Andler, studioso - anch' egli – del Nietzsche. Così, la ' scoperta ' del Bachofen si può dire sia avvenuta lungo le vie del pensiero nietzschiano. « Quando » - dice ancora nel suo stile imaginoso il B. - « quando con piena comprensione si pronunziano insieme i nomi di Nietzsche e di Bachofen, ecco che un grande suono si spande, come se un martello di bronzo percuota la campana della volta celeste » (p. 62).

La grande scoperta del Bachofen è il simbolo naturistico (*Natur-*

symbol). Questo è un dato psichico primordiale (' in principio era il Simbolo '), indipendente dal pensiero razionale come dall' azione morale, tutto vita istintiva, affettiva e contemplativa, vita cosmica e planetaria: « Bachofen prima di Nietzsche apre inesorabile la battaglia contro l'uomo teoretico » (p. 426). Il Simbolo naturistico è percezione, ma accompagnata – a differenza del percepire animale - da un senso della realtà percepita, senso che si concreta in una imagine. Questa imagine che dà un senso alla realtà è il simbolo, e questa certezza di un senso della realtà, che è anche adesione al senso della realtà comunicato dal simbolo, è già la religione. La quale dunque non è pensiero, non è volontà, è extra-razionale ed extra-morale, è vita e non cultura. Il mondo della cultura con le sue religioni storiche (*Kulturreligionen*) sorge quando tramonta il mondo della natura con i suoi simboli e la sua religione primordiale (*Urreligion*); e tuttavia il simbolo si prolunga nella nuova fase a potenziare la vita religiosa dell'umanità nelle sue esperienze più profonde. Sullo schema di un dualismo tipicamente romantico (Dionyso-Apollo), il pensiero del Bachofen si svolge attraverso una serie di polarizzazioni concatenate: da un lato *Urreligion*, *Wahrnehmungsreligion*, religione della donna (madre), della terra (ctonismo, tellurismo dionisiaco), della quiete, della morte « che è più della vita » (culto degli antenati), della oscurità (tutt' al più, lunarismo), del destino, del ' tu ' : dall'altro *Kulturreligionen*, *Vorstellungsreligion*, religione dell'uomo come essere di pensiero e di volontà, religione del movimento, della luce (solarismo apollineo-eraclèo), della provvidenza, dell'io, della personalità (religioni di salvazione). La religione primordiale radicata nel simbolo naturistico è il fondamento millennario su cui si svolgeranno ulteriormente le civiltà: non le forze razionali, ma le forze religiose decidono dei destini del mondo; il simbolo è ineffabile: il simbolo è radicato nel più profondo della natura umana; non c'è pensiero, non c'è concetto nell'anima dell'uomo primitivo, ma solo il simbolo come dato psichico elementare: prima di ogni interpretazione razionale della vita c'è l'espressione della vita nel simbolo.

Questo il ' sistema ' del Bachofen quale è ricostruito - o, in qualche punto, costruito? - dal B. Il cui libro è diviso in quattro Capitoli. Ma a questa partizione effettiva non corrisponde (ciò che non conferisce alla ordinatezza della esposizione) quella ideale in due parti, una esegetica ed interpretativa, e l'altra - intrecciata con la prima quasi indissolubilmente in ciascun capitolo - consistente nel porre a riscontro il pensiero del Bachofen con numerose e svariate correnti del pensiero moderno (O. Weininger; la psicoanalisi; Spengler-Frobenius; le società segrete; ecc.). Particolarmente interessante per noi è l'esame delle interferenze ideologiche fra il Bachofen e la moderna scienza delle religioni, per la quale, a giudizio del B., il concetto bachofeniano del simbolo dovrebbe costituire un cardine fondamentale e un principio fecondo di rinnovamento, ben più importante del concetto - che oggi sembra prevalente - di *mana* o forza magica.

In una corsa attraverso gli studi recenti e recentissimi (il B. è *Privat-*

dozent di storia delle religioni a Basilea) il B. da un lato si studia di mostrare col fatto come alcune opere capitali (*Psyche* del Rohde, *Mutter Erde* del Dieterich, *Das Werden des Gottesglaubens* del Söderblom) potrebbero essere rivedute o integrate alla luce del pensiero bachofeniano; dall'altro, cerca di cogliere i segni di qualche corrente moderna che con quel pensiero presenterebbe un'affinità più o meno simpatica. Non tutte, credo, le posizioni assegnate dal B. a questo o a quello studioso in base al criterio della maggiore o minore distanza dal Bachofen mi sembrano giuste. Che, p. es., il Frazer col suo magismo (nel *Golden Bough*) sia così vicino all'irrazionalismo bachofeniano come pare al B. (p. 132), è dubbio. Nè come sintomo di una tendenza (latente) della odierna storia delle religioni a liberarsi da ogni dogmatismo razionalistico può legittimamente esser presa (p. 240) la fenomenologia religiosa quale è trattata - magistralmente - da Edv. Lehmann. La quale ha sostanzialmente un carattere empirico-pratico, come appunto richiede l'indole di una Enciclopedia (*Die Religion in Geschichte u. Gegenwart* II 497-577), o di un Manuale (Chantepie de La Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*,[4] I, 23 sgg.): pratico e non teoretico. E quando invece essa fenomenologia è trattata teoreticamente, come nel libro recentissimo dal van der Leeuw di cui si parla qui sopra a p. 231 sg. (*Einführung in die Phaenomenologie der Religion*, München, 1925), ecco che essa ha bisogno di fondarsi sopra una più profonda comprensione del fatto religioso, che valga come elemento unificatore della grande varietà dei fenomeni religiosi. Al quale approfondimento e alla conseguente unificazione può, sì, concorrere anche il pensiero del Bachofen col suo implicito misticismo. E in questa concorrenza sta, se mai, la ' modernità ' del Bachofen: in questa anticipata intuizione e direi quasi presentimento di una esigenza attuale della storia delle religioni.

Non nella sua teorizzazione: non in quel simbolo naturistico che della più profonda vita religiosa sarebbe la coscienza e l'espressione, e tuttavia non sarebbe ancora spirito (p. 540). Non che la religione sia pensiero razionale. L'alternativa « o misticismo o razionalismo », che lo stesso B. prospetta anche in un altro scritto - breve, questo, e di carattere divulgativo - sul Bachofen (C. A. Bernoulli, *J. J. Bachofen als Religionsforscher* [nella Collezione « Die Schweiz im deutschen Geistesleben », n. 37], Leipzig, Hässel, 1924, 79), accusa il disconoscimento di quell'attività spirituale specifica ch'è l'attività fantastica, alla quale appartiene il mito: il mito che è spirito, senza essere concetto, che è pensiero senza essere pensiero razionale, che è la forma in cui la esperienza religiosa trova espressione ed obiettivazione: il mito come attività spirituale fantastica nella quale il simbolo stesso si risolve. Questa la critica *erkenntnistheoretisch* alla teoria del Bachofen quale è riassunta nella proposizione fondamentale ' *Der Mythus ist die Exegese des Symbols* '; o, come parafrasa il B. (p. 90): « l'espressione della vita è il simbolo e la esplicazione del simbolo è data dal mito ». Per questo assioma il Bachofen è posto dal B. tra i fondatori della mitologia comparata

(p. 122). Ancora una volta il pensiero corre ad un altro grande ignorato: G. B. Vico (al Vico, sempre in rapporto col Bachofen, accenna troppo brevemente il B. a p. 139 sg.). A quando un lavoro sul Vico e la sua importanza in rapporto alla moderna scienza della religione?

R. Pettazzoni.

Sarvadarçanasamgraha of Sâyana Mâdhava, edited with an original Commentary in Sanskrit by MAHAMAHOPADHYAYA VASUDEV SHASTRI ABHYANKAR, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1924, pp. 158, 643.

È il primo volume di una nuova serie iniziata dall' « Istituto Bhandarkar per le ricerche orientali », una delle tante che con una frequenza sempre maggiore si vengono pubblicando in India, a testimoniare la grande rinascita che in questo paese si determina degli studî filologici, linguistici e storici. Poona del resto è uno dei centri scientificamente più importanti dell' India: a Poona si pubblica la « Ânandâçrama Sanskrit Series », in cui in ottime edizioni hanno veduto la luce i testi più importanti del pensiero ortodosso dell' India, curati, con copiosa dottrina, da *pandit* ben conosciuti anche in Occidente, mentre dal Bhandarkar Institute dipende l'altra importantissima raccolta « Bombay Sanskrit and Prakrit Series ».

A giudicare da questo primo Volume la nuova Collezione si annuncia come una delle principali dell'India per i testi che accoglierà, già annunciati in appendice, e per l' accuratezza dell' edizione e l' apparato critico da cui i testi sono accompagnati. La Serie non poteva iniziarsi con un'opera più significativa ed importante: il Sarvadarçanasaṃgraha era finora conosciuto attraverso tre edizioni (e non due come dice l'autore nell' Introduzione): l'una a Calcutta (3ª ediz. 1908, Bibliotheca Indica), l'altra a Poona (Ânandâçrama Sanskrit Series, 1906, 51), e la terza pure a Calcutta nella Collana di testi sanscriti editi dal celebre Pandit Vidyâsâgara. E il testo era accessibile agli studiosi anche non sanscritisti attraverso la traduzione integra del Cowell e del Gough, quella parziale (cap. I-IX) del Deussen, e quella del De La Vallée Poussin (Muséon 1901-1902), che ha studiato a fondo e delucidato in un commentario magistrale il capitolo dedicato al Buddhismo. Ma le edizioni su accennate erano divenute in gran parte introvabili, mentre si imponeva una nuova e più accurata revisione del testo: il quale è stato ora dall'Abhyankar ristabilito non solo sulla base delle edizioni di Poona (A) e di Calcutta (B), ma anche su due nuovi manoscritti, l'uno conservato nella biblioteca del Collegio del Deccan, e l'altro a Saptarshigrâma.

Dopo una lunga Prefazione in sanscrito, in cui esprime i criteri da lui seguiti nel preparare il suo testo, l' Abhyankar, sempre in sanscrito, in 120 fitte pagine traccia, a mo' d'introduzione, una storia sintetica del pensiero filosofico dell' India: nell'esposizione egli si attiene scrupolosamente

ai criteri tradizionali, discutendo minutamente sui *pramâṇa* o mezzi di conoscenza ammessi dalle varie scuole, sulle credenze teistiche ortodosse e sulle confutazioni che esse incontrarono nelle scuole rivali, nell'intento di facilitare al lettore la comprensione del sistema cui egli evidentemente aderisce e che è quello stesso di cui Mâdhavâcârya fu seguace: intendo dire il Vedânta, quale fu elaborato dal celebre Ça*n*kara. Per quanto l'A. abbia dovuto mantenersi nei limiti di una Introduzione, devesi riconoscere che le pagine da lui scritte sono per precisione, esattezza e ricchezza d'informazioni quanto di meglio ci poteva dare un *pandit* perfettamente famigliare con la letteratura filosofica dell'India. Ma dove l'Abhyankar ha fatto opera veramente meritoria è nel ricco commento che egli ha aggiunto in nota al testo: non solo ha spiegato tutti i luoghi difficili, ma con opportuni richiami e larghe citazioni ha agevolato la comprensione dei varî sistemi. Nè ha mai tralasciato di identificare, dando le debite referenze, le varie fonti adoperate da Mâdhavâcârya, a volte taciute del tutto nel testo, a volte appena accennate col solo titolo. Lavoro quanto mai difficile, questo di cosiffatte identificazioni, e che solo poteva condurre a termine chi avesse famigliare la vasta letteratura filosofica religiosa e mistica dell'India.

Il volume dell'Abhyankar si presenta come un sussidio prezioso, un *vade-mecum* indispensabile per chiunque si occupi non solo di filosofia, ma anche di religioni dell'India. Perchè alcuni dei sistemi ricordati da Mâdhava, quello degli Çaiva, quello della Pratyabhijñâ, quello di Nakulîça ecc., interessano soprattutto la storia delle correnti mistiche induistiche. Interferenza, questa fra religione e filosofia, che non deve far maraviglia in un paese com'è l'India, in cui religione e filosofia convergono e confluiscono spesso in qualche cosa di indistinto, che è una teosofia. Non è possibile, ad esempio, farsi una idea precisa della religiosità medioevale dell'India e di quelle sue aberrazioni mistiche che sconfinano nei Tantra, senza conoscere tutti gli antecedenti speculativi e teosofici che si vengono lentamente maturando dalle Upanishad a Ça*n*kara e di cui, pure attraverso le decurtazioni e gli adattamenti al sistema creduto a tutti superiore, resta l'eco in questo manuale di Mâdhava, il quale è certo uno dei più importanti - tenuto specialmente conto dell'autorità del suo autore - fra gli altri consimili che ritroviamo nella letteratura filosofica dell'India. Infatti, il Sarvasiddhântasa*m*graha non è sicuro sia di Ça*n*kara, il *Sad*darçanasamuccaya di Haribhadra - pur essendo interessantissimo - è troppo schematico, mentre il *Sad*darçanasamuccaya di Râjaçekhara (XIV secolo) ed il Sarvamatasa*m*graha sono, oltrechè eccessivamente succinti, molto poco originali.

Il testo dell'Abhyankar è accompagnato anche dall'apparato critico e da copiosi indici che facilitano la ricerca in questo testo che, ripeto, deve considerarsi un manuale indispensabile per chiunque si occupi di filosofia e religioni dell'India. Il lavoro dell'Abhyankar è, giova insistere, lavoro di un *pandit* e perciò modellato sugli schemi indigeni e tradizionali: vano perciò sarebbe rimproverare all'editore il suo completo silenzio sui contributi

della scienza occidentale, la quale, per citare ad esempio il solo Buddhismo, studiato - come si disse - nel capitolo di Mâdhava dal De La Vallée Poussin, gli avrebbe certo facilitato la via e permesso una più dettagliata disamina del materiale elaborato.

E così forse avrebbe potuto anche evitare alcune imprecisioni nell'elenco cronologico degli autori occupatisi dei varî sistemi *(pratidarçanam pravṛttânâm granthakârânam samayânusarena sûcîpatram)*. A pag. 509, oltre che *Gunaratna*, dà anche dei ragguagli sui Cârvâka *Maniratna*, altro commentatore del *Sad*darçanasamuccaya di Haribhadra, il cui commento è edito nella Chowkhambhâ Sanskrit Series. Attribuire a Çâkyamuni opere come il Saddharmapu*nd*arîka, o i La*n*kâvatâra, non è oggi più permesso: su quali basi afferma l'A. che Vasubandhu è morto nel 310? Gli studî del Peri in *B(ulletin de l')E(cole) F(rançaise d')E(xtrême) O(rient)* 1911, 3-4, tendono a fissare tale data con ogni probabilità nel 350 d. C. Ma l'Abhyankar — e in questo la sua opinione può appoggiarsi su quanto dice Yaçomitra nel suo commento all'Abhidharmakoça — distingue due Vasubandhu: uno più antico, l'altro più recente, fratello di Vasubandhu, ricordato da lui a pag. 510. Ma dell'attività del primo Vasubandhu nulla sappiamo ancora: su quali fonti basa l'A. le sue affermazioni? Non è certo che il *Mahâyânaçraddhotpâdasûtra* sia di Açvaghosha, Lo Çataçâstra non è di Nâgârjuna, ma di *A*ryadeva: il quale non può dirsi sia stato il commentatore della Madhyamakakârikâ di Nâgârjuna fino a quando non sia dimostrato — cosa che le moderne ricerche paiono invece escludere assolutamente — che Tsing mu (= Pi*n*gala netra?) sia identico con Âryadeva.

Pag. 510: Vasubandhu, a quanto si sappia, non ha nulla a che vedere con il Lalitavistara. Asa*n*ga (non so perchè si distingua un Asa*n*gabhadra da Asa*n*ga) non è vissuto circa il 320, ma forse un secolo più tardi: invece di Samayapradîpa, l'autore ha forse voluto intendere l'*Abhisamayâla*n*kâra* attribuito a Maitreyanâtha: il Nyâyânusâra è di Sa*m*ghabhadra.

Pag. 511: Çîlânka, oltre ad aver commentato l'*A*câra*n*gasûtra, ha anche commentato il Sûtrak*r*tâ*n*ga, molto importante per le informazioni che contiene sul Buddhismo, sui Cârvakâ, ecc. Non è corretto dire che Bhadrabâhu ha scritto un commento al Kalpasûtra, siccome si chiama il Kalpasûtra di Bhadrabâhu l'8ª sezione del 4° Chedasûtra *(Ayâradasâo)*. Il commento più importante del Nandîsûtra è quello di Malayagiri. A pag. 514 l'A. segue forse un po' troppo la tradizione quando fa vivere Râmânuja 120 anni, dal 1019 al 1139 d. C. (Cfr. R. Otto, *Visnu Nârâya*n*a*, 1917, p. 73, che fissa la data 1035-1137).

A pag. 533: Mâ*th*ara, commentatore del Sânkhya, si fa vivere nel 500; ma, come spero di aver dimostrato in un lavoro di prossima pubblicazione, tale affermazione è contraddetta dal fatto che la *Mâtharavṛtti* è citata già in un trattato di Âryâdeva (III sec. d. C.) sul *nirvâna* degli eretici, perduto in sanscrito, ma conservato in cinese.

Ho citato alcuni dei casi tipici in cui l'A. sostiene opinioni che, condivise dalle tradizioni indigene, non sono più ammesse dalla scienza occidentale: ma esse non infirmano — e agli specialisti sarà facile correggerle — l'alto valore della nuova accurata edizione di questo testo fondamentale per gli studî del pensiero dell'India.

G. Tucci.

Sir James George Frazer, *Il Ramo d'oro: Storia del pensiero primitivo. Magìa e Religione.* Traduzione di Lauro De Bosis (« Le conquiste del pensiero: il Pensiero Filosofico » n. 1). Roma, Alb. Stock. 1925, 3 voll. in 16° di pp. XI-439, 427, 362.

In tre volumetti esce la traduzione italiana del *Ramo d'oro*: beninteso, non della grande opera, che nella sua ultima (terza) edizione inglese comprende 12 volumi, bensì della edizione ridotta (Abridged Edition), pubblicata nel 1922. La riduzione fu fatta dal Frazer abbreviando qua e là il testo e sopratutto sopprimendo le abbondantissime note a pie' di pagina con tutta la preziosa bibliografia delle citazioni in esse contenuta. Quando si pensa che l'importanza dell'opera ormai celebre consiste appunto – più ancora che nelle idee direttrici che fanno da filo conduttore - nella somma enorme dei materiali accumulati e raggruppati con fine intuito delle connessioni reciproche e con raro acume d'interpretazione etnologico-religiosa, si comprende facilmente come la *editio minor* non dispensi, anzi invogli, i lettori a consultare la *major*. Essa ha, infatti, uno scopo essenzialmente divulgativo, e si propone di fare più agevolmente circolare fra il pubblico colto le idee e i risultati dell'opera frazeriana. Alcuni fatti nuovi che portano nuove conferme alle note teorie del Frazer sono brevemente riferiti nella Prefazione, nella quale il Frazer protesta ancora una volta contro la ingiustificata tendenza a qualificare il *Ramo d'oro* come un sistema di mitologia vegetale.

Il Traduttore ha atteso di buona lena al suo lavoro, e merita lode per la sua fatica. Riuscito è anche il tentativo di dare di alcune strofette e ritornelli di canzoni popolari citati nell'originale un rendimento ritmico (una volta, vol. I, 211 - non si sa perchè - in francese). Ciò che lascia molto a desiderare è il modo come son resi i nomi propri di luoghi, di popolazioni, di persone, ecc. Nel solo I vol., p. es., si trova:

p. IX	A. H. Sagel	che va corretto in	Sayce
p. 36	Ponasse		Ponape
p. 71	Wotzobaluk		Wotyobaluk
p. 127	Wakondyo		Wakondo
p. 128	Mingzelia		Mingrelia
p. 131	Ipalnemohiani		Ipalnemohuani
p. 148	Turategas		Turateyas
p. 200	Kara-Ghirghisi		Kara-Kirghisi

p. 300	Nuka	Nutka
p. 331	Bashilanye	Bashilange
p. 332	Zafimando	Zafimanelo
p. 359	Kovirondo	Kavirondo
p. 359	Waglia	Wageia
p. 364	Kirzapur	Mirzapur
p. 368	Innit	Inuit
p. 391	Thlikeet	Tlinkit
p. 423	Dobrizhaffer	Dobrizhoffer.

Non sempre si tratta di errori di stampa: p. es., uno stregone di Nootka (I, 29), un cacciatore di Wagogo (I, 38), dànno l'impressione che Nootka e Wagogo siano delle regioni; la Kamchatka (I, 130); i selvaggi di Tonga diventano nella traduzione (I, 150) «i selvaggi del Tongo»; l'isoletta di Nias presso Sumatra riceve la curiosa determinazione geografica di «(Transcaspio)» (I, 194).

Ancora un'osservazione. Dato il carattere dell'opera, si comprende il valore che in essa ha l'Indice. Nell'*editio major*, oltre gli indici apposti alle singole parti, c'è un intero volume, il dodicesimo ed ultimo (London 1915), che comprende, dopo 144 pagine di Bibliografia, un Indice generale di quasi 400 pagine in 8°. L'indice della *editio minor*, che nell'originale inglese comprende 42 pp. in 8° è stato ulteriormente ridotto nell'edizione italiana a 34 pp. in 16.°

R. Pettazzoni.

NOTE E NOTIZIE

Uranismo?

Il P. H. Pinard de la Boullaye, S. J., nella sua dotta opera *L'étude comparée des religions* II Paris 1925, p. 202, qualifica la mia concezione degli esseri supremi (esposta in *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo*, I, Roma 1922, e in *Revue de l'histoire des Religions* 1923, t. 88, p. 193 sgg.) come un *uranismo*, mettendo questo *uranismo* sullo stesso piano (e preconizzandogli la stessa vita effimera) di altri sistemi naturistici, quali il *solarismo*, il *lunarismo*, l'*astralismo*. L'etichetta non mi pare scelta felicemente. Sistemi sono, infatti, il solarismo, il lunarismo, 'astralismo ecc.: sistemi generali di mitologia che tendono a 'spiegare' tutti i miti come miti solari, rispettivam. lunari, astrali, ecc. Il mio 'uranismo', se così tuttavia si vuole chiamarlo, non vuol essere un sistema generale, ma una teoria particolare relativa ai soli esseri supremi: teoria che è così aliena da preoccupazioni sistematicamente generalizzatrici che, mentre mette in evidenza la diffusione larghissima degli esseri supremi presso i popoli primitivi, non si trova poi imbarazzata a constatarne (*op. cit.* p. 363 sg.) l'assenza (sino a prova contraria) presso alcune popolazioni che sono culturalmente tra le più basse (Vedda, Kubu, Tasmaniani). Inoltre è da avvertire che colla qualifica di *uranismo* la mia concezione degli esseri supremi resta definita in funzione della materia: meglio essa si definirebbe in funzione della forma come un mitologismo o concezione mitologica. Ma anche qui conviene intendersi, specialmente se si vuole discutere con qualche profitto. Il P. Pinard dice (*op. cit.* p. 202), parlando di me: « L'auteur refuse en effet aux origines la connaissance du principe de causalité »; e in un articolo polemico pubblicato dalla *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* (1925, pp. 257-269) torna a dire: « M. Pettazzoni... n' attribue aux non civilisés... que... les modes mythiques de la pensée ». Pare impossibile, ma io penso proprio il contrario, e credo di essermi espresso a questo proposito abbastanza chiaramente nel citato Volume (p. 75): « nè... si nega al pensiero primitivo l'attività logica e razionale in genere; non si afferma minimamente il concetto di una fase pre-logica ed esclusivamente mitica del pensiero... », e successivamente in *Revue de l'hist. des relig.* 1923, t. 88, p. 214 n. 4: « l'existence d'une activité logique en général chez les hommes les plus primitifs est hors de cause ». E' inutile che il P. Pinard, citando (*Riv. di Filos. Neosc.*, 1925, 263) queste mie parole (che contraddicono la sua precedente affermazione sopra riferita), cerchi di svalutarle sog-

giungendo che poi, nel caso specifico, io non faccio intervenire l'attività logica nella formazione della idea degli esseri supremi, - dal momento che io insisto appunto sulla indipendenza (per quanto si possa parlare d'indipendenza funzionale in un atto dello spirito) di questo fatto specifico da quella verità generica. Altrettanto mi sembra inutile ch'egli citi (*Riv. Fil. Neosc.*, 1925, 264 sg.), contro di me, da uno scritto di Paul Radin (*Monotheism among primitive peoples*) delle frasi come queste: « i primitivi sono logici assolutamente quanto noi »; « non c'è il minimo indizio che la loro natura emozionale sia fondamentalmente diversa dalla nostra »: questa è precisamente anche la mia opinione. Il prelogismo assoluto è una finzione teoretica: altrettanto va detto (e con mia soddisfazione lo ha riconosciuto lo stesso P. Schmidt, Anthropos 16-17, 1921-22, 1043, rettificando qualche sua affermazione precedente), altrettanto va detto dell'assoluto pre-mitologismo. Una sana reazione si va ormai facendo strada contro i vari schemi genetici fondati sul preconcetto - o per lo meno su l'ipotesi gratuita - che una sola sia stata la sorgente (esterna) originaria e primitiva della religiosità (naturismo, animismo, magia, essere supremo). Anche recentemente lo Swanton si è pronunciato nettamente in questo senso in un articolo (*Three Factors in Primitive Religion*, American Anthropologist 26, 1924, 358 sqq.) che ha, a quanto pare, le simpatie del Padre Pinard. Esso ha anche le mie. Come poi riesca il Pinard a conciliare con l'anti-esclusivismo o anti-particolarismo dello Swanton la teoria - di cui egli si è fatto paladino - del monoteismo primordiale, questo è affar suo: è noto, infatti, che il monoteismo primordiale è esclusivisticamente pre-animistico, pre-magico, pre-mitico, ecc. Il P. Pinard dovrebbe anche ricordarsi che lo stesso Swanton ha scritto (nell'American Anthropologist 1917, 466) queste parole, cui io ho già dato la mia approvazione (Rev. hist. des relig. 1923, t. 88, p. 217): « Anche nel caso del nostro monoteismo attuale si può porre il quesito se esso non sia fondato sopra una credenza in un dio del cielo risalente alle epoche più remote della religione umana, credenza che in processo di tempo avrebbe subìto un cambiamento solo nel senso di una sempre maggiore importanza e di una sempre più profonda spiritualizzazione ».

R. P.

La traduzione italiana del Golden Bough

A distanza di 35 anni dalla prima redazione dell'originale (Londra 1890) esce ora la traduzione italiana del *Ramo d'Oro* (v. sopra a p. 239), sintesi grandiosa che dopo quella del Tylor (*Primitive Culture*, Londra 1871, non mai tradotta nella nostra lingua) segna un'altra delle grandi tappe a cui di tempo in tempo sembra soffermarsi la scienza etnografica sul faticoso cammino delle sue ricerche minute e particolari. A queste ricerche, che da oltre un secolo si perseguono con intensità crescente, la partecipazione italiana è stata ed è minima, ciò che ha prodotto e produce conseguenze non trascurabili per la nostra cultura e pel nostro pensiero, e particolarmente sensibili nel campo pratico. A Milano nel settembre soorso si riunì la cosidetta *Semaine ethnologique*, una specie di Congresso (cattolico) di etnologia religiosa: gli etnologi saranno stati naturalmente stranieri, perchè in Italia non ci sono etnologi specialisti. — Nel 1926 avrà luogo, a quanto pare, in Roma il 22° Congresso Internazionale degli Americanisti: ma in Italia non ci sono americanisti. — Ci sono in Italia dei musei di etnografia: ma non ci sono scuole nè insegnamenti per la formazione di un personale direttivo specializzato. — Presto ci sarà, dicono, un altro Museo di Etnografia a Roma, il cui nucleo sarà costituito dal materiale raccolto per l'Esposizione Missionaria Vaticana di quest'anno: ma è da prevedere che i suoi direttori non saranno italiani. — C'è anche un Museo di Etnografia Italiana, che ha brillato per un momento come meteora su l'orizzonte e poi pare che sia rientrato nelle tenebre di una notte senza fine, ed ora se ne parla come di un mito. — Ci sono, infine, anche delle colonie italiane....

Non senza malinconia è da segnalare la traduzione italiana del *Golden Bough* abbreviato.

R. P.

† Goblet D'Alviella

1846-1925

Il Conte Eugenio Goblet D'Alviella fu nel Belgio il primo e per molti anni il principale rappresentante degli studi di storia delle religioni, nei quali egli portò una nota spiccatamente laica. A svegliare il suo interesse per lo studio delle religioni contribuì forse un viaggio ch' egli fece nel 1876 nell'India e nel Sikkim, accompagnando il Principe di Galles (Edoardo VII). Al volume *Inde et Himalaya* (1877), in cui quel viaggio è descritto, seguì *L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous* (Paris 1884). Nel 1884 il G. d'A. fu nominato alla prima cattedra belga di storia delle religioni, nell'Université Libre di Bruxelles. Le lezioni del suo primo corso, 1884-85, furono pubblicate in volume col titolo *Introduction à l'Histoire Générale des Religions*, Bruxelles 1887. Nel 1891 egli trattò nelle *Hibbert Lectures* il tema: *The Origin and Growth of the Conception of God*, che poi svolse nel volume *L'idée de Dieu*

d'après l'anthropologie et l'histoire (Bruxelles 1892). Seguirono *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale* (3ª ediz. Parigi 1900), *La Migration des Symboles* (Paris 1891; ediz. ingl. 1894) e *Ce que l'Inde doit à la Grèce* (Paris 1897). I suoi numerosi scritti minori furono raccolti e pubblicati in 3 volumi col titolo *Croyances, Rites et Institutions,* Paris Geuthner 1911: tra essi i due studi metodologici *De la méthode comparative dans l'histoire des religions* (cfr. Revue de l'histoire des religions 1901, t. 44) e *Les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions* (cfr. Transactions of the III International Congress for the History of Religions, Oxford 1908 [1909]), dove è trattata la partizione della storia delle religioni nelle tre branche *ierografia, ierologia, ierosofia,* una terminologia che ebbe fortuna e fu adottata, in Italia, dal Labanca (*Prolegomeni alla storia comparativa delle religioni,* Lugano 1909). Al Congresso di Storia delle religioni a Leida (1912) il Goblet d'Alviella tornò sul suo tema preferito, trattando *De l'assistance que se doivent mutuellement dans l'hiérologie la méthode historique et la méthode comparative* (Revue de l'Université de Bruxelles, 1913). Egli intervenne anche al Congresso di Parigi del 1923.

Il Goblet D'Alviella non fu esclusivamente uno studioso. Romanziere in gioventù, direttore per molti anni della «Revue de Belgique», fu anche uomo politico: deputato di Bruxelles, senatore dal 1900, vice-presidente del Senato nel 1912, membro del Governo nel 1916.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

L. FROBENIUS, H. OBERMAIER, *Hádschra Máktuba: Urzeitliche Felsbilder Kleinafrikas*, München, Kurt Wolff Verlag, 1925, pp. 68 in-4° grande, con 11 carte, 55 tavole policrome e 105 monocrome.

J(AMSHEDJI) M(ANECKJI) UNVALA, *Neriosangh's Sanskrit Version of the Hôm Yašt* (Yasn IX-XI), *with the original Avesta and its Pahlavi version, translated, with copious Notes and a glossarial Index,* Vienna 1924, XVI - 200 pp. in 8.°

C. A. BERNOULLI, *J. J. Bachofen als Religionsforscher* (« Die Schweiz im deutschen Geistesleben», n. 37), Leipzig, Haessel, 1924, pp. 117.

A. PAGLIARO, Hôm Yašt: *gli inni ad Hauma nell'Avesta*, Torino, Bocca (1925), pp. 19.

I. ZOLLER, *Sinaischrift und griechisch-lateinisches Alphabet: Ursprung und Ideologie dargestellt,* Trieste, (Selbstverlag), 1925, pp. 68, con 1 tav.

G. FERRETTI, *Il bimbo mago. Pagine da un volume in preparazione.* Roma 1924, pp. 20 in 16°.

Sir James George FRAZER, *Il ramo d'oro: Storia del pensiero primitivo* (*Magia e Religione*). Traduzione dall' inglese di Lauro De Bosis, 3 voll. di XI-440, 428, 362 pp., in 16°. Roma, A. Stock, 1925.

G. VAN DER LEEUW, *Einführung in die Phaenomenologie der Religion* («Christentum und Fremdreligionen», herausgegeben von Fr. Heiler, Bd. I). München, Reinhardt, 1925, pp. 161.

THADD. ZIELINSKI, *De Aiacis Locrensis fabula Sophoclea* (seorsum impressum ex Comm. philog. « Eos », XXVIII 1925, pp. 37-50). Leopoli 1925.

H. BASSET, *Quelques notes sur l' Ammon libyque* (Mélanges René Basset: Publications de l' Institut des Hautes - Études Marocaines). Paris, E. Leroux, 1923, pp. 30.

F. C. BURKITT, *The Religion of the Manichees* (Donnellan Lectures for 1924), Cambridge University Press (London, Fetter Lane). Un vol. di pp. VIII-130, in 16° con 3 illustrazioni.

J. M. UNVALA, *Observations on the Religion of the Parthians*, Bombay 1295, pp. 40 in 8°.

— *Observations sur la religion des Parthes*, Bombay 1925, pp. 44 in 8°.

GEORGE LA PIANA, *The Roman Church at the End of the Second Century* (reprinted from «The Harvard Theological Review» vol. XVIII, 1925, pp. 201-277).

L. M. UGOLINI, *La Panighina, fonte sacra preistorica* (estratto dai « Monumenti Antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei », vol. XIX, 1923, coll. 493-654), Roma 1924, in 4° gr. con 3 tavv. e 50 figg.

Prof. RAFFAELE PETTAZZONI — *Gerente responsabile*

Stab. Tipografico R. Garroni — Roma, Via Francesco De Sanctis 9.

TRACCE DI PAGANESIMO FRA GLI SLAVI DELL'ISONZO NEL SEC. XIV.

L'origine degli Slavi nell'alta valle dell'Isonzo non è perfettamente chiara. Si sarebbe tratti a ricollegarla senz'altro alle incursioni slave nelle valli a nord ed oriente di Cividale dell'epoca Longobarda, di cui parla Paolo Diacono, ma la cosa non è così semplice come può sembrare a prima vista. I Longobardi dopo alternative di vittorie e di sconfitte, ebbero alla fine il di sopra colla campagna condotta dal duca Pemmone, il quale sconfisse i nemici in un luogo chiamato Laurana che gli editori dei *Mon. Germ. Hist.* ritengono fosse in Carinzia; Ratchis, poi, figlio di Pemmone fece, secondo Paolo Diacono, una spedizione bellica contro gli stessi Slavi nella Carniola, chiamata dallo storico friulano « Sclavorum patria ». Perciò nulla permette di credere che, nei tempi longobardi, gli Slavi fossero stabilmente assisi nelle valli del Natisone e dell'Isonzo, e lo stesso si deve dire dei tempi franchi, nei quali il duca Baldrico prima ed Eberardo poi condussero contro quei popoli, vittoriose campagne. C'è piuttosto da pensare al disastroso periodo attraversato dal Friuli nei tempi delle invasioni ungariche nella prima metà del secolo X; è quello il tempo, nel quale dovettero essere aperte le vie ad ogni specie d'infiltrazioni straniere, giacchè i feroci invasori avevano, nelle loro replicate incursioni, distrutte le difese materiali ed umane del paese. Buona parte degli Slavi dovette essere introdotta poco dopo per ripopolare le pianure e le valli deserte d'abitanti: noi li troviamo infatti in numerosi villaggi Friulani non nella posizione di superiorità che avrebbero avuta ove fossero stati dei conquistatori, ma come umili coltivatori: tali p. e. ci appaiono nell'urbario del monastero Aquileiese del secolo XII pubblicato molti anni or sono dal dotto Mons. Trinco [1]. Di una tale origine di queste colonie

[1] Trinco, *Listina*, Udine 1890.

slovene nella pianura Friulana abbiamo la riprova nel fatto che tali villaggi in gran parte sorgono in feudi accordati dagli imperatori o dai patriarchi a signori d'oltralpe che avevano larghi possessi in Carinzia od in Carniola, dai quali luoghi abitati da Sloveni avranno potuto trarre facilmente coloni per le parti deserte dei loro possessi in Friuli: tale è il caso dei possessi dei conti Goriziani lungo la *vastata Hungarorum*, prima pertinenti ai duchi di Carinzia della casa di Eppenstein; tale è quello degli Slavi collocati nella contea di Cordenons: *predium Ocini comitis* [1]. Si può supporre logicamente che lo stesso sia avvenuto nella parte montuosa della contea di Gorizia, dove nel 1000 eran già gli Slavi, com'è dimostrato dal diploma di Ottone III. Altri coloni slavi dovettero senza dubbio essere introdotti dal patriarca nei beni loro spettanti, e la cosa continuò sino al secolo XIII: infatti risulta da un documento del 1310 pubblicato da Vincenzo Ioppi, che parecchi decenni prima i patriarchi Gregorio di Montelongo e Raimondo della Torre avevano fatto venire dalla Carniola coltivatori a ripopolare alcune plaghe del Tolminese allora completamente abbandonate e incolte [2].

Così nel sec. XIV la media e l'alta valle dell'Isonzo era abitata da una popolazione mista: numerosi erano senza dubbio gli Slavi nelle campagne, i grossi centri invece come Caporetto e Tolmino dovettero essere abitati da Italiani e da Tedeschi. Non è improbabile che a Tolmino nel sec. XII–XIII gli abitatori feudali fossero tedeschi, come si può desumere dal termine ' burgravio ' col quale vien chiamato il capitano patriarcale di quei castelli, ma certamente vi dovevano essere anche abitanti d'ori-

[1] Per questa ipotesi si può vedere il mio scritto: *La difesa del Friuli nell'età patriarcale*, nel volume *Scutum Italiae*, Udine 1921 (edito dalla Giunta Provinciale di Gorizia) p. 63. Nel diploma del 1029 Corrado II dona al patriarca d'Aquileia Popone, « quandam sylvam sitam in pago Foriiulii in comitatu Varienti comitis incipientem a fluvio Tilavempti usque ad mare et subtus stratam que vulgo dicitur *vastata Hungarorum* usque in illum loeum ubi Flumen nascitur et ita deorsum per flumen usque ad terminum qui est inter predium Ocini comitis, quod vocatur Curtis Naonis ecc. » ed. Valentinelli, *Diplomatarium Portusnaonense*, Wien 1865 pagina 1.

[2] Ioppi, *Documenti Goriziani del secolo* XIV, doc. XXVIII (« Archeografo Triestino » vol. XII).

gine Friulana dediti al commercio, dato che colà sboccava la principale strada commerciale che in quei tempi ponesse in comunicazione la Carniola e una parte della Carinzia col Friuli.

Queste nozioni ci sono necessarie per accingerci alla lettura d'un singolare documento pubblicato molti anni or sono dal Bianchi, un dotto bibliotecario Udinese, nel quale frate Francesco da Chioggia dei Minori Francescani, inquisitore sull'eretica pravità, narra di aver bandita a Cividale nel 1331 la crociata contro gli Slavi di Caporetto che adoravano un albero ed una fonte.

Nel documento frate Francesco ricorda che « *de consilio iurisperitorum religiosorum et aliorum discretorum virorum, in solempni predicatione, in Civitate Austrie dicte* (cioè: *Aquilegensis*) *diocesis, convocatis fidelibus, crucem predicavimus et dictorum fidelium auxilium instanter quesivimus, dominicam crucem impendentes eisdem et illam indulgentiam quam ex forma iuris et privilegiorum officii concedere poteramus. Verum quia nonnulli prelati, clerici, religiosi in tanto opere pietatis ad extirpandos errores predictos nobis adstiterunt et consilio et personali subsidio laborando et itinerando non sine periculo personale, usque ad locum de Cavoreto, eiusdem diocesis, ubi inter montes Sclavi innumerabiles arborem quandam et fontem, qui erat ad radices arboris, venerabant pro deo, illam impendendo creature reverentiam, que ex fidei debito creatori debetur: quam arborem fecimus cum auxilio predictorum fidelium penitus extirpari et fontem lapidibus obturari* ». Prosegue quindi l'inquisitore narrando che il canonico Aquileiese Volrico Boiani, figliuolo di Paolo Boiani di Cividale, che gli era stato valido aiuto nell'impresa, gli aveva chiesta l'indulgenza e l'assoluzione *ad cautelam*, che l'ufficio della inquisizione poteva dare per virtù d'una bolla d'Innocenzo IV, riportata in calce, ed infatti frate Francesco largisce collo stesso documento i detti privilegi al summenzionato canonico [1].

Dal documento risulta dunque che in pieno secolo XIV gli Sloveni dei dintorni di Caporetto praticavano l'idolatria, mescolata certamente al culto cristiano, giacchè erano da oltre quattro secoli convertiti al Cristianesimo. Sembra del resto che questo avve-

[1] Bianchi, *Documenti per la Storia del Friuli dal 1326 al 1332*, Udine 1845, n. 699 p. 548 e seg.

nisse anche fra gli Sloveni meridionali [1]. Quanto poi al fatto che gli abitanti dei monti Caporettani adorassero l'albero e la fonte ad esso vicina, non può far meraviglia, dato che l'albero è per gli Slavi dimora prediletta del dio: così abita negli alberi, nelle querce secolari, il dio *Perun*, che dovette aver culto anche fra i Balcanici [2].

Si trattò d'un culto sloveno originario, oppure questo culto degli alberi e delle fonti è frutto d'una contaminazione coi Germani? [3]. Si può avvertire, a questo proposito, con un recente scrittore d'arte medievale, che i Longobardi conservarono il culto delle fonti, proprio delle antiche religioni germaniche, come una superstizione sopravvivente accanto al Cristianesimo, anche dopo la loro discesa in Italia. Così il Cecchelli spiega l'esistenza d'una bottiglia d'acqua nella tomba d'un duca Longobardo conservata nel museo di Cividale, accanto alla croce cristiana [4]. Probabilmente i Longobardi Friulani ebbero anche il culto del sambuco, come sacro alla dea della gioia, se ancora co' primi del Trecento si parla ironicamente negli statuti di Cividale del *sanctum Sambucum* inalberato ad indicare luoghi di lussuria [5]. Tuttavia, quanto al problema d'una possibile influenza dei costumi longobardi sugli Slavi, mi sembra arduo l'avventurare qualsiasi ipotesi. Così pure è assai difficile giudicare se il nome *Triglaw* che gli Slavi dell'Isonzo diedero alla più maestosa vetta delle Giulie, che domina le loro vallate, indichi semplicemente un monte a tre punte (Tricorno), oppure serbi in sè il ricordo della grande deità slava.

Monti e foreste furono in ogni tempo popolate da demoni, ed è ben ardua cosa il conoscere se tali superstizioni sian germinazioni spontanee delle genti di montagna o se contengano in sè una vera derivazione dalla mitologia primitiva [6].

Bologna, R. Università. P. S. LEICHT.

[1] A. Brückner, *Mitologia Slava*, trad. l. Dicksteinówna (« Storia delle Religioni », vol. 4), Bologna 1923 p. 168.

[2] *op. cit.* p. 63.

[3] Per questa possibilità cfr. Brückner, *op. cit.*, p. 223.

[4] Cecchelli, *Arte barbarica Cividalese*, nelle « Memorie storiche Forogiuliesi », XIX, Udine 1923, p. 134.

[5] Grion, *Guida Storica di Cividale*, Cividale 1899, p. 250.

[6] Musoni, nel capitolo « *Il paese e le sue genti* » della *Guida delle Prealpi Giulie* della Società Alpina Friulana, Udine 1912 p. 172, accenna a maghi e folletti che si trovano ancora nelle credenze degli Sloveni del Natisone. Per il ricordo di divinità alpestri nel Friuli, si può rammentare il monte *Dimon* nella Carnia, presso Paluzza.

A SHORT HISTORY OF THE RELIGIOUS MOVEMENT AMONG THE PARSIS

It is well-known that the Parsis migrated to India from Persia in the second half of the 8th century of the Christian era owing to the religious persecution of the triumphant Islam. Still it is alleged from some quarters that it was not Islam who persecuted the Zoroastrians of Persia after the fall of the Sasanian empire. but the Zoroastrian proselytes to Islam. This allegation, although greatly exaggerated, is not without a particle of truth. The Sasanian empire at its decline, wholly torn up by internal dissentions in the royal family and among the nobles, could not check in the end the victorious onrush of the fanatic Arabs, although it sustained an unequal conflict for ten years under the leadership of unfortunate Yazdagard III, the last of the Sasanides. One of the causes of this decline was the tyrannic power of the priests, the *mobeds*, who always enjoyed the royal favour, over the laity. The Zoroastrian religion had become too dogmatic and had got too much of ceremonials to be practised by the people, and, therefore, Islam appealed them very much on account of its simplicity. Still it should not be forgotten that many changed the faith of their ancestors for worldly gains. These Persian proselytes surpassed even the Arabs in their religious fervour and persecuted their former coreligionists ruthlessly.

The Parsis after their arrival in India preserved their religion and religious practices which their Persian forefathers had followed. We have no definite information about the religious activities and the knowledge of their religious scriptures among the Parsis for a period of about four centuries. Not only this, but the genealogy of the priestly families, the only genealogy preserved by the Parsis, begins with Mobed Shapur Mobed Shehryar, who flourished about the 12th century. About this time we hear the name of Neryosang Dhaval, who, as it can be judged from his well-known translations into Sanskrit of some of the Avesta and Pah-

lavi works, possessed very good knowledge of these languages. Aka Adhiaru and a certain Chanda, who were perhaps the contemporaries of Neryosang, are the authors of the famous sixteen *slokas* addressed to Jadi Rana of Sanjan and of an astronomical treatise in Sanskrit.

But in course of time doubts on many points of religious matters in general and liturgy in particular arose among the Parsis. As they had no competent man to solve them, they sent emissaries to Persia from time to time with epistles to the *dasturs* of Persia containing questions pertaining to religious matters. The answers which were brought from Persia are embodied in the so-called *Rivâyats*. There are two big collections of these Rivâyats, those of Barzo Kamdin and Darah Hormazdyar. The period of the Rivâyats stretches itself over about 300 years, 1478-1773 A. D. We have many reasons to assume that during this period the religious knowledge was spread only among the priests, and that the letter of the religious law and not its spirit was strictly followed by them. The main activity of the priests was employed in their priestly functions and in making copies of the knovn Avesta, Pahlavi and Persian books for their own use and that of their patrons as well. There were generations of these copyists, which died out little by little after the introduction of types of the characters of these languages.

After a lapse of some centuries of semi-darkness in religious knowledge the Parsis produced a priest of great renown, Meherji Rana of Navsari. who was invited by Emperor Akbar to take part in the conference held by him in Delhi for his *Dîn-i-Alâhi*. Meherji Rana shone forth among priests of other religions and was awarded by the emperor a stately *jagir* in Navsari. He was made high priest by the Parsis of Navsari on his return. The present High Priest of this town is his direct descendant. The Parsis of the Mogul period were well acquainted with the Persian language. They translated into it many of the Avesta works. Another high priest whose name should be mentioned after Meherji Rana is Darab Pahlan of Navsari. He flourished in the first half of the 18th century and was a famous man of his time, famous not only for his erudition, but also for a collection of *Monâjâts* and the *Farajiât Nâma*, both composed in Persian verse. A *monâjât* is a laudatory hymn addressed to God, written in the

spirit of abject submission to His will. It has a flavour of that fatalism, which is peculiar to later Zoroastrianism. It represents, moreover, an attempt to pray in a language understood by the devotee, and has a parallel in the so-called *pazand* prayers composed in the early Sasanian times. Other priest also have composed monâjâts. Some Parsis are in the habit of reciting these monâjâts after finishing their daily prayers. The Farajiât Nâma contains a treatise on the religious duties of a Parsi.

After sketching the activities of the Parsis before the advent of the 19th century, we come to a prominent figure whose disinterested labours in the field of the Zoroastrian religion and literature fill nearly the whole of the second half of the past and the first decade of the present century. It is Mr. Kharsetji Rustamji Cama, an eminent orientalist and an undautend Parsi reformer. In his early days he travelled in Europe and studied under Professors Mohl, Oppert and Spiegel French, German, Avesta and other cognate languages. On his return to Bombay he opened a private class, in which he taught Avesta and Pahlavi on western methods to six youths of the priestly class. His main object was to eradicate all sorts of superstitions, which were spread among the Parsis, chiefly owing to the general ignorance of their sacred scriptures and to their contact of centuries with their Hindu neighbours. The priestly class was with some rare exceptions poorly educated, as it is unfortunately even at present. He thought, therefore, with correctness that if the priestly class was educated, his work of reform would be much more facilitated. In this he was not disappointed. Two of his first disciples, Mr. E. K. Antia and Mr. S. D. Bharucha, carried on the struggle for reforms in matters religious by lectures and booklets. After creating a batch of able and enthusiastic disciples around him, Mr. Cama turned his attention to the spread of religious knowledge among school children by means of a series of books on Zoroastrianism in the catechetical form called the « Zarthoshtî Dharma Shikshak» or the Teacher of the Zoroastrian religion and the « Zarthoshtî Dharma Nîti » or Zoroastrian morals. It was through his attempts that the Avesta, Pahlavi and Old Persian languages were introduced into the whole curriculum of the University of Bombay in 1894. But as these languages are

taught since 1854 only in the two Madresas of Bombay, they are studied by none but the Parsis. Very few enthusiastic Hindu scolars have taken to this study. The personal literary activities of Mr. Cama were devoted to the « Zartoshtî Abhyâs » or Zoroastrian studies, which treated of questions pertaining to the Zoroastrian religion, history, literature, etc., a series of pamphlets started in 1866, and to the translations from the German works of Professors Mordtmann, Kohut, Rhode, Rapp, Spiegel, Duncker and Roth. He was a veteran lecturer on Zoroastrian subjects, and boldly placed his religious ideas before the Parsi public and did not fail to attack its misguided religiosity. But he never lost his impassiveness for a moment during his lectures even when attacked by the misguided enthusiasts of the so-called orthodoxy.

But there were two main questions to which he devoted his life, viz. the reform of the Zoroastrian calendar and the reform of religious customs. Before we enter into the first question we must say some words about the famous controversy of the *kabisâ* or intercalation. As the Zoroastrian year consists of 365 days only, there is a deficit of 5 hours, 47 minutes and 49 seconds every year. During the Sasanian period there were two methods of filling up this deficit, one was that of intercalating one day every four years and the other that of intercalating one month every 120 years. The vestige of the former method is still preserved in the *Jashn i Avardâdsâlgâh* or the festival of the intercalated day celebrated on the sixth day of the twelfth month. But the latter method was in common use. The controversy which divided the Parsi community of India into two sections, the *Kadimis* and the *Shahenshâhis,* arose in the beginning of the 18th century in Surat. The leaders of the opposite factions were the famous Mulla Firuz bin Kaus of Broach and Dastur Aspandiarji Kamdinji of Broach and Dastur Edalji Darabji Sanjana. The Kadimis denied the necessity of the intercalation warmly advocated by the Shahenshahis. The controversy led to a careful study of the sacred scriptures in order to find out arguments in favour of or against the intercalation. It was at its burning point in the early days of Mr. Cama's life. To it he devoted his whole life. But he was not satisfied with its mere solution. He wanted to reform the Zoroastrian calendar radically. The calendar, as it

is to-day, is faulty. The season-festivals, the *Gahanbârs* do not fall at their proper time (*fasal*). He advocated, therefore, the reform of the calendar by commencing the year with the vernal Equinox, the 21st of March. The reform was accepted some years ago by the *Fasli Sâl Mandal* or the Society for the Reformed Year, although it counts the new year from the 1st of Fravardin instead of from the 1st of Dae, as Mr. Cama did. This reform has made a third section, though very small, among the Parsis. There is a tendency among the Parsis in general for accepting this reform, if it is advocated by their favourite popular leaders. But the latter do not accept it, because they were not allowed to take the initiative, which they consider their birth-right!

In this connection it must be noted thad about the time of the beginning of the Kabisa controversy two other controversial questions arose among the Parsis of Surat, viz. whether the *pâdan* should be tied over the nose and mouth of the dead or not, and whether the legs of the dead should be folded, so as to form a triangular shape of the dead body or not, before performing the last ceremony over it and carrying it to the Tower-of-Silence. The advocates of the contending parties explored their scriptures and the Rivayats to find arguments in favour of their views. But as it always happens in controversies no compromise was arrived at, and the Parsis were divided into sections.

As regards the reform of religious customs, Mr. Cama took up the task of freeing Zoroastrian ceremonies for the dead from the accretions they had got in course of centuries of superstitions by which the Parsis were infected mostly through their stay with their Hindu neighbours. Still it should not be denied that some of these superstitions are acquired by them independently. as they are developed by the ordinary workings of the human mind. In order to proceed on systematically and on a firm basis he estrablished the *Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion* in 1864 and supported the work of the *Râhnumâe Mâzdayasnân Sabhâ* or the Society for the Guidance of the Mazdayasnians. These Societies were joined by his disciples and other learned Parsis. The former Society busied itself, as its name signifies, with researches on the text and the interpretation of the Zoroastrian scriptures, and is still working on steadily on its way towards the search of the true interpretation

of the scriptures. It has busied itself with the solution of all the controversial questions brought before the Parsi public, as can be seen from the two published volumes of its proceedings. Nevertheless, the necessity is felt that it should work more on advanced European lines than at present. The other Society, guided by learned Parsis, aims at showing to the Parsi public the true path of the Zoroastrian religion by means of public lectures and publications on Zoroastrian subjects. Its original aim was to abolish all sorts of superstitions from the Parsis, especially the practice and belief in witchcraft and votive offerings and sacrifices to Hindu deities and Mohammedan *pîrs* and saints. But little by little it widened the scope of its activities and busied itself mainly with the simplification of the ceremonies for the dead. It laid stress on the point that according to the scriptures the only days on which the ceremonies for the dead should be performed are the first 4 days, the 10th day and the 13th day after death and the anniversary day, and that if ceremonies are performed on any other day they are optional and not necessary. Moreover it showed the utter uselessness of rich food consecrated for the dead, as it was formerly done and is still being done by many misguided Parsis. But it used its utmost energy and money to prove to the Parsis that the days of the *Fravardegân* are only ten and not eighteen as still customary. The champions of the Râhnumâe Sabhâ were Mr. S. D. Bharucha and Mr. E. K. Antia. The latter did not convene special gatherings for the propaganda of the views of the society, but chose any opportunity offered to him for his campaign and as his audience women, who are often misguided and on whose conversion depended the main success of his work. But he met with little success. It is an irony of fate that what this society preached for years unsuccessfully is now believed and put into practice by most of the Parsis, owing to the fearful strain on their purse. If they did not bow to reason, they have now to bow to Mammon! The crowning publication of this Society is *Rististân* or the book of the ceremonies for the dead, written by Mr. S. D. Bharucha. The book will remain a monumental work of its kind for years to come.

Mr. Cama saw it plainly that for the ultimate and lasting

success the movement of the religious reform depended on the future mothers. He advocated, therefore, female education among the Parsis and was helped in this work by determined men like Mr. Dadabhoy Navroji, Mr. Sorabji Shapurji and others. This movement also was much opposed by the orthodox Parsis, but in the end it was crowned with success.

As we have seen above the Kabisa controversy led to a deep study of the religious scriptures. Similarly an untoward incident in the Parsi community — conversion to Christianity of two Parsi youths in 1839 — and the attacks of Dr. Wilson on their religion, especially on the Vendidad, their principal work, led to a long polemic between the adherents of Zoroastrianism and Christianity, which necessitated not only further study of the Zoroastrians scriptures, but also a passing knowledge of the Bible.

The last decade brought before the Parsi community three vital questions: conversion of aliens to Zoroastrianism, cremation and the use of an iron carriage for removing the dead to the Towers of silence. The question of conversion, as it could not be amically settled by the leaders of the community, was brought before the High Court of Bombay, R. D. Tata versus the Trustees of the Parsi Panchayat, in 1908. Many learned arguments for and against conversion were brought before the court by the litigants, and the case was decided in favour of the Trustees by the court on the ground that conversion although advocated by the Zoroastrian religion is not supported by the custom prevalent among the Parsis of India for centuries. This judgment is reversed in another case — the Bela case of Rangoon — by the decision of the Privy Council of London this year. Still the orthodox Parsis remain hostile to conversion.

Cremation, though advocated by a few so-called reformed Parsis, is strongly opposed by the orthodox on religious grounds. Even burial is looked upon by them with horror, though in places where there are no Towers of silence they bury rather than cremate their dead. Even the use of an iron carriage for the removal of the dead to the Towers of silence, although recommendable under unfavourable atmospheric conditions, is opposed by these orthodox.

Now we come to the status of the Parsi priests. As said above they are generally not well educated. Recruits for the priestly profession are taken only from the priestly class, as the profession has become hereditary since the advent of the Parsis to India. It is, therefore, very seldom that a priest makes his intelligent son follow his ancestral profession. Thus those unfit for other professions become priests. There are, of course, some good exceptions. What is required of a priest is the recitation by heart of a number of prayers and the performance of certain ceremonies. Some are even unfit for the performance of higher ceremonies like the Yazishna. The profession is very meagerly paid — we have no parishes and the payment to priests by the parishioners — and many try to pull on their existence by excessive work and great economy. Still it must be said to the credit of the priestly families that they have produced eminent men in various professions and branches of industry.

The office of the High Priest — *Dastûr* — is also hereditary. Their activities are unfurtunately limited in presiding over the priests during the performance of certain ceremonies for the dead and the living, initiating a Parsi child into the fold and in the recitation of the marriage benedictions For these functions they are remunerated according to the means of their clients. Some of the Dasturs deliver sporadically sermons before their congregations. The remuneration which they receive is often not sufficient enough to enable then to keep up their status. They live not seldom on the patronage of ordinary priests.

It cannot be said that the Parsis have one chief High Priest. There is no central authority over the priests and over the community in general. Every little section has its own High Priest and its own laws and regulations, most of them unwritten. The views of two high priests of opposite factions on religious questions like the Kabisâ, conversion and others, must, therefore, of necessity differ! Thus the poor community does not know which way it should bend its course. Many high priests are passably educated in their sacred scriptures. It was again Mr. Cama who saw the want of a learned high priest, learned according to the traditional and European method as well. He sent, therefore, Dastur Dhalla to America, who has since his return

enlightened the Parsi community in general and the Karachi Parsis in particular on their religion by learned sermons and lectures, and has published two books, *The Zoroastrian Theology* and *The Zoroastrian Civilisation*, books worthy of his American education, which can claim to be placed in the rank of Prof. Spiegel's *Iranische Altertumskunde* and Prof. Geiger's *Ostiranische Kultur im Altertum*. In order to have educated priesthood in future two institutions have been recently opened in Bombay, the « Athornan Madressa » and the « M. F. Cama Athornan Institute ». The former gives great importance to the liturgy, whereas the latter to the general education and liturgy as well.

There is no lack of religious societies among the Parsis. Nearly every town boasting of a considerably big Parsi population has one or more such societies. Navsari, the reputed « Hill of the Religion », has about half a dozen. They produce from time passably good religious literature. We have spoken above of the Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion and of the Râhnumâe Mâzdayasnân Sabhâ. Another society, also represented by men of reformed views, the « Gatha Society », tried to spread the pure doctrines of the Gathas amon the Parsis, and thereby to bring Zoroastrianism to that pristine purity, as it was taught by the Prophet. It struggled for about a decade and died out through overzeal. Its main fault was the utter neglect of the history of the development of Zoroastrianism into its present form.

Two other societies have sprung up of late among the Parsis of Bombay, the « Athornan Mandal » and the « Jashan Committee » The former counts among its members some rich Parsis and priests. It claims to possess the central authority over the priests of Bombay. But a recent incident of the burial of a Parsi woman in Malad near Bombay with the cognisance of some priests and its sequel showed to the public the absurdity of such a claim. The Jashan Committee has as its chief aim the growth of religiosity among the Parsis by the performance of certain ceremonies and common prayers offered by the Parsi congregation on festival days. It is a movement of the orthodox party, and guided by popular leaders. By an irony of fate, high prices and unemployement have forced these leaders to take up

the work inaugurated by the Râhnumâe Sabhâ : the simplification of the ceremonies for the dead, which they are doing by lectures and books. It has also undertaken to give religious tuition in certain schools in Bombay at their own expense.

As regards periodicals on Zoroastrian subjects, it is regretable that at present there are only two: the *Journal of the Iranian Association* and the *Râne Zarthost*. — The former is edited by an able man, Prof. P. A. Wadia, and is of reform tendency. From its very beginning it has opposed the Parsi theosophists bitterly and advocated the matter-of-fact rational explanation of the Zoroastrian scriptures and its spirit. It is unfortunately in the last throes of death, mainly due to the lack of funds and good contributions. Similar was the fate of its precursors, the *Zarthoshti*, edited by Mr. B. T. Anklesaria, and *Asha*, edited by Dastur Dhalla. *Râhe Zarthosth* is the organ of the Jashan Committee. There are several other periodicals pertaining to the theosophic and other groups.

Now let us sketch the influence of some alien movements on the Parsis. The first which draws our attention is freemasonry. As this movement pertains to a secret society, it has not been taken notice of by the Parsi public. Still learned men lize Mr. Cama joined the lodge of the « Rising Star » as early as 1854.

Theosophy, which has, as it is well knovn, widely spread the Hindu doctrine of rebirth, has also appealed to the hearts of a few Parsis. Mr. K. N. Sirvai joined the movement in about 1879. It appeals more to those Parsi who are inclined towards mysticism. One of its best exponents was Mr. N. F. Bilimoria, who wrote several books in Gujarati and English, of which *Zoroastrianism in the Light of Theosophy* is well known. In 1900 he commenced a Journal called *Cherâg*, which is serving up to date as the chief organ of the Parsi theosophists. These disbelieve the modern philological translations of the Avesta, to which they impute an inner mystic sense.

Vegetarianism, though it became later on one of the doctrines of the Parsi theosophists, was an independent movement started by Mr. B. D. Pande. It is spread among some Parsis chiefly

from the sentimental standpoint. With it the temperance movement was coupled later on by a few enthusiastic Parsi students.

Another mystical movement was introduced among the Parsis by a certain Behramshah Shroff about fifteen years ago. Is is called by him the « Ilme Khshnûm ». It is pretended by him to be the true knowledge of the Zoroastrian scriptures imparted to him by the chief of a Zoroastrian clan living in concealment in the fastnesses of the Hindukush Mountain. But in reality it seems to be an offshoot of Sufism, as an immense number of Arabic technical terms are employed by Behramshah while expounding his doctrine. Besides some Gujarati booklets published by him the periodical *Frashogard* is at present the only organ of this movement

In the absence of an enlightened priesthood, led by the hollow phrases of the so-called reformers, who wish to do away with everything which they cannot explain rationally, or by the deep sounding mystic theories of the Parsi theosophists, and lost in the labyrinth of the incomprehensible jargon of Behramshah, the Parsi public is wavering which way it should bend its course. But in spite of all the Parsis follow, consciously or unconsciously, pretty nearly the way prepared for them by Mr. Cama and his disciples. There lies the only salvation and betterment of the community.

Navsari, India.

JAMSHEDJI MANECKJI UNVALA.

IL MANUALETTO
DI GIACOMO D'EDESSA

(Brit. Mus. Manuscr. Syr. Add. 12,154)

Traduzione dal siriaco e note.

Uno dei più cospicui rappresentanti dell'ellenismo cristiano in lingua siriaca è Giacomo d'Edessa, [1] il quale, tanto per le qualità del suo temperamento quanto anche per il genere di studî che predilesse, può esser paragonato utilmente a Girolamo da Stridone. La sua erudizione fu erudizione specialmente filologica: il suo sapere posava in tutte le sue branche su di una salda preparazione filologica. Conoscitore della lingua ebraica, dedicò la sua attività letteraria con grande profitto ad opere di esegesi delle Sacre Scritture, rispettivamente di correzione di versioni già esistenti. Egli fu veramente un poligrafo, perchè si acquistò fama anche negli studi di cronologia, di grammatica, di filosofia e di scienze naturali. Fu pure un buon traduttore.

Nacque nel 640 in un villaggio del distretto di Gûmah, vicino ad Antiochia, dove cominciò i suoi studi, per continuarli poi nel celebre convento di Qennesrîn e finirli ad Alessandria. Innalzato al seggio episcopale di Edessa, vi rinunziò dopo soltanto quattro anni di regno, causa un dissidio sorto tra lui e il suo gregge. Allora si ritirò insieme coi suoi scolari Daniele e Costantino nel chiostro di S. Giacomo a Kaysûm. Fu poi chiamato a dirigere nel convento di Ewsebhônâ le classi di greco, ma anche qui il suo temperamento difficile gli procurò non poche noie, cosicchè dopo undici anni d'insegnamento si trasferì nel monastero di Tell'addâ. Vi stette nove anni, finchè, chiamato dai suoi diocesani a riprendere il seggio vescovile a Edessa, ritornò in questa città. Durante un suo viaggio a Tell'addâ, in-

[1] Vedi A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn, 1922, pp. 248-256.

trapreso per prendere i suoi libri, morì nel grande convento. Correva allora l'anno 708.

Come Girolamo soleva trattare nelle sue lettere anche di questioni di letteratura e di erudizione, così Giacomo d'Edessa preferiva per le sue dissertazioni la forma epistolare. Ci sono state conservate varie raccolte delle sue lettere, quantunque la maggior parte delle stesse sia andata senza dubbio perduta. Un fascio di diciassette, dirette quasi esclusivamente a un certo Giovanni Stilita di Lîthârb, tratta di problemi biblici e dell'antica poesia ecclesiastica siriaca. Importante è una sua lettera sull'ortografia siriaca. Altre trattano di questioni di diritto canonico, o sono dedicate alla polemica cristologica. Qualcuna verte anche sulla liturgia e su questioni di vita ascetica.

I suoi lavori sulla Sacra Scrittura consistono di numerosi scoli esegetici all'Antico Testamento, dei quali un commento in forma di catena ciha conservati ben 2860, e di una revisione filologica del testo dell' A. T., fatta nell'anno 705. La recensione di Giacomo è un testo combinato principalmente dall'antica versione siriaca detta *Peshîttâ*, ossia ' la semplice ', e dalla traduzione essaplare ed è accompagnata da numerose note con l'indicazione dell'esatta pronuncia di singole parole, con la spiegazione del senso dei termini difficili, spiegazioni tratte dalle opere di Severo d'Antiochia, e — ciò che è ancor più importante — con l'indicazione delle varianti.

Giacomo compose anche alcuni trattati o discorsi metrici. Un discorso in settenari contiene considerazioni su Dio, la natura e la ragione. Altri, che tengono la forma alfabetico-acrostica della *sôghîtâ* trattano della Trinità e dell' incarnazione, o sono diretti contro le dottrine nestoriane. Inoltre egli cercò di costringere nella forma del metro considerazioni sulle categorie aristoteliche, definizioni di termini filosofici e sull'eccellenza della scienza e dell'arte greche.

Fra gli altri suoi scritti meritano menzione speciale: una scrittura contro coloro che sprezzano i canoni ecclesiastici; una apologia contro il clero calcedonense di Harrân; una dichiarazione di fede; uno scritto sul tetragrammaton, che attesta la sua conoscenza della lingua ebraica; il manualetto sul significato dei termini teologico-filosofici di natura, sostanza, ipostasi, *yâthâ*

(essenza), persona e specie [1], che nelle pagine seguenti pubblico in versione italiana; un « Libro dei Tesori » o « Scritto sopra i Misteri », di contenuto liturgico; una scrittura che trattava della prima causa, creatrice, eterna, onnipotente e increata, che è Dio, il conservatore di tutte le cose; un *Exaemeron* o « Libro dei sei giorni », lasciato incompiuto, e condotto a termine mediante l'aggiunta del settimo *mêmrâ* da Giorgio, vescovo delle tribù arabe sul confine siro-mesopotamico († 724); una grammatica siriaca da ltitolo *Turâs mamllâ nahrâyâ* (« Rettificazione del discorso fluviale » [2]), ed una cronaca consistente di due parti, delle quali la prima è una traduzione o parafrasi del canone eusebiano e la seconda, che è opera originale, comincia con l'anno XXI di regno dell'imperatore Costantino e va fino al 691/2.

Delle sue versioni dal greco menzioneremo soltanto quella delle ὁμιλίαι ἐπιῤῥόνιοι di Severo di Antiochia e quella delle *Categorie* di Aristotele (S. Schüler, *Die Uebersetzung der Categorien des Aristoteles* von Jacob von Edessa, Berlin 1897, [edizione incompleta]). Non è certo però se questa versione sia da attribuire proprio a Giacomo oppure sia dovuta a qualche altro dotto siriaco. Prima di decidere in merito sarà necessario confrontare il modo come egli rende la terminologia filosofica di Aristotele nelle opere che sono incontestabilmente sue e il modo di tradurla che tiene l'autore della versione.

Nelle pagine seguenti pubblico in versione italiana il summenzionato trattato sui termini teologico-filosofici di natura, sostanza, *yâthâ, îthûthâ*, ipostasi, persona e specie. Lo ho tratto dal manoscritto siriaco Add. 12,154 del Museo Britannico [3]. Di alcune definizioni che ricorrono nello stesso ho detto nella mia nota *Di alcuni passi della Metafisica di Aristotele presso Giacomo d'Edessa*, in Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, 30, 268-273.

[1] Il Baumstark gli dà un titolo inesatto (*op. cit.*, p. 255).

[2] Cioè della lingua siriaca di Mesopotamia.

[3] W. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, London, 1870, p. 984.

***

[158 b] Ἐγχειρίδιον di cose diverse e necessarie (a sapersi) circa la φύσις, cioè natura, compilato da San Giacomo, vescovo di Edessa.

Il nome di natura [φύσις] è detto in lingua greca da germogliare [1] [φύειν] oppure germinare. Perciò esso è detto delle cose corporee ed animate [2], cioè degli animali, uccelli, rettili, (animali) acquatici, alberi, semi e radici, i quali hanno in sè la facoltà di portar frutti o procreare o crescere o germinare o portar semi ed assicurare la trasmissione del loro genere e di ciò che essi sono, da sè stessi, senza posa, principalmente e necessariamente. Di quelle (cose) invece che non sono corporee e materiali [3], come per esempio Dio o gli angeli o le anime o gli spiriti, o di quelle che sono bensì corporee e materiali, non però animate e vive e non producono affatto frutti, non procreano, non si muovono, non si nutrono e non aumentano, cioè le legna secche, le pietre, le ossa essiccate, le pelli...[4], e tutte le (cose) come queste, ed anche i quattro grandi corpi che non aumentano e non diminuiscono e non periscono affatto, voglio dire la terra, il fuoco, l'aria e l'acqua, che i Greci chiamano στοιχεῖα, questo nome di natura, ossia φύσις, non è detto principalmente e neppur necessariamente e veramente, ma traslatamente e secondo il significato, secondo l'uso che si è tenuto per lungo tempo tra gli scrittori essoterici greci. Perciò lo adoperarono in molti (sensi) e con (significato) lato anche i Dottori della Chiesa, non soltanto per le cose corporee ed animate, ma anche per quelle incorporee e per l'Essere [5] increato, inafferrabile, impensabile, innominabile, incogitabile ed inconcepi-

[1] *yâ'ê.*

[2] *mnappšâthâ.*

[3] *hûlânâyê.*

[4] *w. h. y. th.'* Non so come correggere questa corruzione: si potrebbe forse pensare a *mithê*, morti, cioè pelli morte, oppure a *hmayâ*, essiccate, pelli essiccate, da *hmâ*, essiccare. Soltanto la prima lezione però sarebbe paleograficamente ammissibile.

[5] *îthyâ.*

bile. Molti dissero ed adoperarono questa appellazione [1] traslatamente, credendo che fosse (adoperata) principalmente ogni qual dove la (trovarono) scritta o letta, e confidarono di farne dispute, logomachie e battaglie senza posa, mentre molti tra essi, per non dire tutti, non osservarono neppur l'aspetto [2] di questo nome di natura, ossia φῦσις, e non appresero o seppero donde provenga il suo etimo [3], ma l'adoperarono fiduciosamente in modo tale come se esso fosse significativo di ciò che è l'Essere grande, creatore di tutto e increato, il quale noi, per un uso formatosi da lungo tempo, chiamiamo Dio. Perciò, stabilendo, per quanto mi è possibile, l'etimo eziandio di questo nome che presso noi Siri è detto anche natura, (voglio) dire pure come è stato definito dagli antichi il nome di φύσις.

Questo nome dunque di natura, che diciamo noi Siri o Aramei, è detto da *mkhân*. E poichè non basta una parola [4] e un verbo per spiegarlo e dimostrarlo compiutamente, ma sono necessarie anche altre parole, le quali abbiano – per dir così – il medesimo significato [5], o compiutamente o parzialmente, diremo ciò anche mediante altre parole, per dimostrare quale sia il significato della sua denominazione. *Mkhân* diciamo qualcosa che è idoneo e corrispondente [6]. Si suole dire, cioè, che questa cosa è idonea a quella e che ha (una certa) attitudine e disposizione [7]. Diciamo quindi *mkhân* ed idoneo ed atto e disposto, onde apprendere mediante tutte queste parole quale sia l'uso e l'etimo di questo nome di natura, secondo la nostra lingua.

Abbiamo già detto che presso i Greci il nome di φύσις è detto da crescere, ossia germinare, come una certa crescita. Quindi lo si traduce anche con germinazione [8]. Perciò presso i Greci anche le piante sono dette φυτά [9], cioè crescita [10].

Tutto questo abbiamo detto circa l'appellazione del nome di natura, tanto presso i Siri quanto presso i Greci. Ora dirò

[1] *qrâytâ* = κλῆσις.
[2] *yûqnâ* = εἰκών.
[3] *tuyyâbhâ* = ἕτοιμον [*sic!*] = ἔτυμον.
[4] *b(r)ath qâlâ* = φωνή.
[5] *shwûdhâ'â* = σημασία.
[6] *'âhên wlâhem*.
[7] *kuyyânâ*.
[8] *shwîhûthâ*.
[9] *phwtâ*.
[10] *sic*, singolare!

come presso alcuni logici viene definito questo nome. Diremo dunque così:

1. Natura ossia φύσις è il divenire ossia la nascita di quelle (cose) che crescono ossia germinano. 2. Natura è ciò che è in qualcosa da cui germina primieramente ciò che germina. 3. Natura è ciò da cui è il primo movimento di ciascuno che è in natura, quel (movimento) che è in lui o suo. 4. Natura è ciò da cui primieramente o è o diviene l'ordine e la buona disposizione di qualcosa, mentre non si cambia o converte la sua potenza. 5. Natura è la sostanza di quelli che sono in natura. 6. Natura è ciò che è la prima e principale sostanza di quelli che hanno in sè il principio o che sono essi (stessi il principio) del movimento. 7. Natura è la potenza costituente di qualcosa. 8. Natura è la potenza che si trova infissa [1] in qualcosa, la quale ha costantemente in sè l'energia costituente [2] del suo essere. 9. Natura è la potenza che si trova in una cosa, la quale (potenza) conserva e trasmette il suo genere senza fine. 10. Natura è la potenza che è atta acchè diventi qualcosa. 11. Natura è la sostanza che è nella consistenza di qualcosa. Questa definizione comprende e s'attaglia anche alle legna secche e alle pietre, nelle quali non è quella potenza che può creare la loro natura, e anche a tutti i corpi inanimati. 12. Natura è la consistenza dell'essenza di qualcosa.

Le prime dieci definizioni abbiamo trovate dette e scritte presso gli antichi. Io ho aggiunto però, vedendo che non comprendono tutti i corpi inanimati, anche quelle due che seguono.

Abbiamo però da dire ancora un discorso generale a conferma, sigillazione e delucidazione di ciò che si è detto. Esso è questo. Nella Sacra Scrittura è scritto che Dio disse: « *Produca la terra erba che faccia seme, in cui ci sia seme secondo la sua specie, ed alberi fruttiferi in ciascuno dei quali sia il seme secondo la sua specie* ». [3] Nel seme di ognuno dunque, si tratti di seme o di radice o d'albero fruttifero o di qualche pianta infruttifera, è fissata una potenza che propaga la sua specie e conserva l'essere della sua specie senza fine, in cui è sempre una certa animazione nascosta e invisibile, ma che si manifesta quando deve muovere, animare e vivificare. Questa noi diciamo essere la natura di qualcosa. Dell'acqua, del fuoco, dell'aria

[1] *qbhî'â'ith.*

[2] *mâ'bdhânûthâ mqîmânâytâ* = ἐνέργεια συστατική.

[3] Gen. I. 11.

che sono nature inanimate, e della terra e delle differenti pietre che sono nella stessa, della sostanza e della sussistenza dell'essere [1] di ciascuno di questi diciamo che è la natura di ognuno. Quindi natura è la sostanza che consiste nella sussistenza dell'essere di qualcosa. Così circa il nome di natura.

Della sostanza. [2]

Poichè ho fatto però menzione nei discorsi definitori [3] del nome di natura anche del nome di sostanza e di ipostasi, cioè sussistenza, e di essenza, devo ora tener parola anche di queste denominazioni ossia appellazioni significative, quantunque misuratamente. Il nome di sostanza è detto dunque presso i Greci da essere, [4] e non si distingue in niente affatto da quel nome che è detto presso i Siri *îthûthâ* nella significazione di essere da parte di tutte e due riguardo alle cose. Presso i Greci il nome di sostanza significa ciò che è, e la medesima (cosa) significa presso i Siri anche il nome d'*îthûthâ*, quantunque i Siri dei nostri giorni abbiano abbondonato questo nome d'*îthûthâ* e si attengano per lunga abitudine all'uso di quello di sostanza. I Siri si servono cioè di questo nome d'*îthûthâ* anche con l'appellazione al genere maschile. Essi chiamano cioè *îthyâ* al genere maschile anche Dio e le altre cose da sè sussistenti. I Greci invece non possono dire questo nome al genere maschile. Invece del nome d'*îthyâ* dicono cioè il verbo ὤν, che essi adoperano promiscuamente colla parola (d'οὐσία), che si trova nella loro lingua. Anche nel libro di Mosè sta cioè scritto che Dio gli disse: *Dirai ai figli d'Israele: colui che è* [5] *mi ha mandato a voi* [6]. Il dire « colui che mi ha mandato » o « l'Essere [o Ente] mi ha mandato » non differiscono affatto tra loro. Cosicchè, si adoperi per designare Dio che è senza nome e senza appellazione [7] il nome di sostanza da parte dei Greci oppure quello d'*îthûthâ* presso i Siri, oppure si dica ὁ ὤν al genere

[1] *quyyâmâ dyâthêh*, la sussistenza stessa.
[2] *ʿ siyâ*
[3] *mellê mthahmânâyâthâ* = λόγοι ὁριστικοί.
[4] *hây dîthawhy* = τὸ εἶναι.
[5] *haw dîthawhy*.
[6] Ex. III, 14; secondo i LXX: ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς.
[7] *kunnâyâ*.

maschile, che gli Ebrei dicono *yh* o *yhyh*, oppure si dica il nome *îthyâ* al genere maschile, come presso i Siri, tutti questi hanno un solo significato e non differiscono affatto nel loro senso. Tutti cioè significano realmente, principalmente e fermamente che Dio esiste: di qualche altra cosa all'infuori di Dio queste parole non sono dette principalmente. Però sono dette traslatamente [1] e in un certo qual uso profano [2], cosicchè qualcuno potrebbe ritenere anche questi nomi [adoperati cioè in senso traslato] in certo qual modo per nomi reali di Dio. Però neppur questi sono così reali, perchè anche questi sono presi dai nomi e dalle parole, che sono (in uso) tra noi, e dall'uso (che ne facciamo) tra noi, li abbiamo posti a Dio, vedendo e riconoscendo che non c'è chi esista realmente e principalmente, se non lui soltanto. Ma qualcuno potrebbe replicare, nell'intento di distruggere la nostra prima (affermazione): quindi questi nomi sono detti principalmente di noi e non di Dio. Però è vero il dire che essi non sono detti principalmente nè di noi nè di Dio. Di noi, perchè non esistiamo veramente e il nostro essere non ci appartiene realmente e fissamente, nè di Dio, perchè egli è inafferrabile ed impensabile e al di là di ogni nome e appellazione e nominazione, e al di là di ogni discorso e pensiero [3], quantunque ci sia in lui principalmente e realmente l'essere che non si perde e non ristagna, come un mare senza sponda, ed indefinibile nella sua sostanza, come disse un Santo. Da ciò dunque emerge che tutti i nomi e tutte le designazioni che diciamo di Dio, sono presi da quelli in uso tra noi e non sono di quelle (cose) colle quali si possa comprendere la natura della sua grandezza o mostrarla alle creature e significare che cosa, quanto e quale egli sia. Sappiamo che tutte le appellazioni e designazioni che diciamo di Dio servono da guida al nostro pensiero e non ci procurano il suo apprendimento. Questo nome dunque di sostanza o d'*îthûthâ* o d'*îthyâ* secondo la lingua siriaca, oppure il dire « colui che è » non definiscono la natura di Dio, ma esprimono quasi qualcosa di straordinario. Questo nome di sostanza non può neppure venir definito principalmente mediante un discorso, poichè cioè tutto ciò che viene definito, viene definito dal suo genere e dalle sue differenze costituenti [4], come

[1] *ashîlâ'îth.*

[2] *shhîmtâ*, noi diremmo *uso non tecnico.*

[3] *hawnâ.*
shûhlâphê mqîmânê = διαφοραὶ συστατικαί.

sogliono dire i logici in questa materia. Poichè dunque la sostanza è il genere generalissimo [1] e non c'è un genere al di sopra di essa che possa esser indicato nella sua definizione, essa non può avere una definizione principale e completa. Essa ha (soltanto) certe definizioni descrittive [2] (formate) dai suoi propri [3]. 1) Dicono dunque che la sostanza è ciò che non è detto di un subbietto e non è un subbietto, ma essa stessa è il subbietto. 2) La sostanza è ciò che, mentre è consistente del suo proprio essere [4], soggiace anche a quelli da sè sussistenti che sono nella stessa. 3) La sostanza è ciò che mentre è da sè sussistente, non è detto più o meno ciò che è. 4) La sostanza è ciò che, mentre è da sè sussistente e uno e lo stesso, accoglie i contrari. Queste definizioni significano le sostanze particolari [5], non s'attagliano invece alle sostanze universali [6], perchè cioè tutti i logici essoterici danno la principalità dell' appellazione alle cose particolari, cioè alle ipostasi. Alle sostanze universali invece essi danno il nome di sostanza traslatamente e *ratione secunda* [7]. Non così però i santi Dottori della Chiesa, ma prinmieramente e principalmente e nella maggior parte dei casi essi dicono il nome della sostanza universale, *ratione secunda* però, e raramente o quasi per comunione colla (sostanza) universale, essi lo dicono anche delle cose particolari, cioè delle ipostasi, cosicchè le definizioni predette s'attagliano, quando il discorso non (verte) circa Dio, alle sostanze particolari, cioè le ipostasi, anche secondo la legge della Chiesa, quando invece (esso) verte circa Dio, non tutte s'attagliano assolutamente, ma le prime tre in un certo modo, l'ultima invece assolutamente no e in nessuna (maniera).

Questi [8] dunque hanno così definito la sostanza. Noi invece daremo, se possibile, una definizione che dimostri la sostanza secondo lo scopo che ci siamo proposti, dicendo così: 5) La sostanza è ciò che è detto universalmente e particolarmente, e

[1] *gnes gensîn* = γενικώτατον.
[2] *thûmê methrashshmânê* = ὑπογραφαί.
[3] *dilâyâthâ.*
[4] *mqîmath lyâthâh.*
[5] *dilânâyâthâ.*
[6] *gawânâyâthâ.*
[7] *bmellthâ trayânâylâ.*
[8] Cioè i logici.

tutte le (cose) di cui è detta hanno l'esistenza da sè [1]. 6) La sostanza è ciò che abbraccia molte ipostasi e appartiene ugualmente a tutte senza differenza alcuna e senza più e meno, senza che anche esse abbraccino come essa molte ipostasi. 7) La sostanza è ciò che, mentre sono compresi da essa molti da sè esistenti, è tutti, e tutti sono ciò che essa è. 8) La sostanza è ciò che, mentre è detto di molti, numericamente diversi, da sè esistenti, dà il proprio nome e anche ciò che è a tutti quelli di cui viene detto. 9) La sostanza è ciò che è universale, ciò che è nei singolari senza esserne compreso e nei singolari ciò che è universale, senza comprenderli. 10) La sostanza è ciò per cui il singolare è detto da sè esistente. 11) La sostanza è ciò che esiste e sussiste e si trova, sia che esista particolarmente o sia detto esistere nelle molte ipostasi, che gli stanno sotto. 12) La sostanza è l'essenza [2] di ciascuna delle ipostasi e nature.

Dell'ipostasi [3].

1) L'ipostasi però è una certa sostanza oppure una certa natura. 2) L'ipostasi è la sostanza che esiste particolarmente in un individuo. 3) L'ipostasi è la sostanza particolare che ha gli universali senzi essere universale. 4) L'ipostasi è una sussistenza propria. 5) L'ipostasi di nuovo è un certo essere indivisibile.

Dell'essenza [*yâthâ*].

L'essenza però è o la sostanza abbracciante molte ipostasi oppure una certa ipostasi.

Questo è stato da noi detto, come ci è stato possibile, a guisa di discorso esplicativo cioè e definitorio circa queste quattro voci: natura, sostanza, ipostasi ed essenza. Dobbiamo però aggiungere ancora questo di nuovo circa l'ipostasi e l'essenza, che cioè l'ipostasi che noi diciamo tra i Siri non è detta *qnômâ* presso i Greci, ma *qûyyâmâ* [ὑπόστασις]. Perciò anche

[1] *quyyâmâ dyâthhôn.*
[2] *yâthêh.*
[3] *qnômâ.*

essi i [Greci] dicono, quando danno l'etimologia di (questo) nome che essa è detta da sussistenza [ὑφιστάναι]. Quello invece (usato) dai Siri [cioè *qnômâ*] non deriva il proprio nome da *mqâm* [ὑφιστάναι], quantunque poi ne diciamo per abitudine e tradizione letteraria [1] ciò che i Greci dicono del loro nome (di ipostasi). Non ci è cioè noto donde sia detto questo nostro (nome) *qnômâ*. Presso i Greci è però nel nome di ipostasi ancora un'altra prefigurazione [2]. Sembra cioè che la composizione di questo nome (da ὑπό e στάσις) non indichi semplicemente lo stare, ma lo stare sotto qualcosa, cosicchè ci sembra quasi di esprimere mediante un'imagine, che (l'ipostasi) è detta così dall'essere essa sempre di sotto e dal non aver essa alcunchè che sia detto della stessa, cioè che essa è sempre la specie più bassa e compresa e che è sempre alcunchè di particolare e non può essere universale e comprensiva e perciò anche non è detta sopra, ma sotto.

Dobbiamo però apprendere circa l'ipostasi ancora questo. Come abbiamo (appreso) da antichi racconti dei Greci, essi chiamano il fimo che si è deposto nella botte e sta sotto il vino col nome di ipostasi. Questo è dunque l'uso da cui hanno preso il significato della sua appellazione: un certo individuo da sè esistente, cioè una sostanza particolare e una natura particolare. Ὑπόστασις [3] cioè si traduce con *stare di sotto*. E così dunque di nuovo circa il nome di ipostasi.

Riguardo poi quel nome che presso di noi Siri è detto *yâthâ* e di cui abbiamo trovato scritto in (certi) scritti che dai Greci, quasi per necessità e per mancanza di lezioni [4], sostanza è detta da ἐστι'ν e *yâthâ* però da *shkhîh* [ὑπάρχειν], bisogna sapere che questo nome non è detto presso i Greci da *shkhîh*, come neppure presso di noi Siri, ma tanto presso di noi quanto presso di loro è detto da ἐστι'ν, come pure quello di sostanza. In due lezioni adoperano cioè i Greci queste parole « sono, sei, è » tanto nella lingua dell'uso comune quanto anche in quella letteraria [5], e tutti e due « è » si traducono in siriaco. Anche i Dottori della Chiesa adoperano i nomi di questi due (è), quando parlano delle cose da sè esistenti, tanto nei discorsi circa la teologia che circa l'umanazione. Coloro che fecero traduzioni dal greco in siriaco

[1] *mshallmânûthâ dhâlên dakhthîbhân.*
[2] *masbhûthâ* [cioè *masbᵉhûthâ*].
[3] *hwpwst'sys.*
[4] *leksîs* = λέξεις.
[5] *bakhthâbhâ.*

trovando che questi (due concetti) si scrivono con parole diverse tra loro, la sostanza da essere con una propria parola, e *yâthâ* da essere con una propria parola, posero, per non dare a tutti e due la medesima parola, per uno *îthawhy* e per l'altro *shkhîh*, i quali sono in greco, l'uno εἶναι [1] e l'altro ὑπάρχειν [2], l'uno derivante dal nome di sostanza [οὐσία], l'altro dal nome di ὕπαρξις [3]. Mentre lasciarono il nome di sostanza così come è in greco che lo adoperassero anche i Siri nella loro lingua come i Greci, essi tradussero invece quello di ὕπαρξις, sapendolo detto da essere, con *yâthâ*. Questo nome però di *yâthâ* non è molto in uso ed adoperato in questo nostro dialetto siriaco, cioè in quello della Mesopotamia [4], nel siriaco palestinese invece esso è molto usato e preferito. Ancor più però nella lingua siriaca antica. Essa cioè ne fa uso maggiormente. Sta scritto cioè in principio del loro primo libro nella prima sentenza: *In principio Dio creò il cielo e la terra (yâth shmayâ wyâth ar'â)* [5]. L'etimologia dunque del nome di *yâthâ* risulta — per quanto è possibile — chiara da ciò che si è detto.

L'uso d'esso presso i Dottori della Chiesa è (doppio): qualche volta essi lo prendono come significazione dell'universale, come sostanza universale, altre volte invece essi lo prendono per designare cose particolari, come un individuo, cioè un'ipostasi. Perciò alcuni dei (Dottori) chiamano le ipostasi del Padre e del Figlio *due yâthê*. Troviamo scritto anche l'*yâthâ della Divinità*, indefinitamente, (nel senso) di sostanza universale. Perciò anche io, volendo mostrare ciò che è l'*yâthâ*, dico, come ho già detto sopra: 1) *yâthâ* è o la sostanza universale che comprende molte ipostasi o è una determinata ipostasi. 2) *Yâthâ* è una certa natura particolare oppure una natura universale che comprende molte.

Bastino di nuovo anche queste (spiegazioni) del nome di *yâthâ*. Circa il nome di persona e quello di specie, credo che basti aggiungere poche cose a ciò che ho detto.

[1] *'yn'*.
[2] *hwp'rkyn*.
[3] *hwp'rksys*.
[4] *nahrâyâ*.
[5] Gen. I, 1.

Della persona[1].

L'etimo del nome di persona in lingua greca è detto da ciò che è presso gli occhi. Il luogo cioè in cui sono gli occhi, il naso, la bocca, è detto persona [πρόσωπον]. Noi Siri lo chiamiamo o *appê* al plurale o *pa'thâ* al singolare. Secondo l'uso che è invalso e secondo cui fu imposto questo nome, esso non è detto che di quelle (cose) che hanno una faccia con occhi, naso e bocca. Poi in senso traslato persona è detta di una cosa particolare da sè esistente, cioè di un'ipostasi, oppure della rappresentanza[2] che sorge dall'accordo e dalla creazione[3] di due o di molte (persone), nel qual caso essa non è adoperata principalmente, ma metaforicamente e in senso traslato. Perciò nel primo modo *un'* ipostasi è *una* persona e *una* persona *un'* ipostasi e *molte* ipostasi, se ciascuna d'esse è esistente particolarmente, (sono) *molte* persone e *molte* persone *molte* ipostasi. Nel secondo modo invece *una* persona non è affatto *un'* ipostasi e *un'* ipostasi non è affatto *una* persona e *molte* persone (non sono) affatto *molte* ipostasi e *molte* ipostasi affatto *molte* persone. C'è cioè anche *un'* ipostasi che forma *molte* persone e (ci sono) *molte* ipostasi che formano *una* persona e *una* persona che comprende *molte* ipostasi e *molte* ipostasi che sono raccolte in *un'* ipostasi: esse sono una formazione, fatta di loro volontà.

Della specie.

Specie è detta presso i Greci da speculazione[4], presso i Siri invece è chiamata specie una certa parte di parti che sono comprese da qualcosa di comune e comprensivo. Presso gli essoterici questo (nome) è detto di ciò che comprende le ipostasi o di ciò che divide il genere. Presso di loro non è detto però dell'ipostasi. Per ciò essi definiscono così la specie: la specie è ciò che è detto di molti, i quali differiscono mediante il numero

[1] *parsôpâ*.

[2] *'âbhôdhûth dûkthâ*, veramente luogotenenza.

[3] *gbhûlyâ*.

[4] *hezwâ*, ho tradotto con speculazione, per far risaltare il pensiero dell'autore, il quale riconduce εἶδος ad ἰδεῖν.

in ciò che è una (cosa). Presso i Dottori della Chiesa invece questo nome di specie è detto anche di una certa cosa particolare, cioè di un' ipostasi. Perciò noi lo definiamo secondo il nostro scopo che abbiamo già annunziato: la specie è una parte particolare rispetto al generale che la comprende.

Queste cose sono state da noi dette circa queste sei voci: natura, sostanza, ipostasi, *yâthâ*, persona, specie.

Ha fine il χάρτης[1] detto ἐγχειρίδιον[2], cioè (*ciò*) *che* (*è*) *nelle mani* [164 b].

* * *

Il nostro autore imprende a trattare subito, senza far precedere un'introduzione, del nome di *kyânâ*, parlando prima dell'etimo e dei significati del termine corrispondente in greco, φύσις, per passare poi alla parola siriaca. Questo modo di trattare problemi filologici — rimontando cioè anche alla lingua greca e, se occorra, all'ebraico - mi sembra caratteristico della mentalità scientifica di Giacomo d'Edessa.

La distinzione che egli fa tra l'uso originario e primo di *physis* presso i Greci e quello metaforico e traslato, è oziosa ed era già del tutto scomparsa, non soltanto appena ai tempi del nostro autore, ma già a quelli d'Aristotele (da lungo tempo). È noto che i filosofi greci, gli ἐξωτερικοί, più antichi adoperarono in origine la parola *physis* nel senso di prima sostanza[3]. Non è qui il luogo di indagare quali vicende essa abbia subìto dippoi in progresso di tempo: Giacomo constata che anche i Dottori della Chiesa ne fanno uso molto largo. L'adoperano anche parlando di cose incorporee e di Dio, ciò che non faceva affatto Aristotele.

Giacomo dice che *kyânâ* deriva da *mkhân* (radicali *k*, *w*, *n*). Il significato che ne dà mi sembra esatto.

All'esame filologico della veste esterna della parola in questione seguono ben dodici definizioni di *kyânâ*. L'autore le divide

[1] *kartîsâ*.

[2] *'nkyrydyn*.

[3] J. Burnett, *Early Greek philosophy*, London 1908², pp. 12-13.

in due parti: nelle prime dieci e nelle due rimanenti. Quelle egli ha trovate presso gli scrittori antichi, queste ha aggiunte egli stesso; quelle non comprendono anche tutti i corpi inanimati, queste invece li comprendono. Chi sono gli *antichi*, cui accenna il nostro autore? Sono essi siriaci o greci? Intanto possiamo escludere che si tratti di autori siriaci, perchè dallo spoglio che abbiamo fatto degli scrittori siriaci, non filosofi, anteriori a Giacomo non abbiamo potuto rilevare neppure *una sola* definizione di *kyânâ*. L'autore ha quindi in mente esclusivamente scrittori greci, e precisamente filosofi. Quando in Oriente si parla di filosofi greci, s'intende quasi esclusivamente Aristotele. Infatti è facile constatare che esiste un rapporto di dipendenza letteraria fra queste definizioni e il 4. capitolo del IV libro della *Metafisica* [1].

1. Si confrontino i seguenti passi di Aristotele: 1014 b 16, 1015 a 3.

2. Si veda 1014 b 17.

3. Si confronti 1014 b 18. Questa definizione è stata tradotta da Giacomo quasi letteralmente in siriaco. D'altro canto bisogna osservare che anche le due definizioni antecedenti sono traduzioni abbastanza esatte dal greco.

4. Si confronti 1014 b 26.

5. Questa quinta definizione è uguale a 1014 b 36.

6. Si veda 1015 a 13-15.

7-10. Di queste definizioni, caratterizzate tutte dal fatto che la *physis* è detta una δύναμις, non sono in grado di indicare la fonte.

11-12. Queste sono opera di Giacomo. Egli fa dunque coincidere i significati di *kyânâ* ed *ûsiyâ* senza restrizione alcuna.

La nona definizione egli crede di poter confermare con un versetto del *Genesi* (I. 11).

Risulta insomma dal nostro esame delle definizioni di *kyânâ* che Giacomo ha adoperato per le sue ricerche anche la *Metafisica* di Aristotele e che egli la ha letta nel testo greco. Sem-

[1] Abbrevio la seguente trattazione sulle definizioni tratte dalla *Metafisica*, perchè ne ho parlato a lungo nella mia Nota succitata.

bra che soltanto il libro XI della stessa sia stato tradotto in siriaco. Il *Fihrist* (ed. Flügel, p. 28) dice in proposito: « Hunayn b. Ishâq trasportò questo discorso [cioè il libro XI] in siriaco ». É questa la prima volta che io abbia potuto constatare che i Siri si azzardarono di prender in mano anche la *Metafisica* [1]. Questa non era però pane per i loro denti: le definizioni di Giacomo dimostrano che egli non era in grado di intendere il testo aristotelico.

Per il termine di *ûsiyâ* Giacomo ripete il procedimento già usato per *kyânâ*. L'etimologia, l'identità di significato con *îthûthâ*, la derivazione di *îthyâ*, che dovrebbe esser eguale all'ὤν dei Greci, *Ex.* III. 14, i nomi di Dio, sono tutti argomenti molto discussi nella letteratura patristica. Alcuni dei temi qui toccati soltanto di sfuggita sono stati svolti dal nostro autore con maggiore ampiezza in un trattato, o meglio, scolio sullo *shem perôsh* (*shem ha-mmphôrash*), pubblicato da E. Nestle nella *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXXII, pp. 465-508 [2]. Rimando il lettore specialmente alle pagine 490 e

[1] È bensì vero che Barhebreo serisse una *Metafisica* e trattò varie volte di problemi metafisici, ma egli aveva fatto i suoi studî in arabo ed era veramente un filosofo arabo. È quindi naturale che egli conoscesse la *Metafisica* e ne trattasse.

[2] Voglio aggiungere qui qualche osservazione alle *Bemerkungen* del Nestle. A p. 502 egli osserva che Giacomo fa uso del *Cratilo* anche nell'introduzione alla lettera sull'ortografia. Egli crede che Giacomo conoscesse i dialoghi platonici e che le questioni dibattute nel *Cratilo* esercitassero la loro azione anche sui grammatici arabi. *Paulo minora canamus!*

È da osservare che le idee del *Cratilo* erano divenute un luogo comune (specialmente nell'epoca ellenistica) di tutte le grammatiche e grammatichette greche, e che quindi erano arcinote ad ogni persona anche mediocremente colta. D'altronde Giacomo aveva studiato ad Alessandria. Giacomo fa derivare θεός anche da un verbo greco che dovrebbe significare 'bruciare'. Il Nestle esita a proporre δαίω. Però si tratta di αἴθειν: Pseudo-Atanasio, περὶ ὅρων, PG 28, 536: καὶ λέγεται ἀπὸ τοῦ θέειν ἤτοι τρέχειν... ἢ ἀπὸ τοῦ αἴθειν ἤτοι καίειν ἢ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν τὰ πάντα.

Le osservazioni di Bar Bahlûl circa *allâhâ*, citate dal Nestle nella nota 1 della p. 504, sono state compilate da due fonti: la prima diceva semplicemente che *allâhâ* deriva dall'ebraico; la seconda dava un'etimologia (τρέχειν) di θεός. Che si tratta di una compilazione, è dimostrato dalla ripetizione di *allâhâ*.

491, dove Giacomo afferma pure che Mâr Yáqôbh, Mâr Aphrêm, Mâr Ishâq e Mâr Akhsenâyâ (Filosseno) chiamano Dio *îthyâ rabbâ*, *îthyâ gnîzâ*.

Il Santo è Gregorio Nazianzeno, λόγος λή εἰς τὰ Θεοφάνια, PG XXXVI, 317 B: ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας, ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπῖπτον ἔννοιαν καὶ χρόνου καὶ φύσεως. Riguardo al nome di Dio, Giacomo non fa che riecheggiare quanto espone Gregorio nell'orazione citata.

Sull'uso di *kyânâ* invece di *ûsiyâ* si veda la lettera di Giacomo a Giorgio vescovo di Sarûgh, pubblicata da J. P. Martin: «i sullodati Dottori ponevano però invece del (termine) di *ûsiyâ* o natura *îthûthâ* o per lo più dicevano *îthyâ* » [1].

Il nostro autore non può dare una definizione vera e propria del termine οὐσία, ma soltanto una descrizione del medesimo, perchè neppure Aristotele è stato in grado di formulare nelle *Categorie* una definizione, un ὁρισμός vero e proprio dell'οὐσία. I commentatori sono molto espliciti in questo punto. Mi basterà citare quanto ne dice il Filopono nel suo commento alle *Categorie*, p. 63, 14-21 [2]: ἀλλ'ἐπειδὴ ἡ οὐσία γένος ἐστὶ γενικώτατον, ὁρισμὸς αὐτῆς οὐ δύναται ἀποδοῦναι διὰ τὸ τοὺς ὁρισμοὺς ἐκ γενῶν καὶ διαφορῶν λαμβάνεσθαι, τῆς δὲ ἁπλῆς οὐσίας οὐκ ἔστι γένος εὑρεῖν διὰ τό, ὡς εἴρηται, γένος εἶναι αὐτὴν γενικώτατον. διὰ τοῦτο τοίνυν τὸ ἴδιον αὐτῆς ἀποδίδωσιν. ἔοικε γὰρ τοῦτο ὁρισμῷ. ὥσπερ γὰρ ὁ ὁρισμὸς μόνῳ καὶ παντὶ ὑπάρχει, οὗ ἔστιν ὁρισμός, καὶ πρὸς τὸ ἴδιον μόνῳ καὶ παντὶ ὑπάρχει οὗ ἐστιν ἴδιον, καὶ ἀντιστρέφουσι πρὸς ἄλληλα, διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν ἴδιον τῆς οὐσίας ἀποδοῦναι βούλεται. Così pure Elia *in Categorias*, p. 171, 13-19, [3] il quale fa parola anche delle συστατικαὶ διαφοραί. Quando non si può formare una definizione, si deve ricorrere ad una descrizione, ὑπογραφή – questo è il *thûmâ methrashshmânâ*

[1] *Jacobi Episcopi Edesseni epistola ad Georgium episcopum Sarugensem de orthographia syriaca*..... ed. J. P. Martin, Paris 1869, p. 4.

[2] *CAG*, XIII, 1.

[3] *CAG*, XVIII.

di Giacomo –, come dice il Filopono, *l. c.*, p. 19, 28. Cfr. ancora Elia, *l. c.*, p. 4, 12–27 e 56, 5 sgg.

Delle dodici definizioni o meglio descrizioni di sostanza le quattro prime descrivono la prima, le rimanenti la seconda sostanza. Aristotele ne discorre nel III capitolo delle *Categorie*.

1. Cfr. 2 a 12–14 e 2 b 37. La versione di questa definizione, data da Giacomo, è diversa dalle altre due, che io conosco, cioè quella del codice Sachau 226, f. 16 a, e del codice Add. 14,658, f. 74 a 2. Giacomo non può essere quindi l'autore di nessuna di queste due versioni siriache delle *Categorie*.

2. 2 b 15. Il Filopono. *l. c.*, p. 49, 19–22.

3. 3 b 35.

4. 4 a 10. Non possiamo che confermare pienamente quanto Giacomo espone circa il diverso significato che sogliono annettere al termine di οὐσία i filosofi e i Padri della Chiesa greci. I primi, cioè, prendono quasi sempre le sostanze per prime sostanze o atomi o ipostasi, mentre i secondi – e in questo li seguono anche i Dottori siriaci – quasi sempre intendono parlare di seconde sostanze, di specie o di sostanze generali o universali. L'ultima definizione non si attaglia a Dio, perchè in lui non ci sono – come è noto – accidenti di sorta.

Le definizioni che seguono, attinte tutte a scrittori ecclesiastici, definiscono le sostanze seconde, la natura, la *quidditas*, la *mâhiyyah* dei filosofi arabi, il τὸ τί ἐστιν di Aristotele.

5. Le singole ipostasi o individui di cui si predica la sostanza universale sono naturalmente per sè esistenti, αὐθυπόστατα. Per esempio, l'umanità è la sostanza di Tizio, Caio e Sempronio, i quali sono αὐθυπόστατοι, ipostasi della umanità, la quale è quindi καθόλου, *gawânâ'îth* da un lato, e μεριχῶς, ogni ipostasi, *dîlânâ'îth*, ἰδίᾳ dall'altro.

6. La specie abbraccia molti atomi ed è ugualmente in tutti. Tizio non ha più umanità di Caio, poichè l'umanità non è divisa fisicamente tra le sue varie e più o meno numerose ipostasi.

7. Non sono necessarie spiegazioni.

8. Cfr. Porfirio, *Isagoge*, ed. Busse (*CAG*, IV, 1) p. 4, 11–12.

9. La sostanza è in ogni singola ipostasi senza esserne compresa, poichè si trova ancora in altre ipostasi, ed è ciò che è universale in ogni singola ipostasi, rimanendo in ognuna ancora, quasi direi, spazio per i propri, peculiari a ciascuna.

10, 11, 12, ritornano totalmente (10) o parzialmente al significato di prima sostanza. In 12 si susseguono i significati di prima sostanza, di seconda e di nuovo di prima.

Qnômâ è dunque l'ipostasi o l'ἄτομον.

3. Τὰ καθόλου, *hâlên dghawâ*, sono quelle qualità che costituiscono la natura di una determinata ipostasi, la quale a sua volta non è naturalmente universale.

Yâthâ può rivestire i significati tanto delle prime quanto delle seconde sostanze.

Confrontando *qnômâ* con ὑπόστασις Giacomo constata: 1. che questi due termini hanno il medesimo significato; 2. che *qnômâ* non è formato dalle radicali *q. w. m*; 3. che ὑπόστασις significa esattamente ' ciò che sta sotto ': infatti le ipostasi stanno sempre sotto la specie.

Ὑπόστασις nel significato di ' sedimento, feccia ': Plutarco, *Mor.*, p. 895 c τὴν γῆν ὑπόστασιν εἶναι καὶ τρύγα τοῦ ὕδατος; Aristotele, 368 b 12 ἡ δὲ ὑπόστασις τοῦ κύματος; 382 b 14 ὕδατος εἴδη τὰ τοιάδε, οἶνος, οὖρον, ὀρρός, καὶ ὅλως ὅσα μηδεμίαν ἢ βραχεῖαν ἔχει τὴν ὑπόστασιν.

Nell'intento di fissare meglio il preciso significato di *yâthâ* il nostro autore cerca di confutare una tesi che ha trovata esposta in certi *scritti* circa la differenza di significato di οὐσία e *yâthâ*. Quest'ultimo termine dovrebbe esprimere veramente « ciò che si trova ». Invece Giacomo sostiene che tanto *yâthâ*, che corrisponde all'ὕπαρξις dei Greci, quanto anche οὐσία non significano altro che l'essere.[1] I traduttori dal greco, egli dice, hanno tradotto ὕπαρξις ed οὐσία con due parole differenti: per ὕπαρξις adoperarono *yâthâ* e per οὐσία si limitarono a dare una

[1] Ὑπάρχειν significa cominciare, cominciare ad esistere, sorgere, essere. Vedi il *Thesaurus* dello Stephanus, vol. VIII, Parisiis 1865, pp. 127-130. Gli Arabi vertono questo termine — corrispondentemente al siriaco *shkhîh* — con *wugida*.

semplice traslitterazione con lettere siriache. Quanto ai verbi corrispondenti ὑπάρχειν ed εἶναι, essi li tradussero pure con due verbi siriaci diversi, pur essendo identico il loro significato, e cioè il secondo con *îthawhy* e il primo con *shkhîh*, quantunque quest'ultimo termine avesse un significato leggermente diverso da quello di ὑπάρχειν.

Il nostro autore accenna anche ad una differenza dialettale nell'uso di *yâthâ*. Nel dialetto siriaco della Mesopotamia, che è il dialetto *fluviale*, questa parola è rara, mentre è molto in voga nel dialetto della Palestina.[1] Ancor più però nell'ebraico antico: l'*yâth*, nella *Peshîttâ* del primo versetto del *Genesi*, o meglio l'*eth* ebraico, significa originariamente l'essere.[2] *Yâthâ* è dunque sinonimo di οὐσία, e serve perciò a dinotare tanto le prime che le seconde sostanze.

Anche per πρόσωπον Giacomo ricorre all'etimo.[3] In senso traslato questa parola si dice di ogni cosa singola e per sè esistente, tanto di una ipostasi, quanto anche della persona rappresentata. È noto che i giuristi bizantini tradussero la *persona* dei giuristi romani con πρόσωπον. Perciò anche in siriaco *parsôpâ* significa pure persona in senso giuridico, tanto la persona fisica quanto anche la persona morale.

Se quindi si prende *parsôpâ* nel primo senso, ogni *parsôpâ* è un'ipostasi, e viceversa molte ipostasi sono molte, cioè il me-

[1] A conferma di quest'affermazione si veda il *Lexicon syropalaestinum* dello Schulthess, Berolini 1903, s. v. *yâth*, 1.

[2] Si veda in proposito il mio articolo *La nota accusativi eth in ebraico*, Rivista degli studi orientali, VIII, 213-231, specialmente le pp. 225-228. In questo articolo ho cercato di dimostrare che la *nota accusativi* ebraica aveva la forma protosemitica *wath*, ciò che è identico con l'arameo *yâth*.

[3] Boezio fa derivare i *prosôpa* παρὰ τὸ πρὸς τὰς ὄπας τίθεσθαι, cioè dalla maschera, *ab eo quod ponantur in facie atque ante oculos obtegant vultum* (*Liber de persona et duabus naturis*, PL 64, 1343 D). Egli ha certamente ragione, mentre Giacomo non sembra aver conosciuto il significato primo di πρ., che è appunto quello di maschera, quantunque altri scrittori siriaci mostrino d'averne avuto contezza. Simile alla spiegazione di Giacomo è quella di Teoriano, Διάλεξις *cum Armeniorum Catholico*, PG, 133, 129 B.

desimo numero di *parsôpê*. Questo i Nestoriani non ammettono, per ragioni che avrò occasione di esporre un'altra volta. Nel secondo senso, che per maggior chiarezza dirò giuridico, invece le cose stanno alquanto diversamente, poichè possono darsi i seguenti casi: 1. *una* ipostasi ha *due* persone, p. es. Tizio è curatore di Caio, egli ha perciò due persone, la propria e quella di Caio, e può agire in propria persona o in persona di Caio. Il profeta, pur rimanendo sempre la medesima ipostasi, parla o in propria persona o in persona di Dio. *Più* persone sono dunque raccolte in una ipostasi. L'ambasciatore di un re, che sia in pari tempo un profeta e il tutore di un pupillo, è *una* ipostasi (della sostanza umanità), è *una* persona fisica e *quattro* persone in senso giuridico. 2. *Più* ipostasi formano *una* persona: Tizio, Caio e Sempronio hanno formato una corporazione, eretta in ente morale (persona giuridica). Ci sono quindi *tre* ipostasi o *qnômê*, *tre* persone fisiche ed *una* persona giuridica, cioè l'associazione formata da Tizio, Caio e Sempronio. Più ipostasi formano quindi una persona giuridica. Questa è una creazione – *gbhûlyâ* – giuridica, sorta per volontà – *men sebhyânâ* – di tre ipostasi.

Giacomo s'intendeva, senza dubbio, di diritto.

Riguardo alla specie abbiamo poco da osservare. La prima definizione è quella di Porfirio, *Isagoge* (ed. Busse), p. 4, 11–12. Essa è quasi identica a quella del codice Petermann 9, f. 11 a (versione siriaca dell'*Isagoge*), molto diversa invece da quella del codice Add. 14,658, f. 63 a 1.

Quale era veramente il titolo di questo opuscolo del fiero vescovo di Edessa? Soltanto Ἐγχειρίδιον? Questo non mi sembra essere un titolo completo. L'ultima riga del testo dice: « queste cose abbiamo scritte circa queste sei parole ». Sarebbe perciò ovvio l'assumere che il titolo suonasse originariamente *Delle sei parole*, περὶ ἓξ φωνῶν. Il pagano Porfirio aveva composto un libriccino *Delle cinque voci* della filosofia; il cristiano Giacomo scrive un opuscolo *Delle sei voci* della teologia. Ma forse noi siamo in errore.

Comunque sia, questo scritto è un buon attestato della mentalità scientifica del suo autore.

Firenze, R. Università.

G. FURLANI.

RASSEGNE ED APPUNTI

Antiche notizie su gli Ainu.

È noto che gli Ainu od Aino sono oggi localizzati — in numero complessivo di appena 20.000 — nella parte meridionale dell'isola di Sakhalin, nelle isole più meridionali del gruppo delle Kurili, e, in Giappone, soltanto nella più settentrionale delle 4 grandi isole giapponesi, Yezo (Hokkaido). Ma originariamente gli Ainu erano distribuiti su tutto il Giappone, non solo nella isola maggiore Hondo, ma anche nella più meridionale Kiushu (Bungu). Ciò risulta, a quanto pare, dall'archeologia preistorica, se è vero, come ormai ritengono i più, che gli abitanti preistorici del Giappone nell'epoca litica (*kjökkenmöddings*) siano stati precisamente degli antenati degli Ainu attuali.[1] Ciò è confermato, secondo il Rev. J. Batchelor (*An Ainu-English-Japanese Dictionary and Grammar*, Tokio 1905; cfr. l'artic. 'Ainus' nella *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I), dalla toponomastica. E allo stesso risultato conduce la storia. Infatti, le più antiche testimonianze storiche su gli Ainu le abbiamo in testi cinesi dell'epoca degli Han (occidentali), dove gli Ainu sono designati col nome di *Ngo* o *Ngonu*. Queste che sono le prime relazioni fra Cina e Giappone storicamente documentate avranno avuto luogo, secondo ogni verosimiglianza, fra la Cina e il Giappone più meridionale. Se ne deduce che quivi dovevano essere stanziati gli Ainu ancora nei primi secoli a. Cr.

In queste sedi meridionali li avranno trovati le nuove genti che, venendo dal sud e dall'ovest, si stabilirono nel Giappone a partire, forse, dal IV-III sec. a. Cr., portando con sè una civiltà diversa di tipo superiore (*dolmen*, civiltà del ferro). Fu-

[1] Nonostante che alcuni (Tsuboi, Maeda) abbiano voluto distinguere gli Ainu da una popolazione (i Koro-pok-guru della tradizione ainu) pre-ainu.

rono queste genti che ebbero la parte più cospicua e più importante nella formazione della nazione giapponese. Da esse gli Ainu furono in parte sterminati, in parte sottomessi ed incorporati, e in parte sospinti gradatamente sempre più a nord. La lotta fu lenta, e la resistenza da parte degli Ainu tenace. Una sottomissione definitiva non si ebbe, a quanto pare, prima dell'VIII sec. [1] d. Cr.; ed anche in seguito non mancarono le ribellioni.

Ricordi di queste lotte fra i nuovi occupatori e gli 'aborigeni' ci sono conservati nei libri classici della religione nazionale giapponese (*shinto*), il *Kojiki* e il *Nihongi* (redatti rispettivamente nel 712 e nel 720 d. Cr.), — dove gli Ainu sono designati col nome di *Yemishi* (da *ebisu*), cioè 'selvaggi'. [2] Già nel racconto delle vittoriose spedizioni del mitico eroe Jimmutennô — il primo Mikado secondo la tradizione — verso oriente per l'assoggettamento del paese (Kojiki, libro 2; Nihongi, libro 3), si possono vedere implicitamente adombrati in alcuni — almeno — dei nemici che si oppongono alla sua marcia trionfale appunto gli Ainu: i Yemishi infatti sono esplicitamente ricordati in occasione di queste lotte nel 3° libro del Nihongi sotto l'anno (della cronologia convenzionale) 663 a. Cr. (Florenz, [3] p. 233).

L'imperatore Keikô (71–130 d. Cr.) muove, anch'egli, contro i Yemishi, cioè contro gli Ainu (Kojiki, lib. 2 Florenz p. 105). Sotto il regno di questo Mikado (il 12° della serie tradizionale), e precisamente sotto l'anno 121 d. Cr., si parla nel Nihongi (Florenz p. 274) di Yemishi addetti al servizio di un santuario giapponese, ma così petulanti e irriverenti che debbono essere allontanati.

Nel 367, imperando il 16° Mikado Nintoku-tennô (313–399 d. Cr.), ha luogo una rivolta di Yemishi, cioè di Ainu (Nihongi, lib. 11 Florenz p. 290).

In tempi già storici, nel 658 d. Cr., sotto l'imperatrice Saimei-tennô, 37° Mikado, troviamo i Yemishi = Ainu ormai ridotti

[1] J. Murdoch, *A history of Japan*. I, 1910, 215 sg.

[2] *Ainu* è il nome che gli Ainu dànno a sè stessi, e vuol dire, nella loro lingua, 'uomini'. I Giapponesi lo adoperano in senso dispregiativo, mettendolo in relazione con *inu* 'cane'.

[3] K. Florenz, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion* « (Quellen der Religionsgeschichte »). Göttingen-Leipzig 1919.

nell'estremità settentrionale dell'isola principale, Hondo, e più specialmente nei distretti di Agita (Akita) e Nushiro, nel nord-ovest dell'isola. Assaliti da una spedizione giapponese, essi fanno atto di sottomissione invocando un nume locale a testimonio delle loro intenzioni, e protestando che essi portano archi e freccie non per combattere i Giapponesi, ma per provvedere con la caccia alla propria alimentazione (Nihongi, lib. 26, Florenz p. 359). — L'anno dopo (659 d. Cr.) un'altra spedizione giapponese si spinge addirittura contro gli Ainu (Yemishi) di Yezo, con l'appoggio, a quanto pare, degli Ainu stessi — ormai assoggettati — di Agita e Nushiro (Florenz p. 361).

Che, infatti, alla conquista seguisse di solito l'attrazione dei conquistati nell'orbita dell'influenza e della civiltà giapponese, è confermato da qualche altra notizia del Nihongi che ha un particolare interesse storico-religioso, come documento della conversione di alcuni Ainu alla nuova religione introdotta nel Giappone, il Buddhismo. L'anno 689 d. Cr., regnando l'imperatrice Jitô-tennô (687-697), 41° Mikado, due Ainu ('Yemishi') chiedono di vestire l'abito dei monaci buddhisti, e un decreto imperiale concede l'autorizzazione riconoscendo in loro la disposizione e l'attidudine a nutrirsi di soli vegetali, secondo la legge buddhistica e contro il costume nazionale degli Ainu, la cui alimentazione era principalmente a base di carne (Nihongi, lib. 30, Florenz p. 400). Sotto lo stesso anno 689 sono anche nominati due bonzi ainu, Dôshin e Jitoku, che in circostanze diverse prendono in consegna vari oggetti propri della supellettile del culto buddhistico: imagini del Buddha, campane, insegne, ecc. E' notevole che fra questi oggetti non figura alcun testo buddhistico: in fatti le scritture non avrebbero servito gran che per la propaganda fra gli Ainu. E' da notare che il bonzo Dôshin è originario di Koshi, espressione geografica con cui si designavano generalmente le barbariche e mal note regioni del settentrione, considerate un po' come l'*ultima Thule* rispetto all'antico Giappone (Florenz, p. 127).

Che in queste regioni settentrionali di Hondo gli Ainu abbiano opposto una particolare resistenza all'assimilazione giapponese, è attestato dal fatto che ivi essi si mantennero abbastanza differenziati fino alla seconda metà del sec. XVI. Qui entrano

in considerazione le prime notizie europee su gli Ainu, che ci sono fornite da missionari della Compagnia di Gesù, collaboratori e continuatori dell'opera di Francesco Xaverio. In uno — almeno — di quei rapporti che i Gesuiti operanti nel Giappone mandavano regolarmente ai superiori e ai fratelli della Compagnia troviamo incidentalmente una notizia relativa agli Ainu, che riguarda anche la loro religione. La notizia è dovuta al P. Lodovico Froes, portoghese, che andò missionario in India, e poi — nel 1563 — nel Giappone (dove morì — a Nagasaki — nel 1597). Per ordine del capo della missione, che era allora lo spagnuolo P. Cosmo de Torres (compagno e poi successore del Xaverio), il Froes compì insieme col P. Luigi Almeida un viagggio da Arima, per Osaka, a Meaco (Kioto) [1]. Una sua lettera, datata appunto da Meaco il 19 febbraio del 1565, contiene una interessante discussione dei costumi giapponesi con speciale riguardo alla religione (buddhistica), e contiene altresì, a mo' di digressione, una notizia relativa agli Ainu. Questa ed altre lettere del Froes — scritte originariamente in portoghese — furono tradotte (come si soleva fare per molte di queste Relazioni edificanti) in varie lingue: in traduzione latina essa è pubblicata, insieme con altre tre lettere dello stesso Froes ed una dell'Almeida (in cui l'Almeida descrive per l'appunto l'itinerario del viaggio compiuto, fino a un certo punto, in compagnia del Froes) in un Volume che s'intitola *Rerum a Societate Jesu in Oriente gestarum Volumen. In quo haec ferme continentur. De Rebus Indicis usque a Deipara Virgine MDLXVIII, Commentarius Emmanuelis Acostae Lusitani, recognitus et Latinitate donatus. De Rebus Indicis ad Annum usque MDLXX, Epistolarum Liber I. De Iaponicis Rebus ad annum usque MDLV Epistolarum Libri V. . . Neapoli, apud Horatium Salvianum, 1573.* A carta 211 si legge, nel contesto della suddetta lettera del Froes, il passo relativo agli Ainu, che qui si riproduce: *Japoniae terrae in Septentrionem adiacet amplissima sylvestrium hominum regio, leucas ab urbe Meaco trecentas. Bestiarum pellibus induuntur, toto hirto cor-*

[1] Cfr. H. Haas, *Geschichte des Christentums in Japan* (Supplement der « Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft fur Natur- und Völkerkunde Ostasiens »), II, Tokyo 1904, 139, 148, 159.

pore, ingenti barba, mystacibus maximis, quas paxillo subrigunt potaturi. Vini gens avida in primis, ad bella ferox, formidolosa Japoniis. In praelio sauciati, salitis aquis abluunt vulnera. id unum genti remedium est. speculum gestare dicuntur in pectore; ad caput gladios alligant sic, ut in humeros manubrium desinat. Sacra habent nulla, caelum dumtaxat venerari soliti sunt. Aquita (= Akita, Agita del Nihongi, v. s.) *perampla est urbs in regno Iaponis Geuano, illuc frequentes commeunt mercimonii causa, itemque vicissim ad eos Aquitani, sed rarius, quod illuc delati, fere perimantur ab incolis.* Che si tratti degli Ainu risulta in modo sicuro della loro esatta caratterizzazione etnografica e specialmente antropologica (abbondanza di peli sul corpo).

Ad un altro Gesuita dobbiamo, se non la prima, certo una delle prime notizie su gli Ainu di Yezo. Si tratta del siciliano Gerolamo de Angelis (di Castrogiovanni), il quale, recatosi in Giappone nel 1596, vi fu martirizzato — al tempo delle persecuzioni — nel 1623 (beatificato da Pio IX nel 1867). Egli visitò l'isola di Yezo nel 1621, e della sua visita diede notizia in una *Relatione del regno di Yezo* datata da Matzumai (Fukujama) e pubblicata nel volume *Relatione di alcvne cose Cauate dalle lettere scritte ne gli anni 1619. 1620. et 1621. Dal Giappone. Al molto Reu. in Christo P. Mutio Vitelleschi. Preposito Generale della Compagnia di Giesu. In Roma, per l'Erede di Bartolomeo Zannetti MDCXXIV.* Il De Angelis ebbe le sue informazioni in parte da Giapponesi residenti a Matzumai, in parte da indigeni di Yezo — cioè Ainu — che parlavano il giapponese. Anche qui gli Ainu sono caratterizzati dal loro tratto antropologico più cospicuo, la villosità: *Per ordinario sono più grandi di corpo che non sono li Giapponesi. Quelli che vediamo in Matzumai per traffico, hanno il colore come li Giapponesi . . . nondimeno secondo il loro naturale tirano più al bianco, che li Giapponesi . . . . Hanno la barba molto grande, et alle volte giunge fino alla metà del ventre . . . si radono la metà della testa dalla parte dinanzi . . . ; ma l'altra metà resta co' capelli. Alcuni tengono li capelli tanto lunghi, quanto li tengono i Vappori del Giappone, che sono giovani, li quali portano la zazzara.* — Anche la particolare disposizione al bere vino (v. s.), è confermata dal De Angelis. — Quanto alla religione, egli dice:

hanno poca, ò niuna cognitione della vita futura, e dell'altro mondo. È vero, che tengono in qualche veneratione il Sole, e la Luna, per esser molto salutiferi à gli huomini, et similmente alcuni Cami, ò Dei delle montagne, et del mare; perche habitando essi vicino alle montagne, et attendendo à pescare nel mare, par loro, che col favor di questi Cami, ò Dei pigliano molto pesce, et hanno legna per abbruciare, e legname per edificare case. Altre cose non sanno, perche nelle loro terre non hanno Bonzi, né tempij, nè altro luogo, in cui si radunino per trattar delle cose dell'altra vita: e niuno di essi sà leggere, ò scrivere. — Degli adulteri è detto: *Se una donna maritata commette adulterio, in pena del peccato le si strappano tutti li capelli della testa affinchè sia conosciuta da tutti per adultera, et al complice del peccato, il marito, ò parenti di lui leuano la spada, et i vestimenti, ogni volta che l'incontrano.* — Il P. de Angelis fornisce anche – materiale prezioso per i glottologi – i numerali nel linguaggio degli Ainu di Yezo [1].

R. Pettazzoni

[1] Cfr. H. Tittel, *Die Sprache der Ainu von Sakhalin*, Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 17. 1922, 70 sgg.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

F. C. BURKITT, *The Religion of the Manichees* (Donnellan Lectures for 1924), Cambridge, University Press 1925. In 16°, pp. VIII - 130. 6 sh.

Son tre conferenze tenute nel 1924 al Trinity College di Dublino, alle quali l'Autore ha aggiunto molte note, un indice ed alcune appendici. Ne è risultato un bel libro, che da un lato risponde egregiamente ai bisogni della divulgazione, esponendo in maniera perspicua quanto sappiamo di sicuro circa il Manicheismo; e dall'altro tenta di risolvere le più gravi questioni circa le origini e le fonti di esso, toccando problemi di molto interesse per la storia delle religioni. Il Burkitt, che gli studiosi di storia del Cristianesimo e gli orientalisti conoscono come un maestro, ha studiato il complesso delle notizie che ci sono state tramandate specialmente dalla polemica antimanichea, ed insieme i documenti recentemente scoperti nell'Asia centrale, traendo materia da questi (per la prima volta largamente usati in un'opera di divulgazione [1]) per una chiara esposizione della vita religiosa dei Manichei.

Il piano che egli ha tracciato per la sua trattazione è assai chiaramente concepito: da fonti sopratutto siriache (e cioè da Teodoro Bar Khôni e dalla versione di un'omelia di Severo di Antiochia) egli dichiara anzitutto, per quanto lo permette l'incertezza di alcuni dati, la concezione che i Manichei avevano del *passato*, e cioè la loro cosmogonia; il lavoro del Burkitt è stato quì grandemente facilitato dalle *Recherches* del Cumont. Nel secondo capitolo è esposta invece la dottrina manichea per quanto riguarda il *presente* ed il *futuro*, e cioè la vita religiosa e morale (fonte principale per questa parte è il *Khuastuanift*), l'organizzazione della comunità, ed infine l'escatologia. Il terzo ed ultimo capitolo infine studia le fonti a cui si è ispirato Mani per la costruzione della sua religione; ed in esso il Burkitt ha campo di manifestare il suo pensiero su questo arduo problema. Il risultato principale a cui egli giunge è la convinzione che l'influenza dell'elemento cristiano nella formazione della dottrina manichea sia maggiore di quanto siasi creduto finora; anzi l'autore non esita a dichiarare che scopo principale del libro può considerarsi appunto la dimostrazione di questa tesi, insieme con la divulgazione dei testi scoperti nell'Asia centrale. Una particolare discussione dei punti

[1] Anche il Wesendonk ha recentemente pubblicato (*Die Lehre des Mani*, Leipzig, Harrassowitz, 1922) un buon riassunto della dottrina manichea, con particolare riguardo ai nuovi documenti dell'Asia centrale; in appendice un'ampia bibliografia.

sostenuti dal Burkitt nel suo libro richiederebbe molto spazio e sopratutto una competenza che a me manca; quì basterà toccare appena di qualche argomento fra i più importanti. Come ho già accennato la fonte da cui il Burkitt attinge principalmente per l'esposizione della cosmogonia è il racconto che fa di essa Teodoro Bar Khôni nel libro degli Scolii, e di cui il Cumont ci ha dato un magistrale studio nella prima parte delle *Recherches;* a pag. 17-18 si fa altresì cenno dell'altro racconto che ci è conservato nella traduzione siriaca della 123ª omelia di Severo di Antiochia, pubblicata e tradotta dal Kugener ed insieme commentata dal Cumont nella seconda parte delle predette *Recherches*. Sembra però che l'autore non abbia rilevato sufficientemente la profonda differenza che passa fra i due racconti; il primo, secondo le conclusioni del Cumont, deriva dalla *Epistula Fundamenti*, mentre il secondo sembra esporre il contenuto del *Libro dei Giganti*. La presenza di due racconti che, simili nelle loro premesse, si svolgono in maniera del tutto differente pur risalendo ambedue a Mani stesso, va specialmente considerata, chè può suggerire molte idee circa la natura di queste cosmogonie; nelle quali si deve forse vedere non la formulazione di una rigida e ben definita dottrina, bensì una rappresentazione più poetica che dogmatica, una simbolica figurazione della lotta fra il principio del Bene e quello del Male. Il racconto poi che troviamo in Severo di Antiochia contiene elementi che valgono a confermare quello che nonostante la diversa opinione del Burkitt sembra innegabile; che cioè una delle fonti di ispirazione del Manicheismo, prodotto religioso così complesso, deve ricercarsi nel Mazdeismo, con alcuni principi del quale esso è in stretta relazione.

Nel secondo capitolo l'autore dichiara anzitutto la concezione che Mani aveva della missione di Cristo, e trae alcune conclusioni circa l'influenza della dottrina cristiana sul Manicheismo; espone infine l'organizzazione delle comunità manichee e in special modo i doveri religiosi degli « Uditori », largamente giovandosi del *Khuastuanift*, di cui dà un completo riassunto ed alcuni estratti: fra i quali quella specie di *credo*, contenuto nel capitolo relativo alla confessione dei peccati commessi dall'adepto dopo aver abbracciato la religione manichea.

Nella parte dedicata all'escatologia il Burkitt afferma, sulla scorta di un passo di S. Efrem, che la parola βῶλος, la quale ricorre in Tito di Bostra e negli *Acta Archelai*, ed indica il masso di materia con cui resteranno per sempre conglobate nel regno dell'oscurità le anime di coloro che hanno preferito la tenebra alla luce, è stata da Mani presa dal greco ed introdotta nel siriaco dei suoi scritti, in cui è rimasta come termine tecnico dell'escatologia. Tale diretta importazione di una parola greca nel linguaggio religioso costituerebbe, secondo il Burkitt, un'altra prova della tesi che dà un preciso carattere al suo libro: che cioè Mani ha tratto dall'Occidente almeno altrettanti elementi, se non più, che dall'Oriente. E questa tesi è particolarmenie sviluppata nel capitolo terzo, il quale tratta appunto delle fonti del Manicheismo. Il Burkitt crede che il passo di S. Efrem, in cui si attribuisce a Bardesane ed a Marcione la

decisiva influenza per la formazione della nuova dottrina (ed il *Fihrist* altresì ha un passo che si ricollega all'affermazione del Padre siro) conforti l'opinione che il Manicheismo va considerato piuttosto come una derivazione di sètte cristiane che come una forma di dualismo iranico. E, proseguendo nella sua argomentazione, egli afferma che la possibile obbiezione circa il carattere dualistico del Manicheismo, che sembrerebbe riattaccarsi alla tradizionale concezione persiana, cade quando si rifletta che il dualismo non è certamente proprio dalla sola religione di Zoroastro, e che in sostanza è inerente anche alla dottrina cristiana del Bene e del Male. Bardesane e Marcione sarebbero poi dualisti quanto Mani.

La questione non è ben posta dall'autore. Anzitutto a me sembra potersi dubitare se alle parole di S. Efrem (ed a maggior ragione a quelle del *Fihrist*) possa attribuirsi importanza in questa sede di ricerca storica. Il carattere apologetico della sua opera, la naturale mancanza in lui di interesse per la storia religiosa quale è intesa oggidì, la data in cui egli fiorì, così vicina a quella dell'eresiarca; tutto questo fa pensare che la simiglianza innegabile che esiste fra alcune dottrine di Bardesane e Marcione da un lato e quelle di Mani dall'altro, e che è dovuta a cause varie ed assai complicate, abbia indotto lo strenuo difensore dell'ortodossia ad affermare uno stretto rapporto di dipendenza, ove forse si deve scorgere solamente o l'effetto analogo di cause simili e la parziale derivazione di alcuni elementi; nè bisogna dimenticare che l'affermazione del legame fra le sètte cristiane e Mani poteva essere non privo di efficacia nella lotta contro l'eresia [1].

Ma la questione non è ben posta, specialmente perchè, piuttosto che ricercare le vie per cui dai sistemi di Bardesane e di Marcione si dovrebbe giungere alle concezioni di Mani, vale meglio considerare anzitutto le condizioni generali della storia religiosa dell'Oriente in quel periodo: ove si incrociano le più diverse tendenze dando luogo a varie forme religiose, in cui ritornano elementi comuni, con un processo di sincretismo caratteristico e che da nessuno è stato meglio descritto che dal Cumont. Non é qui il luogo di ricordare i caratteri di questo sviluppo; ma è possibile dinanzi ad una dottrina dualistica come quella di Mani negare l'influenza del Mazdeismo e ricercarvi invece l'azione di sètte cristiane; le quali appunto per infiluenza iranica, possono aver accentuato la tendenza alla netta distinzione fra i due principî? Mentre il dualismo nelle forme cristiane non è condotto alle estreme conseguenze, in Mani abbiamo l'espressione più chiara della coesistenza *ab aeterno* dei due principî, così come nel Mazdeismo abbiamo, nonostante il parere di egregi studiosi [2], un netto dualismo. Se si ricorda il profondo influsso che le concezioni persiane

[1] Inoltre dopo gli studi del Nau e del Levi Della Vida occorre sicuramente distinguere fra la dottrina di Bardesane, di cui ben poco sappiamo di sicuro, e quella delle scuole da essa derivate.

[2] Il Pettazzoni, nel suo ottimo libro « *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran* » Bologna 1921, tende a interpretare la concezione iranica appunto come una forma di monoteismo.

esercitarono su tutta la vita spirituale dell' antichità (si leggano, per esempio il capitolo I ed il capitolo VI delle *Religioni Orientali* del Cumont), se si pensa che tutte le manifestazioni religiose dell' Oriente ne hanno accolto elementi, come si potrà sostenere che una religione la quale, fondata da un uomo imbevuto di spirito e di cultura persiana, si sviluppò e si diffuse nell' impero sassanida, e per di più professa un principio così caratteristico dalla religione iranica, debba essere avulsa da questo ambiente e ricondotta a origine diversa? Il successo della dottrina mitriaca fu dovuto in parte alla concezione tutta persiana del bene e del male, che soddisfaceva gli spiriti assetati di una spiegazione del grande problema; non dovremo ricercare in questo una ragione della grande diffusione del Manicheismo, che non ha sedotto solamente i volghi, ma altissimi intelletti? Molti elementi della cosmogonia dimostrano inoltre un sicuro influsso di idee persiane e confortano la tesi combattuta dal Burkitt, e cioè la stretta dipendenza del dualismo manicheo da quello iranico. Ciò non toglie certamente che nel Manicheismo convergano molti altri elementi che appaiono anche in altre forme religiose; e che per molte sue idee e per la parte disciplinare Mani si sia ispirato alle dottrine di sètte cristiane. Ma la discussione di questi ardui problemi porterebbe a lungo discorso e richiederebbe una speciale competenza che a me fa difetto.

Quattro appendici, di cui la prima dedicata alla gerarchia manichea, la seconda ai celebri cinque elementi dell' Uomo Primitivo, la terza ai frammenti siriaci trovati negli ultimi anni in Egitto (e di cui è dato il testo e, per quanto è possibile, la versione) e l' ultima al lezionario sogdiano pubblicato da K. W. K. Müller, completano questa bella pubblicazione. Nel redigere la quale nella forma così ben riuscita il Burkitt è stato assistito, oltre che dalla sua ben nota competenza nella storia del cristianesimo, anche dall' essere profondamente versato nell' Orientalismo; chè le ricerche nelle letterature orientali sono assai feconde non solo di insegnamenti e suggerimenti per la storia religiosa dei Manichei, bensì anche di elementi concreti di informazione. Anche il sottoscritto ha avuto recentemente la ventura di trovare in un testo polemico musulmano, redatto da un dotto zeidita del secolo IX per combattere le teorie manichee diffuse da Ibn al Muqaffa', alcuni passi di non lieve interesse per la storia del Manicheismo nel mondo musulmano nell' VIII e nel IX secolo, interesse accresciuto da alcune dirette citazioni da un libro di quel celebre *zindiq*. Ma di questo spero dare fra breve notizia più concreta in questa stessa Rivista.

Michelangelo Guidi

OLIVIER LEROY, *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive. — Les théories de K. Buecher et l'ethnologie moderne*, Paris, Geuthner, 1925, pp. 136.

L'A. si propone di esaminare l'opera dell'economista Karl Buecher in quanto essa tratta delle manifestazioni della vita economica elementare. L'opera dell'economista tedesco è sottoposta a completa revisione. Secondo l'Olivier, il Buecher sarebbe rimasto assolutamente estraneo a tutti i risultati dell'etnologia moderna: tanto è vero che le edizioni dei suoi lavori si sono susseguite, per circa trent'anni, quasi senza modificazioni.

La concezione base del Buecher – essenzialmente evoluzionista - è combattuta in tutti i suoi aspetti: all'uomo primitivo concepito come puramente individualista ed egoista - divoratore del nutrimento raccolto unicamente per sè, noncurante della famiglia e del domani, pigro, riluttante, sempre per egoismo, ad ogni scambio - l'A. oppone i risultati dell'etnologia moderna del tutto in antitesi colle concezioni del Buecher: il primitivo non é per nulla sfrenatamente individualista - lo prova il rispetto ai vecchi che spesso hanno, coi bambini, trattamento di favore -; spesso si sente fortemente unito alla sua famiglia, il cui legame - il matrimonio - presso molti popoli è indissolubile, specialmente se seguito da prole; nelle società primitive non è frequente l'infanticidio, e questo non é già causato da mancanza di affetto, ma il più delle vólte da scarsezza di nutrimento; il primitivo poi non è per nulla imprevidente e pigro per natura. E siccome il Buecher aveva fatto induzioni su tutto il complesso della vita del primitivo, l'A. ha modo di passare in rassegna e di toccare parecchie questioni sia generali, metodologiche, sia particolari, relative a questo o quel popolo. Così, ad es., rimproverando al Buecher di collocare - in omaggio al suo sistema - sullo stesso livello fatti riscontrantisi in popoli ed in civiltà del tutto diverse - ad esempio l'infanticidio presso gli Australiani e presso i Cinesi -, l'A. nota come nei primi esso sia spesso frutto delle cattive condizioni economiche, mentre presso i secondi si riallaccia a tutto un complesso di superstizioni; per cui ci troviamo di fronte a due problemi nettamente distinti, e il porli sullo stesso piano è assurdo.

Il Leroy più che considerazioni generali ama portare esempi piutto sto abbondanti, per quanto tratti da fonti non molto numerose.

Qua e là sono pure accennate osservazioni su altri indirizzi (ad es. il sociologismo di Durkheim, che l'A. giudica falso come l'individualismo di Buecher, perchè «.... la famille monogamique primitive n'est pas noyée dans le clan. Ceux qui n'ont pas limité leurs observations à quelques tribus australiennes s'accordent à proclamer l'individualité de la famille comme unité sociale distincte de tout autre groupement: p. 36) ». In complesso, più che ad un'opera originale ci troviamo di fronte ad uno studio critico che può servire come buona introduzione all'economia dei primitivi. Larga influenza hanno esercitata sull'A. i lavori degli etnologi della scuola storico-culturale: Schmidt, Koppers, Goldenweiser e Lowie.

R. Boccassino

P. Ducati, *Etruria Antica* (Biblioteca Paravia «Storia e Pensiero»), Torino, Paravia, 1925. 2 voll. di pp. 176 e pp. 202, con 25 tavv.

In due volumetti l'opera del dotto archeologo bolognese tratta del paese e popolo degli Etruschi (cap. 1), della loro provenienza (cap. 2), della loro lingua e scrittura (cap. 3), della religione (cap. 4), della vita pubblica e privata (cap. 5, — qui finisce il Vol. 1), della storia (cap. 6), dell'arte (cap. 7 e 8). Segue un indice topografico dell'antica Etruria (cap. 9), ed una cronistoria delle scoperte e degli studi di antichità etrusche (cap. 10), nonchè un'Appendice dedicata alla Museografia. L'opera vuol essere «un semplice profilo, ... come contributo ad una maggiore conoscenza del popolo etrusco, nei vari aspetti e nel loro complesso, presso una cerchia di persone più ampia di quella offerta da specialisti ....». Opera dunque, di divulgazione; ma nello stesso tempo utile altresì agli studiosi di professione, anche per l'accurata ed aggiornata bibliografia apposta in fine a ciascun capitolo.

L'orientazione generale del lavoro è essenzialmente archeologica, non solo per la specialità del chiaro A., ma prima di tutto per la natura stessa dei materiali da cui a tutt'oggi (e fino a che non siano interpretati i testi) dipende la nostra conoscenza del mondo etrusco. In queste condizioni i vari aspetti della vita del popolo etrusco sfuggono necessariamente ad una trattazione storica. Di qui il carattere prevalentemente informativo dell'opera del Ducati. Questo è da dire anche del capitolo sulla religione. Tracciare delle fasi, dei momenti di sviluppo, non è, purtroppo, possibile. Una analogia formale (ed è sulle analogie formali che lavorano specialmente gli archeologi) può suggerire, ma non può - da sola - stabilire una connessione storica, rispettivamente storico-religiosa; la quale dunque è destinata a restare infondata, se non intervengano ulteriori elementi di determinazione. Ingegnosa è la connessione proposta fra la tipica pianta tripartita del tempio etrusco e i santuari di Creta minoica. Ma dalla analogia formale fra il tempio etrusco e il tempio minoico non discende la dipendenza di *Tinia*, il dio supremo degli Etruschi, da Zeus (*Zan*) Kretagenés, e di *Mnrva* dalla dea armata di ben noti monumenti minoici. — Altrettanto difficile è sceverare, in seno alla pluralità degli iddii etruschi di cui conosciamo il nome, quelli che appartengono alla religione etrusca nel suo stadio originale, da quelli che appartengono alla fase della sua ellenizzazione. — A proposito della alternativa desinenziale *Vertumnus-Vertumna* ha un particolare interesse storico-religioso l'applicazione propostane dall'Herbig alla interpretazione della formula sacrale romana *sive deus sive dea*. — Nella Bibliografia del Capitolo sulla religione si potranno aggiungere: G. Herbig, *Die Geheimsprache der Disciplina Etrusca*, Sitzungsberichte der bayer. Akad. d. Wiss., München 1923 e, per l'importanza dell'argomento, se non per l'entità del lavoro, H. Bulle, *Orphisch-pythagoreischer Glaube bei den Etruskern?*, Berlin. Philolog. Wochenschrift. 1922, 692.

R. Pettazzoni

L. M. UGOLINI. *La Panighina: fonte sacra preistorica* (Estratto dai *Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei*, vol. XXIX, 1923, coll. 493-654). Roma 1924, con 3 tav. e 50 figure nel testo.

Chi si occupa di religioni preistoriche dovrà tener conto di questa monografia che il giovane archeologo Dr. Ugolini ha dedicato ad un singolare trovamento che ci fa toccare con mano, con l'immediatezza caratteristica dei dati archeologici, la pratica di un culto di acque salutari in epoca preistorica per opera di un'antichissima popolazione italica. La fonte (cui ricorrono ancora oggi i contadini del luogo) è situata in quel di Bertinoro, in Romagna: la Panighina è il nome del podere dove essa si trova. Uno scavo occasionale prima, poi uno sistematico, portarono alla scoperta della esistenza di una costruzione preistorica in legno (tronchi d'albero scavati) a guisa di pozzo, e di numerosi frammenti vascolari fittili. Questi sono dall'Ugolini sottoposti ad uno studio assai minuto, illustrato da numerose figure. L'esposizione dell'U. procede con metodo e chiarezza, e le sue conclusioni dimostrano una notevole indipendenza di giudizio rispetto alle opinioni del Santarelli, del Pigorini, del Rellini, contro le quali l'U. propone «gli albori della prima età del ferro» come epoca cui sarebbero da attribuire i trovamenti della Panighina: quanto alle genti cui essi sarebbero dovuti, si tratterebbe dei discendenti di antiche popolazioni neolitiche che avrebbero subìto influssi culturali di provenienza varia e diversa. Che l'utilizzazione delle acque della Panighina abbia avuto originariamente carattere religioso e sacrale, è ovvio: l'A. ha se, mai, il torto di insistere troppo in questa dimostrazione. D'altro lato un pregio del lavoro sta appunto in questa sua orientazione storico-religiosa, sintomo di una sempre più adeguata valutazione degli studi storico-religiosi anche da parte degli archeologi. Peccato che l'Autore non abbia potuto utilizzare lo scritto di J. Richter, *Zur vorgeschichtlichen Brunnenkunde*, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 53. 1923, 49.

R. Pettazzoni

Bilderatlas zur Religionsgeshichte, herausgegeben von H. HAAS. Leipzig, Deichert, 1924-1925 (in corso di pubblicazione).

In Germania stanno lavorando attivamente a rinnovare gli strumenti già esistenti del lavoro storico-religioso e ad apprestarne dei nuovi. Già è uscita tutta la nuova (4ª) edizione del Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, in 2 volumi, pubblicata a Tübingen dal Mohr (1925).

Dalla stessa casa editrice si annunzia una nuova edizione, interamente rifatta, della nota Enciclopedia speciale *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*.

Anche l'Antologia storico-religiosa del Bertholet (A. Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen, 1908; di una *Neue Folge* dedicata

a testi religiosi dei primitivi io conosco soltanto il 1° fascicolo *Religionen der schriftlosen Völker Afrikas* di C. Meinhof, Tübingen 1913) uscirà quanto prima in seconda edizione a fascicoli separati a cominciare da quello del Zoroastrismo, che sarà curato dal Geldner.

L'altra antologia analoga compilata (anch'essa col concorso di vari specialisti) dal Lehmann (Ed. Lehmann, *Textbuch zur Religionsgeschichte*, Leipzig 1912) è già da tre anni ricomparsa in nuova veste ampliata con la collaborazione di H. Haas, professore di storia delle religioni a Lipsia e direttore dell'Istituto per la storia comparata delle religioni: E. Lehmann, H. Haas, *Textbuch zur Religionsgeschichte*, Leipzig-Erlangen, Deichert, 1922.

D'altro lato, ecco che presso lo stesso editore Deichert e sotto la direzione dello stesso Haas si sta ora pubblicando questo Atlante, opera quanto mai meritoria, che viene a prendere posto degnamente accanto alla collezione delle *Fontes historiae religionum* pubblicata da Marcus e Weber a Bonn sotto la direzione del Clemen, professore di storia delle religioni a Bonn. Questo utilissimo *Atlante figurato di storia delle religioni* esce a fascicoli, i quali contengono singolarmente o in più d'uno riproduzioni dei principali monumenti e documenti di una data religione, precedute da una sobria notizia introduttiva. Ogni sezione è curata da uno specialista. Il 1° fascicolo, dedicato alla Religione Germanica, contiene 54 riproduzioni di monumenti figurati ed epigrafici (iscrizioni runiche), codici, ecc., raccolte da E. Mogk. Alla Religione Egiziana sono dedicati i Fascicoli 2, 3, 4, con complessivamente 166 illustrazioni (riunite da H. Bonnet) di monumenti che vanno dall'epoca proto-dinastica alla greco-romana. Il 5° Fascicolo, curato da H. Zimmern, comprende 18 figure di monumenti della Religione Hittita. Il 6°, curato da B. Landsberger, 50 figure di monumenti della Religione babilonese-assira.

R. Pettazzoni

Reallexikon der Vorgeschichte, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von MAX EBERT. Berlin, Walter De Gruyter, 1924 segg. (op. in continuazione, a fascicoli in 8°-lexica di 90–100 pp. con tavv. fuori testo).

Un secolo circa di indagini, di ricerche, di scavi, che han dato consistenza autonoma alla disciplina speciale dell'Archeologia preistorica, o Paletnologia, come si suole chiamarla in Italia, aveva giustamente fatto sorgere il desiderio di un Lessico particolare, il quale rendesse alla nuovissima disciplina gli stessi utili servigi che ad esempio l'Archeologia classica ritrae dal *Pauly-Wissowa* o dal *Daremberg-Saglio*. Soltanto il Forrer nel suo pregevole Lessico aveva accolto voci riguardanti la preistoria, ma con trattazioni sobrie, troppo brevi, nè in modo completo. D'altra parte la letteratura degli studi paletnologici è andata via via acquistando proporzioni così ragguardevoli, che nulla di meglio potevamo

augurarci della comparsa di un'opera enciclopedica entro i limiti della scienza novella.

Il Prof. Max Ebert, dell'Università di Königsberg, ha voluto realizzare quello che poteva essere sentito come un vivo desiderio, maggiormente acuito dopo il tentativo del « Dictionnaire archéologique de la Gaule », e col concorso della Casa Editrice De Gruyter è riuscito pienamente nell'intento. Abbiamo così un lessico di preistoria ricco, in formato maneggevole, contenente scritti dovuti a cultori specializzati della materia, stampato in nitida veste tipografica e corredato di veramente magnifiche illustrazioni, contenute in tavole fuori testo, per lo più su carta lucida e talora anche colorate. L'impresa editoriale merita ogni lode, anche per la bontà del prezzo (da 6 a 9 M. per fascicolo). Il piano dell'opera, o meglio il concetto direttivo, perseguito dall'Ebert con perfetto rigore scientifico, di fronte ad una materia così poco definibile o limitabile come la preistoria, è un concetto assai lato, che potremmo dire... liberale. Nè poteva essere altrimenti. Le trattazioni riguardano non solo l'*Europa*, ma l'*Asia anteriore* e l'*Oriente* « più prossimo »; non si limitano alla sola e propria archeologia, ma toccano quelle altre discipline o scienze (morali, naturali, giuridiche, religiose, ecc.) che non possono separarsi dall'archeologia in una ricostruzione della vita dell'umanità. Ecco perchè accanto a voci di località o di soggetti puramente archeologici, come *Acheuléen, Albalonga, Bulgarien, Ansa lunata, Axt,* ecc. ecc., ne compaiono altre come *Asyl, Familie, Freundschaft, Häuptling,* e via dicendo. Così pure, tenendo presente l'allargamento voluto in senso spaziale o geografico, non farà meraviglia di trovare in un lessico di preistoria (« scienza dell'analfabetismo », di mommseniana memoria) le voci *Bibliothek* e *Brief,* trattandosi di documenti presargonici ed egizi.

Dell'opera cominciata a stampare nel 1924, a tutta la metà del dicembre 1925 sono usciti 19 fascicoli comprendenti le lettere dall' A all' I, con esclusione della lettera C - in gran parte - e della D, donde si vede che l'opera progredisce rapidamente.

Oltre che per l'importanza generale, abbiamo voluto parlare della pubblicazione di questo *Reallexikon-Ebert* in questa Rivista per le voci che riguardano la scienza o la storia delle religioni. Le singole trattazioni sono opera per lo più dell'Ebeling; anche del Roeder, del Thomsen, del Thurnwald, del Löhr, ecc. Naturalmente sono trattazioni *misurate,* cioè lo svolgimento è limitato a quanto interessi solamente la preistoria o serva ai fini di essa. Notiamo le voci: *Aberglaube, Ahnenkultus, Altar, Amulett, Animismus, Anu, Apotropaion, Aschera, Astralkultus, Astronomie, Auge, A-usar, Baal, Baalat, Bastet, Baum (Heiliger), Beschwörung, Blick, Blut, Buto, Charonspfennig, Exkretion, Fehde, Fetischismus, Feuer, Fluch, Gebet, Geheime Gesellschaft, Handschlag, Hathor, Idol.*

Aggiungerò che per la parte riguardante la preistoria italiana le varie voci riferentisi alle più celebri località e quella complessiva *Italien* sono dovute a F. von Duhn (meno la parte paleolitica trattata dall'Obermaier),

il quale ci ha dato un'altra prova ancora del lungo amore da lui nutrito per le antichità primitive d'Italia, ch'egli conosce a fondo come pochissimi altri. Tanta competenza ci fa meno sentire la mancanza di altri collaboratori italiani, in aggiunta ai fratelli Cafici che si sono riservate le voci relative alla Sicilia.

In conclusione, dobbiamo lietamente rivolgere una viva parola di plauso all'Ebert e alla Casa De Gruyter, che offrono al lavoro dei paletnologi, e non solo dei paletnologi, questo *Reallexikon* come un indispensabile strumento.

U. Antonielli

NOTE E NOTIZIE

Una statuetta femminile steatopige preistorica, trovata nel Modenese.

Diamo qui notizia sommaria di un trovamento che, siamo certi, produrrà molto rumore nel campo degli studi paletnologici. Il trovamento interessa anche la scienza delle religioni.

All'incirca due anni fa, in occasione di scavi per fondazioni in un terreno sito nel comune di *Savignano sul Panaro*, laddove il declivio appenninico si addolcisce per dar luogo alla piana percorsa dal Po, fu rinvenuta per caso la statuetta femminile steatopige che qui si riproduce raffigurata nelle sue linee generali.

Essa è certo ricavata in roccia serpentina, misura in altezza 0,225, ed è la più notevole opera scultoria, che si conosca, del genere. Il professor Giuseppe Graziosi che ne era venuto in possesso, acquistandola dall'operaio che la rinvenne, ha finito per donarla allo Stato, in vista della straordinaria importanza che essa ha per l'archeologia preistorica d'Italia.

Dal punto di vista artistico, si tratta di un mirabile prodotto di plastica primitiva, che supera ogni altro reperto. L'esecuzione mostra una spiccata tendenza naturalistica, tranne la testa appuntita, che si potrebbe anche pensare determinata dalle dimensioni e dalla forma originaria delciottolo; i piani, e i volumi, sopratutto, sono trattati con squisita sensibilità.

Più che ai prodotti paleolitici (tipo Brassempouy, Grotte di Grimaldi, Lespugue) la statuetta si collega a quelli *neolitici*; ma se si guardano, ad esempio, le statuette maltesi e anche le balcaniche, si nota una netta differenziazione che rende la nostra un vero *unicum*. Il primo problema da risolvere è quello della localizzazione della roccia onde fu fatta la statuetta. È la serpentina appenninica? È noto che dalla Liguria al Bolognese abbondantissima è questa roccia, assai diffusa, e che è abbastanza tenera per essere lavorata da punte e scalpelli di pietra più dura.

Speriamo che l'analisi dello specialista, cui sarà sottoposta, possa dirci la parola risolutiva. E si comprende come la massima importanza sia da annettere a tale esame.

Se dovremo ritenerla prodotto italico, non si può pensare che ai tempi neolitici, la cui civiltà ha notevoli manifestazioni di plastica e conosce il culto della nudità feminile.

Rimarrà sempre l'arcano dello strato archeologico (essa fu trovata alla profondità di circa 2 metri e in terreno «vergine», come si afferma): uno scavo metodico nel luogo, appartenente a terreni ben noti archeologicamente dall'età neolitica alla prima età del ferro, potrà anche darci qualche lume.

Lo studio comparativo poi ci trasporterà nuovamente sul terreno delle discussioni circa l'esistenza o meno di una razza steatopige (ben difficile da ammettersi) o sul puro valore simbolico-religioso dell'oggetto.

Tutto ciò sarà fatto in altra sede.

La preziosa reliquia, così fortuitamente, purtroppo!, venuta in luce, sarà prossimamente pubblicata con ampiezza d'esame nel *Bollettino d'Arte del Ministero del P. I.* e nel *Bollettino di Paletnologia Italiana.*

U. Antonielli

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

Sir JAMES GEORGE FRAZER, *Le Folklore dans L'Ancien Testament*, Édition abrégée avec Notes, trad. par E. Aubra, avec une Introduction par R. Dussaud. Paris, Geuthner, 1924, pp. x-448 in 8.°

Maulavie MOHAMMED BEREKETULLAH, *Le Khalifat*. Paris, Geuthner, 1924, pp. 104 in 8.°

Capit. P. J. ANDRÉ, *L'Islam Noir: Contribution à l'étude des Confréries religieuses islamiques en Afrique Occidentale, suivie d'une étude sur l'Islam au Dahomey*. Préface de M. J. Carde. Paris, Geuthner, 1924, p. 129 in 16.°

GEORGES DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études, t^e. 34^e), Paris, Geuthner 1924, p. XX-324, in 8.°

GEORGES DUMÉZIL, *Le crime des Lemniennes. Rites et légendes du Monde Égéen*, Paris, Geuthner, 1924, pp. 80 in 8.°

OLIVIER LEROY, *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive. Les théories de K. Buecher et l'ethnologie moderne*. Paris, Geuthner, 1925, pp. XIV-140, in 8.°

OTTO WEINREICH, *Gesamtantike und griechische Religion* (Bericht 1915 [1914]-1924 [1925]), Sonderabdruck aus Archiv für Religionswissenschaft, 23. 1925 pp. 47-150.

OTTO WEINREICH, *Zur Volkskunde* (Kleine Anzeigen), Sonderabdruck aus Archiv für Religionswissenschaft, 22. 1924, pp. 321-351.

H. HACKMANN, *Laien-Buddhismus in China. Das* Lung shu Ching t'u wên *des Wang Jih hsiu aus dem Chinesischen übersetzt, erläutert und beurteilt*, Gotha-Stuttgart, Perthes, 1924, pp. XVI-348 in 16.°

ALFREDO TROMBETTI, *Lingue oceaniche in America?* Estratto dal Rendiconto della R. Accademia delle Scienze di Bologna, Classe di Scienze Morali, Serie 2^a, 9. 1924-25, Bologna, 1925, p. 25.

ALFREDO TROMBETTI, *Due lingue Algonchine*, Estratto dal Rendiconto della R. Accademia delle Scienze di Bologna, Serie 2^a, 5, 1920-21, Bologna 1921, p. 6.

The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, edited by Shams-ul-Ulma JIVANJI JAMSHEDJI MODI. Bombay, 1-1921, 2-1922, 3-1923, 4-1924, 5-1925, 6-1925.

Catalogue of the K. R. Cama Oriental Institute, compiled by Ervad Bomanji Nusserwanji Dhabhar, Bombay 1923.

Leo Frobenius, *Vom Völkerstudium zur Philosophie: Der neue Blick (Das Paideuma*, 2e, erweiterte Auflage) (Erlebte Erdteile, Bd. iv: Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für Kulturmorphologie). Frankfurt am Main, Frankfurter Societäts-Druckerei, 1925. pp. 452 in 16°, con 6 illustr.

G. Favaloro, *Il tramonto dell' imperialismo nell'antica Siria, con un esame storico-critico sui IV Libri dei Maccabei*, Reggio Calabria 1925, pp. xvi-266.

A. Levasti, *I Mistici* (Collezione ' I libri necessari ', diretta da G. Papini), 2 voll., Firenze, Bemporad, 1925, pp. 316 e 320.

St. Czarnowski, *L'arbre d'Ésus, le taureau aux trois grues et le culte des voies fluviales en Gaule.* Revue Celtique, 42, 1925, pp. 1-57.

St. Czarnowski, *Herkules galijski,* Przeglad Historyczny, 5, 1925, pp. 238-260.

A. Donini, *Ippolito di Roma: polemiche teologiche e controversie disciplinari nella Chiesa di Roma agli inizi del* iii *Secolo* (Collezione ΓΡΑΦΗ, n.° 5). Roma 1925, pp. 200.

A. Dalla Volta, *L'etica sessuale degli Irani ed il matrimonio incestuoso* (Estratto dagli « Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti », t. 85, 2, pp. 1-47). Venezia, 1925.

SOMMARIO

DEL VOLUME I

R. Pettazzoni, *La «grave mora»* (Dante, *Purg.* 3. 127 sg.): Studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva . . . . . pp. 1-65

G. Tucci, «*Le Cento strofe*» *(Çataçâstra)*: Testo buddhistico mahâyâna tradotto dal cinese, con Introduzione e Note. . . . . » 66-128, 161-189

R. Battaglia, *Sopravvivenze del rombo nelle Province Venete* (con 7 illustrazioni) . . . . . » 190-217

P. S. Leicht, *Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell'Isonzo nel sec. XIV* . . . . . » 247-250

J. M. Unvala, *A short history of the religious movement among the Parsis* . . . . . » 251-261

G. Furlani, *Il Manualetto di Giacomo d'Edessa* (Brit. Mus. Manuscr. Syr. Add. 12, 154): Traduzione dal siriaco e Note . . . . . » 262-282

RASSEGNE ED APPUNTI:

Per la preistoria della storia delle religioni (R. Pettazzoni) . . . . . » 129

Hume, Rousseau e Voltaire sul monoteismo (id.) » 130

Ed. Zeller, Ed. Meyer, Erw. Rohde sul monoteismo nella religione greca (id.) . . . . . » 132

Il Corano e l'Atharva-Veda (id.) . . . . . » 133

Un riscontro americano al μασχαλισμός (id.).. . . » 218

Gli Incas e gli Achemenidi (id.). . . . . » 224

Antiche notizie su gli Ainu . . . . . » 283

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean* (R. Pettazzoni) . » 136

J. G. Frazer, *Les origines de la famille et du clan* (R. Corso). . . . . » 138

R. Reitzenstein, *Weltuntergangsvorstellungen* (R. Pettazzoni) . . . . . » 139

C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. Testaments* (R. Pettazzoni) . . . . . » 141

H. Oldenberg, *Das Mahâbhârata* (G. Tucci). . . . » 144

G. Giannelli, *Culti e Miti della Magna Grecia* (R. Pettazzoni). . . . . pp. 145
A. Deimel, *Die Reformtexte Urukaginas* (G. Furlani) . . . . . » 147
Ch. F. Jean, *Le Milieu biblique avant Jésus Christ* (A. Omodeo) . . . . . » 150
Religionsgeschichtliche Bibliographie 1922-22 (R. Pettazzoni) . . . . . » 151
J. W. Hauer, *Die Religionen: ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit* (R. Pettazzoni) . . . . » 226
G. van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (R. Pettazzoni) . . . . » 231
C. A. Bernoulli, *Bachofen und das Natursymbol* (R. Pettazzoni). . . . . » 233
Abhyankar, *Sarvadarçanasamgraha of Sâyana Mádhava* (G. Tucci). . . . . » 236
J. G. Frazer, *Il Ramo d'Oro* (R. Pettazzoni). . » 239
F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees* (Mich. Guidi) . . . . . » 289
O. Leroy, *Essai d' introduction critique à l'étude de l'économie primitive* (R. Boccassino). . . » 293
P. Ducati, *Etruria Antica* (R. Pettazzoni) . . . » 294
L. M. Ugolini, *La Panighina, fonte sacra preistorica* (R. Pettazzoni) . . . . . » 295
Bilderatlas zur Religionsgeschichte (R. Pettazzoni). » 295
Reallexikon der Vorgeschichte (U. Antonielli). . » 296

NOTE E NOTIZIE:

Intorno ad una prolusione (R. P.) . . . . . » 152
In memoria di Alessandro Bonucci . . . . . » 155
Uranismo? (R. P.). . . . . » 241
La traduzione italiana del *Ramo d'oro* (R. P.) . » 243
† Goblet d'Alviella . . . . . » 243
Una statuetta femminile steatopige preistorica trovata nel Modenese (U. Antonielli) . . . . . » 299

PUBBLICAZIONI RICEVUTE . . . . . pp. 156, 245, 301