

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA
SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI
DELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno XVII - 1941 - Volume XVII - ~~XVII~~ XVIII

Fascicolo 1°-4°



BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI

1942-XX

L'EDITORE ADEMPIUTI I DOVERI
ESERCITERÀ I DIRITTI SANCITI DALLE LEGGI

CARMENTA

Carmenta — o, nella forma più autorevolmente tramandata, Carmentis¹ — era una antica dea della religione romana. Il suo culto non era dei più importanti; ma ancora in età imperiale essa conservava il suo antico sacerdote speciale², uno dei *flamines*, il *flamen Carmentalis*³, — che è già segno di una remota antichità. La sua festa pubblica cadeva nel gennaio, in due giorni, l' 11 e il 15 del mese (Ovid. *fast.* I. 461 sgg., 617 sgg.): ambo i giorni si chiamavano *Carmentalia*⁴. Il suo santuario — *fanum Carmentis* (Gell. 18. 7, 2)⁵ — era situato fra le pendici sud-occidentali del Capitolino e il Tevere⁶, nei pressi della porta detta appunto *Carmentalis*⁷. Secondo la tradizione esso⁸ era stato dedicato dalle matrone (Plut. *quaest. rom.* 56; Ovid. *fast.* I. 619 sgg.): in seguito alla lex Oppia (215 a. Cr.), che aveva proibito loro l'uso dello spe-

¹ Frazer, *The Fasti of Ovid*, Londra 1929, II 178 n. 1.

² Non sarà da prendere alla lettera Ovid. *fast.* I. 462 pontificale sacrum; cf. Aust, *Die Religion der Römer*, Münster i. W. 1899, 179.

³ Cicer. *Brut.* 14, 56: qui cum consul esset (M. Popilius) eodemque tempore sacrificium publicum cum laena faceret, quod erat flamen Carmentalis... — Cfr. CIL VI 3720=31032 (Eph. Epigr. 4. 759; Dessau, *Inscr. lat. sel.* 1418).

⁴ *Karm(entalia)*, *Kar(mentalia)* Fasti Praenestini (*Car* Maffeiiani, *Car* Caeretani, *dies Carmentariorum* Philoc.): CIL I² p. 307; *Carmentalia* Varr. *de l. lat.* 6, 12 (*Carmentalia* nominantur quod sacra tum et feriae Carmentis); Plut. *Romul.* 21 (τῶν Καρμενταλίων).

⁵ *sacellum* Ovid. *fast.* I 629.

⁶ Solin. I. 13: pars etiam infima Capitolini montis habitaculum Carmentae fuit, ubi Carmentis nunc fanum est, a qua Carmentali portae nomen datum; cfr. Liv. 5. 47, 2.

⁷ Liv. 2. 49, 8; 24. 47. 15; 25. 7, 6; Verg. *Aen.* 8. 338; Dion. Hal. I. 32, 2 (ταῖς Καρμεντίσι πόλαις): era chiamata anche *scelerata* (Serv. *ad Aen.* 8. 337), in ricordo della strage dei 306 Fabii, che da quella erano usciti in guerra contro i Veienti nel 479 a. Cr., e nessuno era tornato, chè tutti avevano nel Cremera trovato la morte (Liv. 2. 50, 11).

⁸ O un altro tempio, distinto da quello della porta Carmentalis (cfr. Fowler, *Roman Festivals*, 291 n. 4)?

ziale veicolo detto *carpentum*¹ (la concessione si faceva risalire al tempo di Camillo)², le matrone, sdegnate, si sarebbero rifiutate agli amplessi dei mariti; abrogata, per ovviare alla denatalità, la legge (nel 195)³, c'era stata una ripresa di parti numerosi e felici; in memoria di ciò le matrone avevano dedicato il tempio a Carmenta. Nella stessa circostanza sarebbe stata anche istituita la seconda festa — 15 gennaio — delle Carmentalia (Ovid. *fast.* I. 627 sgg.).

Carmenta era infatti principalmente una dea delle donne, delle madri, delle partorienti⁴, una dea dei parti e delle nascite. Nel suo santuario era proibito introdurre un oggetto di cuoio o un pezzo di pelle qualsiasi (*scorteum*)⁵, che, come cosa morta (*morticinum*)⁶, era incompatibile col carattere e con le funzioni della dea.

Nel culto di Carmenta (Ovid. *fast.* I. 631 sgg.) si sentiva invocare *Porrina* e *Postverta*⁷, altrimenti dette *Prorsa* (*Prosa*) o *Antevorta* e, rispettivamente, *Postvorta*⁸. Esse stesse sono designate come *Carmentae* (*Carmentes*)⁹. Carmenta era dunque concepita tanto in figura unica quanto in figura duplice: corrispondentemente, si parlava di un'ara di Carmenta¹⁰, oppure di due are, correlative alle due Carmente¹¹. A sua volta, la Carmenta singola, associata con le due Carmente distinte, costituiva un gruppo di tre Carmente. Nel mito ellenizzante ed evemeristizzante figurano appunto tre Carmente, una come persona principale e le altre

¹ Liv. 34. 1.

² Liv. 5. 29, 9; Fest. p. 282 L., s. v. *pilentis*.

³ Liv. 34. 1.

⁴ *ἑὶς καὶ τιμᾶσιν αὐτῆν αἱ μητέρες* Plut. *Romul.* 21; *θῆεν αὐτῇ τὰς μητέρας*, *quaest. rom.* 56.

⁵ Ovid. *fast.* 1. 629: *scortea non illi fas est inferre sacello*.

⁶ Varr. *de l. lat.* 7. 84: *in aliquot sacris ac sacellis scriptum habemus 'ne quod scorteum adhibeatur', ideo ne morticinum quid adsit; — omine morticino*, *Fasti Praenest.*: CIL I² p. 231.

⁷ Serv. *ad Aen.* 8. 336.

⁸ Varr. ap. Gell. 10. 10, 4 (*Postverta, Prorsa*); Tertull. *ad nat.* 2. 11 (*Postverta, Prosa*); Macrobr. *Saturn.* 1. 7, 20 (*Antevorta, Postvorta*).

⁹ Varr. ap. Gell. 16. 16, 4: *duabus Carmentibus, quarum altera 'Postverta' cognominatast, 'Prorsa' altera...*; Tertull. *ad nat.* 2. 11: *Postvertae... Prorsae Carmentis*.

¹⁰ *aram*: Serv. *ad Aen.* 8. 337.

¹¹ Varr. ap. Gell. 16. 26, 4: *arae statutae sunt Romae duabus Carmentibus, quarum altera etc.* (v. nota 9); *βωμοῦς* Dion. Hal. 1. 32, 2.

due come sue « sorelle » o « compagne »: Carmenta è una ninfa¹ — con nome greco Themis o Nicostrate² — nativa di Arcadia³, madre⁴ di Evandro⁵; fuggendo col figlio dalla patria, approda con lui alle foci del Tevere, dove prende dimora, predicando la fondazione e la gloria futura di Roma⁶; dopo morte è venerata come dea⁷. Le altre due Carmente l'avrebbero accompagnata nella fuga⁸.

Compare qui l'aspetto fatidico e profetico di Carmenta in rapporto col nome stesso, da *carmen*⁹ nel senso di « incantesimo, formula magica, annunciazione-enunciazione del destino »¹⁰. Questa funzione mantica di Carmenta si sarebbe esplicitata, conformemente alla sua natura fondamentale di dea dei parti e delle nascite, specialmente nella predizione del destino dei neonati¹¹. Secondo Ovidio (*fast.* I. 636 sgg.) anche i nomi di *Porrina* (Macrob. *Antevorta*) e *Postverta* (*Postvorta*) erano in rapporto con la funzione mantica esplicitata in occasione delle nascite, significando *Porrina* « colei che sa predire (*ceciniisse*) quel che fu prima (*quod porro fuerat*), il passato » e *Postverta* « quel che sarà dopo (*venturum postmodo quidquid erat*), il futuro »¹², — con riferimento al destino dei neo-

¹ Verg. *Aen.* 8. 336. 339 (Serv. ad v. 336: qui res Arcadum scripserunt tradunt sex feminas ibi fuisse quae nymphae vocarentur, in quis et Carmentem); Strab. 5. 3, 3 p. 230; Dionys. Hal. 1. 31, 1; 'Aur. Vict.', *Origo gent. rom.* 1. 5, 1.

² Strab. p. 230; Dion. Hal. 1. 31, 1; 'Aur. Vict.' a. 5, 2; Plut. *quaest. rom.* 56; *Romul.* 21; Serv. ad *Aen.* 8. 336 (altro nome, *Tiburs*).

³ Arcadiae deae, Ovid. *fast.* 1. 462; Parrhasiae deae, ibid. 618; Tegeaeae parenti, ibid. 627; Maenali diva, ibid. 634; — cfr. Strab., Dion. Hal., 'Aur. Vict.', II. cc.

⁴ 'moglie' secondo Plut. *Romul.* 31.

⁵ Liv. 1. 7, 8; Ovid. *fast.* 1. 471 sgg. (5. 91 sgg.), 497, 583, 620; Serv. ad *Aen.* 8. 337; Strab., Dion. Hal., 'Aur. Vict.', II. cc.; Plut. *qu. rom.* 56.

⁶ Ovid. *fast.* 1. 447 sgg.; 5. 95 sgg.; Verg. *Aen.* 8. 340 sgg.

⁷ Serv. ad *Aen.* 8. 337: aram... quam Evander matri fecit extinctae.... quia ibi sepulta est et post excessum dea credita.

⁸ sive sorores sive fugae comites, Ovid. *fast.* 1. 634; comites, Serv. *Aen.* 8. 336; cfr. Macrob. *Sat.* 1. 7, 20: sicut Antevorta et Postvorta, divinitatis scilicet amplissimae comites, apud Romanos coluntur.

⁹ Plut. *Romul.* 21 Καρμένταν ἐνομασθήναι, τὰ γὰρ ἔπη κάρμινα καλοῦσι; *qu. rom.* 56 (inversamente, *carmen* da Carmenta: 'Aur. Vict.' *Origo g. rom.* 1. 5, 2).

¹⁰ Serv. ad *Aen.* 8. 336: Carmentis appellata... quod divinatione fata caneret; nam antiqui vates *carmen* dicebantur, unde etiam libentarios, qui eorum dicta perscriberent, *carmen*arios nuncupatos.

¹¹ Augustin., *de civ. Dei*, 4, 11: ipse in illis deabus quae fata nascentibus canunt et vocantur Carmentes.

¹² Cfr. Macrob. *Sat.* 1. 7, 20.

nati. Ma il neonato ha soltanto un futuro, non un passato: la « spiegazione » potrebbe dunque valere, se mai, soltanto per *Postverta*, non per *Porrima*; e ciò basta a mostrare il suo carattere artificioso e la mancanza di fondamento.

Varrone, nelle *Antiquitates rerum divinarum* (lib. XIV), secondo Gellio, dava una « spiegazione » diversa, che prescinde completamente dalla funzione mantica e fatidica: i nomi *Prorsa* e *Postverta* sono bensì in relazione con i parti e le nascite — conformemente al carattere essenziale della dea —, ma in un senso del tutto diverso e speciale. L'alternativa semasiologica di « avanti » e « dietro » non va intesa in senso temporale — « prima » e « dopo », « passato » e « futuro » —, ma in un senso tutto intimo e propriamente ginecologico, con riferimento alla posizione in cui si presenta il feto nell'atto del parto, essendo *Prorsa* la *Carmenta* che presiede a quei parti in cui il feto si presenta per la parte anteriore, per la testa, *Postverta* quella dei parti in cui il feto si presenta invertito (*perverse*), cioè per l'estremità opposta, per i piedi¹.

Ma anche questa « spiegazione » persuade poco. Si può anzitutto osservare che nel binomio *Antevorta-Postvorta* (e rispettivi sinonimi: *Porrima*, *Prorsa*, ecc.), formalmente analogo a *Panda-Cela*, *Patulcius-Clusivius*, *Genita-Mana*, i due termini opposti e complementari (positivo e negativo), se riferiti al parto, non esprimerebbero, come nei binomi analoghi, una alternativa di contrari esattamente paritetici, ma porrebbero sullo stesso piano, come antitetici, i parti normali e gli anormali, cioè due ordini di fatti che in natura non sono — statisticamente — di pari grado, perchè in natura i normali rappresentano la regola e gli anormali l'eccezione. — D'altro lato, nell'interpretazione varroniana le forme passive *Prorsa*(**Provorsa*)-*Antevorta* e *Postverta-Postvorta* verrebbero ad avere, in certo qual modo, un senso attivo², essendo

¹ Gell. noct. att. 16. 16, 4: Quando igitur, inquit (Varro), contra naturam forte conversi in pedes brachiis plerumque diductis retineri solent aegriusque tunc mulieres enituntur, huius periculi deprecandi gratia aerae statuae sunt Romae duabus Carmentibus, quorum altera 'Postverta' cognominatast, 'Prorsa' altera a recti perversisque partus et potestate et nomine. — Tertull., ad nat. 2. 11: perverse nato (partu Postvertae, recte vero Prosaie Carmentis esse provinciam voluerunt.

² *Prorsa*, « die vorwärts gewandte, insofern sie die Kinder vorwärts, d. i. mit dem Kopfe zuerst zur Welt bringt »: Vaniček, *Griechisch-lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Leipzig 1877, II 926.

Prorsa-Antevorta letteralmente « la voltata in avanti », mentre di fatto sarebbe « colei che volta in avanti (il feto) », e del pari *Postverta* (*Postvorta*) letteralmente « la voltata all'indietro », ma di fatto « colei che volta all'indietro (il feto) » nel grembo materno. È vero che nel linguaggio delle indigitazioni si trovano dei nomi come *Adolenda*, *Coinquenda*, *Deferunda*, *Commolenda*, e simili¹, con valore attivo di *dea adolendi*, *dea deferendi*, ecc.². Ma appunto in base a queste analogie dovremmo, nel nostro caso, aspettarci una **Pro(Ante)ve/orte/unda* e una **Postve/orte/unda*. Quanto alla forma *Porrina*, tramandata da Ovidio, essa è grammaticalmente e semasiologicamente refrattaria alla interpretazione varroniana: in Varrone non è menzionata.

Io credo che si debba battere un'altra strada. *Antevertens* è detto da Cicerone (*de natura deorum* 2. 20, 53) di un pianeta (*stella Mercuri*), nel senso assoluto di *antecedens* (in alternativa con *subsequens*). *Provorsum* è nel linguaggio tecnico della disciplina fulgurale il nome di un determinato fulmine: quello che si produceva nel crepuscolo mattutino — quando non era più notte e non era ancora giorno —, e perciò poteva essere attribuito tanto a Iuppiter (*Fulgur*), autore dei fulmini diurni, quanto a Summanus, autore dei fulmini notturni³. *Anticus-posticus* (cfr. *Antevorta-Postvorta*) avevano un valore specifico nel linguaggio religioso augurale, significando rispettivamente « anteriore » e « posteriore » in rapporto ad una linea ideale tracciata (*templum*) nel cielo. Due erano le orientazioni possibili: se l'osservatore era volto ad est, *anticus* equivaleva ad « orientale », *posticus* ad « occidentale » (con il settentrione a sinistra, a destra il mezzogiorno)⁴; se l'osservatore era volto a sud, *anticus* equivaleva a « meridionale » e *posticus* a

¹ Negli Atti degli Arvali: Henzen, *Acta Fratrum Arvalium*, Berolini 1874, 147.

² Wissowa, in « Real-Encyklop. » II 1482; *Gesammelte Abhandlungen*, p. 312; R. Peter, in « Roschers Lexikon » II 189 sgg. — Cfr. *fata scribunda*, Tertullian., *de anima*, 39 (Wissowa, *Rel. u. Kultus*², 264 sg.).

³ Paul. Fest. p. 254 L.: *provorsum fulgur appellatur, quod ignoratur noctu an interdiu sit factum. itaque Iovi Fulguri et Summano fit, quod diurna Iovis, nocturna Summani fulgura habentur* (cfr. p. 66 L.): Thulin, *Die etruskische Disziplin*, I, Göteborg, 1906, 23.

⁴ Serv., ad *Aen.* 2. 693: *sinistras autem partes septentrionales esse augurum disciplina consentit; Isid. etymol.* 15. 4, 7: *cuius (templi) partes quattuor erant, antica ad ortum, postica ad occasum, sinistra ad septentrionem, dextra ad meridiem spectans.*

« settentrionale » (con l'oriente a sinistra, a destra l'occidente)¹. L'orientazione a sud era propria degli Etruschi, quella ad est dei Romani². Ad *anticus-posticus* corrispondono nelle *Tabulae Iguvinae* umbr. *perno-* — *postno-*, *pernaio-* — *postnaio*³. Si presenta spontanea l'idea che anche *Antevorta-Postvorta* (con i rispettivi sinonimi) siano da intendere in qualche senso analogo. *Antevorta* e *Postvorta* sono nomi e forme di *Carmenta*: *Antevorta* è *Carmenta* « voltata in avanti », *Postvorta* è *Carmenta* « voltata all'indietro ». I due termini si illuminano di una luce nuova se *Carmenta* è la luna⁴. La luna nel suo corso ciclico appare alternativamente voltata in un senso e nel senso opposto. Ancor oggi in Italia si dice: « Gobba a ponente, luna crescente; gobba a levante, luna calante ». « Gobba — cioè convessità — a ponente » vuol dire concavità a levante, — e viceversa. La concavità rappresenta la faccia della luna di profilo nella parte interna del menisco. La luna è dunque volta, di profilo, alternativamente verso levante e verso ponente. (*Carmenta*) *Antevorta* è la luna « voltata in avanti », cioè guardante⁵ verso oriente, quale appare nel periodo di crescita; (*Carmenta*) *Postvorta* è la luna « voltata all'indietro », cioè guardante verso occidente, quale appare nel periodo di decrescenza. Tra i due periodi sta il plenilunio.

Nella tradizione letteraria non c'è alcuna testimonianza esplicita del carattere lunare di *Carmenta* postulato dalla nostra interpretazione. Ma che questa non sia una impressione puramente soggettiva, che essa abbia un fondamento positivo nella ideologia

¹ Varr. *de lat.* 7, 7: eius templi partes quattuor dicuntur, sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septentrionem. — Paul. Fest. p. 244 L.: sic etiam ea caeli pars, quae sole illustratur ad meridiem, antica nominatur, quae ad septentrionem postica; rursusque dividuntur in duas partes, orientem atque occidentem.

² Nissen, *Orientalion* (Berlin 1906-1910), 278 sgg. — P. Goidanich, Atti del V Congresso di Studi Romani (Roma 1938).

³ *perne postne* VI b 11; *pernales purnaes* I a 2; *pernalaf purnalaf* I b 10-11. Cfr. G. Devoto, *Tabulae Iguvinae*², Romae 1940, 142 sgg.

⁴ Non è necessario sottintendere precisamente *luna* (come *lunae* [anziché *feriae* od altro], col senso di 'giorni', in *kalendae* secondo Svennung, *Untersuchungen zu Palladius*, Uppsala 1935, 253 sgg.; altrimenti Ehlers in « Real-Encyklop. u. Supplementb. VII [1940], 283).

⁵ Anche in *anticus-posticus* pare sia presente, etimologicamente, l'idea di « occhio », di « faccia », e quindi di « guardare »: Walde-Hofmann, *Lat. etymolog. Wörterbuch*³ I p. 54.

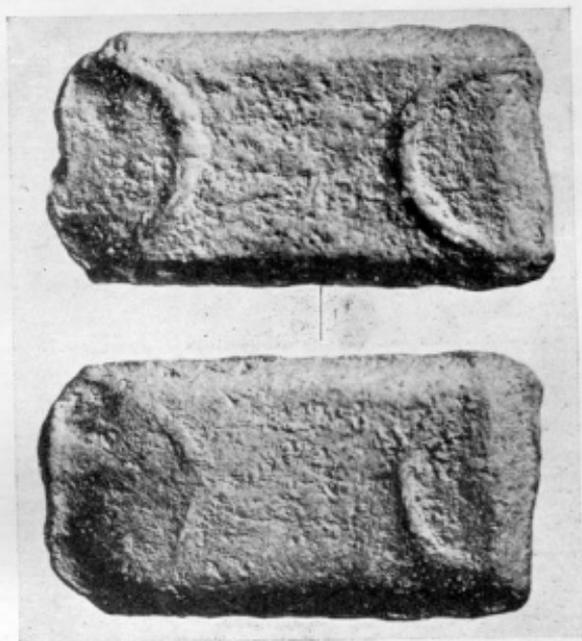


Fig. 1.

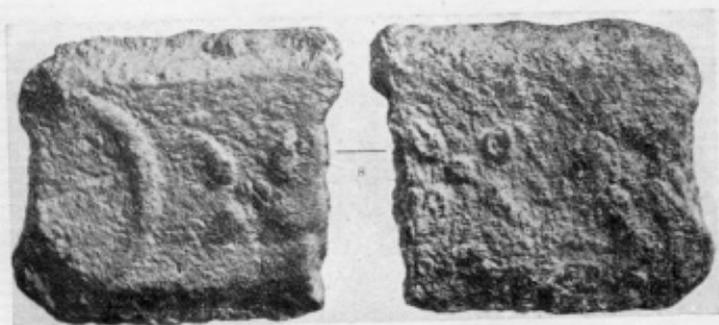


Fig. 2.

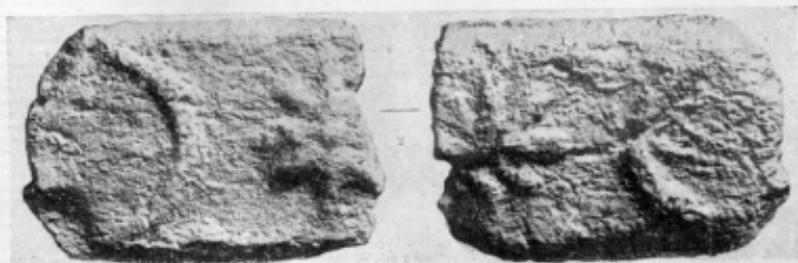


Fig. 3.



Fig. 4.

Fig. 5.



Fig. 6.

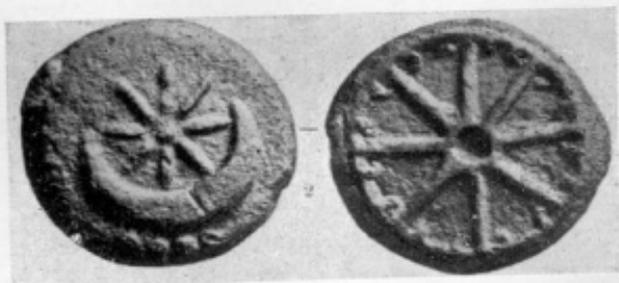


Fig. 7.



Fig. 8.

Fig. 9.

antica delle genti italiche, risulta, credo, da un complesso di testimonianze non letterarie, bensì iconografiche, fornite dalle monete. Alcuni pezzi rettangolari di *aes signatum*, da Tarquinii, presentano in rilievo su ciascuna faccia due corni lunari, volti in senso opposto, ciascuno all'infuori, verso l'esterno (fig. 1)¹; in alcuni esemplari lo spazio fra le due lune contrapposte pel dorso (l'integrazione è ovvia, per analogia, con i pezzi fig. 1) è riempito da una grande stella (forse Espero, il pianeta Venere: lat. *vesperugo*²) a quattro (fig. 2) o ad otto raggi (fig. 3)³. Anche in alcuni pezzi di *aes grave*, di provenienza incerta (Italia centrale), ricorrono sul rovescio i due corni lunari dorso a dorso, ciascuno con una stella nella concavità (figg. 4, 5)⁴. Talvolta, nell'*aes grave*, c'è un solo corno lunare che, con la grossa stella (a otto raggi) nella concavità, occupa tutto il campo, mentre su l'altra faccia della moneta è rappresentata una ruota ad otto raggi, simbolo solare (figg. 6 e 7)⁵, — o addirittura la faccia radiata del sole, di prospetto (figg. 8, 9)⁶. In alcuni esemplari il corno lunare unico — la « mezzaluna » — porta nella concavità due stelle eguali (Espero-Lucifero?), mentre su l'altra faccia della moneta sta la testa radiata del sole, di prospetto⁷. In altri ancora si hanno tre corni lunari, senza⁸ o con⁹ una grossa stella nella concavità di ciascuno¹⁰, — mentre su l'altra faccia della moneta si vede la ruota (di tipo arcaico)¹¹, simbolo solare. In questi pezzi sono dunque accumulate su la stessa moneta le rappresentazioni del sole (su una faccia) e della luna con le stelle (su l'altra). C'è una continuità evidente fra i simboli lunari nei pezzi dell'*aes grave* e in quelli

1 Haebelin, *Aes grave*, Francoforte 1910, t. 9. 4, 5; 93. 2.

2 Plaut. *Amphitr.* 275; Quintil. *Instit.* I. 7, 12. — Cfr. Gundel, *De stellarum appellatione et religione romana*, Giessen 1907, 8 sgg; RE VIII 1253.

3 Haebelin, *Aes grave*, t. 9. 8 (a quattro raggi); t. 94. 2 (a otto raggi).

4 Haebelin, *Aes grave*, t. 69. 44 sgg.

5 Haebelin, t. 67. 1-3; Grueber, *Coins of the Roman Republic*, II pl. 75. 11.

6 Haebelin, t. 69. 33-34.

7 L. Forrer, *The Weber Collection I* (London 1922) pl. 11 n° 95 (« Latium-Campania, ca. 268-217 »).

8 Haebelin, *op. cit.*, pl. 91. 2; Forrer, *op. cit.* I pl. 3, n° 104.

9 L. Forrer, *The Weber Collection*, I pl. 23 n° 488 (« Apulia: ca. 268-217 and later »).

10 Cfr. le monetine d'argento da Taranto (« ca. 420-345 »), *ibid.* pl. 26, n. 572 sgg.

11 Haebelin, t. 91. 2.

dell'*aes signatum*. Se questi simboli rappresentano la luna (Carmenta) come Antevorta e Postvorta, essi testimoniano anche della antichità di questa concezione.

*
**

L' 11 e il 15 di gennaio erano, come già fu detto, i giorni sacri a Carmenta: *Carmentalia*. La seconda festa sarebbe stata istituita, secondo Ovidio, dalle matrone in seguito al ripristino dell'uso del *carpentum* (v. sop. p. 2)¹; secondo i Fasti Praenestini, da un generale romano vittorioso contro Fidene². C'era anche una tradizione che faceva risalire l'una e l'altra festa alle origini stesse di Roma³. Evidentemente, sfuggiva all'indagine antiquaria la ragione vera della doppia festa, — e anche questo può essere un segno della sua antichità.

Fatto è che il sistema festivo delle *Carmentalia* è, nel complesso del calendario romano, per così dire, un *unicum*. Ci sono bensì altri esempi di due feste separate da tre giorni d'intervallo (+ — — +): anzi, doveva essere, questo, uno schema favorito, a giudicare dalla sua frequenza⁴. Ma sono feste di nome (e di carattere) diverso, siano esse celebrate per la stessa divinità:

Marte: *Quinquatrus* — *Tubilustrium*, 19-23 marzo⁵;
Equus October — *Armilustrium*, 15-19 ottobre,

oppure per due divinità diverse, sebbene affini ed associate:

Consus — Ops: *Consualia* — *Opalia*, 15-19 dicembre;
Consualia — *Opiconsivia*, 21-25 agosto;
Tellus — Ceres: *Fordicidia* — *Cerialia*, 15-19 aprile.

¹ Ovid. *fast.* I. 627 sg.: *binagae nunc pariter Tegeaeae sacra parenti / pro pueris fieri virginibusque iubent.*

² Fasti Praenestini, CIL I² p. 231.

³ Plut. *Romul.* 21.

⁴ Cfr. Wissowa, *De feris anni Romanorum vetustissimis*, in *Gesammelte Abhandlungen* (1904), 162 sgg.

⁵ Secondo il Wissowa, l. cit., *Equiria-Quinquatrus-Tubilustrium*, 15 (originariamente)-19-23 marzo.

Un sistema di due feste omonime è quello delle *Lucaria*¹; ma l'intervallo non è di tre giorni, bensì di uno solo: 19-21 luglio (+ — +). E anche lo schema delle *Lemuria*² è, a sua volta, diverso da quello delle *Carmentalia*, perchè i giorni festivi non sono due, ma tre, con due intervalli, di un giorno feriale ciascuno: 9-11-13 maggio (+ — + — +). Vero è che con il giorno intermedio delle *Idi* (13 gennaio) anche le *Carmentalia* vengono a comporre uno schema come quello delle *Lemuria*. Ma la somiglianza è soltanto estrinseca, mentre c'è una sostanziale differenza, in quanto il sistema festivo dell' 11-13-15 gennaio non è omogeneo, essendo il giorno intermedio sacro ad una divinità diversa da quella dei due giorni estremi.

Il 13 gennaio era sacro a Iuppiter perchè era il giorno delle *idi*, e tutte le *idi*, di tutti i mesi, erano sacre a Iuppiter³. Ma le *idi* erano, in ciascun mese, il giorno del plenilunio⁴, ed erano assegnate a Iuppiter come dio del cielo luminoso, non solo diurno, ma anche notturno⁵. Le *idi* di gennaio, precedute e seguite — con un giorno d'intervallo — da una festa di *Carmenta* (prime e seconde *Carmentalia*) è probabile che fossero, in origine, esse stesse sacre a *Carmenta*, come dea della luna (piena), — come festa del plenilunio. Le *feriae Iovi* (*idi*) del gennaio si saranno dunque sostituite ad una antica festa di *Carmenta*, — allo stesso modo che le *feriae Iovi* (*idi*) del marzo si sovrapposero ad una festa di *Anna Perenna* (15 marzo)⁶, e quelle dell'ottobre ad una di *Marte* (*Equus October*, 15 ottobre). Che ci fosse in origine una sola festa di *Carmenta*, quella del plenilunio, e che soltanto al suo venir meno — proprio quando essa scompariva per far posto alle *feriae Iovi* —

¹ Fasti Maffeiiani, Fasti Amiternini, CIL I² p. 322; Fest. p. 106 L.; Macrob., *satur.* I, 4, 15.

² CIL I² p. 318; Ovid. *fast.* 5, 419 sgg.; Fest. p. 77 L.; Varr. ap. Non. p. 107 L.

³ Macrob. *satur.* I, 15, 15-18: omnes idus Iovis ferias observandas sanxit antiquitas, etc.

⁴ Dion. Halic. 10, 59, 1: ἤγον δὲ τοὺς μῆνας κατὰ ἀσλήνην, καὶ συνέπιπταν εἰς τὰς εἰσοὺς ἢ πανσέληνος; 16, 3, 2: τὰς δὲ πανσέληνους εἰσοὺς (καλοῦσιν οἱ Ῥωμαῖοι).

⁵ Macrob. *saf.* I, 15, 15: iure hic dies (idus) Iovis fiducia vocatur, cuius lux non finitur cum solis occasu, sed splendorem diei et noctem continuat illustrante luna, quod semper in plenilunio, id est medio mense, fieri solet. — Cfr. Altheim, *A History of Roman Religion*, Londra 1938, 165 sgg.

⁶ Lyd. *de mens.* 4, 36; cfr. Mommsen, CIL I² p. 311.

siano sorte le due Carmentali dell' 11 e del 15 gennaio, è poco verisimile. Più probabile è che anche queste due feste abbiano una preistoria ed una origine remota. Era naturale, infatti, che si dedicassero fin da principio tre giorni festivi ad una dea che era una e trina: Carmenta e le tre Carmente, la Carmenta principale e le due Carmente secondarie (sop. p. 2). Le due Carmente secondarie erano, secondo la tradizione, Antevorta e Postvorta. Se Antevorta e Postvorta sono la luna crescente e la luna calante (sop. p. 6), la Carmenta per eccellenza, la figura centrale del gruppo, sarà più specialmente la luna piena¹. Il ciclo festivo dell' 11-13-15 gennaio nella sua forma mista attuale (Carmenta-Iuppiter-Carmenta) risale dunque probabilmente ad un più antico ciclo omogeneo, tutto lunare, cioè tutto dedicato alla luna (Carmenta) nelle sue tre forme diverse, corrispondenti alle sue tre fasi luminose:

(Carmenta) *Antevorta*, luna crescente — *Carmentalia*,
11 gennaio;

Carmenta (per eccellenza), luna piena — antiche *Carmentalia* del plenilunio, poi sostituite dalle *feriae Iovi* delle idi fisse, 13 gennaio;

(Carmenta) *Postvorta*, luna calante — *Carmentalia*,
15 gennaio.

È vero che l' 11 e il 15 non sembrano i giorni più appropriati come feste rispettivamente della luna crescente e della luna calante, perchè a due soli giorni di distanza dal plenilunio la luna è, prima, già quasi piena e, dopo, lo è quasi ancora. Ma bisogna tenere presente che non si trattava di tre feste distinte e separate per Antevorta, per Carmenta e per Postvorta, bensì di un'unica festa — in tre giorni — di Carmenta, dea una e trina, tanto è vero che le feste si chiamavano tutte (in origine, verisimilmente, anche

¹ Se è vero (Usener, Rhein. Mus. 1903, 176) che la frequenza del cognome *Tricipitinus* nella gens patrizia dei Lucretii sin dal tempo degli ultimi Tarquinii (Sp. Lucretius Tricipitinus, Liv. I. 59), e fino al IV sec. a. Cr., accenna ad un culto gentilizio di una divinità tricipite, questa potrebbe essere la luna con le sue tre facce corrispondenti alle tre fasi. Anche Hekate, dea lunare, era trifor-
me [*Hekate epipyrgidia* di Alkamene, Paus. 2. 30, 2) e tricipite (*triceps*, Ovid. *metam.* 7. 194): Hecate a tre teste (e sei braccia) sormontate dal corno lunare, *Archaeologisch-epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich*, 4. 1880. t. VII 5 (5. 1881 p. 71).

quella del 13 *Carmentalia*, e questo carattere unitario doveva esprimersi anche con la contiguità cronologica delle feste stesse. Si aggiunga che con l'accostamento delle date si otteneva una sequenza di giorni festivi (dispari)¹ alternati ad uno ad uno con giorni feriali (pari), secondo uno schema che era certamente conforme al gusto romano, perchè lo troviamo abbondantemente esemplificato nel calendario, non solo nella già citata sequenza omogenea ed omonima delle Lemuria (9. 11. 13 maggio), ma anche in quella eterogenea delle Lucaria + Neptunalia² + Furrinalia (19. 21. 23. 25 luglio), e in altre ancora molto più ampie³.

*
**

L' 11 gennaio, primo giorno delle Carmentali, era anche (Ovid. *fast.* I. 464) la festa di Juturna (*Juturnalia* Serv. Dan. *ad Aen.* 12. 139), verosimilmente il *dies natalis* del tempio di Juturna in campo Martis (Serv. *ibid.*). Juturna era una divinità delle acque (*lacus Juturnae* nel Foro, presso il tempio di Vesta), e, come tale; una « ninfa »⁴. Nel mito Juturna era connessa con Janus, come madre, da lui, di Fons o Fontus, il dio delle fonti (Arnob., *adv. nat.* 3. 29)⁵. Carmenta non è, mitologicamente, connessa con Ja-

¹ Censor. 20. 4; ...ea superstitione qua impar numerus plenus et magis faustus habebatur.

² CIL I² p. 323; Varr. *de l. lat.* 6. 19; Fest. p. 519 L.

³ Portunalia 17 — Vinalia (rustica) 19 — Consualia 21 — Volcanalia 23 — Opiconsivia 25 — Volturnalia 27 agosto; Agonium 11 — feriae Iovi (idi) 13 — Consualia 15 — Saturnalia 17 — Opalia 19 — Divalia 21 — Larentalia 23 dicembre; cfr. v. Domaszewski, *Die Festzyklen des römischen Kalenders*, in *Abhandlungen zur römischen Religion*, Leipzig 1909, 171 sgg.

⁴ Varro *rerum divinarum quarto decimo ait* 'Juturna inter proprios deos nymphasque ponitur' (Serv. *ad Aen.* 12. 139); cfr. *Juturnae nymphis in campo* (CIL VI. 32482 (calendario degli Arvali). — Cfr. Fr. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, Giessen 1930, 4 sgg.

⁵ Secondo il Wissowa, *Religion u. Kultus der Römer*², 221 sg., 107 n. 2, ciò sarebbe pura costruzione, senz'altra base che l'esistenza della *Fontis ara* sul Gianicolo (Cicer. *de leg.* 2. 22, 56). — Ma Janus è anche altrimenti associato con le acque, come padre, da *Camese* o *Cameseae*, di *Thybris* — il Tevere —, nonché di (*Olistene* ed) *Aithex* (Dracon, ap. Athen. 15. 692 sg.; Serv. *ad Aen.* 8. 330; Macrob. *sat.* I. 7, 9), nel quale (da ἀΐθω) si può forse vedere un riflesso della polla d'acqua calda (*lautolae*, Varr., *de l. lat.* 5. 156) che sarebbe agorgata vicino al *Janus geminus* in occasione di un attacco dei Sabini (Ovid. *metam.* 14. 785 sgg.; *fast.* I. 261 sgg.; Macrob. *sat.* I. 9, 17 sgg.; Serv. *ad Aen.* I. 291).

nus. Ma le Carmentali cadono anch'esse nel gennaio — il mese di Janus —, venendo anzi (come le Juturnali) immediatamente — con un giorno d'intervallo — dopo l'*agonium* (9 gennaio), che era la festa di Janus¹. Questo *agonium* inaugura, dunque, in certo qual modo, tanto il ciclo festivo di Janus e Juturna (9-11 gennaio) quanto quello di Janus e Carmenta (9-11[-13]-15 gennaio)². Nè forse è da trascurare il fatto che la *porta Carmentalis*, col relativo *fannum Carmentis* (sop. p. 1), si trovava a poca distanza dal *forum holitorium*, e quindi dal tempio di Janus, ivi edificato da C. Duilio in seguito alla vittoria navale di Mylae nel 260 a. Cr.³. Si intravede dunque, non nel mito, ma — ciò che è più importante — nel calendario e dunque nel culto, un rapporto di Carmenta con Janus, che, in connessione con quello di Juturna con Janus, ci aiuta anche a comprendere quello di Carmenta con Juturna.

Secondo il von Domaszewski Carmenta sarebbe originariamente proprio « una forma o manifestazione di Janus » in una sua particolare attività⁴, e precisamente, a quanto pare, come dea del concepimento e delle nascite⁵, in corrispondenza di Janus come dio della generazione e del principio della vita (*Consivius*)⁶. Ma questo aspetto di Janus come dio del principio e di ogni principio (*penes Janum sunt prima*), che si trova formulato in Macrobio e

¹ Varr. *de l. lat.* 6. 12; Fest. p. 9 L.; Ovid. *fast.* 1. 318.

² *dies agonales* — *Carmentalia*, Varr. *de l. lat.* 6. 12; *Agonalia* — *Carmenalia*, Macrobi. *saturn.* 1. 16, 6.

³ Tacit. *ann.* 2. 49: et Jano templum quod apud forum holitorium C. Duilius struxerat.

⁴ v. Domaszewski, *Abhandlungen*, 175: « Carmenta ist nach ihrer ursprünglichen Bedeutung als eine Wirkungsform des Janus zu fassen », 221 sgg.; in ciò non consente il Wissowa, *op. cit.* 220 n. 7.

⁵ Cfr. Altheim, *A History of Roman Religion*, Londra 1938, 134.

⁶ *Consivium* (Labeo ap. Lyd. *de mens.* 4. 1 Κοσιβίον) a conserendo, id est a propagine generis humani, Macrobi. *saturn.* 1. 9, 16; cfr. Augustin. *de civ. Dei* 7, 23. — Il passaggio dei Fabii (p. 1 n. 7) sotto l'arco destro (dextero iano, Liv. 2. 49, 8) della Porta Carmentale nella spedizione contro Vejo fa riscontro (von Domaszewski, *l. cit.*, 222) al passaggio delle schiere sotto il Janus geminus (due archi paralleli) nell'andare alla guerra e nel tornare: è probabile che l'atto del passare abbia bensì carattere rituale, ma non come rito di rinascita (Huth, *Archiv f. Religionswiss.* 1935, 193 sgg.; 1937, 371 sgg., e già v. Domaszewski, *l. cit.*), bensì (Frazer, *The Golden Bough*², XI 195 sgg.) come rito di « purificazione » (consacrazione=consacrazione) degli armati prima e dopo la strage (cfr. l'analoga « purificazione » dei cavalli e delle armi nel marzo (Equirria-Tubilustrium) e nell'ottobre (Equus October-Armilustrium)).

in Agostino (da Varrone)¹, è un aspetto secondario, che non può valere a chiarire la natura originaria di Carmenta. Qui è da tenere presente un altro punto di vista, che mi propongo di sviluppare in altra occasione. Per ora basterà segnalare la corrispondenza esistente fra le due Carmente antitetiche, « voltate » l'una « in avanti » (Prorsa, Antevorta), l'altra (Postvorta) « all'indietro », e le due faccie di Janus guardanti in direzione opposta. Si legge infatti in Macrobio, *saturn.* I. 7. 20: « qui (Janus) creditur gemi-
« nam faciem praetulisse, ut, quae ante quaeque post tergum es-
« sent, intueretur: quod procul dubio ad prudentiam regis soller-
« tiamque referendum est, qui et praeterita nosset et futura pro-
« spiceret, sicut Antevorta et Postvorta, divinitatis scilicet aptissi-
« mae comites, apud Romanos coluntur »². All'onniscienza sagace di Janus fa riscontro l'onniscienza mantica e fatidica propria, come sappiamo, delle due Carmente, cioè, in ultima analisi, dell'unica e fondamentale Carmenta (sop. p. 2), la *praescia mater* (Ovid. *fast.* 5. 95). L'una e l'altra onniscienza, pur qualitativamente differenziata, ha per comune fondamento l'onniveggenza, quale è insita per Janus nelle sue due — o quattro — faccie³, e per Carmenta nei suoi due aspetti opposti e complementari di Antevorta e Postvorta. Questi aspetti — o faccie — di Carmenta corrispondono, come sappiamo, alle fasi della luna: crescente, piena e calante. Le due o quattro faccie di Janus sono proprie di Janus come dio — onniveggente — del sole⁴. I rapporti fra Janus e Carmenta, quali sono adombrati nel calendario (come i rapporti fra Janus e Carna, quali sono adombrati nel mito)⁵, sono un riflesso dei rapporti astrali fra il sole e la luna (di gennaio, nel caso di Carna la luna nuova di giugno). Nell'anno romano antichissimo era naturale che ad una festa di Janus come divinità del sole seguisse, nel mese stesso

¹ Macrobi. *sat.* I. 9, 15; Augustin. *de civ. Dei*, 7. 3 (penes Janum sunt prima, *ibid.* 7. 9).

² Cfr. Macrobi. I. 9, 4; Lyd. *de mens.* 4. 2.

³ Ovid. *fast.* I. 283 sgg.: attollens oculos diversa videntes, / aspexit toto quidquid in orbe fuit; Senec. *apocolocynt.* 9: qui semper vidit ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω (*Iliad.* 3. 109).

⁴ « Elemente eines Sonnenkultes in dem sicherlich italischen Janus »: Marbach, « Real-Encyclop. » III A, 902. — Il carattere solare di Giano sarà messo in evidenza in un mio prossimo studio.

⁵ Cfr. il mio studio su *Carna*, pubblicato in « Studi Etruschi » 14. 1940, 163 sgg.

di Janus, immediatamente la festa di Carmenta come dea della luna.

Il trasferimento a Juppiter delle idi di ogni mese e delle relative feste del plenilunio, quale lo vediamo sancito nell'antica sistemazione (pre-giuliana) del calendario, può esser segno del prevalere della religione di Juppiter sopra una più antica religione, più ricca di elementi lunari (e solari). Certo con la sostituzione di Juppiter a Carmenta nelle idi di gennaio l'antica dea della luna passò in seconda linea, e questo scadimento dovè concorrere ad oscurare il ricordo del suo carattere lunare. Il mito, di ispirazione greca, si formò quando quel ricordo era già venuto meno, e non ne porta traccia, a meno che non si voglia vedere eventualmente nel motivo mitico della « fuga » di Carmenta — con le sue due compagne — dall'Arcadia nel Lazio (v. sop. p. 3) un riflesso del rapido spostarsi della luna da una regione all'altra del cielo (su un carro? il *carpentum* come carro della luna, e perciò delle matrone sue devote?)¹. Fatto è che della natura lunare di Carmenta non c'è traccia esplicita nella tradizione letteraria; — e sarebbe illusorio trovare una sopravvivenza di primitività nella iscrizione di quel *flamen Carmentalis*, conosciuto — a quanto pare — da Plinio (epist. 7. 31), che dedicò un'offerta *Soli Lunae Apollini Dianae* (CIL. 6. 31032).

Questo *silentium* della tradizione antica rendeva difficile il riconoscimento del carattere lunare di Carmenta. Ma quel suo aspetto sul quale maggiormente insistono gli antichi — l'aspetto di Carmenta come dea delle donne, della maternità e del parto (v. sop. p. 2) — è pure intimamente connesso con il carattere lunare per la relazione esistente in natura fra la vita sessuale femminile e la vicenda ciclica della luna. Tra i moderni i più (Wissowa ed altri) vedono in Carmenta una dea delle acque²; ma l'aspetto acquatico è tutt'altro che cospicuo, e non ha consistenza nella tra-

¹ La concezione antropomorfa del moto della luna (e del sole, ecc.) come un andare, un girare, un viaggiare (anche su veicolo, a ruote) è così elementare che poté ben appartenere anche agli antichi popoli italici (come a tanti altri) ancor prima delle influenze dell'arte greca e della coniazione dei più antichi *bigati* romani (Wissowa, *Rel. u. Kult.*² 315).

² Wissowa, *Religion. u. Kultus*², 220: « ursprünglich wahrscheinlich Quellgottheit »; Bouché-Leclercq, *Dictionnaire des antiquités* I 923: « Le caractère

dizione¹. Carmenta è bensì concepita nel mito come ninfa (v. sop. p. 2); ma si tratta di uno sviluppo secondario, per riflesso — con ogni probabilità — di Juturna, la ninfa della fonte omonima, in base al comune rapporto con Janus (v. p. 12) e alla coincidenza di data del *dies natalis* del santuario di Juturna col primo giorno delle Carmentali (11 gennaio). Altri (Frazer) pongono come fondamentale il carattere profetico e fatidico (in rapporto, del resto, con la virtù mantica generalmente attribuita alle acque)², e fanno di Carmenta principalmente una dea della divinazione (con particolare riferimento al destino dei neonati, v. p. 3)³, trovandone il segno nel nome stesso da *carmen* (v. sop. p. 3), — ed anche le ninfe *Camenae* furono intese dagli antichi come *Casmenae-Carmenae*⁴. Ma il riferimento a *carmen* è secondario, suggerito esso stesso dalla funzione fatidica della dea⁵. La forma stessa *Carmenta* potrebbe essere non la forma originaria del nome, ma un forma alterata per riflesso — appunto — di *carmen*. Se il nome è etrusco⁶, si potrebbe forse pensare ad un originario **Carpenta*⁷, forma che spiegherebbe meglio il concorrente riferimento etimologico⁸ a *carpentum*, il veicolo delle matrone che ha tanta parte nella leggenda (sop. p. 2) della costruzione del tempio di Carmenta

primordial est d'être une *lymphe* ou *nymphé* des sources »; C. Bailey, *Phases in the Religion of the ancient Rome*, Londra 1932, 55: « a water spirit ».

¹ Serv. ad *Aen.* 8. 336: haec autem non vere nympha fuit, sed vaticinatrix. — Per W. W. Fowler, *The Roman Festivals* (Londra 1925), 292, le Carmentae « may originally have been wise women whose skill and spells assisted the operations of birth ».

² Cfr. nella religione greca Proteus, nella babilonese Ea, ecc..

³ Frazer, *The Fasti of Ovid*, I p. 178 sgg.; Fowler, *l. cit.*; Bouché-Leclercq, *l. cit.*

⁴ Varr. de *l. lat.* 7. 26; cfr. Serv. ad *Aen.* 7. 31.

⁵ Altra etimologia da *carere mente*, sempre in rapporto con l'estasi profetica: Plut. *Romul.* 21; *quaest. rom.* 56; *θεοφρητων* Dionys. Halic. 1. 31, 1.

⁶ « vielleicht etruskisch, jedenfalls erst volksetymologisch auf *carmen* bezogen »: Walde-Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*³ I (1938), 170. — Anche *Camenae* « vielleicht in sekundärer Anlehnung an *carmen* oder *Carmenta* », *ibid.* 146.

⁷ Cfr. gli onomastici etruschi — da Chiusi — *carpnati* CIE 1964, *carpnatial* 1965, *carpnati* 1966, *carpnates(a)* 2501, *carpnatesa* 4810, e i latini *Carpinius*, *Carpinatus*: W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlino, 1904, 146. Ma conviene tener presente anche *Carminius* e simili (*ibid.* p. 270).

⁸ Ovid. *fast.* 1. 620: haec quoque (carpenta) ab Evandri dicta parente reor.

— la dea delle madri — ad opera delle matrone, con la connessa istituzione delle (seconde) Carmentali¹.

Un altro ostacolo al riconoscimento della originaria natura lunare di Carmenta era la tendenza, per così dire, pregiudiziale della maggior parte degli studiosi, con a capo il Wissowa, a non ammettere l'esistenza di un vero e proprio culto della luna (e del sole) nella più antica religione romana². Veramente questa negazione concerneva specificamente il culto di *Luna* (e di *Sol*) come tale (sebbene la tradizione faccia risalire a Servio Tullio il tempio di *Luna* su l'Aventino³ e nomi *Luna* (e *Sol*) fra le divinità introdotte in Roma dal sabino Tito Tazio⁴). Ma con ciò veniva ad essere indirettamente pregiudicata l'esistenza antica di culti lunari (e solari) in genere, anche sotto altro nome. Fatto è che la natura lunare di Carmenta⁵ è stata riconosciuta, per quanto io so, soltanto da Otto Gilbert, insieme con la pertinenza delle due Carmentali, dell'11 e del 15 gennaio, rispettivamente a Porrina e a Postverta come rappresentanti della luna crescente e della luna calante⁶. Tutto ciò è dal Gilbert semplicemente asserito, senza dimostrazione. Aggiungerò che della intuizione gilbertiana io venni a conoscenza dopo che per conto mio ero giunto allo stesso risultato in base alle argomentazioni qui sopra svolte.

R. Università di Roma.

RAFFAELE PETTAZZONI

¹ Ciò non implica, naturalmente, una reale connessione etimologica fra (etrusco?) **Carpenta* e (celtico?) *carpentum*.

² Wissowa, *Rel. u. Kult.* 315 sgg.

³ Tacit. *ann.* 13, 41: sed vetustissima religione quod Servius Tullius (sacra-verat). — Cfr. C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien*, Francoforte 1933, 32 sgg.

⁴ Varr. *de l. lat.* 5, 74: nam, ut annales dicunt, vovit (aras)... Soli, Lunae....

⁵ E quella di Carna: v. Studi Etruschi 14, 1940, 171.

⁶ O. Gilbert, *Geschichte u. Topographie der Stadt Rom im Altertum*, I, Lipsia 1883, 239: « Wir können übrigens nicht zweifeln, dass auch Carmenta nichts anderes als Mondgöttin ist: so haben wir sie darin (als Porrina und als Postverta) in ihrer Erscheinung als zunehmender und als abnehmender Mond zu erkennen.... »; cfr. p. 264.

DIVINITÀ FEMMINILI A CRETA NEL TARDO MINOICO III

Negli ultimi anni si è scritto spesso su divinità minoiche: alla religione minoica sono state volentieri attribuite quelle figure di eroi e di dei, ma soprattutto di eroine e di dee, che, non collimando col mondo ellenico, furon supposte anteriori alla invasione greca. Tutti questi relitti culturali minoici rimangono per ora nel campo della pura ipotesi: nessuna prova sicura, nessuno scavo hanno confermato per Creta l'esistenza ed il culto di queste supposte divinità. Inoltre, nella ricostruzione del pantheon minoico gli studiosi sono in generale incorsi in un grave errore di metodo, quello di considerare come un tutto unico il mondo religioso di Creta e quello del continente greco preellenico¹. Questa pretesa unità religiosa è ancora da dimostrare: anzi, storici ed archeologi sono d'accordo nel ritenere, per ora, il popolo cretese etnicamente diverso da quello che abitava la Grecia.

Mancano — praticamente — fonti scritte minoiche che ci permettano di uscire dal campo delle ipotesi, e le rare asserzioni in proposito degli antiquari greci debbono esser vagliate con estrema prudenza. Le nostre conclusioni si basano solo sui risultati degli scavi e sullo scarso materiale in cui gli artisti cretesi ci hanno tramandato le credenze e la civiltà del loro mondo. Questo ha lasciato

¹ Che i dati minoici possano servire anche per i culti del continente ha affermato il Karo, in *Arch. f. Religionsw.*, VII, 1904, p. 117, ma nel successivo *Religion des ägäischen Kreises (Bilderalas 2. Religionsgesch. 7)*, 1925, p. XI separa giustamente Creta dalla Grecia. Il Nilsson, in *The Minoan-Mycenean Religion*, è convinto fautore della unità religiosa; nella recente *Geschichte der griechischen Religion* (Monaco 1941) separa la religione minoica da quella micenea, pur continuando ad usare per la prima il materiale del continente. Unità culturale e religiosa ammettono l'Evans, in *Journ. Hell. St.*, 1912, p. 282, e, implicitamente, in tutti i volumi del *Palace of Minos*; il Picard, *Les origines du Polythéisme hellénique. I. L'art créto-mycénien*, e numerosi altri italiani e stranieri. Si veda l'eccellente critica dello Schweitzer in *Gnomon*, IV, 1928, p. 173 sgg.

agli studiosi una libertà praticamente sconfinata, della quale non potrei affermare che sia stato fatto un uso prudente e oculato¹. Stimò quindi interessante esaminare qui alcune figure la cui destinazione religiosa non ammette dubbi, perchè furono trovate in santuari minoici datati dal complesso degli edificii in cui si trovano o dalla suppellettile annessa.

Queste statue di divinità — di dimensioni variabili, talvolta anche notevoli — sono passate quasi inosservate agli studiosi di storia delle religioni², forse perchè alcune sono pubblicate in periodici non facilmente accessibili ed altre sono inedite (o quasi). La loro importanza nel campo della religione minoica appare soprattutto a chi ha seguito sul luogo gli scavi degli ultimi anni.

In questa mia ricerca non tengo nessun conto di una serie di oggetti conservati in musei, o di proprietà privata, accettati per lo più come autentici dagli storici delle religioni, ma di autenticità più che dubbia e quasi unanimemente respinti da coloro che vivono in contatto con le antichità minoiche. Sono un gruppo di sigilli — il tesoro di Thisbe in Beozia³, gli anelli di Minosse⁴ e di Nestore⁵ — ed un gruppo di statuette maschili e femminili in cui si è voluto riconoscere delle divinità: la statuette del Fitzwilliam Museum a Cambridge⁶, la dea e il fanciullo di Boston⁷; la « dea degli Sport »⁸; la statuette femminile in calcare riprodotta dall'Evans, *Palace of Minos*, IV, 1, fig. 21 e tav. suppl.

¹ Agli oggetti più insignificanti è stato attribuito un significato religioso: se si riuniscono le varie asserzioni degli studiosi, l'arte minoica sembrerebbe essersi posta come unico scopo la preparazione di oggetti destinati al culto ed ogni atto della vita quotidiana avrebbe avuto significato cultuale. Dagli oggetti stessi sono a volte state tratte conclusioni che rientrano nel mondo del romanzo.

² Sono brevemente ricordate dal Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, p. 244 sgg., sotto un aspetto diverso da quello in cui son trattate in questo studio.

³ Evans, in *Journ. Hell. St.*, XLV, 1925, p. 1 sgg. Si veda in proposito anche Schweitzer, in *Gnomon*, IV, 1928, p. 170 sgg.

⁴ Evans, *Pal. of Minos*, IV 2, tav. LXV di fronte a p. 949.

⁵ Evans, *Pal. of Minos*, III, p. 145 sgg., fig. 95.

⁶ Wace, *A Cretan Statuette in the Fitzwilliam Museum*, Cambridge 1927; Evans, *Pal. of Minos*, II 1, p. 235 sgg., fig. 133.

⁷ Caskey, in *Amer. Journ. of Arch.*, XIX, 1915, p. 237 sgg. e tavv. X-XVI; Karo, *Relig. d. ägäisch. Kreises*, n. 39; Evans, *Pal. of Minos*, III, p. 436 sgg.

⁸ Evans, *Pal. of Minos*, IV 1, tav. del frontespizio e figg. 14-15 (« Our Lady of Sports »).

XLIV; la « Madre dei Serpenti »¹ e una figurina simile in terracotta²; una statuetta maschile in avorio³; una femminile in steatite⁴.

*
**

In santuari del tardo minoico III, subminoici o protogeometrici furono trovati gruppi di figure femminili che hanno caratteri iconografici comuni. Di altezza variabile, hanno sulla testa, più o meno abilmente modellata, un diadema spesso ornato di emblemi e simboli diversi; collo insolitamente lungo; parte inferiore del corpo cilindrica (è una stilizzazione della gonna scampanata delle età precedenti); vita sottile; seni piccoli espressi plasticamente; braccia alzate simmetricamente. Le mani aperte hanno la palma volta verso la figura, o verso lo spettatore, oppure la sinistra è volta verso la figura e la destra è volta verso lo spettatore. Altri particolari di secondaria importanza variano da un esemplare all'altro. Do qui un elenco di questi simulacri femminili:

a) Simulacri trovati in santuari⁵:

1. - Santuario delle « Doppie Ascie » a Knossòs (tardo minoico III)⁶: sulla panchina addossata al muro di fondo furono trovate due corna di consacrazione, una piccola doppia ascia votiva e cinque figurine di terracotta, di cui quattro femminili ed una maschile. La più alta di queste (fig. 1) (m. 0.22) è la più notevole; ha sulla testa un uccello, forse una colomba. Tutto il busto, compresi i seni plastici alla base del collo era coperto da una specie di mantellina che sembra giungere al gomito ed è allacciata sul dorso⁷. Altre due figure più rudimentali e più piccole⁸ hanno le

¹ Evans, *Pal. of Minos*, IV 1, p. 193 sgg. e figg. 149-150.

² Evans, *Pal. of Minos*, IV 1, fig. 152.

³ Evans, *Pal. of Minos*, IV 2, p. 468 sgg., fig. 394 e tav. suppl. LIII.

⁴ Evans, *Pal. of Minos*, III, p. 426 sg., fig. 293.

⁵ Per lo studio dei santuari minoici di questo periodo si veda Banti, *I culti minoici e greci di Hagia Triada*, di prossima pubblicazione.

⁶ Evans, in *Annual Brit. Sc. Ath.*, VIII, 1901-2, p. 95 sgg.; *Pal. of Minos*, II 1, p. 335 sgg. Nella descrizione delle figure mi limito alle cose essenziali; per altri particolari rimando ai rapporti di scavo.

⁷ *Annual Brit. Sc. Ath.* cit., p. 99, fig. 36 al centro; *Pal. cit.*, II 1, p. 340, fig. 193 a. La figura è stata frequentemente riprodotta.

⁸ Si cfr. Evans, *Pal. cit.*, II, 1, p. 343, fig. 193 a 2.

avambraccia ripiegate al disopra dei seni e, sulla testa, un diadema¹. Un'altra figurina femminile nuda ripete il gesto delle due precedenti² ed è coperta di incisioni riempite di materia biancastra; pure ornato di incisioni è il diadema³. L'ultima statuetta, maschile, ha un giubbotto allacciato sul dorso, una specie di perizoma (?) ai fianchi e un diadema sulla testa; le mani unite reggono un uccello, forse una colomba.

2. - Santuario di Gournià⁴: nell'angolo NE erano una tavola da offerte e cinque vasi a tubo cavi ad anse plurime. Nel restante del vano furono trovate: a) una figura femminile (alt. m. 0,365) a braccia alzate⁵; la mano sinistra è rivolta verso la persona, la destra è mancante; sulla testa è un diadema; una serpe girava intorno al braccio e alla vita; b) due teste simili: una ha un diadema ed un serpente avvolto intorno al collo, l'altra ha pure un diadema che fu interpretato come un serpente che girava intorno alla fronte; c) due frammenti di braccia con serpente avvolto⁶. Le figure femminili erano dunque almeno tre: due, ma forse anche la terza, avevano come emblema il serpente. Il santuario fu costruito nel tardo minoico I e continuò ad essere in uso nel tardo minoico III: a questa età risalgono le tre figure femminili⁷.

3. - Santuario di Gazi (tardo minoico III-subminoico): vi furono trovati cinque simulacri femminili insieme a due vasi a tubo ad anse pure, tre calici e poca altra suppellettile⁸.

Simulacro n. 1 (fig. 2): è il più grande (alt. m. 0,775). Sulla testa, appuntita in alto, è un diadema con tre capsule di papa-

¹ Evans, in *Annual Brit. Sc. Ath.*, VIII, p. 99, fig. 56 sin.; *Pal. cit.*, fig. 193 b. c. A pag. 339 interpreta il diadema come un serpente, ma diademi simili hanno numerose figurine sia contemporanee (ad es. H. Triada), sia più arcaiche (Petafà).

² Evans, *Pal. of Minos*, I, p. 52, fig. 14.

³ Incisioni come ornamento sono frequenti in figurine contemporanee, ad es. in quelle del deposito votivo di Haghia Triada: si veda ad es. in *Studi e Materiali di archeologia e numismatica*, III, 1905, p. 110, figg. 496-497. La spiegazione che il Milani dà di queste incisioni è pura fantasia.

⁴ Boyd-Hawes, *Gournià*, p. 47 sg. e tav. XI 1-13.

⁵ Boyd-Hawes, *Gournià*, tav. XI 1.

⁶ Un braccio regge in alto un oggetto piatto che non saprei definire.

⁷ Cf. Williams in Boyd-Hawes, *Gournià*, p. 47; Marinatos in *Εφημ. 'Αρχ.*, 1937, p. 289; Banti, *I culti minoici e greci di Haghia Triada*, in pubblicazione.

⁸ Marinatos, in *Εφημ. 'Αρχ.*, 1937, p. 278 sgg. Accenni preliminari in *Arch. Anzeiger*, 1936, p. 225 sgg. e figg. 5-6; *Journ. Hell. St.*, LVI, 1936, p. 151, fig. 10; *Bull. Corr. Hell.*, LX, 1936, p. 487.

vero. Un alto collare termina il giubbotto alla base del collo davanti e forma nel dorso un'ampia scollatura a « V ». Mani in alto con palme volte in avanti¹.

Simulacro n. 2 (fig. 3) (alt. m. 0,52): simile al precedente, non mostra tracce di veste. Sulla testa appuntita è un diadema che regge al centro le corna di consacrazione, ai lati due uccelli, forse due colombe, benchè i lunghi becchi facciano pensare a dei corvi, come quelli che ritroviamo sul sarcofago di Hagia Triada. Le palme delle mani sono ambedue volte lateralmente².

Simulacro n. 3 (alt. m. 0,62): simile ai precedenti. Sui capelli, che scendono per le spalle in tre trecce, ha un diadema con un uccello (colomba?) ad ali spiegate; palme ambedue volte in avanti³.

Simulacro n. 4 (alt. m. 0,575): simile ai precedenti. Sui lunghi capelli che scendono per le spalle in tre trecce, è un diadema con, davanti, un uccello (colomba?) fra due protuberanze linguiformi e, dietro, tre liste che terminano ciascuna in due linguette. Palme ambedue rivolte verso la figura⁴.

Simulacro n. 5: simile ai precedenti, manca della testa; alt. del restante m. 0,595. Palme ambedue rivolte verso la figura⁵.

4. - Santuario protogeometrico di Karphi: vi furono trovati i frammenti di nove statuette femminili del tipo di quelle già descritte⁶: sono le più grandi fra quelle trovate finora (circa m. 1 di altezza); ma solo due sono state restaurate. Quella che ha conservato le braccia ha la palma della mano sinistra volta verso la persona, quella della mano destra verso lo spettatore. Sui capelli, che scendono in sei lunghe trecce plastiche, è il diadema, ornato di dischi sormontati da uccelli. La parte inferiore del corpo ha angoli meno pronunziati del consueto ed annunzia la gonna tubulare dei rilievi posteriori e degli *σφουρήλατα* di Dreros. Da un'apertura della base cilindrica sporgono i piedi plasmati a parte. L'altra

¹ Έρημ., Αρχαιολ., 1937, p. 280 sg., fig. 1, tavv. I 7; II 1.

² Έρημ., Αρχαιολ., 1937, p. 281, fig. 1, tavv. I 8; II 2.

³ Έρημ., Αρχαιολ., 1937, p. 281-282, fig. 1, tav. I 9.

⁴ Έρημ., Αρχαιολ., 1937, p. 282, figg. 1 (dove la statuetta è segnata col numero 5, mentre nella descrizione è al n. 4) e 4; tav. I 10.

⁵ Έρημ., Αρχαιολ., 1937, p. 283, figg. 1 (dove è segnata al n. 4) e 4.

⁶ Jantzen, in Arch. Anzeiger, 1938, p. 584 sg.; Young, in Journ. Hell. St., 1937, p. 142 e fig. 12 a p. 141; Lemerle, in Bull. Corr. Hell., LXI, 1937, p. 475 e tav XXXIX; E. Pierce Blegen, in Amer. Journ. Arch., XLI, 1937, p. 628 e tav. XXI.

statua ha pure il diadema ornato di dischi, ma ha perduto gli emblemi che lo ornavano.

b) Simulacri di uguale tipo dei precedenti, ma non provengono da un santuario accertato. Tuttavia mi sembra probabile che, come quelli già esaminati, siano da ritenersi raffigurazioni di divinità. Escludo dalla enumerazione le figurine piccole e rudimentali — i cosiddetti idoletti —, perchè non è possibile giudicare se rappresentino divinità o mortali. Il gesto delle braccia in alto è troppo comune, troppo diffuso, anche fuori di Creta, per poter ritenere divinità tutte le figurine che lo riproducono:

5. - Prinià: da saggi dell' Halbherr nel 1900¹ provengono: a) una figura femminile a braccia alzate. Sui capelli, che scendono in cinque ciocche, ha il diadema privo di attributi; b) una seconda e, forse, due figure frammentarie (ne furono trovate la parte inferiore cilindrica e due braccia intorno alle quali si avvolge una serpe); c) due vasi a cilindro vuoti ad anse plurime, di cui uno con serpente plastico. Nello stesso luogo il Pernier trovò la testa diademata di una figura simile e un vaso cilindrico con serpenti plastici². Le figure appartengono al subminoico o al protogeometrico³.

6. - Pankalochori: una figura femminile simile (alt. m. 0,52); mancano le mani; i capelli scendono in quattro ciocche plastiche; sulla testa è un alto polos (?) appuntito. La base cilindrica è decorata a quadri, il busto sembra coperto da un giubbotto a maniche corte che termina alla base del collo⁴. Appartiene alla fine del tardo minoico III⁵.

7. - Haghia Triada: da località indeterminata provengono due braccia di dimensioni assai piccole, appartenenti a due statuette diverse. Non è possibile stabilire se erano in rapporto con il santuarietto inedito di Haghia Triada⁶.

¹ Wide, in *Athen. Mitt.*, XXVI, 1901, p. 247 sgg. e tav. XII, figg. 1-5; Milani, in *Studi e Mater. di archeol. e numism.*, III, 1905, figg. 518-20, 523 e p. 117 sgg.

² Pernier, in *Boll. d'Arte*, II, 1938, p. 455 sgg. e fig. 11.

³ Per la datazione Pernier, *loc. cit.*; Marinatos, in *Εφημ. Αρχ.*, 1937, p. 289.

⁴ Marinatos, in *Arch. Anzeiger*, 1933, col. 297 sgg. e figg. 6-8 a col. 299; *Αρχ. Δελτ.*, XV, 1933-35, Παράρτ., p. 55, fig. 12.

⁵ Marinatos, in *Εφημ. Αρχ.*, 1937, p. 289; *Αρχ. Δελτ.*, XV, 1933-35, Παράρτ., p. 55.

⁶ Banti, *I culti minoici e greci di Haghia Triada*, in corso di pubblicazione. Dalla misura delle braccia le due statuette dovevano essere di dimensioni non

8. - Knossòs: nello scavo di una fonte minoica, vicino al cosiddetto « Caravanseraï », fu trovato tra il materiale di un deposito votivo un'urna a capanna, con, dentro, una figura femminile a braccia alzate e palme in avanti visibile dalla porta aperta¹. Subminoica.

9. - Knossòs: nel « Little Palace » fu trovata una figurina di piombo a braccia alzate. Sulla testa ha un diadema a turbante sul quale si volle vedere un serpente². La figurina è troppo rudimentale per esser certi di quest'ultimo particolare.

10. - A queste statuette plastiche credo possano essere avvicinate due matrici da Siteia³: su ciascuna è raffigurata una figura femminile diadematata su piedistallo. Una delle figure regge nelle mani alzate dei fiori (o delle capsule di papavero) ed ha sul diadema un gruppo di tre fiori (o capsule di papavero); l'altra regge in ciascuna mano la doppia ascia. Le corna (κέρατα) di cui parla lo Xanthoudides⁴ sono le orecchie delle due figure.

Non credo possibile mettere in dubbio che le statuette di Gournià, Gazi, Karphi rappresentino divinità. Lo provano la loro provenienza e i singolari emblemi che ne ornano il diadema. Delle statuette di Knossòs sarà una divinità la più alta, che ripete nel gesto e negli emblemi gli altri simulacri conosciuti. Sulle rimanenti quattro statuette, trovate sullo stesso banco, non oso pronunciarmi con sicurezza. La figura maschile, che regge nelle mani giunte un uccello, è quasi certamente un offerente⁵. Le tre figure femminili per il loro gesto furono avvicinate alle figurine che si reggono i seni; ma esse non reggono i seni, ma, gesto ben differente, piegano le braccia davanti ai seni. Questo gesto lo ritroviamo anche in figure maschili fin dal minoico primitivo ed è probabilmente a Creta il gesto degli adoranti. Il fatto che tutte e quattro le figure hanno sulla testa un diadema non indica natura divina, perchè uguale diadema rudimentale, a benda, hanno figure

molto superiori a quella di Knossòs, della quale hanno anche uguale ornamentazione pittorica.

¹ Evans, *Pal. of Minos*, II 1, p. 128 sgg. e fig. 63.

² Evans, in *Archaeologia*, 65, 1913-14, p. 75, fig. 84.

³ Xanthoudides, in 'Εφημ. 'Αρχ., 1900, coll. 25 sgg. e tavv. 3-4; Karo, *Religion des ägäischen Kreises*, nn. 48 e 50.

⁴ Xanthoudides, in 'Εφημ. 'Αρχαιολ., 1900, coll. 27 e 29.

⁵ Gesto simile nel sigillo da Knossòs, Evans, *Pal. of Minos*, II, fig. 366.

maschili e femminili contemporanee di offerenti, ad es. quelle della stirpe votiva di Haghia Triada¹. L'essere sul banco rialzato insieme alla divinità non implica carattere divino, perchè vi si trovano anche oggetti attinenti al culto².

Le figure di divinità che ho qui riunito rappresentano a Creta un gruppo omogeneo per l'iconografia e per l'età a cui appartengono. Non troviamo nessuna statuette anteriore al tardo minoico III; il gesto stesso delle braccia alzate è raro avanti questa età e non è certo che gli anelli in cui esso ricorre rappresentino una dea³: l'anello di Copenaghen, tuttavia, sembrerebbe realmente riprodurre una scena di adorazione⁴, ma non possiamo dedurne che esso riproduca la dea dei simulacri citati. Il tipo della dea a braccia alzate termina con il tardo minoico III e le località in cui lo troviamo ancora nel protogeometrico sono luoghi isolati, di civiltà in ritardo. Il gesto ricorre a Creta ed altrove anche in età più

¹ La stipe è inedita; per i pochi oggetti pubblicati si veda *Studi e materiali di archeologia e numismatica*, III, 1905, p. 110, fig. 497; Banti, *I culti minoici e greci di Haghia Triada*, in pubblicazione.

² Si veda Banti, *I culti minoici e greci cit.*

³ Un anello di piombo con figura di donna a braccia alzate proviene da una tomba di Sphoungaras del medio minoico III o del tardo minoico I (Hall, *Excavations in Eastern Crete. Sphoungaras. Anthropol. Publ. Univ. of Pa. Museum*, III 2, 1912, p. 69, fig. 44); un altro anello con uguale figura è riprodotto in Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, p. 241, fig. 77. — Due sigilli da Micene hanno uguale schema (*Journ. Hell. St.*, XXI, 1901, p. 164, fig. 44 = Karo, *Religion des ägäischen Kreises*, n. 67. — Wace, *The chamber-tombs of Mycenae*, p. 200 e tav. 28 = Evans, *Pal. of Minos*, IV 1, p. 170, fig. 133 c; Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, tav. II 9; Bossert, *Altakreta*³, n. 401 e) e indicheranno probabilmente una dea, ma il trovarla fra due leoni in schema araldico fa pensare che non si tratti più della stessa divinità: in ogni modo non possono essere presi in considerazione per la civiltà cretese. Nella gemma da Psychrò (Nilsson, *op. cit.*, tav. II 8) e nel sigillo di Cassel (Furtwaengler, *Ant. Gemmen*, tav. VI 5) è incerto se il gesto delle braccia alzate sia rituale o sostegno della strana raffigurazione al di sopra della testa. Quanto al cosiddetto « affresco della processione » da Knossos, che, nel restauro, ha una dea a braccia alzate che regge in ciascuna mano una doppia ascia (Evans, *Pal. of Minos*, II 2, p. 723, fig. 450 (gruppo B) e tav. suppl. XXVI; Picard, *Les origines du polythéisme hellénique. I. L'art créto-mycénien*, tav. IX in basso, di fronte a pag. 80), è necessario avvertire che la dea esiste solo nella fantasia del restauratore, perchè di questo tratto dell'affresco sono originali solo i piedi e la bordura inferiore della veste della supposta dea.

⁴ *Rev. arch.*, XIX, 1924, p. 262 sgg.; *Jahrb. d. Instituts*, 1925, p. 98 e fig. 14; Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*, p. 241, fig. 77.



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 4.

recente¹, ma manca la certezza che indichi una figura divina: in buona parte dei casi, anzi, questo sembra doversi escludere. O il culto cessò con la fine della civiltà minoica, o assunse aspetto differente. La prima ipotesi sembrerebbe la più probabile, perchè nessuno dei santuarietti in cui queste dee erano venerate sembra essere continuato in età arcaica, neanche là dove (ad es. Knossòs, Karphì, Prinià) la vita continuò dopo la caduta della civiltà minoica. Tuttavia può anche essere che il culto della dea a braccia alzate sia continuato anche in età classica in altre parti dell'isola dove gli scavi non ce lo hanno ancora rivelato.

Tuttavia è certo che l'arte greca ha ereditato dalla civiltà minoica il tipo iconografico del simulacro di divinità femminile a braccia alzate. Non credo che gli idoletti micenei possano rientrare in questo tipo. Il più antico esemplare è il rilievo sull'anforone beotico del Museo Nazionale di Atene², dove non mi sembra dubbio che la figura femminile rappresenti una divinità. Due statuette in terracotta frammentarie (per il Della Seta VIII sec. a. C.; per il Karo VI sec. a. C.), provenienti dalla stipe votiva di un santuario ad Hephaistia (Lemnos)³, riproducono il gesto ieratico delle dee cretesi (fig. 4). Potrebbero, è vero, essere semplici offerenti oppure figure votive, ma il loro carattere di divinità mi sembra provato da una serie di vasi attici e italoti della fine del V e dell'ini-

¹ Marinatos, in *Εφημ. Ἀρχ.*, 1927-28, p. 20; *Arch. Anzeiger*, 1933, p. 310 e fig. 19 a pag. 307; Payne, in *Annual Brit. Sc. Ath.*, XXIX, 1927-28, p. 286 sg. e tav. XI 10-11; Casson, *The technique of early Greek Sculpture*, fig. 20 di fronte a pag. 59 (dove la figurina a braccia alzate è interpretata come una adorante); Newhall, in *Amer. Journ. Archaeol.*, XXV, 1931, p. 25, fig. 23. — A Cipro il gesto sembra esser proprio degli adoranti e si ritrova tanto in statuette maschili quanto in quelle femminili (Myres, *Handbook of the Cesnola Collection of antiquities from Cyprus*, p. 338 sgg. specialmente i nn. 2028, 2048, 2049). Anche per la terracotta da Halae (Beozia), pubblicata dalla Goldmann (*Festschrift für James Loeb*, p. 70 sg. e tav. VIII), non si può asserire con sicurezza che rappresenti una divinità. Potrebbero farlo credere le dimensioni notevoli, ma, da sole, non bastano: a Cipro, per es., le statuette di offerenti nelle stipi votive hanno spesso dimensioni notevoli.

² Ducati, *Storia della ceramica greca*, p. 497, fig. 361. Un frammento simile da Tinos in *Bull. Corr. Hell.*, 1938, p. 479.

³ Karo, in *Arch. Anzeiger*, 1930, p. 139 sgg. e figg. 17-18; Cultrera, *Hydria a figure rosse del Museo di Villa Giulia. R. Istituto di Archeol. e St. dell'Arte. Opere d'arte*, fasc. VIII, 1938, fig. 11 dove le statuette sono appena accennate. L'unico studio di esse è quello del Della Seta, *Arte tirrenica di Lemno. Ἀνατόπισις ἐκ τοῦ πανηγυρικοῦ τόμου τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐφημερίδος* 1937 (1938), p. 651 sgg.

zio del IV sec. a. Cr.¹ e da una tavoletta dipinta da Cervetri² che rappresentano una dea di tipo arcaico, raffigurata di prospetto su colonna o piedistallo con braccia in alto e mani aperte e volte in avanti: in questa figura è stata giustamente riconosciuta la riproduzione di un tipo statuario³ ed a questo tipo dovremo ricollegare anche le due statuette da Hephaistia. Ma nè le statuette nè i vasi portano alcun aiuto per l'identificazione delle dee minoiche. Difatti su alcuni vasi l'idolo non ha nome; nella hydria di Napoli è stata supposta Artemide, ma sarà più probabilmente Afrodite⁴; nella hydria di Villa Giulia il Cultrera propone di vedere Dioniso e Semele; nel cratere di Armento è raffigurata Chryse e, se la tavoletta di Cervetri rappresentasse Filottete a Lemno — cosa dubbia —, anche su questa la dea sarebbe Chryse. Chryse potrebbero forse raffigurare i due simulacri di Lemno, dove sappiamo che la dea era venerata, benchè il Della Seta⁵ pensi ad Artemis-Bendis. Tuttavia il fatto che in età posteriore nel santuario di Hephaistia sembra essere stata venerata Athena⁶, mi farebbe propendere per Chryse, che, dai Greci, fu appunto identificata con questa divinità.

I vasi e le statuette citate mostrano che il tipo iconografico

¹ Cratere da Armento, a Vienna (ca. 400 a. C.): *Jahrb. d. Inst.*, XXVII, 1912, p. 265, fig. 1; — probabilmente la figura su colonna di un cratere a campana (ca. 430 a. C.): *Journ. of Hell. St.*, IX, 1888, tav. 1; — una hydria da New York (ca. 390 a. C.): Hahland, *Vasen um Meidias*, tav. 175; — una pelikè del pittore di Pronomos (ca. 390 a. C.): *Jahrb. d. Instituts*, 1937, p. 51, fig. 11; — una hydria del Museo di Napoli (ca. 390 a. C.): *Jahrb. d. Instituts*, p. 53, fig. 12. La Chryse a braccia alzate dal cratere del Louvre (C.V.A. France, Paris, Louvre, III, 1 d, tav. 4, 2) è di restauro ad eccezione della testa e dei piedi. Si aggiunga l'hydria di Villa Giulia (inizio del IV sec.) dove i simulacri sono due: Cultrera, *Hydria a figure rosse del Museo di Villa Giulia. R. Istt. Archeol. e Storia dell'Arte. Opere d'Arte*, fasc. VIII, 1938.

² Giglioli, *Arte etrusca*, tav. CVIII; Ducati, *Storia dell'arte etr.*, p. 229 e tav. 81, 2.

³ Scheffold, in *Jahrb. d. Instit.*, 1937, p. 32 sgg. Non son d'accordo con lo Scheffold sull'età a cui attribuire il prototipo statuario, ma questo non ha importanza per la mia ricerca.

⁴ Scheffold, in *Jahrb. d. Instituts*, p. 52 sg.

⁵ *Arte tirrenica di Lemno* cit., p. 653.

⁶ I due simulacri furono trovati nella stirpe votiva, non nel santuario, dove, sul banco rialzato destinato agli oggetti di culto, era invece una statuetta di Athena, che fu trovata caduta ai piedi del banco stesso. Devo questa informazione allo scavatore del santuario di Hephaistia, Dott. Filippo Magi, che ringrazio di avermi permesso di utilizzarla in questo studio.

della dea a braccia alzate era usato in Grecia per varie divinità e non possiamo supporre che i loro nomi indichino la dea — o le dee — per il quale sorse a Creta¹. In altre parole, nell'arte greca si accettò il tipo iconografico minoico per raffigurare divinità diverse da quella, o quelle, per cui fu usato nella regione in cui sembra essere sorto.

*
**

Alcune constatazioni possono esser fatte riguardo al culto della dea minoica — o delle dee — a braccia alzate.

1) Per la prima volta a Creta ci troviamo in presenza di vere e proprie statue di culto di dimensioni notevoli, anche se non hanno ancora raggiunto la grandezza naturale. Gli studiosi hanno in generale negato questo fatto per la religione minoica². La loro affermazione sembra esatta, per ora, per le età più antiche, ma col tardo minoico III a Creta si incominciano a foggiate veri e propri simulacri di divinità. Se questo fatto sia in rapporto col l'arrivo di un nuovo popolo — quello a cui la maggior parte degli storici attribuisce la distruzione finale dei palazzi minoici — o sia dovuto a naturale evoluzione artistica, non è, per ora, possibile stabilire.

2) Il culto dato a queste dee sembra, almeno in alcuni casi, aver avuto carattere pubblico. A Gournià e a Karphì i santuari erano isolati e non possono quindi rientrare tra le cappelle dei palazzi, delle quali tanto si è parlato per l'età minoica. Le dimensioni stesse di queste divinità, la loro imponenza, mi sembrano essere indizio di un culto pubblico³.

3) Esse non sono per ora mai state trovate in rapporto con una stipe votiva, benchè in alcuni casi sia dimostrato che il culto era pubblico. Coloro che le veneravano non sentirono la necessità di portar loro doni per propiziarle o esternare la propria gratitudine. I vasi trovati insieme alle statue a Gournià, a Gazi e a

¹ Il fatto stesso che nella *hydria* di Villa Giulia uno dei due simulacri sembra rappresentare Dioniso, mostra quanto l'arte greca del IV sec. a. C. si era allontanata dalla concezione originaria minoica.

² Karo, *Religion des ägäischen Kreises*, p. VIII; Mueller, in *Gnomon*, II, 1926, p. 113.

³ Si veda Banti, *I culti minoici e greci di Haghia Triada*, in pubblicazione.

Knossòs sono vasi accessori del culto, non offerte votive, come accessori sembrano essere le corna di consacrazione di Knossòs. In tutte le età minoiche ed anche nel tardo minoico III le stipi votive, per ora, si sono trovate solo in rapporto a culti all'aperto o in grotte.

4) Questi simulacri femminili furono venerati, sembra, unicamente in vani chiusi. Non è possibile dire se tutti i santuari-vano che conosciamo a Creta appartennero al culto di questa dea — o dee —; crederei, anzi, di no: per Hagia Triada¹ e per Koumasa² manca ogni indicazione della divinità venerata; nel santuario del « Little Palace » a Knossòs³ furono trovati dei feticci. Per ora, non sembra risultare che queste dee siano da ricollegarsi con qualcuno dei numerosi culti all'aperto minoici.

5) Per quanto è possibile constatare queste divinità non venivano mai raffigurate nè nude, nè a busto semiscoperto, ma erano interamente vestite. La parte inferiore, a cilindro, non è un piedistallo, ma una derivazione delle gonne a campana usate nelle epoche precedenti; più difficile è giudicare se il busto fosse completamente coperto, o se le dee mostrassero i seni nudi, come le figure femminili del medio minoico o del tardo minoico I-II, perchè nella massima parte dei casi manca ormai ogni traccia di decorazione dipinta. Tuttavia, dove la decorazione esiste, il busto sembra essere interamente coperto. La dea di Knossòs — ed anche le supposte adoranti — ha un giubbotto allacciato sul dorso⁴ che, davanti, giunge alla base del collo e copre il seno, giubbotto che ricorda molto alla lontana la mantellina della cosiddetta « dea » di Prinià e di altre statuette arcaiche cretesi⁵; veste uguale avevano probabilmente le due statuette a cui appartengono le due braccia di Hagia Triada, perchè i gomiti hanno delle linee a vernice bruna simili a quelle della mantelletta della dea di Knossòs. Il simulacro n. 1 di Gazi ha una veste che termina davanti in un alto colletto alla base del collo, segno che fin là giungeva l'accolatura. La statuette di Pankalochori ha un giubbotto con maniche

¹ Banti, *loc. cit.*

² Xanthoudides, *The vaulted tombs of Mesara*, p. 50.

³ Evans, in *Brit. Sc. Ann.*, XI, 1904-1905, p. 8 segg.

⁴ L'allacciatura sul dorso mi fa credere che il costume delle adoranti fosse simile a quello della dea, benchè davanti le tracce di vernice siano scarse.

⁵ Pernier, in *Ann. Sc. Archeol. Atene*, I, 1914, p. 102 sg., figg. 57-60.

corte, chiuso davanti fino alla base del collo da un specie di allacciatura. Le altre statue sono prive di decorazione dipinta, ma credo che il loro costume non fosse immaginato diverso dalle precedenti. È il costume che si trova anche in altre figurine femminili del tardo minoico III, ad es. nel gruppo di tre danzatrici di Palaikastro¹.

Quindi nel tardo minoico III, cioè dopo l'ultima distruzione dei palazzi minoici, il costume femminile cambia a Creta, e l'ampia scollatura che lasciava scoperti i seni non è più usata. Perciò i seni plasticamente espressi delle nostre statue sono unicamente indicazione di sesso, non di nudità.

6) Tutti i simulacri hanno le braccia alzate: questo gesto sembra essere in rapporto con il loro carattere divino. La spiegazione che ne dà il Milani² è priva di ogni fondamento — come, del resto, le sue teorie religiose. Forse si potrebbe interpretarlo come una benedizione³, ma, se le matrici di Siteia rappresentano la stessa divinità delle statuette, il fatto di regger fiori o doppie ascie rende impossibile questa interpretazione; anche una delle statue di Gournià reggeva in mano un oggetto per ora inspiegato. Il gesto, qualunque sia il significato che vi annessero i Minoici, dà alle figure imponenza e dignità ieratica.

7) La divinità adorata — fatta eccezione per la dea di Knossos — non era unica nel santuario. Questa constatazione urta contro le nostre idee acquisite e ci riesce incomprensibile, come, del resto, tutto o quasi tutto nel mondo minoico. Nei santuari greci, se vi sono varie statue, o rappresentano la stessa divinità ed allora sono diverse per epoca e per fattura, o, in qualche caso, indicano divinità diverse adorate nello stesso santuario, ad es. Esculapio ed Igea. Nei santuari minoici sembrerebbe che si avessero

¹ Dawkins, in *Annual Brit. School Athens*, X, 1903-04, p. 277 sg. e fig. 6, dove il costume si vede meglio che nelle ricostruzioni del gruppo (Bosanquet-Dawkins, *The unpublished objects of the Palaikastro excavation*, p. 88, fig. 71 = Bossert, *Athkreta*³, n. 293). Il Dawkins stesso dice che il giubbotto ricopre i seni. In altre figurine, ad es. quelle da Phaistos e del Museo di Berlino (Muel-ler V., *Frühe Plastik in Griechenland und Vorderasien*, nn. 230 e 233, quest'ultima anche in *Mon. ant. Lincei*, XII, 1902, col. 123, fig. 25, 5) la sommaria decorazione non permette di giudicare se abbiamo una indicazione della veste o linee decorative.

² *Studi e materiali di archeologia e numismatica*, III, 1905, p. 118.

³ Così il Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, p. 267.

numerosi *agalmata* o di una stessa divinità (uguali per età e per iconografia) o di divinità essenzialmente simili.

Sorge la tentazione di collegare queste divinità plurime minoiche al culto delle *Μητέρες* della città sicula di Engyon, culto che Diodoro e Plutarco¹ affermano di origine cretese. Il nome stesso e il contesto delle due fonti mostra che si trattava di un culto plurimo, e quindi, di un gruppo di dee venerate contemporaneamente. Non sappiamo quante fossero, ma è probabile che le statue di culto fossero tante quanto era il loro numero. Ma l'asserita origine cretese non basta a sostenere l'ipotesi, anche se il loro nome e l'identificazione colla *Magna Mater* e la *Mater Idaea*, fatta da Cicerone (*In Verr.*, IV, 97; V, 186) possano far supporre dei rapporti con la natura delle divinità femminili qui studiate: bisogna evitare conclusioni affrettate a questo riguardo. Difatti, di questo culto a gruppi di divinità femminili non abbiamo per ora tracce a Creta oltre la fine della civiltà minoica, anche se, in centri segregati e in ritardo, tale culto continua nel protogeometrico. Non possiamo perciò asserire che esso debba essersi trasportato in Sicilia, tanto più che qui, per testimonianza di Diodoro e di Plutarco, sono associati quei doni votivi che mancavano in età minoica. In realtà, il punto di contatto più evidente e più forte fra le *Μητέρες* e le dee plurime cretesi è il fatto che la natura e i dettagli di ambedue i culti sono sconosciuti, ciò che rende facile ogni ravvicinamento.

Troviamo in Grecia delle indicazioni di divinità plurime. Le già ricordate statuette della stipe votiva di Hephaistia a Lemnos erano due di eguale età², come due sono i simulacri arcaici sulla hydria di Valle Giulia (v. sopra). Alcuni tardi vasi della saga di

¹ Diod., IV, 79: Οἱ δὲ (κατὰ τὴν Σικελίαν Κρήτες)... ἔκτισαν πόλιν ἦν ἀπὸ τῆς ἐν τῇ πόλει βροῦσης πηγῆς ἀνόμασαν Ἐγγυον. ὕστερον δὲ ... μᾶλλον αὐξήσαντες, καὶ κατασκευάσαντες ἱερὸν τῶν Μητέρων, διαφόρως ἔτιμον τὰς θεάς, ἀναθήμασι πολλοὶς κοσμοῦντες τὸ ἱερὸν αὐτῶν. ταύτας δ' ἀφιερῶσθαι φασὶν ἐκ τῆς Κρήτης διὰ τὸ καὶ παρὰ τοῖς Κρησὶ τιμᾶσθαι τὰς θεάς ταύτας διαφερόντως. — Plut., *Marc.*, 20, 3-4: Πόλις γὰρ ἔστι τῆς Σικελίας Ἐγγύλιον οὐ μεγάλη, ἀρχαία δὲ πάνυ καὶ διὰ θεῶν ἐπιφανείαν ἔνδοξος ἃς καλοῦσι Μάτερας. Ἴθρυμα λέγεται Κρητῶν γενέσθαι τὸ ἱερὸν, καὶ λόγχαα τινὰς εἰδικυοῦσαν καὶ κρήνη χαλκᾶ, τὰ μὲν ἔχοντα Μηριόνου, τὰ δ' Οὐλίξου, τούτῃσιν Ὀδυσεύως, ἐπιγραφάς, ἀναθεσικῶτων ταῖς θεαῖς.

² Ma la dea che le ha sostituite è unica: Athena.

Thamyras¹ — una hydria Vaticana², una di Napoli³ ed una di New York⁴ — mostrano tre piccoli ξόανα arcaici, che, sulla hydria di New York, sono raffigurati sopra un'unica base. In un cratere a volute di Spina⁵ gli ξόανα sono nove — come le dee di Karphi. Questi non hanno mai ricevuta una spiegazione soddisfacente. Per lo Schefold indicano la località dove si svolge l'episodio, il sacro monte delle Muse, ma l'unica base dei tre ξόανα nel vaso di New York non mi sembra confermare la supposizione. Nel cratere di Spina sono state riconosciute le nove muse; sulla interpretazione delle statuette da Lemnos e del cratere di Valle Giulia è stato parlato sopra. Non vedo alcuna possibilità di ricollegare queste figure plurime di età greca al culto delle dee cretesi.

Sulla natura di queste divinità femminili minoiche a braccia alzate poco si può dire. Attributi loro sono: il serpente, degli uccelli (colomba o corvo), le capsule di papavero, le corna di consacrazione, forse la doppia ascia ed i fiori⁶. Non è possibile definire con certezza se le statuette raffigurino una divinità unica con attributi differenti o divinità diverse venerate in uno stesso santuario. I santuari in cui sono state trovate ripetono in generale una uguale pianta architettonica⁷, ma questo non significa, naturalmente, che vi sia adorata la stessa divinità. Noto, tuttavia, che dove si sono trovate dee con il serpente non furono rinvenute quelle che hanno come emblema le capsule di papavero o uccelli, ciò potrebbe far pensare a due tipi di divinità diverse. A Gournià insieme alle dee con i serpenti si sono trovate delle colombe, ma sono troppo grandi per poter essere gli attributi del diadema. Inoltre i vasi ad anse plurime di forma cilindrica, trovati spesso nei santuari insieme alle dee, erano ornati di serpenti plastici solo

¹ Schefold, *Statuen auf Vasenbildern, Jahrb. d. Inst.*, LII, 1937, p. 47 sg.

² Pfuhl, *Malerei u. Zeichnung d. Griechen*, III, fig. 511; Fot. Alinari 33764.

³ *Mon. Inst.*, VIII, tav. 43, 2.

⁴ *Bull. Metr. Museum*, XI, 1916, p. 127, fig. 4; Schefold, *op. cit.*, p. 47, fig. 9.

⁵ Aurigemma, *Il R. Museo di Spina*, Ferrara 1935, p. 208 e tav. CX.

⁶ Il supposto disco solare sul diadema delle statue di Karphi sarà semplice ornamento del diadema, da ricollegarsi ai cerchielli impressi su diademi e cinture di figure umane di uguale epoca (ad es. nella stipe votiva di Haghia Triada). Il fatto che i dischi sono sul diadema e non sorretti da esso (come gli altri attributi ed emblemi) mi sembra provare che si tratta semplicemente di un ornamento.

⁷ Si veda Banti, *I culti minoici e greci di Haghia Triada*, in pubblicazione.

quando le divinità avevano come emblema il serpente (Prinià, Gournià): a Gazì invece i vasi a tubo erano lisci¹.

L'Evans pensa che questa differenza di attributi non indichi dee differenti, ma aspetti diversi di una stessa divinità, la Gran Madre Minoica². Tuttavia, allo stato attuale delle scoperte a Creta, credo che sia possibile stabilire una differenziazione tra le dee dai serpenti ed una o più dee che hanno per attributo uccelli o il papavero. Non mi nascondo che scavi futuri possono distruggere questa divisione e mostrare uniti in uno stesso santuario i due tipi di divinità; tuttavia è certo che a Creta nelle diverse età minoiche il culto del serpente ha avuto una discreta diffusione, anche se non così estesa come immagina l'Evans³: si può quindi supporre che sia esistita anche una dea dei serpenti.

Se tra le dee dai serpenti debbano essere annoverate per le età precedenti anche le conosciutissime figure femminili dai « Temple Repositories » di Knossòs (medio minoico III) e i vasi di Koumasa (minoico primitivo II) e di Trapeza (minoico primitivo III), è una questione che non credo possibile risolvere. Le due figure di Knossòs⁴ hanno serpenti in mano, sulle braccia e la testa, forse anche a guisa di cintura intorno alla vita, benchè quest'ultimo particolare mi sembri dubbio. Furono trovate insieme ad altri oggetti

¹ Le anse plurime dei vasi a tubo, anche se, in origine, imitavano i serpenti, — ciò che è dubbio — avevano probabilmente già perduto il significato originario, perchè a Prinià ed a Gournià si è sentito il bisogno di aggiungervi sopra dei serpenti plastici. Nelle altre località in cui sono stati trovati vasi a tubo privi di serpenti plastici (H. Triada, Koumasa) non abbiamo indicazioni delle divinità venerate nel santuario.

² *Palace of Minos*, I, p. 500; II, p. 277; III, p. 457 sgg.; IV, p. 24 sgg. Così anche il Picard in uno studio che è quasi un romanzo, *Les origines du polythéisme hellénique. I. L'art créto-mycénien*, p. 76. Il Karo, *op. cit.*, p. VIII, è incerto.

³ *Palace of Minos*, IV 1, p. 138-192. Alcune sue interpretazioni, ad es. le « snake frames » (p. 168 sgg.), l'« adder mark » (p. 178 sgg.) non soddisfano affatto. Le anse a ornato di serpente (« wave and dot pattern » p. 183 sg.) e desinenti a testa di serpente esistono nei disegni (fig. 145), ma non sui vasi, come ho potuto constatare ripetutamente esaminando i vasi in questione ed altri simili nel Museo di Candia.

⁴ Evans, in *Ann. Brit. Sc. Athens*, IX, p. 162 sgg. e figg. 54-57; *Pal. of Minos*, I, p. 495 sgg. tav. di frontespizio e figg. 359-362. Sono largamente riprodotte in numerose opere divulgative, ad es. Karo, *Religion d. ägäischen Kreises*, n. 25; Bossert, *Alt-kreta*, nn. 288-289; Dussaud, *Civilisations préhelléniques*, figg. 38-39; Picard, *Les origines du polythéisme hellénique. I. L'art créto-mycénien*, tav. II di fronte a p. 16; ecc.

entro delle caselle: l'insieme farebbe pensare ad un ripostiglio o ad un tesoro. Ma la provenienza non implica necessariamente che le statuette rappresentino divinità¹, nè, malgrado le affermazioni dell'Evans, gli oggetti provenienti dagli stessi ripostigli mi sembrano tutti avere carattere e destinazione sacra, essere cioè appartenenti ad un luogo di culto, come implica il nome stesso dato dall'Evans al ritrovamento. Il santuario sul lato ovest della corte centrale di Knossos, a cui dovrebbe ricollegarsi il supposto tesoro, è solo un'ardita fantasia e manca di basi reali². Perciò per ora credo prudente astenermi da un giudizio in proposito.

Come serpenti sono stati interpretati da alcuni studiosi³ i capelli a ciocche ondegianti o annodate di alcune statuette femminili (medio minoico e tardo minoico I-II), ma i supposti serpenti sono solo la convenzione minoica di rappresentare la capigliatura.

Il vaso a figura femminile da Koumasa⁴ sembra avere una serpe intorno al collo e alla vita, benchè lo Xanthoudides affermi che non sono serpi, ma le braccia ed un collare. Nel vaso di Trapeza⁵ penso ad una rudimentale raffigurazione delle braccia. In nessun caso si può affermare dal complesso in cui furono trovati — in ambedue i casi delle tombe — che i vasi appartenessero ad un complesso culturale. Pur ammettendo come probabile l'esistenza a Creta, durante il tardo minoico III, di una o più dee che avevano come simbolo il serpente, non è possibile definire se questo vi avesse, come nella Grecia classica, significato ctonio e neppure che la dea dai serpenti sia una divinità infera.

Le statue che hanno come emblema un uccello — colomba o altro —, e i papaveri (o i fiori, se nella matrice di Siteia si vo-

¹ Divinità sono per il Nilsson, il Karo e molti altri. Contro, lo Schweitzer, in *Gnomon*, IV, 1928, pp. 178, 181.

² Se ne veda la ricostruzione, basata su un affresco enossio: Evans, in *Journ. Inst. Brit. Arch.*, 1911, p. 290 sgg.; *Palace of Minos*, IV 2, p. 804 sgg. e specialmente fig. 527; Karo, *Relig. d. ägäischen Kreises*, n. 43. Il santuario ricostruito apparterebbe al secondo, non al primo palazzo, ma dovrebbe aver sostituito un santuario del medio minoico a cui apparterebbero, coi « Temple Repositories », anche le due figurine.

³ Thiersch, in Furtwaengler, *Agina*, I, p. 372 (per la cosiddetta baiadera di Berlino) ed altri.

⁴ Xanthoudides, *The vaulted tombs of Mesara*, p. 39 e tavv. II 4137; XIX 4137.

⁵ Pendlebury, in *Ann. Brit. Sc. Athens*, XXXVI, 1935-36, p. 94 e tav. XIII 1001.

gliono riconoscere dei fiori), mi sembrano potere indicare divinità fecondatrici della natura, dee della fertilità del terreno e del mondo animale: quali immagini di dee della natura vegetale ed animale questi simulacri mi sembrano avere la loro spiegazione più ovvia. In questo caso il loro culto avrebbe forse dei rapporti con altri di carattere agrario della stessa età, ad es. della grotta di Psychrò e della stipe votiva di Haghia Triada¹. Ma anche in questo campo non oserei affermare niente con sicurezza. Non credo che si possa avvicinare la dea dai papaveri al notissimo anello di Micene², dove una figura femminile, quella seduta, regge nella mano destra tre papaveri ed altri tre, probabilmente, ne ha sulla testa. Si è detto che questa figura rappresenta una dea³, ma l'affermazione è resa dubbia dal fatto che niente la distingue dalle altre figure femminili sullo stesso anello, le quali, come lei, hanno fiori o capsule in mano e nei capelli. Inoltre l'anello, che è più antico della statua (del tardo minoico I), proviene da Micene, perciò non può essere preso in considerazione nei riguardi della religione cretese.

La doppia ascia e le corna di consacrazione possono non avere nessuno speciale significato simbolico. Sembra ormai accertato che essi erano simboli della divinità come tale, emblemi che specificavano il carattere religioso di un oggetto o di un edificio. Come tali indicherebbero unicamente la natura divina delle figure riprodotte nei santuari.

Non saprei interpretare, e tanto meno cerco di spiegare, gli ornamenti linguiformi e quelli terminanti a doppia punta della dea n. 4 di Gazì.

Le caratteristiche già esaminate mi sembrano escludere per questa divinità a braccia alzate quella di « dea madre », nutrice e protettrice della umanità presente e futura. Una statuetta da

¹ Sul carattere agrario di questa stipe si veda Banti, *I culti minoici e greci di Haghia Triada*, in pubblicazione.

² Furtwaengler, *Antiken Gemmen*, I, tav. II 20; *Rev. Archéol.*, 1900, tav. VIII; Dussaud, *Civil. préhelléniques*, p. 387, fig. 287; *Journ. Hell. Stud.*, XXI, p. 108; Bossert, *Altkreta*², n. 399 c; *Amer. Journ. Archeol.*, 1937, p. 411 888.; Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*. I. *L'art créto-mycénien*, tav. II di fronte a p. 16; ecc.

³ Così il Picard, l'Evans, ecc. Contro, il Herkenrath, in *Amer. Journ. Archaeol.*, 1937, p. 411 888.

Mavrospelio, di uguale età delle nostre¹, rappresenta, è vero, una donna che regge in alto un fanciullo, ma proviene da una tomba, perciò il suo carattere divino deve essere escluso: a Creta, nel tardo minoico III, non furono mai trovate figure di divinità tra le suppellettili funebri, perciò la statuetta di Mavrospelio sarà raffigurazione di mortali. Anche la dea nuda che regge i seni è, per ora, conosciuta solo su falsificazioni, come la statuetta del Fitzwilliam Museum². La figura femminile a forma di vaso da una tomba di Mochlos³, che al posto dei seni ha due beccucci che sorregge con le mani, non ha carattere divino, benchè sia spesso stata interpretata come dea, e — contraddizione spiegata solo dalla rudimentalità del lavoro — sembra essere completamente vestita (la nudità femminile è una eccezione nell'arte minoica)⁴. Il gesto che troviamo frequentemente a Creta è quello delle braccia piegate davanti al petto, ben differente dall'altro; inoltre, essendo comune tanto a figure maschili che a quelle femminili, non permette le deduzioni che se ne sono volute trarre.⁵ Le figure femminili mostrano è vero i seni nudi fino alla fine del tardo minoico II, ma questo non può essere interpretato come una nudità culturale, perchè è il costume dell'epoca, quello che hanno supposte figure di dee e sicure raffigurazioni di mortali.

La « Madre universale », la « Dea Madre Minoica », spesso comparata alla Gran Madre Anatolica, è molto meno evidente a Creta di quello che farebbero credere alcune pubblicazioni. Ma su questo argomento ho intenzione di ritornare in uno studio che sto preparando.

Alle divinità che ho qui riunito manca anche il carattere ben definito della *πότνια θεῶν* quale la conosciamo dal mondo greco.

¹ Evans, *Pal. of Minos*, II 2, tav. suppl. XXI B; Bossert, *Akkreta*³, n. 298.

² Wace, *A Cretan statuette in the Fitzwilliam Museum*; Evans, *Pal. of Minos*, II 1, p. 235 sg., fig. 133.

³ Seager, *Explor. in the Island of Mochlos*, p. 64, figg. 32, 34 XIII g.

⁴ Il sigillo del Museo Nazionale di Atene (Nilsson, *op. cit.*, p. 230, fig. 73 e tav. I 2) è probabile falsificazione che imita l'anello di Phaistos, *Mon. Ant. Lincei*, XIV, p. 577, fig. 50 e tav. XI, 6 (si veda Schweitzer, in *Gnomon*, IV, 1928, p. 171), ma non è sicuro che sull'anello festio la figura nuda sia femminile.

⁵ Sbaglia il Franz, *Die Muttergöttin im vorderen Orient und in Europa. Der alte Orient*, XXXV, 3, p. 10, quando asserisce che il gesto della figura femminile che regge i seni è comune a Creta fin dal neolitico. La statuetta che egli cita per il medio minoico (tav. II, 8) è il sopraccitato falso del Fitzwilliam Museum.

Aver per simboli dei serpenti o degli uccelli non mi sembra implicare necessariamente il carattere di dominatrice del regno animale. Con questo non intendo affermare che la *πότινα θηρών* non esista nel mondo minoico e neppure che nuovi scavi non possano presentarci la dea a braccia alzate quale signora del mondo animale.

Si potrà obiettarmi che il mio studio distrugge opinioni altrui più che non azzardi nuove ipotesi. Ma la nostra mentalità moderna è così estranea a quella minoica, da precluderci spesso ogni deduzione che non sia fantasia o romanzo quando si cerchi di interpretare lo scarso materiale archeologico. Ho preferito quindi limitarmi a riunire obiettivamente fatti sicuri, a toglier di mezzo con il loro aiuto errori universalmente accettati, a stabire alcuni punti essenziali finora sfuggiti alle indagini, ma che mi sembrano risultare evidenti. È da augurarsi che scavi fortunati o la decifrazione delle tavolette scritte possano farci raggiungere una più concreta e sicura conoscenza del mondo religioso dei Minoici.

LUISA BANTI

LA POLITICA RELIGIOSA DI COSTANTINO

Le truppe e la popolazione di Nicomedia assisterono il primo maggio 305 ad uno spettacolo mai visto: l'imperatore Diocleziano, che per vent'anni aveva retto lo stato romano coadiuvato dal collega Massimiano, godendo di un prestigio che da secoli nessun altro aveva raggiunto, in quel giorno rinunciava spontaneamente alla carica per ritirarsi a vita privata; Massimiano renitente era stato indotto da lui a fare altrettanto. La successione dei due abdicanti non poteva costituire una preoccupazione perchè il sistema era stato studiato con cura da Diocleziano e doveva ora funzionare automaticamente: il posto dei due imperatori, che erano chiamati Augusti, veniva occupato dai loro collaboratori, i due Cesari, e cioè da Costanzo e da Galerio, ben noti ai sudditi di tutto l'orbe. Ma chi sarebbe stato scelto, in loro vece, come Cesare con diritto alla successione? in proposito non vi erano precedenti nè disposizioni precise e la curiosità era vivissima perchè la designazione avrebbe costituito un prezioso indice dell'orientamento politico dei nuovi sovrani. Il candidato più favorito era senza dubbio il giovane figlio di Costanzo, Costantino, ma gli stessi motivi che parevano portarlo avanti erano, in realtà, ostacoli alla sua nomina: essa avrebbe costituito una menomazione del principio dell'adozione a vantaggio di quello dinastico; inoltre Costantino era valoroso, volitivo, amato dai soldati, ma seguace di culti e di tendenze opposte a quelle di Galerio e perciò odiato da lui. Il suo biografo e panegirista assicura che in quella solenne cerimonia Costantino primeggiava per prestanza fisica, vivacità di intelligenza e nobiltà di modi; il pubblico parteggiava apertamente per lui, ma egli fu scartato ed il titolo di Cesare venne concesso invece a Severo, un personaggio insignificante, ed a Massimino, nipote di Galerio e molto affine a lui nei gusti.

S'ignora l'anno preciso della nascita di Caio Flavio Valerio Costantino, ma lo si può fissare verso il 280, a Naissus (Nisch) nella Dacia. Il giorno è certo, il 27 febbraio. Il padre, di modesta origine illirica, si era elevato per i suoi meriti alle più alte cariche militari; la madre, Elena, era una ragazza di albergo ed era stata la compagna di Costanzo sino a quando questi era divenuto prefetto del pretorio. Poi era stata ripudiata perchè il nuovo Cesare aveva dovuto contrarre legittimo matrimonio con Teodora, figliastra dell'imperatore Massimiano, ma Costanzo le era rimasto affezionato ed aveva sempre preferito il figlio avuto da lei ai numerosi dell'altra. Per questo Costantino era stato educato alla corte ed aveva avuto un'ottima preparazione militare e culturale; sono ricordati vari suoi giovanili atti di coraggio, mentre nelle spedizioni contro i Barbari, che si agitavano ai confini, aveva dato prove di capacità di comandante e di cordiale spirito cameratesco. Dopo la sua esclusione, Costantino rimase a Nicomedia in una posizione assai delicata, quasi come pegno delle buone disposizioni del padre verso il collega, ma si fermò ben poco: Costanzo, da tempo ammalato, lo volle presso di sè e Galerio non aveva motivi per trattenerlo ufficialmente. Tuttavia il giovane se volle allontanarsi dovette fuggire una sera mentre l'altro stava gozzovigliando, e soltanto una rapida cavalcata attraverso buona parte del territorio europeo dell'Impero gli permise di sventare i furori di Galerio, che troppo tardi s'accorgeva di essersi lasciato scappare di mano un prezioso ostaggio. Costantino raggiunse il padre mentre stava per imbarcarsi per la Britannia e lo accompagnò. Durante la campagna Costanzo morì, nel luglio del 306 a York, e le truppe proclamarono Augusto il figlio senza esitazioni. In tal modo Costantino giungeva all'impero per una via illegale, stando alle recenti disposizioni (infatti non era Cesare e perciò non poteva esser promosso immediatamente al trono), ma aveva dalla sua una tradizione assai antica ed autorevole; l'acclamazione da parte dell'elemento militare aveva sempre rappresentato una delle forme più comuni di decisione a favore di un candidato al trono; inoltre simile procedura assicurava l'appoggio di una forza non trascurabile.

Egli non volle però mettersi in urto con Galerio e comunicandogli l'avvenuto gliene richiese l'approvazione; l'altro tenne una via di mezzo, elevò Severo ad Augusto e riconobbe Costantino

come Cesare; quest'ultimo, senza fare questioni di principio, si diede a rafforzare il suo potere in Gallia conducendo alcune guerre vittoriose.

Frattanto il figlio di Massimiano, Massenzio, escluso non si sa per qual motivo da ogni carica, aveva usurpato il potere a Roma facendo leva sul malcontento assai diffuso nell'antica capitale per l'abbandono in cui era lasciata e per l'abrogazione dei privilegi finanziari sino a quel momento goduti. Anche Massimiano aveva ripreso il suo titolo e cercava di governare anch'egli da Roma. Per ordine di Galerio, Severo mosse loro incontro a capo di forti truppe, ma fu preso prigioniero e ucciso; nè miglior fortuna ebbe Galerio, accorso anch'esso sotto Roma, che dovette ritornare indietro rapidamente. Tutto ciò finì a vantaggio di Costantino perchè Massimiano si rivolse a lui, gli offrì di riconoscerlo come Augusto, di cedergli due provincie e gli propose di sposare la figlia Fausta. Le nozze furono celebrate nella primavera del 307 a Treviri. Poco dopo Massimiano cercò di escludere il figlio Massenzio dal potere, ma dovette a sua volta lasciar Roma a causa dell'ostilità dei soldati. Riuscito vano un intervento pacificatore di Diocleziano, il vecchio ex imperatore si ritirò in Gallia ove il genero Costantino non ebbe alcun riguardo per lui; anzi, avendo Massimiano tentato di sobillargli l'esercito nella vana speranza di riprendere ancora una volta il suo posto di governo, lo incalzò, lo strinse d'assedio a Marsiglia e lo costrinse alla resa. Per evitare ulteriori noie, lo fece impiccare.

Ma il campo non era ancor sgombro: infatti Galerio aveva fatto proclamare Augusto un suo compagno d'armi, Licinio, ed il secondo Cesare, Massimino, ingelosito, aveva preteso ugual titolo. Vi erano così quattro imperatori contemporaneamente oltre a Massenzio che non era stato riconosciuto legalmente da nessun collega.

Le condizioni spirituali dell'Impero romano all'inizio del IV sec. non erano meno confuse dell'intricata condizione politica. Restava sempre aperta la persecuzione contro i Cristiani, bandita da Diocleziano dopo lunghe esitazioni nel 303 e condotta in un primo tempo con molto rigore, ma poi rivelatasi senza efficacia. Diocleziano nel suo grandioso sforzo di riorganizzazione del pericolante edificio

statale aveva creduto di poter richiamare in vita gli antichi culti e di restaurare la religione tradizionale, la fede negli dei dell'Olimpo: « veterrimae religiones castissime curatae sunt » scrisse Aurelio Vittore (*Caes.*, 34, 45); egli stesso si era fatto chiamare *Iovius*, cioè discendente o meglio ancora incarnazione di Giove, ed aveva attribuito al collega Massimiano l'appellativo di *Herculius*, quasi a significare che l'uno doveva esser la mente direttiva, l'altro il difensore armato dell'impero. Ma simili credenze non convincevano più la massima parte dei cittadini.

Per vent'anni circa Diocleziano si era illuso, come molti suoi predecessori, di riuscire ad attrarre il Cristianesimo nel sistema religioso ufficiale dello stato; poi si era indotto a perseguirlo perchè Galerio glie lo aveva presentato come un temibile fattore di disgregazione tra le truppe. Il rifiuto di obbedienza da parte di un soldato, che aveva dichiarato di non potere andare contro i dettami della sua coscienza; la sospensione di una pubblica cerimonia di culto perchè il sacerdote aveva affermato che non riusciva a portare a termine il sacrificio causa la presenza di estranei; l'incendio del palazzo reale di Nicomedia, erano episodi assai adatti a far decidere alla repressione un rigido servitore dello stato quale era Diocleziano. Galerio a sua volta era spinto all'odio verso i Cristiani per ragioni familiari e personali: figlio di una « *deorum montium cultrix, mulier admodum superstitiosa* » (*Lact. de mort. persec.* XI), era uomo rozzo, ignorante, dedito ai piaceri e non poteva non sentirsi invincibilmente ostile verso una religione dello spirito, dell'amore e della rinunzia quale era la cristiana. Egli preferiva considerarsi figlio di Marte e seguire pratiche di culto orgiastiche e sanguinose.

Figura completamente diversa era invece il suo collega Costanzo; benchè anch'egli non fosse molto colto, aveva sempre seguito con simpatia i movimenti religiosi propri di quel periodo di crisi, rivolti a superare le differenze di fedi per assurgere ad una concezione più alta ed universalmente valida della divinità; il culto del Sole costituiva l'espressione migliore di questa tendenza e Costanzo se ne dichiarò aperto seguace anche perchè in Gallia esso era molto diffuso. Non sarà difficile ai suoi più tardi biografi presentarlo come un adoratore del *summus Deus*; ai lettori era lasciata libertà d'interpretazione di questa formula. Di fronte

ai Cristiani, egli non poteva, di conseguenza, mostrarsi feroce, ed infatti la persecuzione non fu mai violenta nella Gallia e nelle altre regioni da lui rette come Cesare; Lattanzio scrisse che solo in Gallia non infuriò la persecuzione, ed altre fonti gli attribuiscono i titoli di *clementissimus*, *piissimus*, *fundator pacis*, etc. Sulle sue tracce si mise il figlio, al quale la naturale grandezza d'animo e l'educazione ricevuta dovevano ispirare sensi di tolleranza e di comprensione; tuttavia non pare accertato che tra i suoi primi atti di governo nel 306 vi sia stato un formale editto a favore dei Cristiani per far cessare la persecuzione. Vedremo tra breve quale fosse la sua dottrina religiosa in quegli anni.

L'usurpatore Massenzio si trovava in una posizione singolare; stando a Roma egli era soggetto alle influenze del senato, centro della più astiosa opposizione al Cristianesimo in nome delle pure tradizioni quiritarie, e, nello stesso tempo, doveva fare i conti con la Chiesa che era una forza politica e sociale non trascurabile. Egli dimostrò notevole interesse verso questo movimento, intervenne nella vita interna dell'organizzazione (esiliò vari pretendenti al seggio episcopale romano, restituì i beni confiscati) e non trasece mai a violenze, pur professando il culto alla Dea Roma e prestando molta fede alle pratiche magiche.

Simile in tutto allo zio era Massimino; di lui scrisse Lattanzio che era « adolescentem semibarbarum », venuto « nuper a pecoribus et silvis ». Invece il compagno di armi e di governo di Galeerio, Licinio, era anch'egli ben disposto ad accogliere le nuove idee, ossia superava il fanatismo ed il particolarismo, senza giungere per questo a professare alcuna fede determinata. L'intesa con Costantino doveva sbocciare spontanea, e fu consacrata mediante il fidanzamento della sorella di quest'ultimo, Costanza, con Licinio. Così la diversità di opinioni e le necessità politiche favorirono un nuovo atteggiarsi dei vari titolari che per un quinquennio detenevano il potere.

Frutto dell'influenza di Licinio e forse anche di Costantino sull'animo di Galeerio, e, ancor più, tardivo riconoscimento del fallimento della condotta persecutrice fu un editto di tolleranza pubblicato il 30 aprile 311 a Nicomedia da questi tre Augusti; la concessione è formulata in modo assai curioso, perchè vi viene detto che, vista l'ostinazione dei Cristiani e la loro invincibile resi-

stenza nelle loro false opinioni, i sovrani si dichiaravano vinti e avendo constatato che l'uso della forza si era dimostrato inutile, permettevano ai Cristiani di esistere e di radunarsi insieme al solo patto che essi pregassero il loro Dio per la salute dello stato.

Pochi giorni dopo Galerio morì; da due anni era afflitto da una schifosa malattia, nella quale i cristiani videro la punizione divina contro il persecutore. La sua scomparsa servì a chiarire le rispettive posizioni dei superstiti in vista delle decisioni ormai imminenti. In Oriente Massimino riprese a perseguire i Cristiani, favorito dal gruppo di intellettuali nemici di dottrine così conturbanti e dall'odio di larghe masse popolari sempre pronte alla violenza; a nulla valsero gli inviti alla moderazione venuti da Costantino, che non agiva certo disinteressatamente. Massimino richiese dapprima a tutti i sudditi una dichiarazione scritta della fede professata, come aveva già fatto Decio ai suoi tempi; poi quando si vide minacciato, mutò radicalmente tattica e largheggiò in concessioni verso i condannati di ieri, ma tutto fu inutile. Nell'estate 313, dopo che altri gravi avvenimenti erano già sopravvenuti, Massimino fu vinto più volte da Licinio e morì, lasciando al competitore il pieno dominio sulla parte orientale dell'impero.

In Occidente Massenzio, dando prova di scarsissimo tatto politico, incominciò a tenere un atteggiamento provocatorio verso Costantino ed in tal modo si mise da sè stesso in una via senza uscita. Questi infatti, che non aspettava altro, si mosse dalla Gallia con meno di 40.000 uomini ben preparati e con la rapidità di mosse che gli era propria scese dal Moncenisio, assalì Susa, vinse un corpo di cavalieri di Massenzio davanti a Torino, occupò questa città, ebbe in soggezione tutta la Gallia transpadana sino a Brescia, varcò abilmente l'Adige e investì Verona, sconfisse un altro grosso esercito comandato da Ruricio Pompeiano malgrado la sensibile inferiorità numerica, ottenne la dedizione di Aquileia e Modena. In poche settimane il fortunato ma pure abilissimo imperatore si trovò padrone di mezza Italia e vide aperta la via verso Roma. Qui però la lotta sarebbe stata ancor dura perchè la città era difesa validamente dalle mura aureliane, la guarnigione era numerosa e l'opinione pubblica non molto ben disposta. Ma neppure Massenzio era ben visto; i vizi della sua vita privata e la sua

inerzia come comandante gli avevano alienato la popolazione. Desideroso di dare una soddisfazione ai malcontenti e fidando anche nel responso degli auspici, che sarebbe perito il nemico di Roma (la sibillina risposta non diceva però quale dei due contendenti era tale), Massenzio uscì dalla città con un forte esercito, passò il Tevere a Ponte Milvio e attese l'arrivo di Costantino allo sbocco delle vie Flaminia e Cassia. La località era chiamata *ad Saxa Rubra*; si era alla fine dell'ottobre 312.

L'urto avvenne il 28 e fu violento ma breve; infatti la posizione scelta da Massenzio era disgraziatissima, non permettendo un ampio schieramento e non lasciando adito ad una ritirata ordinata in caso di sconfitta. Costantino agì come al solito con estrema risolutezza, sfondò le linee nemiche, mal comandate dall'inetto Massenzio, e le ricacciò al fiume; un ponte di legno costruito a fianco del ponte Milvio per favorire il deflusso, si sfasciò sotto il peso degli armati in fuga. Lo stesso Massenzio perì affogato. La città accolse trionfalmente il vincitore, lieta di essersi liberata dal « tiranno », come venne ufficialmente dichiarato lo scomparso, ma Costantino non permise che avessero luogo vendette o proscrizioni; soltanto i pretoriani, nerbo dei fautori di Massenzio, vennero sciolti. L'Augusto fu decorato dei titoli di « *restitutor rei publicae, optimus princeps, fundator quietis publicae, propagator imperii* ».

Con quale animo aveva combattuto Costantino? quale politica avrebbe seguito ora che il suo valore e la sua abilità lo avevano reso padrone dell'Occidente e superiore agli altri imperatori? quali rimedi avrebbe offerto al senescente organismo imperiale? quali riforme introdotte nel funzionamento così precario della grande macchina statale? ma soprattutto a quali conclusioni era giunto nei riguardi delle dibattute questioni religiose? di qual Dio egli si sentiva servitore ed a quale doveva esser grato dei numerosi segni di benevolenza, delle visibili prove di assistenza? avrebbe mantenuto le posizioni dei predecessori, la discendenza erculea come genero e figlio adottivo di Massimiano, o l'appartenenza alla dinastia claudia, come presunto antenato di Costanzo, ovvero si sarebbe rivolto apertamente alle nuove credenze cristiane? A tutte queste domande non è possibile dare risposta se non si affronta il delicato studio della personalità di Costantino, se non si penetra nel suo animo e non si tenta di far rivivere il suo mondo interiore, al di

fuori di ogni preconcezzo, di ingenue esaltazioni e di antistoriche condanne.

Si potrebbe credere che non esista più, oggi, alcun problema da risolvere intorno alla figura di questo imperatore. Dopo tante discussioni e tanta critica storica esercitata da studiosi di ogni nazione e di ogni tendenza intorno a Costantino, chi si sente ancora il coraggio di affrontare un siffatto tema con la speranza di dire qualcosa di nuovo? E la difficoltà non è soltanto nell'animo di chi si pone alla ricerca, è anche nel lettore, che pur sapendo poco o nulla di preciso sul conto di questo personaggio, lo ha preso a noia proprio a causa della sua grande popolarità. Perciò non si creda di trovare nel presente profilo alcuna originalità che abbia sapore di stravaganza, nè interpretazioni fuor del comune; il nostro intento è più modesto, ma l'indagine sarà, forse, più proficua. Si tratta anzitutto di collegare l'opera costantiniana con i suoi tempi, di vedere quale posto occupa la sua attività nello sviluppo storico dell'impero romano. Ciò che è mancato a molti studiosi è proprio la conoscenza dell'ambiente, così che molte cose sono apparse strane o è stato loro attribuito un grande significato, mentre erano conformi alla mentalità dell'epoca e simili alle gesta di altri personaggi. Si è trascurato inoltre, troppo spesso, di tener conto del fattore più importante nella storia, cioè dell'*animus* di chi agisce; gli atti esterni non sono che realizzazioni sempre imperfette di certi principi regolatori della condotta di ciascun uomo, non sono che espressioni più o meno efficaci di stati d'animo. Solo la conoscenza di questi permette la giustificazione storica di quelli, ed in uno studio biografico l'accento va posto più sugli uni che sugli altri, l'interesse va rivolto all'interpretazione dei moventi più che al racconto episodico.

È cosa ormai acquisita che Roma nel momento stesso in cui andava ampliando le sue conquiste e perfezionando il suo ordinamento statale esauriva le forze vitali che avevano prodotto questi progressi e finiva col negare sè stessa in quello che le era stato caratteristico. Questa è una legge generale della vita, che permette nella dialetticità della storia l'avvicinarsi delle manifestazioni e giustifica il divenire senza inutili rimpianti o arbitrarie scelte. Dopo tre secoli dalla nascita l'impero romano, l'ultimo e il più riu-

scito di una serie di tentativi di governo universalistico al quale mirava l'antichità, si trovava in questa condizione: un profondo malessere ne minava l'esistenza, nè esso consisteva nelle ben note cosiddette cause di decadenza (vani *idola* eretti a tipi fissi d'interpretazione storica). Le crisi economica, sociale, militare, demografica, amministrativa, ecc. erano, per quel tanto di reale che era in loro, nulla più che aspetti di un'altra crisi più profonda, il distacco dell'individuo dallo stato, il disinteresse per le cose politiche allo scopo di volgersi a problemi più alti, a questioni personali. La crisi era, per dirla con una parola, d'ordine spirituale, e la sua gravità era tale che imponeva con la massima urgenza una soluzione. Lo stato era divenuto una macchina burocratica che afferrava il cittadino in mille modi, senza riuscire ad intenderne gli interessi ed a far presa sul suo animo; esso poteva comandare e punire, ma otteneva solo un'adesione estrinseca, un'obbedienza passiva. Ad altre mete, che erano fuori e forse contro lo stato, si volgevano i sudditi nella loro ricerca di una certezza, nel bisogno di soddisfazione delle aspirazioni interiori.

I rimedi tentati dai migliori imperatori consapevoli del loro compito e della serietà del male, furono numerosi e vari, nè possiamo elencarli. Sta il fatto che tutti fallirono e sarebbero sempre falliti, non per colpa di uomini, ma per necessità di cose, dato che i rimedi erano della stessa natura del male, e si cercava di riparare un edificio col materiale tolto dalle sue stesse mura. Possibilità di salvezza potevano venire soltanto da qualche principio esterno, antitetico in sè all'ordine antico ma capace di adattarsi, fresco e originale ma non esclusivo al punto da non poter accogliere, rinnovandoli, gli schemi preesistenti. Tale principio doveva essere di carattere religioso, perchè si è detto che le aspirazioni del tempo erano di tal natura e che vi era più d'ogni altra cosa l'ansia di risolvere i problemi dell'anima; inoltre doveva essere una rivelazione soprannaturale perchè solo la divinità in persona poteva dire una parola di certezza, offrire un corpo di verità facilmente comprensibili, da praticarsi liberamente da tutti con una intima adesione ed una piena dedizione, mediante l'aiuto di una organizzazione istituita a questo scopo e fornita dei mezzi appropriati per raggiungerlo. Ho nominato il Cristianesimo, messaggio spirituale a carattere sociale, unione sacra di coloro che rin-

novati dal sacrificio del Cristo partecipavano della sua vita, usando del mondo come se non ne dovessero usare e servendosi di tutto quanto era stato creato in vista di fini che trascendevano di gran lunga ogni ideale terreno.

Il Cristianesimo non era più uno sconosciuto per le autorità romane; dopo i primi, confusi contatti del tempo di Nerone, governatori delle provincie, prefetti dell'Urbe ed imperatori in persona avevano avuto a che fare con i seguaci di uno strano culto che si dimostravano ostinatamente ribelli ad ogni transazione ed apparivano ancor più pericolosi nella loro remissività. Ben pochi tra i pagani si erano preoccupati di conoscere bene la nuova dottrina e organizzazione, di capirne le credenze, di studiarne i mezzi di azione; in proposito correvano invece le più gravi accuse, alle quali gli apologisti cristiani rispondevano con brillanti repliche e dotte esposizioni. Frattanto cresceva il numero degli adepti, il sangue dei martiri era seme di nuovi cristiani, ed in ogni classe sociale, in ogni regione dell'impero si scoprivano ogni giorno altri fedeli o simpatizzanti; nè si trattava di gente da poco, anzi le migliori energie, i più belli ingegni, i più abili organizzatori si potevano trovare ormai solo più tra il clero cristiano. Lo stato non poteva più trascurare un fenomeno così imponente, ma sarebbe stato assurdo sperare di poterlo soffocare; infatti, oltre che uomini di fede, i cristiani era pure buoni cittadini, disciplinati, laboriosi, onesti, non litigiosi, non gaudenti; provenendo in buona parte del ceto medio, che era il nerbo della società e rappresentava un elemento d'ordine non trascurabile, essi potevano costituire un'ottima base per un governo monarchico assoluto che volesse liberarsi dalle lotte di fazioni o dal predominio dell'elemento militare. S'intende che per arrivare a capir questo era necessario vincere molti pregiudizi, superare varie incomprensioni e non aver paura di giocare d'audacia puntando sopra una carta quasi sconosciuta.

La politica ecclesiastica di Costantino non mirò ad altro che ad inserire tra le forze vive dello stato in condizioni di favore quell'elemento che gli altri imperatori avevano respinto violentemente considerandolo disgregatore o che avrebbero voluto accogliere lasciandolo in posizione di inferiorità. Atteggiamento nuovo e grvido di conseguenze, gesto geniale ma audace perchè il nemico di

ieri diveniva il miglior alleato d'oggi; pure, a ben pensarci, tale condotta non era estranea alla tradizione, perchè la storia dell'impero romano nel suo significato più alto altro non è che una serie di sforzi rivolti a dare un contenuto ideale all'istituzione, un'anima all'organismo in dissoluzione, un centro intorno al quale ruotassero tutti i punti del globo. Il programma dei predecessori era eseguito sino in fondo, ma portandolo alle estreme conseguenze pareva negare le sue stesse premesse; invece era una continuità nella tradizione; la sintesi delle apparenti contraddizioni. Nella storia non esistono fratture, nè vi sono improvvisi colpi di scena; una intima razionalità domina tutto lo sviluppo e collega i fenomeni più svariati.

Tale fu la missione storica di Costantino ed il compito che egli era chiamato ad assolvere; nè si creda che fermando l'attenzione su questo punto, cioè sulla sua politica religiosa, venga limitato l'interesse di studio ad un solo lato della sua molteplice attività; i vari aspetti della sua opera non sono trascurati a vantaggio di uno solo scelto a caso, anzi essi vengono illuminati da un'idea direttrice e solo in tal modo sono coordinati e messi al loro giusto posto, non semplicemente catalogati con criteri estrinseci.

Ma Costantino non agì dietro ispirazione divina o nell'interesse della chiesa cristiana alla quale concesse tanti favori. Egli era l'imperatore che pensava al benessere dello stato e a questo subordinava ogni altra cosa; le vie percorse per raggiungere tale meta gli erano suggerite dalla consapevolezza dei suoi doveri, dalla coscienza quasi mistica del suo compito. La carica imperiale aveva assunto un carattere sacro, essendo la personificazione dell'idea di Roma, e Costantino sentiva altamente la sua funzione di rappresentante di una divinità, incaricato di una missione universale di pace.

« Vir ingens — scrisse Eutropio, lontano così dall'adulazione cortigiana come dalla malevola detrazione — et omnia efficere nitens quae animo praeparasset »; perciò la fortuna gli fu benigna (prosegue lo scrittore) « verum ita ut non superaret industriam ». L'accurata preparazione, la rapida esecuzione, la serena certezza del suo diritto, l'inflessibile rigidità con la quale lo attuava, ecco i coefficienti del suo successo, almeno per i primi tempi del suo

governo quando l'« insolentia rerum secundarum » non aveva ancor mutato Costantino « ex illa favorabili animi docilitate ». A questo si aggiunga l'ambizione di gloria, la buona cultura letteraria, l'arguzia di spirito, l'estrema affabilità di modi, la generosità, il coraggio e le altre « innumeræ animi corporisque virtutes » che brillavano in lui, accanto ai non meno numerosi difetti (Eutrop., *Breviar.* X).

Qual stupore che egli per primo e quanti erano intorno a lui abbiano creduto che la stessa divinità gli indicasse il metodo da seguire e lo favorisse di speciali aiuti? « Quid in consilio nisi divinum numen habuisti? » gli chiede pleonasticamente un suo panegirista (*Paneg.* XII, 4, 1), ed altrove si assicura che fu consigliato *divino instinctu* (lib. XI, 4). Erano tempi di misticismo i suoi, che non era disgiunto dal più crudo realismo nè faceva dimenticare gli interessi personali; tuttavia questo bastava a illuminare di idealità religiosa ogni gesto di qualche importanza ed a fare acquistare un valore mistico anche alle azioni politiche. Si vede da ciò come non sia possibile scindere la personalità e quindi l'azione di Costantino in due momenti distinti e contrapposti tra loro; non esiste il Costantino politico, freddo, calcolatore, ed il Costantino ispirato, fervente e generoso; è esistito un imperatore convinto, energico, realizzatore che, resosi conto delle necessità del suo stato, tentò di porvi rimedio superando ogni pregiudizio e stroncando le opposizioni da qualunque parte venissero.

Sin dall'anno 310 (stando alla relazione che ne fece un panegirista ufficiale in un discorso tenuto nel luglio di quell'anno a Treviri) Costantino avrebbe avuto una visione nella quale Apollo gli era apparso con due corone di lauro aventi nell'interno un segno misterioso; il volto del dio aveva le fattezze di quello di Costantino, come auspicio di sicura vittoria. In riconoscenza, l'imperatore ordinò larghe donazioni ai templi di Apollo. In tal modo era definitivamente respinto il riconoscimento di appartenenza alla dinastia erculea (quella di Massimiano); in base a compiacenti genealogie venne invece dimostrata l'appartenenza di Costanzo alla dinastia claudia come figlio di una nipote di Claudio II, colui che per primo aveva diffuso la religione solare nell'impero. Così Costantino dava prova di voler seguire il padre nell'accoglienza di un sincretismo religioso a sfondo monoteistico e con carattere

di culto solare; cogli anni chiari sempre meglio il suo atteggiamento spirituale e nel 311 si possono leggere nei panegirici recitati alla sua presenza invocazioni alla « mens divina quae totum mundum hunc gubernat »; nel 313 si attribuisce ogni merito a « te, summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti » (*Paneg. lat.* V, 10; XII, 26). Un simile linguaggio era molto diffuso in quel tempo ed era comune ai seguaci di varie religioni; nelle persone colte il politeismo e l'antropomorfismo avevano lasciato il posto al riconoscimento di un *summus deus*, di un principio universale; quale fosse la personalità di questo essere supremo è più difficile dire.

Ma le fonti ci dicono qualcosa di più e cioè che nel pomeriggio o nella notte precedente alla battaglia decisiva contro Massenzio, Costantino avrebbe avuto una visione (o due) e che in seguito ad essa avrebbe distribuito ai suoi soldati un segno misterioso apportatore di vittoria da imporre sulle loro armi.

Non era la prima volta che un comandante veniva visitato dalla Divinità avanti la prova suprema e che otteneva da essa l'assicurazione del trionfo (ricorderò solo l'apparizione di Apollonio di Tiana ad Aureliano). Nel caso di Costantino la cosa è stata riferita da molti storici, ma proprio la varietà dei racconti rimastici è causa di incertezza; infatti mentre Lattanzio, che viene primo in ordine cronologico, ci dice soltanto che « commonitus est in quiete ut coeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret », nè Eusebio nella sua Storia ecclesiastica ricorda in modo particolare l'episodio, preferendo insistere sul parallelo tra Massenzio affogato e gli Egizi sommersi nel Mar Rosso, i tardi panegiristi e Eusebio stesso nel *De vita Constantini* giungono a iperboliche e ridicole raffigurazioni; gli uni parlano di schiere celesti che andavano in cerca di Costantino (*Pan.* IV), l'altro assicura che l'imperatore aveva visto « horis diei meridianis, sole ad occasum vergente, crucis trophaeum in coelo ex luce conflatum, soli superpositum cum huiusmodi inscriptione: Hoc vince » e che alla notte Cristo stesso gli era apparso ad ordinargli di far coniare un emblema simile a quello visto in cielo affinché « eo tam salutaris praesidio in proeliis uteretur » (Euseb., *De vit. Const.*, I, 28).

Invece le monete del tempo presentano ancora il segno del sole invito trasportato da una quadriga o la testa dell'imperatore in

un nimbo fulgente. Va pure segnalato che molti altri scrittori cristiani di quei secoli tacciono in proposito. Si può dunque, sulla base di questi scarsi e discordi elementi affermare, come fa il Maurice, che Costantino, partito pagano dalla Gallia, arrivò a Roma cristiano? si deve stabilire un radicale capovolgimento nelle sue opinioni religiose? Non credo, perchè già nel periodo precedente abbiamo trovato esempi della sua fede in una entità spirituale, della convinzione di avere una missione da compiere; d'altra parte il suo cristianesimo rimase molto rudimentale anche negli anni successivi. Forse le distinzioni che noi, uomini moderni, scaltretti da tante indagini psicologiche, facciamo, sono superflue se riferite a uomini come questi, che erano semplicemente mossi da interessi pratici e non da bisogni speculativi. Cercare in Costantino un'evoluzione spirituale, un passaggio da forme volgari ad altre più elevate di religione è inutile; egli restò sempre il servitore del sommo dio protettore dello stato e suo personale ispiratore. Nè si può affermare che, per questo, egli non fosse cristiano; lo fu come poteva esserlo chi era posto in quel momento a capo di uno stato ancora pagano, cioè con molti compromessi, senza aperte dichiarazioni, senza nette distinzioni di credenze, senza rinuncie all'impiego di metodi autoritari, senza efficace influenza sulla condotta privata.

Ma la leggenda, che i secoli hanno creato intorno a questo famoso episodio, non deve essere distrutta; essa è frutto dell'atmosfera di religiosità vissuta in quel secolo ed è, come spesso avviene, più vera della storia, perchè idealizza quel tanto di meraviglioso che vi è nel gesto, degno di un vero romano, di Costantino. Egli riuscì vincitore per la sua audacia, la sua abilità e soprattutto perchè seppe interpretare i bisogni del tempo; in questa intuizione sta il suo merito e per tale chiarezza di visione ben gli toccava un premio.

Quanto al segno che, fuor di ogni dubbio, egli deve aver dato ai suoi soldati (anche ai nostri giorni sono molto usati questi simboli di buon augurio per creare un clima tra i partecipanti ad una impresa, per spronarli a fare onore ed a difendere ad oltranza la loro bandiera ideale, il loro portafortuna), si può dire che era un simbolo della religione solare, che poteva prestarsi ad interpretazioni diverse; non era la croce, nè l'iniziale greca del nome di

Cristo, ma quando esso fu monopolizzato dai Cristiani, l'imperatore non provò alcun disagio e poté acconsentire a tale interpretazione. Infatti nell'uno come nell'altro culto egli vedeva soltanto la manifestazione di un sommo dio, creatore e provvidente, e comprendeva i vantaggi che derivavano allo stato dalla volenterosa accettazione da parte di molti sudditi delle forme della religiosità dell'imperatore.

Entrato in Roma vincitore, Costantino non salì sul Campidoglio a render grazie agli dei come era abitudine dei trionfatori romani; ma invece fece erigere a sè stesso una statua, portante in mano il segno misterioso. Sappiamo da Eusebio che ad essa vennero a rendere omaggio tutti i cittadini, compresi i cristiani. Infine il senato volle onorarlo innalzandogli un grandioso arco di trionfo, che ancor oggi noi possiamo ammirare; l'iscrizione scolpita su di esso suona così: « Imperatori Caesari Flavio Constantino Maximo Pio Felici Augusto S. P. Q. R. quod instinctu divinitatis, mentis magnitudine cum exercitu suo tam de tiranno quam de omni eius factione uno tempore iustus rem publicam ultus est armis, arcum triumphis insignem dicavit ». Se l'epigrafe non ha subito alterazioni nei secoli successivi, sarebbe prova che nel pensiero dei Romani la vittoria di Costantino era da attribuirsi a due cause, l'ispirazione divina e la grandezza d'animo del comandante. Il senato non poteva dire di più, ossia riconoscere l'aiuto di qualche dio estraneo alla tradizione, ma non poteva neppure dire meglio. La fortuna aiuta gli audaci, ossia non la cieca sorte, ma la Provvidenza che usa di astuzie sapienti e che, per vie misteriose, servendosi delle nostre umane, e talvolta meschine esigenze, aspirazioni, e doti guida il mondo « fortiter suaviterque disponens omnia », senza violentare la libertà e senza modificare le leggi naturali da lei stessa fissate.

Avendo scelto una determinata linea di condotta, era necessario seguirla con una certa coerenza per ricavarne buoni risultati. Perciò i due imperatori vincitori Costantino e Licinio fissarono un incontro a Milano per il febbraio del 313 al fine di stabilire una comune politica nelle terre loro affidate; argomento principale dei colloqui doveva essere quello riguardante il Cristianesimo e la questione religiosa in genere. A convalidare l'intesa vennero

stretti legami di sangue, e Licinio sposò Costanza, sorella di Costantino. La riunione non dette luogo a quello che noi oggi chiameremmo un comunicato ufficiale, od almeno esso non ci è pervenuto; ci restano invece due copie di lettere inviate a governatori delle provincie orientali. Esse sono quasi identiche, ma sono mal formulate, contengono molte ripetizioni e non hanno la precisione di concetti richiesta in documenti ufficiali di tanta importanza. Eccone le frasi principali: « Noi, Costantino Augusto e Licinio Augusto, essendo felicemente convenuti a Milano per trattare di tutto ciò che riguarda l'interesse e la sicurezza dell'impero, pensammo che tra le cose che esigevano maggiormente l'opera nostra nessuna avrebbe portato tanto vantaggio alla maggior parte degli uomini, come il decidere in qual modo si debba onorare la divinità. Perciò abbiamo risoluto di accordare ai Cristiani e a tutti gli altri la libertà di seguire la religione che ciascuno crede, affinché la divinità che sta in cielo, qualunque essa sia, a noi e a tutti i nostri sudditi dia pace e prosperità.... È necessario dunque che si sappia come noi vogliamo siano soppresse le restrizioni precedenti a proposito dei cristiani, tutte poco favorevoli ed aliene dalla nostra clemenza.... Infine ordiniamo che se i luoghi dove essi avevano l'uso di radunarsi sono stati per l'addietro alienati o dal fisco o da qualche privato, subito, senza alcun prezzo o formalità, vengano restituiti. Coloro poi che questi luoghi avessero ricevuto in dono, debbono quanto prima restituirli ai cristiani ».

Questo atto, noto impropriamente come l'editto di Milano, è certamente uno dei documenti più importanti dell'umanità; benchè le partizioni cronologiche non abbiano valore in sè e siano tutte convenzionali, tuttavia è indubbio che il 313 può esser considerato una pietra miliare nel cammino secolare della storia, quasi il punto d'incontro tra l'antichità e il medio evo, il displuvio di due grandiose e tempestose correnti.

A quale dei due protagonisti spetta il merito dell'iniziativa? Il Grégoire disse che il vero ideatore della nuova politica fu Licinio, mentre Costantino non ne fu che il fortunato erede, al quale compiacenti storici avrebbero attribuito più tardi la priorità. La questione non ci interessa troppo perchè quel che è indubbio è questo: che solo Costantino perseguì con intelligenza e abilità la strada prescelta; non si può non far notare, d'altra parte, che la

sua preparazione e le prove già date delle sue credenze ce lo indicano come la persona più adatta ad un simile gesto.

Risulta dal contesto delle lettere citate che gli imperatori consideravano di supremo interesse per lo stato giungere ad una soluzione del dissidio religioso e che non vedevano possibile altra forma fuori della libera manifestazione di ogni culto, purchè « quidquid est divinitatis in sede caelesti » fosse onorato e ciò non provocasse disordini nello stato. Anche i cristiani quindi sarebbero stati liberi di seguir la loro fede, e poichè essi erano stati quelli maggiormente maltrattati dalle disposizioni precedenti, ad essi venivano fatte condizioni di speciale favore; i loro beni erano restituiti, i danni subiti riparati. Siamo lontani dall'avara concessione di Galerio di due anni innanzi, che rimpiangeva la disobbedienza verso i « veterum instituta »; qui lo sguardo è rivolto all'avvenire, non al passato ed ha luogo un franco riconoscimento delle nuove condizioni che si sono venute creando con la formazione del « corpus christianorum », di questa nuova società che era religiosa ma pure temporale; spirituale ma anche organizzata. Senza scosse, per naturale evoluzione di istituti e di opinioni, l'impero era giunto così a superare sè stesso; l'editto di Milano si aggiunge alla serie degli atti emanati dagli imperatori a riguardo della nuova religione, ma la conchiude perchè da quel momento lo stato, ufficialmente neutro di fronte ad ogni culto, di fatto assunse un atteggiamento sempre più favorevole al Cristianesimo, lo colmò di privilegi, lo inserì profondamente nella sua organizzazione e finì col divenirne strumento quando, capovolte le posizioni, si riconobbe che i re regnano per grazia di Dio e in virtù dell'investitura religiosa ottenuta dai pontefici, vicari di Cristo in terra.

In quel momento tutti questi sviluppi erano *in fieri*, ma nell'esecuzione del programma fu scelta una via sbagliata; la fusione delle due idealità non fu abbastanza profonda e venne attuata piuttosto con l'uso della forza che in conseguenza della convinzione. Eppure non si possono elevare rimproveri perchè non era possibile, allora, fare diversamente e arrivare a qualche risultato senza l'opera autoritaria del potere civile; perciò si può ben dire che l'atteggiamento di Costantino rappresentò il frutto migliore della civiltà imperiale antica. Emettendo tale giudizio comprensivo delle esigenze del momento, noi riconosciamo nello stesso

tempo i limiti intrinseci di quell'azione, la forma ancor rozza di collaborazione instaurata tra i due poteri; questo ci spiega anche la sua caducità, la necessità di superamento, l'aspirazione sempre ricorrente ad altri sistemi in cui l'accordo sorgesse dall'interno, l'adesione fosse intima e più convinta.

Concludiamo questa lunga ma non inutile analisi degli avvenimenti svoltisi in quell'anno fatale per la storia di Roma e del mondo con la lettura di una breve preghiera attribuita dalle fonti all'uno o all'altro dei protagonisti. Nessuna frase nostra riassumerebbe meglio il significato di quanto si è detto. Anche per questa preghiera si è parlato di ispirazione divina, di un diretto intervento celeste a favore del campione della fede impegnato nella prova suprema; ci sia permesso elevare qualche dubbio in proposito per molte ragioni. Tuttavia quelle parole sono così solenni, scolpiscono così bene lo stato d'animo, le credenze, i moventi del tempo, contengono tanta moderazione e sincerità, che ancora una volta ci sembra di cogliere in esse la presenza di qualche volontà superiore: « Summe Deus, te rogamus; sancte Deus, te rogamus; omnem iustitiam tibi commendamus; salutem nostram commendamus. Per te vivimus, per te victores et felices existimus. Summe, sancte Deus, preces nostras exaudi; brachia nostra ad te tendimus; exaudi, sancte, summe Deus ». Al Dio che di sè permea tutte le cose tendevano le braccia nel gesto classico dell'orante i soldati di Costantino che marciavano dietro un segno, emblema di perenne civiltà.

La seconda parte del lungo governo di Costantino (dal 313 al 337 e cioè circa un venticinquennio) è meno nota della prima, e quando anche viene studiata, difficilmente si arriva a una sintesi che illumini e coordini i numerosi dati e le sparse notizie. Si enumerano un po' disordinatamente vari episodi ma non si cerca di comprenderne il movente; per lo più si considerano quegli anni come un progressivo peggioramento delle posizioni iniziali. Già Aurelio Vittore diceva che Costantino nei suoi primi anni era stato *praestantissimus*; nell'età matura era divenuto *latro*, al termine della vita si era ridotto quale un *pupillus* (*Epit. de Caesar.*, 41). Per essere più equanimi basta tener presente il principio già ricordato: Costantino, seguendo e integrando l'opera dei predecessori

ed in special modo di Diocleziano, ha cercato di effettuare l'ultimo tentativo di restaurazione dell'ordinamento politico, amministrativo, militare, finanziario, sociale dell'impero, compiendo opera di conservazione e nello stesso tempo innovando coraggiosamente in molti punti essenziali. Da secoli erano stati presi provvedimenti concernenti aspetti particolari della vita dello stato come la necessità del momento o le preferenze dei governanti suggerivano; era necessario coordinare tutto questo lavoro, unificare le disposizioni, trovare nuove formule, presentare ideali più accetti e meglio rispondenti alle esigenze determinate dalla rapida evoluzione dell'organismo imperiale.

Così si spiega, ad es., il trasferimento della capitale in Oriente e la creazione di una nuova città che prese il nome dal suo fondatore. La vecchia Roma non era più, da tempo, sede del governo, ma non era mai stata ufficialmente sostituita nè vi era città che godesse dei privilegi e degli onori a lei concessi. Costantino invece, sia per motivi strategici, sia per cattivarsi la benevolenza delle provincie orientali, sia per sfuggire all'ambiente aristocratico romano poco tenero verso tutti gli imperatori provenienti dalle provincie, considerati semibarbari, diede inizio dopo il 324 ai lavori per la costruzione della Nuova Roma, dopo aver tentato senza riuscirvi di rimettere in luce le rovine di Ilio. È superfluo aggiungere che le leggende medioevali relative all'abbandono dell'Occidente da parte di Costantino per lasciar mano libera al papa sono prive di ogni fondamento storico. Compiuta rapidamente l'opera, la città fu solennemente inaugurata l'11 maggio del 330 e va segnalato che nella dedicazione furono seguite le cerimonie degli antichi riti pagani, benchè vi fossero state elevate numerose basiliche cristiane. Tra queste ultime primeggiava quella dei Dodici Apostoli, nella quale l'imperatore aveva disposto il suo sepolcro, considerandosi loro pari, cioè *isoapostolo*.

Parlando del trasferimento di Costantino in Oriente abbiamo già sottinteso che egli era rimasto unico imperatore; infatti nel 322 era scoppiato l'urto con Licinio risoltosi con la scomparsa di quest'ultimo. Si mostrerebbe ingenuo chi pensasse che la diarchia iniziata nel 313 avesse potuto durare a lungo, ma rimane incerto quanto in questo duello debba attribuirsi all'ambizione di Costantino e quanto ad un insanabile contrasto ideale: Licinio aveva

messo in atto la politica concordata a Milano, concedendo libertà di culto ai Cristiani, il permesso di costruire chiese, fare riunioni di clero, ma non rimane di lui neppure una sola prova di particolare benevolenza verso la nuova organizzazione. Così per il fatto stesso di essersi fermato sulle posizioni del 313 si era venuta determinando col tempo una forma di incomprensione, di malinteso, di latente ostilità e poi di lotta aperta tra lui e i Cristiani; per uscirne egli ricadde nei soliti provvedimenti restrittivi, cacciò dalla corte i vescovi, vietò le adunanze dei fedeli tenute in città, punì coloro che visitavano i prigionieri, ed ordinò ai soldati di fare sacrifici agli dei. Pur tenendo presente che la storiografia successiva è tutta contraria a Licinio e tendenziosa, rimane accertato almeno questo, che l'imperatore, antico amico di Galerio, non dimostrò di capire le esigenze dei tempi nuovi e non seppe uscire dai rozzi sistemi militaristici.

La lotta tra Costantino e Licinio non fu però, agli inizi, a carattere religioso, anzi ebbe origine da motivi schiettamente politici: il primo era penetrato nel territorio dell'altro per ricacciare le invasioni dei Goti senza chiedere il permesso al collega; questi offeso preparò febbrilmente la guerra per terra e per mare. Ma egli non sapeva cattivarsi la fiducia dei soldati e sotto le mura di Adrianopoli il 3 luglio 324. Costantino, pur avendo come al solito un numero notevolmente inferiore di truppe ai suoi ordini, riportò una piena vittoria; contemporaneamente anche la flotta veniva sconfitta dal figlio Crispo. Dopo un rapido inseguimento Licinio venne completamente sbaragliato per la seconda volta; gli fu lasciata la vita per intercessione della moglie, che era sorella del vincitore. Ma poco dopo fu trovato strangolato; si parlò di intrighi che egli tentava di tessere con i barbari. Non è però la prima volta, e non sarà l'ultima, in cui ci risulta che Costantino si servì di questo rapido sistema per liberarsi da prigionieri pericolosi. I soldati, entusiasti, accolsero presso Nicomedia l'invincibile loro comandante al grido, in realtà poco cristiano: « Che gli dei ti conservino. La tua salute è la nostra ».

Uno degli aspetti principali dell'opera restauratrice di Costantino è quello relativo alle riforme dell'amministrazione ed al consolidamento dei quadri burocratici. La stessa tranquillità final-

mente raggiunta dopo un quarantennio di torbidi fece sentire più urgente la necessità di prendere provvedimenti in materia. Portando a termine un processo secolare Costantino trasformò l'impero in una monarchia assoluta, teocratica, orientaleggiante, si coronò del diadema ornato di gemme (che era l'insegna dei sovrani d'Oriente) e si circondò di una numerosa schiera di cortigiani che componeva il *sacrum consistorium*. È noto che Cesare era stato ucciso proprio perchè accusato di aspirare alla monarchia, e che Antonio suo erede si era alienato le simpatie dei vecchi Quiriti perchè aveva assunto atteggiamenti degni di un despota orientale ma disdicevoli ad un generale romano. Ma ora i tempi erano mutati e nessuno protestò dovendosi chinare al bacio del piede o ad altre forme del fastoso cerimoniale. I principali ufficiali dell'amministrazione centrale divennero il *magister officiorum* (che potremmo paragonare al moderno presidente del consiglio dei ministri), il *comes sacrarum largitionum* (ministro delle finanze), i quattro prefetti del pretorio (ministri dell'interno, ciascuno posto a capo di un gruppo di provincie e forniti di larghi poteri civili), il *magister peditum* e quello *equitum* (ministri della guerra). Alla periferia vi erano i *praesides* (gli attuali prefetti) e i *duces* (generali di corpi d'armata), mentre Roma e Costantinopoli avevano a capo il *praefectus urbi*, ed erano mantenuti per rispetto alla tradizione ma senza efficacia politica i consoli, i pretori e i questori. L'esercito ebbe anch'esso un nuovo ordinamento e venne a comprendere le *scholae palatinae* (guardie del corpo agli ordini dell'imperatore), i *comitatenses* (il grosso della truppa), ed i *limitenses*, cioè le truppe di frontiera. Nelle file dei soldati si erano introdotti ormai molti barbari come mercenari e la professione delle armi era diventata un mestiere a vita. Dal 324 fa la sua comparsa alla testa delle legioni di Costantino il famoso labaro, ossia un'insegna formata da una lunga asta dorata verticale che aveva in cima una corona d'oro che circondava il monogramma di Cristo; un'asta più breve la tagliava trasversalmente e da essa pendeva un drappo quadrato dipinto.

I lunghi anni di guerre ed i rapidi cambiamenti di governo avevano favorito le crisi finanziarie e l'evasione del pagamento delle tasse sempre gravose. Non potevano mancare le disposizioni costantiniane anche in tale materia; perciò tutto il sistema tribu-

tario fu riformato e mentre vennero aumentati ancora gli oneri sui contribuenti e introdotte altre imposte sui redditi delle proprietà terriere, del commercio, dei templi pagani, l'imperatore ebbe il merito di fissare il valore di una nuova, buona moneta, il *solidus* d'oro che conservò a lungo il suo corso legale.

Molto nota e poco favorevolmente giudicata è la legge che fissava l'obbligatorietà della carica di decurione, rendendola ereditaria; i decurioni erano, come è noto, i magistrati incaricati di raccogliere le imposte, che dovevano pagar del proprio se le somme riunite non bastavano a coprire la somma fissata. La stessa norma fu fissata per le altre categorie sociali: gli artigiani vennero legati al loro mestiere costituendo corporazioni chiuse, i fittavoli al loro podere. In tal modo lo stato sperava di regolare minutamente tutta la vita economica e di provvedere ai bisogni della società; ma fu un'illusione e gli uomini, non potendo fare altro, fuggirono da un ambiente divenuto irrespirabile.

Ancora una volta, tutte queste riforme amministrative, finanziarie e sociali interessavano solo i quadri burocratici dello stato romano. Era necessario provvedere anche alla morale pubblica e privata dei sudditi, alla vita familiare e agli schiavi. Costantino abolì la crocifissione, vietò di marcare in fronte i deportati, mitigò la procedura penale, tutelò la libertà conquistata da chi veniva liberato; poi repressé il malcostume, punì il divorzio, migliorò la posizione dei figli illegittimi. Contro i trasgressori si dimostrò fin troppo severo, ma da vari sintomi si deve riconoscere che i risultati ottenuti furono assai scarsi.

La miglior cosa era pur sempre quella di rivolgersi al Cristianesimo e di sfruttare le possibilità che esso offriva di fornire una forza disciplinata, volenterosa ed operante a vantaggio dello stato. Dal 313 alla morte vi fu qualche progresso in senso cristiano nell'animo di Costantino? Stando alle manifestazioni esteriori potremmo credere di sì: la Chiesa ottenne via via concessioni sempre più notevoli in ogni campo, il clero fu esonerato dalle imposte e dai *munera civilia*, ebbe la facoltà di accettare le eredità, poté manomettere legalmente gli schiavi; inoltre vennero riconosciute valide le sentenze emesse dai vescovi nelle cause civili loro sottoposte, mentre questa è sempre stata una delle prerogative più gelosamente difese dalla magistratura civile. Si veniva creando,

insomma, un regime di privilegio a favore di una larga categoria di persone, col corrispettivo da parte di queste di aiutare lo stato nel disbrigo del suo lavoro per alleggerire il peso della macchina burocratica lenta e complicata, ma con evidente danno del prestigio e dell'autonomia d'azione governativi.

È pur vero che molti di questi favori erano goduti allora anche da altre associazioni religiose, e solo il fatto di averli estesi a una organizzazione così vasta e ben ordinata quale era la Chiesa cattolica produsse conseguenze che per le altre non si erano fatte sentire; ma in pratica quello che avvenne fu questo, che la gerarchia ecclesiastica fu chiamata a collaborare, anzi talora a sostituire quella laica, ed intorno alle chiese si raccolsero vasti gruppi di popolazione che in altro modo sarebbero sfuggiti all'influenza statale. Così la trasformazione delle vecchie istituzioni si effettuava sempre più rapidamente e sostanzialmente; gli uomini si abituavano a guardare al clero come al loro tutore, a sperare da lui assistenza, ad avere consigli.

Ma se noi cercassimo in tutto questo qualche prova di aperta professione di fede cristiana, resteremmo delusi; i privilegi non vennero concessi per motivi religiosi, come più tardi fu creduto, ma per necessità politiche, e le dichiarazioni fatte da Costantino in proposito non vanno oltre ai generici riconoscimenti della necessità di proteggere i cultori della divinità suprema, di salvaguardare l'unità della fede. Ciò corrispondeva ai suoi sentimenti personali in materia religiosa, ossia alla sua certezza in uno speciale aiuto divino, al dovere di onorare tale divinità e di favorirne i seguaci, all'opportunità di imporne il culto sempre allo scopo di averne in ricompensa la protezione sull'impero. Un esempio tipico è offerto dalla disposizione che fissa la domenica quale giorno festivo; per quale motivo Costantino giustifica il suo gesto? perchè, egli dice, quello è il *dies solis*. Siamo sempre nell'ordine di idee dei suoi primi anni, nella mentalità sincretistica della *summa deitas*. L'intervento sempre più attivo nella vita interna della Chiesa e le disposizioni prese di autorità anche in argomenti d'ordine schiettamente spirituale erano le conseguenze del suo programma di governo, l'unità religiosa nello stato raccolto sotto il suo potere assoluto.

Invece tale fine si dimostrava di realizzazione ognor più difficile: da parte pagana non vi erano segni di resipiscenza e Costantino dovette riconoscerlo: « Sento che vi sono alcuni che dicono che si debbono sopprimere tutte le cerimonie dei templi per annientare le potenze delle tenebre. Anch'io vorrei che tutti ne fossero persuasi, ma una violenta repressione dell'errore così profondamente radicato in tanti, produrrebbe piuttosto danno e disordine ». Così fu conservato il libero esercizio dei riti pagani e furono proibiti soltanto i culti immorali; anzi dopo il 333 l'imperatore autorizzò i cittadini di Spello a dedicare un tempio alla *gens Flavia*, a farvi sacrifici ed a celebrarvi i giochi dei gladiatori.

Ma anche da parte cristiana sorgevano ad ogni passo ostacoli: quale tra le varie sette o chiese che si dicevano cristiane era nel vero? o per meglio dire, quale meritava l'appoggio dello stato perchè a sua volta potesse rappresentare un buon strumento al suo servizio? Si legge spesso che Costantino tenne un contegno oscillante ed ebbe molte incertezze nella sua politica a favore del Cristianesimo; l'accusa è ingiusta, perchè egli seppe superare la sua ignoranza religiosa col suo intuito politico e dirigersi abilmente nei difficili meandri delle discussioni teologiche tenendo fiso come meta l'interesse dell'impero. Se poi in pratica dovette ritornare spesso sulle decisioni prese e considerar nemici coloro che prima aveva aiutato, questa incertezza era nelle cose stesse e non gli va imputata. Invece vi era una aporia alla base del sistema da lui instaurato, che rendeva impresa quasi disperata ottener l'intesa su tutti i punti; era l'uso della forza in materia di credenze personali, la trasformazione in cosa ufficiale di ciò che vi è di più intimo e delicato in noi. Ma, come si disse, questa difficoltà era in quel momento quasi insuperabile.

Posto tale principio, ne seguiva la paradossale conseguenza alla quale assistiamo, di un non battezzato che giudicava i vescovi e fissava le formule dogmatiche e puniva i non credenti; di questo « vescovo per gli affari esterni », come Costantino proclamò sè stesso in un discorso, che si raccomandava alle preghiere dei fedeli e poi si macchiava di gravi delitti, che si dimostrava generoso verso il clero, ma era inflessibile nel richiedere obbedienza da esso.

Un campo nel quale trovavano soddisfazione la naturale ambizione di magnificenza ed il sincero rispetto per le cose ecclesiasti-

che è quello della costruzione di edifici di culto; sorsero così le celebri basiliche sui luoghi sacri alla tradizione cristiana, cioè a Roma, a Gerusalemme, e pure a Costantinopoli e in vari centri minori. Ad esse Costantino assegnò ricche rendite, tratte dai proventi delle possessioni imperiali; così a S. Pietro diede 3710 soldi d'oro, a S. Paolo 4070, al Battistero del Laterano ben 10234, oltre a preziosissimi doni in oggetti artistici. Quanti e quali vantaggi siano derivati da ciò alle arti figurative paleocristiane è cosa nota, nè occorre entrare in merito a discussioni tecniche, che sono estranee al nostro proposito di chiarire la personalità di Costantino. Lo stesso si può ripetere per la cultura letteraria dell'epoca; l'influenza esercitata dalla nuova posizione assunta dall'Impero verso la Chiesa fu certo notevole e benefica; ma le manifestazioni politiche rimangono di gran lunga quelle più importanti e significative perchè in esse è visibile un diretto intervento della volontà sovrana. Infatti innalzare un tempio di marmo è più facile che creare una convinzione nell'animo dei sudditi; poichè Costantino voleva ottenere anche questo secondo scopo, si vide costretto ad entrar nel vivo delle dispute teologiche per cercare di far raggiungere l'accordo dai contendenti.

Due grandi movimenti religiosi sorsero e si svilupparono durante il regno di Costantino in seno alla chiesa cristiana, il Donatismo e l'Arianesimo: il primo restò sempre circoscritto entro i confini dell'Africa romana, invece l'altro, partendo dall'Egitto, si estese rapidamente a tutto l'Oriente.

Durante la persecuzione di Diocleziano si erano verificati vari casi di defezione, ed in particolare vi erano stati alcuni che avevano consegnato i libri santi ai magistrati. Stando alle accuse degli avversari un vescovo, Felice di Aptongi, si era reso colpevole di tale tradimento e poichè egli aveva in seguito consacrato l'eletto di Cartagine, Ceciliano, un buon numero dei suoi confratelli non aveva riconosciuto valida quella nomina ed aveva contrapposto Maiorino, presto sostituito da Donato, che divenne il capo del movimento. Un altare fu eretto contro un altare, ossia s'aprì uno scisma nella cristianità africana. Ma da questa meschina questione la disputa si allargò rapidamente e fu messa in gioco la concezione stessa della Chiesa; doveva questa essere la società dei perfetti, il

piccolo stuolo dei santi, ovvero poteva riunire quanti peregrinavano in terra, tesi bensì verso la perfezione ma ancora soggetti alle debolezze ed a cadute? Collegato con questo vi era un altro scottante problema: la Chiesa era autorizzata ad accettare l'aiuto che lo Stato le offriva, godere della condizione di favore che le veniva fatta, ovvero doveva mantenere una posizione di intransigenza per non contaminare la purezza della fede? I Donatisti chiedevano: « Quid est imperatori cum ecclesia? quid episcopis cum palatio? » ed invece i cattolici affermavano che « non est respublica in ecclesia, sed ecclesia in republica ». Come si vede, Costantino non poteva disinteressarsi della cosa: egli, che subito dopo l'incontro di Milano aveva ordinato al proconsole d'Africa, Anulino, di restituire i beni confiscati, di esonerare il clero da ogni pubblica funzione e di fare elargizioni « alla chiesa cattolica alla quale presiede Ceciliano », demandò in un primo tempo la decisione al vescovo di Roma, Milziade. Così ai primi di ottobre del 313 si raccolse in Laterano un concilio di una ventina di vescovi, che riconobbe pienamente valida l'elezione di Ceciliano. Ma l'anno successivo l'imperatore riprese ad occuparsi personalmente della questione e convocò ad Arles una numerosa schiera di vescovi dell'Occidente, mettendo a loro disposizione i servizi pubblici di trasporto; furono ribadite le decisioni precedenti e ne vennero prese altre di notevole interesse riguardanti il permesso di assumere magistrature civili senza incorrere nelle censure ecclesiastiche. Alla fine Costantino, « tunc tedians, iussit omnes ad sedes suas redire ».

Alle autorità locali africane venne imposto di stroncare con ogni mezzo il pericolo donatista, e le persecuzioni ripresero; tutto fu inutile e nel maggio 321 Costantino dovette concedere un nuovo editto di tolleranza a favore dei Donatisti. Negli ultimi anni di regno, occupato in altre dispute, non ebbe più tempo di badare a questa; si può ricordare soltanto una sua lettera ai Cattolici in cui raccomanda moderazione. Le ragioni profonde della persistente vitalità di questo movimento si trovano nelle mai spente velleità autonomistiche africane, nei bisogni di miglioramento sociale sentiti dalle più umili categorie della popolazione, nelle ingenuè aspirazioni ad un rigorismo morale minacciato dai recenti favori elargiti alla Chiesa. Ogni gesto di Costantino si trasformava in una nuova arma contro di lui nelle mani dei fanatici africani, che

si facevano vanto di continuare le tradizioni di martirio offuscate dopo l'incontro tra Cristianesimo ed Impero, e richiamavano insistentemente alla santità i membri del corpo mistico del Cristo.

Come discussione più strettamente teologica si presentò dapprima l'altro movimento, che prende il nome da Ario, colto ed austero prete libico trasferitosi ad Alessandria; si trattava di sapere se Cristo era della stessa natura divina del Padre, ovvero inferiore a Lui, anche se superiore a ogni altra creatura. Seguendo le dottrine già professate da Luciano di Antiochia, Ario giunse a vedere in Cristo il Demiurgo, l'intermediario tra la Divinità suprema e immutabile e gli uomini. Ma anche in questo caso si potevano trarre facilmente dalle due opposte posizioni dottrinali conseguenze d'ordine pratico e politico contraddittorie: se Cristo non è Dio, la Chiesa da lui fondata non affonda le sue radici nell'al di là, non mette in comunicazione mediante i sacramenti con una vita soprannaturale, non trova in sè le fonti della sua autorità; essa si riduce ad un'organizzazione puramente terrena, avente scopi educativi che può esser asservita al potere politico e divenir un docile *instrumentum regni*; perdendo la sua autonomia, le sue funzioni non vanno oltre a quella di collaborazione all'opera etica dello stato.

Costantino in un primo tempo fu molto aspro con Ario e col suo vescovo Alessandro e scrisse loro di cessare da quelle vane dispute pericolose alla tranquillità pubblica; poi prese occasione da ciò per convocare un concilio ecumenico a Nicea che doveva costituire la prima solenne manifestazione dell'unità religiosa dell'impero. Portati dai *cursus pubblici* oltre 300 vescovi si raccolsero nel giugno del 325 nella città della Bitinia, circondati da molti altri sacerdoti, e nel palazzo imperiale tennero le loro adunanze sotto la presidenza dello stesso sovrano. Stando al racconto di Eusebio di Cesarea, Costantino apparve ai convenuti quasi un messaggero celeste: sfolgorante nelle insegne del suo grado, circondato dalla sua corte, modesto ma imponente, egli prese posto in capo alla sala e tenne un discorso in latino invitando alla concordia i ministri del Dio Salvatore, che aveva ridato la pace religiosa. A conclusione del concilio fu tenuto uno splendido banchetto e tutti vennero regalati di ricchi doni; coloro che vent'anni prima ave-

vano subito i tormenti della persecuzione non avranno potuto credere ai loro occhi: qual meraviglia se si lasciarono facilmente guidare dal novello Davide e accettarono le sue decisioni? Tuttavia in quell'occasione trionfò ancora una formula rigidamente ortodossa, fu accolto il termine *ὁμοούσιος*, che in latino venne tradotto con quello di *consubstantialis*. Benchè il papa fosse assente ed i suoi delegati non avessero goduto di particolari distinzioni, Roma poteva dirsi pienamente soddisfatta dei risultati ottenuti a Nicea; come in molte altre circostanze, il guadagno fatto compensava dei sacrifici sostenuti e faceva dimenticare i mezzi impiegati per conseguirlo; le intenzioni dei diversi protagonisti erano state superate dagli avvenimenti ed erano servite a realizzare scopi che le trascendevano di gran lunga.

Ma subito dopo si iniziò la reazione: la formula sancita, lungi dal soddisfare tutti, era ragione di gravi disordini tra i cristiani delle provincie orientali; gli stessi pagani, che con un po' di buona volontà avrebbero potuto accettare una concezione mono-teistica della divinità affine a quella ariana (con una serie di esseri intermedi tra Dio e l'uomo simili agli eroi e semidei antichi), si ribellavano al dogma cattolico della duplicità delle nature nell'unità della persona. I consiglieri ecclesiastici che erano intorno a Costantino gli fecero osservare queste e consimili difficoltà. Se noi conosciamo meglio la vita di questi personaggi, la loro preparazione culturale e religiosa, potremmo comprendere gli atteggiamenti apparentemente contraddittori dell'imperatore; invece ci sono rimasti quasi solo i loro nomi. Lo spagnolo Osio vescovo di Cordova fu la prima di queste eminenze grigie; poco colto, ma molto rigido venne messo da parte dopo Nicea quando ritornò dall'esilio Eusebio di Nicomedia, tipico esempio del prelado di corte, e acquistò sempre maggior credito Eusebio di Cesarea, il dotto ma poco acuto storiografo della prima età cristiana. Si deve pur credere che non mancò l'influenza della madre Elena e della sorella Costanza.

Avvenne così un capovolgimento, ma esso fu solo alla superficie; nella realtà Costantino perseguì allora come per l'innanzi lo scopo di comporre i dissidi e si adoperò per trovare un terreno d'intesa; soltanto vide che la posizione di Nicea non offriva alcuna

soddisfazione agli ariani ed era poco vantaggiosa anche per lo stato perchè favoriva l'indipendenza della gerarchia ecclesiastica.

Eusebio di Nicomedia iniziò un'abile azione denigratrice contro il clero cattolico presentandolo come ribelle alla maestà sovrana; così Eustazio di Antiochia fu mandato in esilio ed al suo posto Costantino scelse Eufronio, uno dei candidati propostigli da un gruppo di vescovi: siamo, come si vede, in pieno cesaropapismo, anticipazione di tempi nuovi.

Frattanto ad Alessandria succedeva sulla cattedra vescovile Atanasio, che sarà per trent'anni il campione senza macchia della più rigida ortodossia; con lui l'imperatore potè andar d'accordo solo per poco tempo, poi lo considerò un sobillatore di popolo e incominciò a perseguirlo, sostituendolo con un vescovo intruso.

A dieci anni di distanza da Nicea un altro concilio fu convocato a Tiro per la ricerca di una formula più soddisfacente; ma esso riuscì meno numeroso e soprattutto troppo partigiano. Infatti si trasformò in una corte di accusa contro Atanasio, che invano cercò di essere ammesso ai lavori; ma chi comandava era il messo imperiale, il conte Dionigi e — dirà una fonte — « gli astanti tacevano pigliando ordini da lui ». Neppur Atanasio negava in teoria il diritto sovrano di decidere in materia, e si appellò a Costantino andando di persona da lui ed affrontandolo a viso aperto durante la sua passeggiata a cavallo; si vede così quanta strada avesse fatto l'idea dell'intervento statale nelle cose ecclesiastiche e quella che riconosceva nell'imperatore il supremo moderatore degli affari religiosi. Il Concilio fu trasferito a Gerusalemme in occasione delle feste solennissime indette per il trentennale di regno di Costantino e per la consacrazione della sontuosa basilica eretta sui luoghi della passione di Cristo; la formula escogitata era stata proposta dallo stesso Ario, ma era così ambigua che, pur non parlando di consubstantialità del Figlio col Padre, poteva quasi essere accolta anche dai cattolici. Con questo gesto di compromesso si conchiude la politica religiosa di Costantino, ma bisogna aggiungere che Atanasio venne inviato in esilio a Treviri e che contro la popolazione di Alessandria, insorta in difesa del suo vescovo, fu usata la forza pubblica.

Che cosa spinse Costantino a chiedere di essere catechizzato poco prima della morte? forse i rimorsi? infatti egli aveva fatto uccidere la moglie Fausta, il figlio Crispo e vari amici, ricoprendo tali delitti con la vecchia scusa della ragione di stato. Forse il timore di doversi presentare davanti a quel Dio, di cui aveva interpretato troppo a modo suo le volontà? forse un senso di stanchezza di fronte alla vanità dei suoi sforzi, un gesto di umiltà dopo tanti colpi di audacia?

Ma il suo maestro fu l'ariano Eusebio di Nicomedia e così colui che passò alla storia come il primo imperatore cristiano ricevette il Battesimo solo poco prima di morire e per mano di un eretico; egli spirò presso Nicomedia il 22 maggio 337.

Possiamo concludere. Resterebbe ancora da dire quali furono nei secoli le conseguenze della sua opera e quale valutazione ne fu data dagli studiosi, cioè ripercorrere il cammino seguito dai critici, osservando le interpretazioni via via avanzate della personalità e dell'azione di governo di Costantino. Sarebbe una ricerca istruttiva ed anche interessante perchè vedremmo che la tradizione storica nei suoi riguardi fu tra le più mutevoli: dall'esaltazione medioevale, temperata qua e là da qualche rimprovero per la creduta Donazione, si passò al disprezzo da parte dei giurisdizionalisti del '700; dalle accuse di machiavellismo *ante litteram* al riconoscimento dell'efficacia delle sue riforme nell'organismo imperiale; dall'acuta ricostruzione delle varie fasi del suo pensiero all'esame delle fonti, così contraddittorie tra loro. Bastino questi accenni ad indicare un'indagine che ora si tralascia.

Tertulliano aveva detto che era impossibile che un imperatore romano divenisse cristiano; o avrebbe cessato di esercitare la sua autorità sovrana ovvero sarebbe stato un pessimo fedele. Nel paradosso dell'apologista africano vi è, come sempre, un fondo di vero; nessuno meglio di Costantino lo conferma. I suoi interventi nella vita ecclesiastica, la sua preponderante influenza persino in campo dottrinale non andarono certo a vantaggio della purezza della fede nè servirono ad elevare la vita morale cristiana. D'altra parte egli aprì nuovi vastissimi campi di azione all'apostolato religioso, favorì il consolidamento della gerarchia, rese possibile lo sviluppo dell'arte cristiana. *Damus veniam petimusque vicissim* potevano ripetere la Chiesa e l'Impero del IV secolo, avendo en-

trambi la loro parte di responsabilità; come ogni cosa umana, l'opera compiuta non riuscì perfetta e conteneva in sé le condizioni del suo superamento; tuttavia essa salvò la civiltà occidentale e conservò trasvalutati i valori romani minacciati dall'orientalismo dilagante; la società che ne venne fuori non fu, come si poteva sperare, di uomini liberi, consapevoli e volenterosi, ma fu pur sempre una nuova forma di vita civile dove le nuove energie sorgenti dagli strati più bassi della popolazione, illuminate da una fede altissima e confortate da una pietà premurosa, trovarono la forza di superare le terribili prove che attendevano l'umanità nei primi secoli del Medio Evo. La Chiesa accettando gli usi e i sistemi burocratici dell'impero, ne approfittò per diffondere maggiormente la sua dottrina e soprattutto per praticare più largamente la sua missione caritativa; la nuova Roma cristiana elevò sul piano spirituale le doti eminenti dell'antica e le illuminò di una luce più umana. Il genio politico di Costantino aprì alle nuove esigenze vasti campi di sviluppo; per questi suoi meriti egli rimane ancora presente nella nostra storia ed occupa un posto di primo piano nella civiltà universale.

FONTI

Come già si disse nel testo le interpretazioni di Costantino date dai suoi primi storici sono tra loro opposte e mentre Lattanzio, e soprattutto Eusebio, gli hanno tributato molte lodi, Zosimo lo ha giudicato un imbroglione che ha rovinato l'Impero. Brevi notizie biografiche di questi personaggi permetteranno di comprendere meglio il valore delle loro testimonianze.

Lattanzio Firmiano era un professore di retorica, nativo dell'Africa, insegnante a Nicomedia, istitutore del figlio di Costantino, Crispo, autore tra l'altro di un'operetta « *De mortibus persecutorum* » nella quale volle dimostrare che Dio punì anche in terra i nemici della vera fede. Il lavoro fu composto verso il 314 e tratta ampiamente della persecuzione di Diocleziano e della pace che ne seguì; l'autore si mostra ben informato, minuzioso ed oggettivo. A Costantino Lattanzio offerse il suo libro « *Divinae Institutiones* » con una dedica in cui è detto: « *Te providentia summae divinitatis ad fastigium principale provexit, qui posses vera pietate aliorum male consulta rescindere, peccata corrigere, saluti hominum paterna clementia providere, ecc.* ».

Eusebio nativo di Cesarea (verso 265), discepolo di Panfilo, erudito, fatto vescovo da Costantino e simpatizzante per gli Arianí, è per definizione comune il padre della storia ecclesiastica; purtroppo egli è pure il responsabile di molti difetti connessi per secoli a questa disciplina. Scrisse la « *Storia ecclesiastica* » in 10 libri, preziosa per l'abbondante materiale documentario ripor-

tato, ma poco critica; l'8° libro, che tratta della persecuzione di Diocleziano, fu scritto prima del 312; il 9° e il 10° furono aggiunti nel 315 e nel 324. Il servilismo che già appare nella Storia si fa quasi insopportabile nel « De vita Constantini » in 4 libri, scritta tra il 335 e il 340, alla quale vanno uniti i Discorsi pronunziati in lode dell'imperatore in occasione delle feste per i Tricennalia di governo di Costantino. Nella Vita sono riportati 16 importanti documenti, sui quali la critica storica ha lungamente discusso; l'opinione più diffusa era quella che li considerava falsificati o almeno rimaneggiati da Eusebio. Oggi si pensa il contrario.

Zosimo, nato probabilmente a Gaza, ma vissuto a Costantinopoli, scrisse nella seconda metà del V secolo una « Storia nuova » in 6 libri, nella quale volle mostrare che l'abbandono degli antichi culti pagani fu la causa della decadenza dell'impero, e che perciò Costantino era uno dei maggiori responsabili. L'opera ha molte confusioni, omissioni ed è troppo parziale, tuttavia è assai utile e molto significativa.

Importanza assai minore hanno gli altri storici del tempo, come Ammiano Marcellino ed Eutropio, ed i continuatori della Storia ecclesiastica di Eusebio. Invece nei Panegirici pronunziati alla presenza dell'imperatore a Treviri, Autun, ecc. da retori di corte si possono trovare alcune buone indicazioni che chiariscono quale fosse la mentalità religiosa del tempo.

Sussidio prezioso per la conoscenza della fede professata dagli imperatori sono le monete, sulle quali venivano effigiati simboli significativi. Le disposizioni legislative di Costantino ci sono giunte attraverso la raccolta generale fatta da Teodosio II e pubblicata nel 438. Sempre indispensabili le iscrizioni, sia latine sia greche.

Le notizie relative allo scisma donatista possono essere attinte da un buon numero di lettere, rescritti, petizioni, verbali di inchieste e di adunanze che ci sono giunti e dall'opera di un vescovo cattolico della seconda metà del sec. IV, Ottato di Milevi. Gli atti del concilio di Nicea non ci sono pervenuti, ma Eusebio è abbastanza diffuso in argomento; per il secondo periodo delle lotte ariane la miglior fonte è Atanasio attraverso il suo copioso epistolario e il memoriale da lui presentato all'imperatore Costanzo (*Apologia contra Arianos*, ecc.).

Bibliografia sugli autori citati: Lactantius. *De mortibus persecutorum*, ediz. Brandt, in « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum », vol. XXVII, Vienna, 1897; Eusebius, *Kirchengeschichte*, ediz. Schwartz, in « Die griech. christl. Schriftsteller », vol. IX, 1, 2, 3, Lipsia, 1903-09 (con la traduz. di Ruffino, curata dal Mommsen); una buona ediz. con la traduz. francese a fianco ha dato il Grapin, Parigi, 1913, vol. 3; la *Vita di Costantino* fu edita dal Heikel nella Collana cit., vol. VII, Lipsia, 1902; I. Daniele, *I documenti costantiniani della « Vita Constantini » di Eusebio di Cesarea*, Roma, 1938 che riassume e integra i numerosissimi studi precedenti.

Zosimus, in *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, ed. I. Bekker, Lipsia, 1837; *Panegyrici latini*, ediz. Baehrens, Lipsia, 1911; *Codex Theodosianus*, ediz. Mommsen, Berlino, 1905, vol. 3; I. Maurice, *Numismatique Constantinienne*, Parigi, 1908-13, vol. 3; O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311-476 p. C.*, Stuttgart, 1919; E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, Berlino, 1925 8gg.; Optatus Milevitanus, *libri VII de schismate Donatistarum*, ediz. C. Ziwsa, in « Corp. Script. Eccl. Lat. », vol. XXVI, Vienna 1893, con appendice di documenti preziosi; L. Duchesne, *Le dossier du Donatisme*, in « Mélanges d'archéol. et d'hist. », vol. X, 1890; H. von Soden, *Urkunden zur*

Entstehungsgeschichte des Donatismus, Bonn, 1913 (« Kleine Texte », 122); le opere di Atanasio sono raccolte in Migne, *Patrologia graeca*, vol. XXV; O. Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des nicäischen Konzils*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », XVII, 1896.

STUDI

La prima ampia biografia critica di Costantino è quella di J. Burekhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Lipsia, 1853, vol. tre (ripubblicata recentemente da J. Stäbelin, Stuttgarda, 1929); il suo torto è quello di presentare un Costantino machiavellico, il politico che per calcolo recita una parte alla quale non crede. Invece, come si è detto, tutta la mentalità del secolo era rivolta al problema religioso, nè Costantino era alieno dall'interesse per simili problemi. Articoli di valore sono quelli di J. Goerres, *Die Religionspolitik des Kaisers Konstantins*, 1838; H. Funck, *Konst. d. Grosse und das Christentum*, 1898; C. Carassai, *La politica religiosa di Costantino e le proprietà della Chiesa*, in « Archivio della Società Romana di Storia Patria », 24., 1901.

Apologista esagerato dell'imperatore è V. Sesan, *Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin*, Czernowitz, 1911, vol. I. Lo Schwartz, perfetto conoscitore delle fonti del tempo, ha scritto due brevi monografie di Costantino (*Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Lipsia, 1913, e *Konstantin* in « Meister der Politik », Stuttgarda, 1922, pp. 227-334) in cui erra presentando la sua azione come contraria alla tradizione imperiale romana ma iniziatrice di una chiesa di stato in cui i vescovi sostituivano la burocrazia laica. Nel 1913 in occasione dell'anniversario dell'editto di Milano uscirono molti lavori; si segnala per serietà e completezza la raccolta curata dal Doelger come 19^a suppl. della « Römische Quartalschrift ». Assai infelice il volume di J. Maurice, *Konstantin le grand, L'origine de la civilisation chrétienne*, Parigi, 1928. Benchè l'autore sia un competente (i suoi volumi di *numismatica costantiniana* sono fondamentali), accetta ingenuamente le leggende e presenta un Costantino perfetto cattolico che nessuno può riconoscere come vero. Acuto come sempre e bene informato il Salvatorelli nel suo profilo: *Konstantin il grande*, Roma, 1928 e nell'articolo *La politica religiosa degli imperatori romani e la vittoria del Cristianesimo sotto Konstantin*, in « Saggi di storia e politica religiosa », Città di Castello, 1914, pp. 101-124. Il Buonaiuti si mostrò assai pessimista circa le conseguenze derivanti dall'incontro delle due grandi forze dell'antichità e mise in particolare rilievo i danni sopportati dalla Chiesa (*Il cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana*, in E. Buonaiuti, *Saggi sul Cristianesimo primitivo*, Roma, 1923, pp. 289-335; cfr. anche *Il Cristianesimo dell'Africa romana*, Bari, 1928). Buone per abbondanza di notizie ed esattezza d'impostazione, se pure non geniali, le tre recenti biografie di N. H. Baynes, *Constantine the Great and the christian Church*, Londra, 1931; A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Parigi, 1932; K. Hönn, *Konstantin der Grosse*, Lipsia, 1940 (con molte fonti e bibliografia). Il Lietzmann nella sua « Storia della Chiesa » e in un lavoro apposito (*Der Glaube Konstantins des Grossen*, in « Sitzungsberichte d. Akad. Berlin », 1937) ha sostenuto un'interpretazione molto sensata, cioè che Costantino era in sostanza un cristiano per educazione e sentimento, anche se, come è facile comprendere, la sua fede non era troppo pura ed elevata.

La teoria del Grégoire alla quale si fa cenno è esposta in: *La conversion de Constantin*, in « Revue de l'Université de Bruxelles », vol. 36, 1930. Una completa raccolta delle fonti nonché un abbozzo di storia della fortuna di Costantino nei secoli e delle leggende a lui relative si trova in E. Gerland, *Konstantin der Grosse in Geschichte und Sage*, Atene, 1935. Ritorna ad un giudizio troppo elogiativo A. Ferrua, *Per il centenario della morte di Costantino*, in « Civiltà Cattolica », 1937; da parte cattolica aveva fatto serene osservazioni, esposte in forma brillante, P. Batiffol nel vol. *La paix constantinienne et le Catholicisme*, Parigi, 1929 (4^a ediz.). L'articolo di R. Andreotti, *La politica religiosa di Costantino*, in « La nuova Italia », 1932 contiene più di quanto promette, perchè riguarda tutta la crisi spirituale dell'impero romano. A tal riguardo (storia dell'impero con particolare interesse per i problemi dello spirito) vanno ricordati, oltre alla classica opera del Gibbon, i volumi di O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Berlino, 1895-1920; A. Crivellucci, *Storia delle relazioni tra lo stato e la chiesa*, Bologna, 1886, vol. I; K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian*, Lipsia, 1890, vol. I; A. Harnack, *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli* (trad.), Torino, 1906; O. Allard, *L'église et l'état dans la seconde moitié du III^e siècle*, Parigi, 1908; C. Manaresi, *L'impero romano e il cristianesimo*, Torino, 1914; G. Costa, *Religione e politica nell'impero romano*, Torino, 1923; J. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Parigi, 1929; M. Vogelstein, *Kaiseridee-Romidee, und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Konstantin*, Breslau, 1930 (ottimo); A. Dempf, *Sacrum Imperium* (trad. ital.), Messina, s. d.; P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Parigi, 1934; J. Zeiller, *L'empire romain et l'Eglise*, Parigi, 1928; L. Homo, *Les empereurs romains et le christianisme*, Parigi, 1931; T. M. Lindsay, *The triumph of christianity*, Cambridge, 1936; M. Besnier, *L'Empire romain dès l'avènement des Sévères au concile de Nicée*, Parigi, 1937; R. Paribeni, *L'Italia imperiale*, Milano, 1939; Ch. Dawson, *La formazione dell'unità europea*, Torino, 1939; P. De Francisci, *Spirito della civiltà romana*, Messina, 1940.

Dell'immensa bibliografia riguardante gli immediati predecessori ovvero aspetti parziali della personalità o momenti della azione politica di Costantino citerò senza voler essere completo: su Diocleziano: G. Costa, *Diocleziano*, Roma, 1920 (altre numerose ed importanti opere sulle sue riforme amministrative, qui non interessano); su Costanzo: R. Andreotti, *Costanzo Cloro*, in « Didaskaleion », 9., 1930, pp. 157 sgg.; sulla priorità di un atteggiamento filocristiano in Massenzio: A. Pincherle, *La politica ecclesiastica di Massenzio*, in « Studi italiani di Filologia Classica » nuova serie, 7., 1929, pp. 131-43; sulla presunta visione di Apollo nel 310: W. Seston, *La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien*, in « Mélanges Cumont », Bruxelles, 1936, pp. 373. I testi relativi alla visione precedente alla battaglia di Ponte Milvio sono stati raccolti da I. B. Aufhauser, *Konstantins Kreuzesvision*, in « Kleine Texte » del Lietzmann, Bonn 1912, ma non vi sono tutti. Sulla visione: A. Alföldi, *Hoc signo victor eris. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Grossen*, in « Pisciculi », Studi in onore di F. I. Dölger, Münster 1939.

L'origine e la composizione del labaro costantiniano hanno dato luogo a discussioni infinite; si vedano gli studi dei più insigni archeologi cristiani (Bidez, Dölger, Cabrol, Wilpert) e in particolare: P. Franchi dei Cavalieri, *Il labaro descritto da Eusebio*, in « Studi Romani », 1913.

L'editto di Milano provocò abbondanti discussioni: il Seeck negò l'esistenza di un atto giuridico frutto del colloquio dei due imperatori, il Crivellucci difese l'opinione tradizionale, il Galli pensò ad interpolazioni tarde sopra un primitivo testo, altri studiarono le relazioni intercedenti tra le due redazioni a noi pervenute, quella di Eusebio e quella di Lattanzio (la prima ha una premessa che manca nell'altra): O. Seeck, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, in « *Zeitschrift für Kirchengeschichte* » 12., 1891; A. Crivellucci, *L'editto di Milano*, in « *Studi Storici* », 1, 1892; C. Santucci, *L'editto di Milano nei riguardi del diritto*, in « *Nuovo bullettino di Archeologia cristiana* », 1913; E. Galli, *L'editto di Milano del 313*, in « *La Scuola cattolica* » 1913; I. R. Palanque, *À propos du prétendu Edit de Milan*, in « *Byzantion* », 10. 1935; R. Laqueur, *Die beiden Fassungen des sogenannten Toleranzedikts von Mailand*, Reichensberg, 1927. — La convenzione stipulata a Milano è inquadrata nella storia generale della condizione giuridica fatta alla chiesa cristiana nei primi secoli da G. Krueger, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen*, in « *Kirchenrechtl. Abhandl.* », 1935. Sulle disposizioni legislative a favore del clero: G. Ferrari delle Spade, *L'immunità ecclesiastica nel diritto imperiale romano*, Venezia, 1939; sul significato della fondazione di Costantinopoli: L. Bréhier, *Constantin et la fondation de Constantinople*, in « *Revue historique* », vol. 119. 1915; sulla fine dell'imperatore: P. Franchi de' Cavalieri, *I funerali ed il sepolcro di Costantino Magno*, in « *Mélanges de l'École franç. de Rome* », vol. 36., 1916-17.

Per la politica religiosa di Costantino si vedano le opere generali già citate; sul Donatismo: P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*, vol. 4., Parigi, 1912; sull'Arianesimo il miglior lavoro complessivo è H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism*, Cambridge, 1900; sul concilio di Nicea, oltre la monumentale *Histoire des conciles* di Hefele-Leclercq (vol. I, p. 1^a), cfr.: G. Bardy, *La politique religieuse de Constantin après le Concile de Nicée*, in « *Revue des Sciences religieuses* », 8., 1928; V. Grumel, *Le siège de Rome et le concile de Nicée*, in « *Échos d'Orient* », 28., 1925.

Resterebbe a citare la vasta bibliografia sulle chiese costruite da Costantino, sulla letteratura del suo tempo; ma si rimanda per le une alle pubblicazioni di archeologia cristiana, per le altre alle storie della letteratura latina cristiana. (Moricca, Amatucci, Salvatorelli) ed ai manuali di patrologia.

R. Università di Roma.

PAOLO BREZZI

RASSEGNE ED APPUNTI

Pubblicazioni italiane di Etnologia

Le pubblicazioni qui raggruppate, comparse in Italia in questi ultimissimi anni, testimoniano di un nuovo interesse della scienza e della cultura italiana per gli studi di etnologia. La cosa merita di essere segnalata in questo Periodico per le ovvie molteplici connessioni della Etnologia con una Storia delle religioni che non astragga il fatto religioso dal suo ambiente storico-culturale. Altro sintomo propizio è la introduzione dell'insegnamento ufficiale dell'Etnologia nelle Università Italiane (Facoltà di Lettere), da noi promossa ed inaugurata nella R. Università di Roma nel 1937.

R. P.

RENATO BIASUTTI, *Le razze e i popoli della terra*. Torino, Unione tipografico-editrice Torinese, 1941-XIX, 3 voll.:

VOLUME I: *Razze, popoli e culture. - Europa*. Con la collaborazione di MATTEO BARTOLI, RAFFAELLO BATTAGLIA, RAFFAELE CORSO, PAOLO GRAZIOSI, SERGIO SERGI, CARLO TAGLIAVINI e GIUSEPPE VIDOSSÌ. Con 18 tavole a colori fuori testo, 45 carte geografiche in nero e a colori e 731 figure nel testo.

VOLUME II: *Africa. - Asia*. Con la collaborazione di RENATO BOCCASSINO, LIDO CIPRIANI, MARCELLO MUCCIOLI e NELLO PUCCIONI. Con 9 tavole a colori fuori testo, 37 carte geografiche e 698 figure nel testo.

VOLUME III: *Oceania. - America*. Con la collaborazione di RAFFAELLO BATTAGLIA e JOSÉ IMBELLONI. Con 9 tavole a colori fuori testo, 41 carte geografiche in nero e 570 figure nel testo.

L'etnologia, che ha avuto in Italia cultori insigni, ma fino a ieri — si può dire — isolati e disorganizzati, pare voglia rapidamente guadagnare il tempo perduto, e mentre raggiunge il posto

che le spetta nei quadri dell'insegnamento universitario, ecco che si afferma subitamente e magnificamente con quest'opera « interamente italiana », che testimonia delle nostre capacità organizzative e fornisce un prezioso strumento di lavoro per l'ulteriore progresso degli studi.

Manchevolezze e disuguaglianze passano in seconda linea di fronte al valore positivo dell'opera. Da un punto di vista generale si potrà forse trovare troppo esigua la parte fatta alle civiltà primitive della preistoria e protostoria, in confronto della etnografia e delle tradizioni popolari. Uno studioso di religioni primitive avrebbe forse desiderato una trattazione più ampia delle religioni stesse, dei miti e delle forme del culto. Ma non è il caso, qui, di insistere su queste osservazioni. Lo scopo precipuo era di « illustrare geograficamente e illuminare storicamente lo sviluppo biologico e civile dei popoli componenti l'umanità attuale »: questo scopo è stato egregiamente raggiunto.

Il punto di vista dominante è quello dell'etnologia storico-culturale, con una viva consapevolezza della provvisorietà di certe costruzioni sistematiche e un vigile senso critico di fronte alle varie scuole. Con lodevole indipendenza di giudizio si riconoscono — come è giusto — i meriti della scuola Schmidt-Koppers, ma nello stesso tempo se ne segnalano le debolezze e si domanda una revisione dei risultati. « La scuola storico-culturale lascia a volte l'impressione di voler considerare i cicli (culturali) come creazioni per sé stanti, indipendenti nell'origine, immutabili nella loro vita, salvo che per mistioni o incroci. Una simile concezione non è solo antievoluzionistica, ma è antistorica.... L'inconveniente maggiore è un certo dogmatismo che sembra essersi imposto alla maggior parte dei rappresentanti di quell'indirizzo, e che ostacola la eventuale revisione di taluni risultati che essi ritengono fondamentali ». (Biasutti, I, p. 531). Il dissenso verte su tre punti principali. Il primo è la posizione della civiltà dei Pigmei nel quadro delle civiltà primordiali: « Le culture primitive presentano, secondo P. Schmidt, una forma più antica, quella dei Pigmei, e due successive, la tasmaniana e l'australiana (o del bumerang). Ma delle tre, considerate obiettivamente, è incontestabile la maggiore primitività della cultura tasmaniana, che è effettivamente la più bassa cultura umana vissuta fin dentro l'età moderna. La cultura dei Pigmei appare al P. Schmidt più genuinamente vicina ai caratteri di un supposto periodo primordiale per certe sue elevate qualità etiche e religiose (monogamia, monoteismo); è da ritenere

però che certe sue forme sociali siano il risultato di un adattamento alla vita nella foresta e abbiano quindi carattere secondario, mentre la cultura materiale è ricca di imprestiti parassitari e possiede come elemento tipico l'arco, un'arma punto primitiva... » (I, p. 522). Quanto alle civiltà primarie, il Biasutti afferma la priorità della civiltà delle due classi (paleomatriarcale) su quella del totem, mentre non riconosce il carattere primario della civiltà pastorale, considerandola di origine molto più recente e di carattere secondario e composito. Il Biasutti giunge fino ad affermare che « il matriarcato fu, con ogni probabilità, la forma sociale primitiva del ciclo pastorale, come lo era delle società agricole, dalle quali esso proveniva » (p. 526-27).

R. Pettazzoni

ERNESTO DE MARTINO, *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*, Bari, Laterza, 1941, pp. 218.

L'etnologia storico-culturale credeva (e crede) di aver superato il naturalismo dell'etnologia evolucionistica, e di aver fatto dell'etnologia una scienza storica. Interviene ora il De Martino ad ammonire che la storiografia è altra cosa, e che la etnologia storico-culturale si illude quando pretende di aver superato il naturalismo, nel quale invece, nonostante il suo filologismo e le sue determinazioni cronologiche, spaziali e causali, anzi appunto per queste, rimane impigliata. La storiografia propugnata dal De Martino è, come si vede, la storiografia dell'idealismo: più particolarmente dell'idealismo crociano. La estensione della metodologia storiografica del Croce alla storia delle civiltà 'primitive', le più lontane — idealmente — dalla civiltà occidentale, è una novità, che conferisce un particolare interesse al libro del De Martino. Soltanto qualche accenno occasionale era stato fatto dal Croce alla applicabilità della sua concezione storiografica alla preistoria, in base al concetto che « di quelle disposizioni di un'età remota pur v'è traccia nell'imo fondo del nostro essere, sotto la nostra natura 'ingentilita' » (*La Critica*, 1936, p. 146). Il De Martino svolge ed approfondisce questo concetto. Da questa salda posizione speculativa egli ha buon gioco nel fare la critica e segnalare la debolezza teoretica di taluni indirizzi e sistemi fra i più rappresentativi dell'etnologia moderna: il prelogismo del Lévy-Bruhl (pp. 17-76), il problema della prima forma di religione secondo il preteso 'monoteismo primordiale' del

Padre Schmidt (pp. 77-118), e altri. Il contenuto del libro è essenzialmente critico. Il De Martino insegna come si deve fare l'etnologia, mostrando, con esempi ben scelti, come essa non si deve fare, se si vuol fare della storia. Soltanto alla fine è formulato un codice positivo della etnologia storicistica in dodici articoli.

Questa parte positiva del libro persuade meno. Le manca il vigore della esemplazione concreta, che forma il pregio della parte critica. Il De Martino insiste sul concetto che le determinazioni cronologiche, spaziali e causali perseguite dall'etnologia storico-culturale appartengono al momento naturalistico della ricerca storiografica, valendo soltanto come mezzo euristico per sollecitare l'anamnesi storica (anche il Croce parla della conoscenza dell'accaduto resa possibile « per una sorta di platonica 'anamnesi' »: *La storia come pensiero e come azione*³, Bari, 1939, p. 109). « Per me europeo culto » — scrive il De Martino — « il presente cronologico, idealmente così lontano, di un membro di una qualche tribù totemistica può diventare idealmente presente solo se riuscirò a ricordare il momento storico in cui ebbe inizio la divergenza fra le due direzioni di cultura che mettono capo, rispettivamente, a me e a lui » (p. 204). Egli non respinge, da un certo punto di vista, la possibilità di una conciliazione della metodologia crociana dissolvitrice del dualismo fra spirito e natura con la raffigurazione bergsoniana dello sviluppo del reale come espansione ramiforme e perfino con la critica antievoluzionistica della scuola storico-culturale (p. 209). Egli ammette non solo la utilità, ma la indispensabilità del filologismo etnologico e delle seriazioni temporali, spaziali e causali, sebbene soltanto come momento inferiore del processo storiografico.

Ma esiste in realtà questo dualismo di momenti? Esiste una etnologia che dà e una che riceve gli stimoli per il processo storiografico? una che prepara e porge le serie dei fatti etnologici bellamente classificati secondo il tempo, lo spazio e la causa, e una che vi imprime dal di fuori il segno del pensiero storico? Esiste un sapere etnologico storiografico separato da (superordinato a) un sapere etnologico naturalistico? O non esiste invece, fuori degli schemi dialettici, un unico sapere etnologico, variamente potenziato dal pensiero? E non è in questo potenziamento il carattere proprio di una etnologia storicistica? Non si tratta di « abbassare » il momento naturalistico ad eurisi nel processo di anamnesi, bensì di approfondire il filologismo in una più vasta coscienza storica. È da augurarsi che il De Martino non si indugi

nella pura teoria, ma si accosti sempre più al mondo concreto dei fatti etnologici, e saggi la sua concezione storiografica portandola *in medias res*. Allora la sua metodologia si farà etnologica.

R. Pettazzoni

ALBERTO C. BLANC, *Etnolisi: sui fenomeni di segregazione in biologia ed in etnologia* (Estr. dalla « Rivista di Antropologia », vol. 33), Roma, 1940, pp. 112.

Questa « interpretazione genetico-storica degli attuali aggrupamenti biologici ed etnologici » (tale è il sottotitolo del lavoro) rappresenta, per ciò che riguarda l'etnologia, una teoria nuova che si oppone all'evoluzionismo classico come all'antievolutionismo della scuola storico-culturale. D'accordo con le teorie 'evoluzioniste' il Blanc trova (p. 98 sg.), nella preistoria più antica, delle forme culturali di una semplicità e uniformità che non ha riscontro in nessuna cultura attuale: esse sono il prodotto di Umanità fisicamente e psichicamente diverse dall'attuale, e debbono, come queste, considerarsi estinte. D'altra parte nel Paleolitico superiore europeo si trovano, in piena epoca glaciale, delle culture possedenti una ricchezza ed una varietà di elementi etnologici superiori a quelle possedute dai popoli cacciatori e raccoglitori attuali.

Il processo di segregazione (*lisi*) è eretto a principio generale, comune ai fatti biologici come ai fatti etnologici. Esso è studiato successivamente nel campo della botanica (fitolisi), della zoologia (zoolisi), e dell'antropologia fisica (antropolisi); poi, passando alla etnologia (etnolisi), nella sfera ergologica (ergolisi) e nella ideologica (ideolisi). Nella ergologia (cultura materiale) esso appare più completo, e quindi più evidente, che nell'ideologia (cultura spirituale). Ma anche in questa l'A. crede di poter constatare, nella civiltà del Paleolitico superiore dell'Eurasia centro-meridionale, la coesistenza di un pensiero prelogico o paralogico e di un pensiero logico, da cui per un processo di segregazione incompleto e parziale sarebbero derivati diversi tipi di mentalità a seconda della predominanza del momento logico (nell'Eurasia centro-meridionale) o del paralogico (nelle regioni artiche e nelle meridionali).

Analogamente, per ciò che riguarda la religione, sarebbero già presenti in quell'area culturale del Paleolitico superiore eurasiatico gli elementi della magia e della religione, che poi segregandosi avrebbero dato luogo a varie e variamente proporzionate combinazioni degli elementi stessi, e con ciò ai diversi tipi religiosi rappre-

sentati nelle diverse culture. Contro la teoria del Frazer della magia preesistente alla religione (e della evoluzione dalla magia alla religione, e da questa alla scienza), e contro la teoria inversa storico-culturale della preesistenza della religione alla magia, il Blanc ammette che i due tipi (i quali effettivamente si trovano sempre associati, e lo sono anche oggi nella nostra stessa civiltà) siano esistiti fin da principio « nella natura protoumana allo stato virtuale ovvero in potenza prossima ». Analogamente, nel campo dell'arte, per ciò che riguarda le sue due forme fondamentali, fisioplastica e ideoplastica. E così via.

Ognun vede l'alto interesse generale di questa teoria. Il 'processo di segregazione' del Blanc, a parte il parallelismo etno-biologico in cui è inserito, sembra quasi un correlativo naturalistico del processo di selezione e di crisi secondo l'etnologia idealistica del De Martino. La costruzione del Blanc è fondata sul concetto fecondo dell'unificazione della etnologia con la paletnologia, concetto che è comune alla storiografia idealistica.

R. Pettazzoni

PIETRO SCOTTI, *Etnologia*, Milano, Hoepli, 1941-XIX, pp. 436, con 199 illustr.

Opera di compilazione e di divulgazione, piana, elementare e senza pretese. Vi si parla non solo di Etnologia, ma di Antropologia, di Linguistica, di Folklore, - non di Paletnologia. L'esposizione è obiettiva, equilibrata, senza originalità, ma anche senza partigianeria, cauta e guardinga. Nei particolari sarebbe facile trovare materia per delle obiezioni. Fra gli esempi di regimi patriarcali con dominatori formanti caste a sè in mezzo ai dominati sono citati « gli Egiziani del periodo tolemaico » (p. 137)! I nuovi termini, *etnino* per indicare un elemento culturale, *etnone* per indicare un complesso culturale (p. 364), non mi sembrano molto felici. Verso le varie scuole e sistemi etnologici l'A. mantiene un atteggiamento imparziale, che gli consente di riconoscere quanto c'è di buono in ciascuno. Anche la scuola storico-culturale, particolarmente quella schmidtiana, che ha ora in Italia un centro cospicuo della sua attività, lo lascia freddo: « Tutto quello che ho detto non infirma naturalmente il valore del metodo ciclo-culturale in quegli elementi solidi e sicuri che ci ha fornito; solo impedisce che ci chiudiamo in esso come in una torre di avorio, persuasi che non ci sia null'altro da vedere e da valutare.... La assoluta primitività dei Pigmoidi (in senso cronologico) (non) è (che) una ipotesi.... Noi

non accetteremmo il 'postulato' dello Schmidt, che il genere umano abbia un'unica origine.... Nessun preconceito apologetico; ma invece la ricerca della verità scientifica in modo assolutamente spassionato. Ricordiamo come luce programmatica (lo Scotti è un sacerdote cattolico, professore nel Pontificio Ateneo Salesiano di Torino) la grande parola del Card. Mercier: « Il y a des heures, celles de la recherche scientifique, où la neutralité nous est commandée. Il ne faut pas aborder les problèmes de la science avec le dessin préconçu d'y chercher une confirmation de nos croyances religieuses » (p. 355-356). Anche « le ricerche etnologiche e storiche sulla religione debbono essere condotte con metodo perfettamente positivo e documentato, in modo altamente critico e spassionato. È sembrato a qualche Autore recente che le sorti della religione quasi pericolassero ove fosse dimostrata non vera l'alta 'primitività' dei Pigmei, Fuegini, ecc. Ma (per chi crede ai dati della Bibbia) Caino era certamente uno dei più primitivi uomini; eppure (sempre stando al racconto biblico) fu omicida; non si può dunque dire che la religione ci obblighi a stabilire una equazione fra primitività e moralità, fra primitività ed alta religiosità » (p. 192).

R. Pettazzoni

RAFFAELE CORSO, *Etnografia: Prolegomeni*, vol. I, Napoli, Piromonti, 1941, pp. 208.

Questa opera che comprenderà due volumetti, vuol dare, in forma piana e di agevole lettura, il compendio di lezioni introduttive allo studio dell'etnologia, tenute dall'Autore già nella R. Università di Roma e presentemente nel R. Istituto Superiore Orientale di Napoli.

Scopo dell'opera è quello di diffondere la conoscenza degli elementi generali delle discipline etnologiche nel nostro paese, il quale, pur avendo avuto tanti e così valenti esploratori, non ha finora dato grande impulso a questi studi, che oggi vanno acquistando rinnovata importanza.

Il primo volume, il solo pubblicato finora, comprende quattro Sezioni, ciascuna delle quali è seguita da un'utile bibliografia, in qualche parte però non interamente aggiornata.

La prima sezione, intitolata « Generalità », tratta della storia della disciplina, della terminologia e del metodo. Nella seconda si prendono in esame i « gruppi elementari delle società umane ». La

terza concerne « la famiglia e la parentela ». La quarta riguarda « le abitazioni, i costumi e la sussistenza ».

Molto limitata è la trattazione dell'etnologia religiosa, che in Italia ha sollevato notevole interesse ad opera di insigni cultori, e che tanta importanza assume per la comprensione della mentalità primitiva. Dopo un primo fugace accenno alla religione, nella parte prima, i capitoli che particolarmente trattano dei concetti religiosi sono quello sulle società segrete, quelli sui riti e le cerimonie del matrimonio, sugli usi e riti della nascita, sui riti della morte.

Tullio Tentori

OLINDO FALSIROL, *Il Totemismo e l'Animalismo dell'anima*, Napoli 1941, pp. 209.

Recensendo la traduzione italiana dell'opera del Freud « Totem und Tabou » (Studi e Materiali di Storia delle Religioni, VI, 1930, fasc. 3-4), R. Pettazoni mise in evidenza la mancanza di studi italiani sistematici sul totemismo nei suoi vari aspetti genetici e culturali. Oggi che il Falsirol si è accinto a tale lavoro, non possiamo avere per l'A. che parole di lode.

Per determinare il totemismo, il Falsirol parte dal concetto che il primitivo ha dell'anima (nel suo duplice aspetto di animafantasma e di anima-fiato), studia il rapporto tra l'anima e l'animale (ciò che l'A. chiama « animalismo dell'anima »), ed esamina quindi i vari tipi di totemismo: individuale, sessuale, di clan.

L'analisi delle varie teorie è condotta con acuto senso critico e storico. L'A. mostra una esatta conoscenza del problema e della letteratura relativa; la bibliografia è assai vasta ed aggiornata.

Impulsi di carattere passionale e suggestivo sarebbero quelli che presiedero alla scelta del totem da parte del primitivo. Gli animali scelti a preferenza (uccelli e serpenti) sarebbero stati, con le parole dell'autore, « animali emotivi per eccellenza ».

Nulla da obiettare a questa asserzione: soltanto convien riconoscere che essa è piuttosto una intuizione soggettiva anzi che il risultato di indagini approfondite nel campo storico. Il legame psichico che il primitivo avrebbe con l'animale totem, il fenomeno che il Falsirol chiama « telesimbiosi », sfugge ad una dimostrazione obiettiva.

Alla domanda se abbia il totemismo una sua forma particolare di economia, non possiamo rispondere facilmente, perchè un totemismo, diremo 'puro', è difficile trovarlo ed ancor più dif-

ficile cristallizzarlo come idea-concetto. L'A. si limita, nè poteva essere altrimenti, ad un'analisi del problema, senza tentare una soluzione.

Anche il rapporto tra totemismo ed exogamia, esaminato alla luce dei dati odierni, non si può stabilire con precisione. Studiare allora il totemismo nella preistoria? Nulla di più difficile, come dimostra in modo brillante lo stesso Falsirol. Il totemismo, fenomeno essenzialmente sociale, non ci dà nella preistoria alcun elemento di studio, e giustamente osservava il Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Parigi 1920) che non possiamo nè potremo mai sapere se i Magdaleniani erano suddivisi in clan totemici o no.

L'exogamia presenta a prima vista un carattere di maggiore primitività rispetto al totemismo, nonostante che questo sia stato attribuito ai Ges-Tapuya (R. Schuller, *Kein Totemismus bei den brasilianischen Cren-Cran (Tapuya-Gez) Stämmen?*, *Anthropos* XVIII-XIX) ed ai Pigmei dell'Ituri (P. Schebesta, *Religiöse Ideen und Kulte der Ituri-Pygmäen*, *Archiv für Religionswissenschaft* 1933). Il naturale senso d'orrore dell'incesto, che è assai grande presso i primitivi, porta di conseguenza all'exogamia (R. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, trad. Métraux, Parigi 1935, cap. II: 'Le mariage'). Comunque, ciò non basta ad affermare l'antieriorità dell'exogamia sul totemismo.

Nulla di più preciso ci può dare la cultura materiale (sebbene si lavori su dati più sicuri), e ciò per la mancanza di una ergologia classificabile esclusivamente come totemistica.

Lo studio della genesi del Totemismo e la determinazione della sua area culturale è fatta dall'A. combinando i principi di causalità psichica interna del Bastian con quelli di migrazione della scuola storico-culturale, senza cadere, come il Falsirol precisa, in un determinismo.

Dove meno profondo appare l'esame è nel rapporto tra totemismo e religione. Il dire che animismo e totemismo non vanno necessariamente insieme (pag. 155), non risolve l'aspetto religioso di quest'ultimo.

Della teoria prospettata dall'A. si può dire che i dati storici non sono tali da darle un indiscutibile carattere di certezza: essa rimane pur sempre una ipotesi. Il Totemismo, o ciò che è la sua essenza, sfugge all'indagine dell'A. I punti esaminati restano tutti al di qua o al di là del totemismo, senza costituirne la vera intima essenza.

Pur riconoscendo l'importante ed utilissimo contributo portato dal lavoro del Falsirol agli studi italiani e generali di etnologia, non possiamo però fare a meno di domandarci ancora: « Che cosa è il totemismo? ».

Dino Satolli

V. GROTTANELLI, *La Missione Etnografica nell'Uollega occidentale*, Roma 1941.

La relazione del Grottanelli sulla spedizione scientifica da lui condotta, per incarico della R. Accademia d'Italia, presso i Mao dell'Uollega, è dal punto di vista etnografico un lavoro ottimo.

Come giustamente scrive il Conti-Rossini nella Prefazione all'opera, nessun altro studioso poteva essere scelto più opportunamente del Grottanelli, che ha saputo ed ha potuto, grazie alla sua preparazione ed allo studio diretto, fare un esame quanto mai completo della tribù Mao in tutti i suoi aspetti: culturali, economici, sociali, artistici, religiosi, linguistici.

Sebbene tali aspetti siano studiati tutti in modo ugualmente profondo, tuttavia la parte migliore dell'opera è, forse, quella che tratta dell'economia Mao, dove l'autore dimostra una proprietà di linguaggio ed una padronanza del problema veramente poco comune. Non uguale preparazione si riscontra nel capitolo sulla religione, sebbene l'esposizione resti pur sempre eccellente dal punto di vista etnografico.

Sarebbe necessario ed assai utile ora, sui dati raccolti ed esposti dall'Autore, procedere ad un esame etnologico nel senso storico e cercare di determinare i diversi cicli culturali e le relative forme di religione che ora presso i Mao sembrano essersi fuse in un unico complesso religioso. Nessuno meglio dell'autore, le possibilità del quale in campo etnologico vanno, grazie a quest'opera ed agli altri suoi studi (quali ad esempio gli « Appunti su alcuni mercati Galla »), sempre più affermandosi e determinandosi, potrebbe, per conoscenza diretta e profonda di dati sia culturali che linguistici, portare a termine tale lavoro.

Dino Satolli

ERNESTO BOZZANO, *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, Verona, « Edizioni L'Albero », 1941, pp. 346.

Il problema dei rapporti tra la fenomenologia paranormale presso i popoli europei o europeizzati e la corrispondente fenomenologia presso i popoli di natura attualmente viventi non forma oggetto di studio sistematico da parte della etnologia ufficiale. Andrew Lang tentò, è vero, di risvegliare l'attenzione degli etnologi su questo importantissimo problema: ma senza apprezzabile effetto. Tuttavia i progressi della metapsichica, soprattutto negli ultimi venti anni, fanno sentire tutta la urgenza di una ricerca sistematica del genere. Invero, dopo le ricerche del Rhine e dei suoi discepoli della Duke University sulla cosiddetta percezione extra-sensoriale (chiaroveggenza, telepatia, precognizione), e dopo quelle dello Schrenck-Notzing, del Price e dell'Osty sui cosiddetti fenomeni parafisici del *medium* Rudi Schneider, non è più possibile per l'etnologo in generale, e per lo studioso del magismo in particolare, eludere il problema della effettiva realtà e della effettiva estensione dei 'poteri magici'. Sarebbe anzi consigliabile che, accogliendo finalmente una richiesta del Lang rimasta senza effetto, ci si decidesse a includere nelle spedizioni etnologiche qualche specialista in metapsichica: senza di che i fatti magici saranno accertati soltanto a metà, e cioè solo per quel che concerne la ideologia magistica, e non già per quel che si riferisce ai nessi tra quest'ideologia e la realtà. Grave lacuna, poichè, come è ovvio, con fatti accertati a metà non è lecito costruire nessuna teoria, nè è possibile tentare nessuna interpretazione.

Il libro del Bozzano non è, nè vuol avere la pretesa di essere, opera di un etnologo specialista. Tanto in questo libro come in quello di H. Carrington, *The Psychic World*, Londra, 1937, si tratta piuttosto di una silloge di documenti offerta da due cultori di metapsichica alla meditazione degli etnologi specialisti. L'etnologo potrebbe osservare che talora i documenti in questione sembrano scelti con notevole acrisia; che manca una sistematica esplorazione della vasta letteratura sciamanistica, particolarmente adatta a indagini metapsichiche (molto lacunosa è l'indagine condotta dal Carrington sullo sciamanismo siberiano, p. 249-253); che non è lecito accomunare nell'unica denominazione di 'primitivi' i Pigmei africani e l'yogin indiano; che l'interpretazione del *mana* come 'forza misteriosa e impersonale' non è da ricondurre al De Vesme (!) e al Goblet d'Alviella, come mostra di credere il Bozzano (p. 47); etc. Su queste e altrettali ovvie critiche non insiste-

remo, tenuto conto della novità del tentativo e della non specializzazione etnologica degli autori. Piuttosto è da rilevare, in sede più propriamente etnologico-metapsichica, che la casistica degli apporti e degli asporti non è tanto rara fra i primitivi, come il Bozzano afferma: ci sono infatti molti esempi del genere scientificamente utilizzabili. Sarebbe inoltre stato opportuno porre in rilievo i nessi fra la criptestesia pragmatica (o 'psicometria') e la magia simpatica, il che nè il Carrington nè il Bozzano fanno. Infine i due autori mostrano di trascurare l'importante problema dei nessi fra metapsichica animale e totemismo. Lacune e manchevolezze tutte che non inficiano la serietà del problema, che ormai può considerarsi posto, in tutta la sua ampiezza, all'etnologia ufficiale. È compito di questa affrontarlo con i metodi e gli intenti di lavoro che le sono propri.

Ernesto De Martino

RAFFAELE PETTAZZONI, *In memoria di Guido Boggiani; ČESTMÍR LOUKOTKA, Supplementi al Vocabolario Ciamacoco estratti dai manoscritti inediti di Guido Boggiani* (« Centro Italiano di Studi Americani: Comitato Etnologico », fasc. 1). Roma, 1941, pagg. 32, con una fotogr. del Boggiani.

Il Comitato Etnologico costituitosi in seno al Centro Italiano di Studi Americani e presieduto dall'Accademico d'Italia R. Pettazzoni, ha iniziato una serie di pubblicazioni dedicate alla etnologia americana con scopi e caratteri principalmente divulgativi.

La Serie s'inaugura nel nome di Guido Boggiani, il noto pittore celebrato dal D'Annunzio nel primo libro delle «Laudi». Il Boggiani, recatosi al Paraguay nel 1887, e poi una seconda volta nel 1896, visse a lungo in familiarità con gli indigeni del Gran Ciaco, raccogliendo una abbondante e preziosa messe di materiali etnologici e linguistici, specialmente su le popolazioni dei Caduvei e dei Ciamacoco, da lui studiati in due apposite monografie.

Da una spedizione intrapresa nel 1901 egli non tornò più: è da ritenere che sia stato ucciso dagli stessi indigeni. Gli oggetti da lui raccolti furono ceduti a vari Musei d'Europa. I suoi manoscritti vennero in possesso dell'esploratore ceco A. V. Frič, e poi del suo connazionale C. Loukotka, che se ne valse largamente nei suoi studi su le lingue del Ciaco, dedicandone qualcuno « alla memoria del grande Italiano ». Fra l'altro il Loukotka pubblicò, nel 1929, a Buenos Aires, il nuovo « Vocabolario dell'idioma ciamacoco »,

contenuto in uno speciale quaderno del Boggiani. Alcuni « Supplementi » a questo vocabolario, rimasti inediti, sono stati messi dal Loukotka a disposizione del Comitato Etnologico Italiano, che li pubblica in questo primo fascicolo.

La pubblicazione è preceduta da una rievocazione del Boggiani, scritta da R. Pettazzoni.

RICHARD MOHR, *Ricerche sull'etica sessuale di alcune popolazioni dell'Africa centrale ed orientale*. Estratto dall'« Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia », Vol. LXX, fasc. 3-4, Firenze 1939 (pp. 157-316).

L'area delle tribù prese in esame dall'Autore è situata all'incirca tra le latitudini 10° nord e 3° sud e tra la longitudine 29°-42° est di Greenwich. Si tratta cioè della regione del Bahr-el-Ghazal, del Bahr-el-Gebel e dei dintorni dei Grandi Laghi e dei vulcani Elgon, Kenia e Kilimangiaro, regione limitata a ovest dalla linea dei laghi Kivu, Edoardo e Alberto e, a nord-ovest, dall'altipiano abissino, mentre a sud-ovest, giunge alla costa.

Lo studio è preceduto da una « Introduzione » (pp. 157-160 del Fascicolo), nella quale l'A. indica le difficoltà della critica delle fonti (difficoltà non lievi in questo campo, poichè le testimonianze ed i rapporti sono di solito vaghi ed incerti), ed espone il metodo da lui seguito.

Segue la « Documentazione », che l'A. raccoglie dividendo le tribù secondo la loro forma di economia, e cioè: 1° popoli raccoglitori e cacciatori, 2° agricoltori, 3° pastori. Per ogni tribù il Mohr esamina di volta in volta prima la moralità prematrimoniale, poi quella matrimoniale, in ultimo altri aspetti etico-sessuali.

In una seconda parte, intitolata « Elementi, tipi e forme » (pp. 280-287), l'A., che non si limita alla accennata abbondantissima documentazione, passa al difficile compito di vagliare il materiale raccolto dal punto di vista dell'etnologia storico-culturale, applicando cioè il criterio etnologico formale. L'A. ne ricava la presenza di determinati elementi, diffusi in determinate regioni. L'assegnazione particolare di questi elementi dà luogo alla determinazione di tre tipi etico-sessuali, che si sovrappongono e interferiscono in forme variate.

Nel primo tipo sono vietati i rapporti sessuali anteriormente al matrimonio: il seduttore deve pagare un'indennità, anche se la ragazza non rimane incinta. Il vincolo matrimoniale è fortemente

sentito da entrambi i coniugi; l'adulterio, sia del marito che della moglie, è fortemente punito. Manca la poliandria. Il motivo per cui si evitano le trasgressioni sessuali è il timore degli spiriti degli antenati. A questo tipo vanno associati la confessione dei peccati e il sacrificio espiatorio.

Il secondo tipo etico è caratterizzato dal fatto che i rapporti sessuali sono permessi tra giovani e spesso avvengono in società. La gravidanza prematrimoniale non è biasimata e non viene punita. La moralità matrimoniale è molto rilassata, specie tra le donne. A questo tipo l'A. attribuisce le iniziazioni con danze oscene, e le orge falliche delle feste per la semina e il raccolto e la magia della fertilità. Alla vita sessuale è dato, in ogni modo, un forte significato magico. L'incesto è considerato una colpa grave.

Il terzo tipo etico è caratterizzato dalla libertà che ha il giovane di aver rapporti prematrimoniali, mentre la donna deve giungere vergine al matrimonio. Il marito può avere concubine. La donna deve osservare una grande riservatezza nella vita pubblica; però entro il gruppo sociale è scambiata ed offerta agli ospiti.

Applicando poi il criterio quantitativo, appoggiato alla analisi culturale, l'A. mette in rapporto questi tipi con determinate civiltà ed esamina l'origine e la diffusione delle varie manifestazioni culturali, da lui studiate nel suo lavoro. Il tipo A può essere associato ad una civiltà agrario-matriarcale, dalla quale probabilmente è derivata una grande civiltà superiore. Il tipo B appartiene forse ad una civiltà mista di matriarcato e di totemismo. Il tipo C appartiene invece ad una civiltà pastorale.

Queste conclusioni erano già state pubblicate in *Anthropos*, vol. 23. 1938, 782 e sgg.

Il lavoro del Mohr, condotto con metodo rigorosamente scientifico e nello stesso tempo con un senso di delicatezza richiesto dalla natura del soggetto, interessa piuttosto la sociologia che la religione delle popolazioni africane studiate; ma contiene vari spunti che interessano anche la storia delle religioni, principalmente per ciò che riguarda la confessione dei peccati. Questa è attribuita dall'A. al primo tipo etico e sarebbe in rapporto col timore degli spiriti degli antenati, i quali puniscono le trasgressioni sessuali con malattie e morte o con disgrazie alla nascita. Per evitare la punizione sono necessari la confessione da parte della donna, e, da parte dell'uomo, il pagamento di un'ammenda in bestiame, che in origine era forse macellato e mangiato come una specie di sacrificio espiatorio. È interessante il fatto che la confessione sia fatta

sempre dalla donna, e si trovi in un tipo etico connesso con una cultura agrario-matriarcale. Ciò contraddice all'opinione espressa dal Boccassino (*I Nilotici settentrionali* in R. BIASUTTI, *Le Razze e i Popoli della Terra*, Torino 1941, Vol. II, p. 249 sgg.), il quale, sulle orme di W. Schmidt, ritiene che la confessione dei peccati sia rivolta all'Essere Supremo per ottenere il perdono delle colpe sessuali ed evitarne le conseguenze.

Molto estesa è nell'Autore la conoscenza della letteratura etnologica, specialmente tedesca ed inglese; non altrettanto quella della francese (che però, per quanto concerne il territorio esaminato, non è molto abbondante), e ancor meno quella della italiana. Questa, che per quanto riguarda l'Africa Orientale non è davvero scarsa, e spesso assai buona, avrebbe potuto fornire all'A. dati maggiori sopra alcune importanti popolazioni, specialmente i Galla (*).

Tullio Tentori

D. SATOLLI e T. TENTORI, *Miti e leggende sulla creazione, dei Primitivi Nord-americani*. Roma, 1941, pp. 80.

È una scelta di miti cosmogonici delle mitologie dei principali popoli e gruppi di popoli dell'America Settentrionale: Eschimesi, Californiani, Algonchini, Irochesi, Pueblos, Aztechi. Di ciascuna popolazione sono dati cenni etnologici sommari, ed è aggiunta l'indicazione delle fonti. Gli autori sono due studenti: il lavoro è frutto della loro iniziativa, e testimonia del loro fervore per gli studi di etnologia religiosa.

(*) Ciò che più sorprende è che in tutto il lavoro del Mohr non si trovi il minimo riferimento all'opera di R. Pettazzoni su la *Confessione dei peccati*, dove, nel I Volume (Bologna 1929; in edizione francese ampliata, Parigi 1931), è fatta larga parte alla confessione della donna e della partorienta anche presso molte popolazioni primitive dell'Africa, comprese proprio alcune di quelle studiate dal Mohr (Baganda, Basoga, Bagesu, Kikuyu, Scilluk). La cosa è tanto più sorprendente in quanto è stato proprio il Pettazzoni a segnalare l'importanza dell'elemento sessuale nella confessione dei peccati, e a formulare nettamente il concetto della pertinenza della confessione dei peccati ad una civiltà di tipo matriarcale. Questa intuizione, che viene ad essere confermata dalle ricerche stesse del Mohr, non avrebbe dovuto essere taciuta, specialmente in un lavoro pubblicato in Italia. Vero è che essa contraddice alla tesi (Schmidt, Schlien, Boccassino) della dipendenza della confessione dalla credenza nell'essere supremo. N. d. R.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

RUDOLF OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*. 2^o verbesserte Auflage, München, C. H. Beck, 1940, pp. x-326.

Questo libro importante ha quattro parti. La prima è intitolata: « Il regno di Dio e la predicazione di Gesù ». Parte seconda: « Regno di Dio e figlio dell'uomo ». La terza parte: « L'ultima cena come iniziazione dei discepoli per l'entrata nel regno di Dio ». Quarta parte: « Regno di Dio e carisma ». La predicazione escatologica di Gesù suppone una conoscenza della letteratura apocalittica — che ha le sue prime origini nella primitiva religione degli Arii — da parte di Gesù, che viveva in Galilea, in un ambiente di non stretta ortodossia ebraica. Il problema della colonizzazione giudaica della Galilea dal punto di vista razziale e la penetrazione della religione ebraica è stato ultimamente molto discusso in Germania: basta citare il libro di W. Grundmann, *Jesus der Galilaeer und das Judentum*², Lipsia, 1941. A mio parere, il giudizio misurato di un profondo conoscitore come Albr. Alt nei suoi articoli del « Palästinajahrbuch » (in primo luogo vol. 35 (1939), p. 64 sgg.) dovrebbe consigliare una certa riservatezza in rapporto alla teoria dell'illustre autore. Si può anche discutere, se la spiegazione storica dell'escatologia giudaica sia fondata, e se è proprio necessario di ricorrere alle idee degli Arii primitivi. Rimane in ogni caso di grande valore la finezza dell'analisi del significato di questa escatologia (p. 33 sgg.), e la polemica contro l'interpretazione dell'escatologia da parte di Bultmann con i suoi concetti moderni, derivati dalla filosofia dell'esistenza, mi pare completamente giustificata (p. 35 sgg.). Anche il confronto fra la predicazione di Giovanni e quella di Gesù è molto fine, ma qui sorge già la domanda, come altrove in questo libro, se sia possibile arrivare a un risultato sicuro per mezzo di una pura analisi fenomenologica e se il problema letterario non richiederebbe una attenzione più profonda. (La traduzione di 'Nazoraios' con 'Observant', in base ad una opinione del Lidzbarski (p. 54), è insostenibile, cfr. Schae-

der, Art. 'Nazoraioi' in Kittel, *Theologisches Wörterbuch*); è però interessante vedere, come si presenta per un fenomenologo il problema letterario dei Vangeli (p. 58 sgg.).

La polemica dell'Autore contro l'infelice idea di immaginarsi che i primi missionari abbiano citato soltanto *Logia* o pericopi isolate, è giusta. Il psicologo, con il suo rispetto per la totalità di un fenomeno, reagisce contro tali teorie, e così l'Otto torna alla vecchia idea di un 'Urevangelium' (l'Otto intende la « forma embrionale » del Vangelo), che sarebbe stato la base dei nostri vangeli. Ma quando si legge (p. 61) che il Vangelo primitivo sarebbe stato « ein wachsendes, vielleicht langehin von Exemplar zu Exemplar, ja wahrscheinlich im selben Exemplar durch Marginalien, Glossen und Streichungen wachsendes und sich veränderndes Manual », allora si pone il problema, se i missionari potevano trovare proprio in un tale manuale la totalità fenomenica (« il nome ») dell'esorcista Gesù. È questo tanto più, in quanto già all'autore del Vangelo primitivo il senso originale delle parabole di Gesù sul Regno di Dio non sarebbe stato più intelligibile (p. 66).

Il problema del vangelo scritto in confronto al vangelo predicato avrebbe richiesto, secondo il mio parere, un esame più approfondito. L'Autore non si pone la domanda se il più antico manuale era destinato a servire come punto d'appoggio mnemonico per i missionari o se era destinato ad essere letto dai catecumeni. L'esclusione di *Logia* dal Vangelo primitivo (p. 60; ma p. 83 fa delle restrizioni) mi pare arbitraria. Dal punto di vista della 'Formgeschichte' il Vangelo (scritto) è da definire come un insieme di racconti, di *Logia* e di un racconto della passione di Gesù. Interessante è la tesi fondamentale (p. 75): Non Gesù porta il regno, ma il regno porta Gesù. Gesù è la manifestazione personale dell'avvento del regno di Dio; ma basta Luca 10, 18: « Vidi Satana cadere dal cielo come folgore », per provare una tale tesi? La 'facoltà di vedere' (p. 104 sgg.) non mi sembra una base sufficiente per spiegare la credenza che il regno di Dio sia già arrivato: c'è in fondo soltanto la convinzione irrazionale di un carismatico, che pronuncia una tale affermazione e che ci vuole fare credere che lui, perchè ha visto cadere Satana dal cielo e perchè è dotato della facoltà carismatica di guarire gli ammalati, sia anche il pretendente a « Figlio dell'uomo » (p. 131) nel regno di Dio, cioè 'destinato' (p. 166) ad essere il padrone del mondo che sta per venire. È certo che, dopo l'articolo di Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee* (« Festgabe Harnack », Tübingen,

1921), nessuno ha scritto più così energicamente e così giudiziosamente su questo concetto, come il nostro Autore. Per Otto l'espressione 'Figlio dell'uomo' corrisponde in gran parte alla parola analoga nei libri di Enoch. Ma in riguardo alla letteratura di Enoch io avrei preferito un trattamento diverso. Da una parte sentirei repugnanza a servirmi dell'Enoch slavo (cfr. Otto, p. 151: L'Enoch slavo e Paolo), perchè la data di questo scritto sembra essere molto recente e la possibilità di influenze cristiane — come del resto anche per l'Enoch etiopico — non è da escludere, mentre mi sembra d'altra parte proprio un peccato che l'Autore non abbia potuto servirsi dell'Enoch ebraico nella splendida edizione di Odeberg. Gli studi sulla letteratura apocalittica giudaica si sono già da molto tempo fermati: quanti gravi problemi filologici e storici siano ancora da risolvere, hanno dimostrato le ultime indagini del più profondo conoscitore di questa letteratura, del Gry. Senza la base di ricerche filologiche e storiche anche degli studi come quelli del nostro Autore, che sono stati fatti con grandissima finezza intellettuale e religiosa, rimangono insufficienti. Il lavoro dell'Otto, così pieno di profondità e di originalità, rimarrà un libro che farà meditare sui problemi, ma non un libro da citare per i risultati conseguiti.

Erik Peterson

Rudolf Otto - *Ehrung*, herausgegeben von Heinrich Frick (« Aus der Welt der Religion » Neue Folge, I), Berlin, Töpelmann, 1940, pp. 148.

La prima parte: « Quellenstudien zur Religionsgeschichte », dedicata, come la seconda e la terza, alla memoria di Rud. Otto, contiene tre lavori. Il primo studio, scritto da Iunyu Kitayama, dà una traduzione e commento del *Genjō Kōan*, terzo trattato del « Shōbō Ganzo », scritto da un aderente del Buddhismo Zen (setta Sōdō: p. 9), di nome Dogen, fra il 1231 e il 1253 d. Cr. Nel secondo studio G. van der Leeuw tratta del panteismo in un testo egiziano antico. Il terzo articolo, scritto da R. F. Merkel, è intitolato *Anfänge der Erforschung indischer Religion im 18. Jahrhundert*. La seconda parte « Zum Verständnis des religiösen Phänomens », contiene: K. Helm, *Religionsgeschichte und Volkskunde*. Qualche volta un uso folkloristico è importante per lo studio della religione (il Venerdì, come giorno fausto per le nozze

in alcune parti della Germania, ha questo significato perchè è il giorno di Frijja). Il secondo articolo, *Das religiöse Phänomen in neuer Licht*, scritto da I. Hessen, è interessante per la informazione (p. 38) che Otto negli ultimi tempi aveva abbandonato la teoria della conoscenza di Fries (e Kant). Il terzo articolo, *Das völkische Verständnis der Weltreligionen und die Absolutheit des Christentums*, ha come autore G. Wünsch. La terza parte, « Christliche Wirklichkeitsschau », s'inizia con un articolo interessante e ingegnoso di Ernst Benz, *Christus und die Silene des Alcibiades*. L'immagine del Sileno, che nasconde nell'interno delle immagini degli dei nell'Alcibiade di Platone, si ritrova presso Erasmo e Sebastiano Franck. L'autore dà una buona analisi dei pensieri di Erasmo in rapporto con l'immagine del Sileno (*Laus stultitiae e Adagia*). Segue: Erich Fascher, *Gottes schöpferische Lebensmacht*: esegesi e polemica contro Bultmann; H. Frick, *Das christliche Ja zur Natur*, e Th. Siegfried, *Christliche Wirklichkeitsschau*.

Erik Peterson

TOR ANDRAE, *Die letzten Dinge*, deutsch von H. H. Schaefer, Leipzig, Hinrichs, 1940, pp. 240.

Il libro del noto Islamista (e attualmente vescovo protestante) svedese comincia con riflessioni generali sulla vita; sottolineiamo a p. 46: « Insieme con la fede esiste sempre la possibilità del dubbio ». Questo fatto, provato con testimonianze desunte dalla religione dei primitivi, diventa una consolazione per il cristiano nei suoi dubbi (p. 48). Segue una esposizione delle idee sull'oltre tomba, che accentua il carattere astrale delle credenze dei primitivi (p. 57). La più profonda espressione di una speranza nell'immortalità è la credenza cristiana in una risurrezione dei morti (p. 61). La fede nella risurrezione non ha le sue origini in antichi miti della natura (p. 68). Importante è la discussione (p. 69) sgg.) che porta l'A. a negare la credenza in una risurrezione di Attis in base alla critica di Firmico Materno. Una religione di agricoltori non ha nessun interesse a un dio risorto (p. 72). La vita eterna non è una continuazione di questa vita (critica dell'animismo e dello spiritismo), ma 'una nuova dimensione' (p. 92); la risurrezione dei morti è il mito cristiano relativo alla credenza in una vita eterna (p. 98). Il secondo capitolo tratta della lotta delle religioni universalistiche. Bene riuscita è la caratterizzazione della reli-

gione islamica (p. 114), interessante a p. 139 la frase: « sta sorgendo un nuovo tipo di missionari che assomiglia più a uomini come Matteo Ricci e Roberto de Nobili che a quelli delle chiese libere americane o del pietismo luterano ». L'ultimo capitolo tratta della disposizione religiosa dal punto di vista della storia delle religioni. L'incredulità non è un fatto nuovo, ma ha esistito sempre. L'autore parla della incredulità nell'antichità greca (p. 176 sgg.), in Israele, nell'India e nella religione germanica (p. 186 sgg.), e finalmente presso i primitivi (p. 207 sgg.); precede una discussione sul collettivismo e individualismo presso i primitivi. Secondo il mio parere queste ultime dimostrazioni sono la parte più forte di questo libro. Un pastore di anime ha scritto questo libro: si sente in lui, come in R. Otto, la profonda religiosità che ha retto lo stile e l'argomentazione, e così si legge con rispetto la trattazione, anche dove non si è d'accordo.

Erik Peterson

GERARDUS VAN DER LEEUW, *Der Mensch und die Religion. Ein anthropologischer Versuch*. (« Philosophia universalis » her. v. H. Schmalenbach, Bd. 2), Basel, Verlag Haus zum Falken, 1941, pp. 200.

Lo studio della mentalità dell'uomo primitivo ha condotto il noto Autore all'Antropologia filosofica, vista nei suoi rapporti con la teologia. Il libro ha due parti: 'Uomo e Dio' si chiama la prima, 'Dio e uomo' la seconda. Nella antropologia filosofica è evidente l'influenza della filosofia dell'esistenza di Jaspers; anche Scheler e Plessner hanno contribuito. La grande importanza attribuita al gioco rivela l'influenza di Huyzinga e di Buytendyk. Il libro è scritto con spirito ed in uno stile buono; soltanto, il cangiar di colori fa qualche volta un po' male agli occhi dell'anima. Spesso si accenna a un pensiero che viene solo toccato e non sviluppato, per es. la 'Teologia del vestito' a pag. 23 e sgg.: « Im Kleid steckt die ganze Anthropologie.... Der Mensch, der sich kleidet macht sich damit zu einem Stück Welt ». Si potrebbe dire anche il contrario. Con la cintura o con il vestito l'uomo si distingue come persona dal mondo e l'interpretazione antropologica della nudità di Adamo e Eva, prima del peccato, nel senso che essi nel paradiso non sarebbero stati ancora dei veri uomini, è piuttosto un mito gnostico che un tesi teologica. È questo un libro molto difficile da ana-

lizzare; si dovrebbe parlare di quasi tutti i problemi filosofici e teologici. Perciò si può solo raccomandare la lettura di questo scritto; tutti vi troveranno qualche cosa che prima non avevano ancora saputo o pensato. Per questo, l'intelligente e colto Autore merita i nostri ringraziamenti.

Erik Peterson

RUDOLF FRANZ MERKEL, *Die Mystik im Kulturleben der Völker*, « Europa-Bibliothek », Hamburg, Hoffmann u. Campe, 1940, p. 288.

Il libro di Merkel è un libro di volgarizzazione; stile e modo di ragionare assomigliano qualche volta a Heiler. La composizione non è sempre chiara: 'Erwachen der Mystik', 'Das Lied der Seele', 'Bild und Gestalt mystischer Kunst', 'Mystik u. Kultur', 'Mystik im Umkreis Europas', 'Die unendliche Sphaere', 'Mystik und Gottesliebe': così sono intitolati i sette capitoli di quest'opera. Si direbbe che l'Autore con questa mancanza di precisione tenda a introdurre il lettore nella sfera stessa del fenomeno mistico. Si potrebbe solo domandare, se questa intenzione non sarebbe stata meglio realizzata, concentrando la trattazione sopra un unico problema. Il libro ha 19 figure con rappresentazioni di arte 'mistica'. Perché non prendere occasione da queste espressioni di una 'arte mistica' per illustrare il fenomeno della mistica stessa? L'Otto (nel suo libro: *Das Heilige*) avrebbe potuto insegnare una tale strada. Per una prima introduzione il libro può essere utile.

Erik Peterson

EVA HIRSCHMANN, *Phänomenologie der Religion*, Würzburg-Aumühle, K. Triltsch, 1940, pp. 150.

Con questa dissertazione di laurea, presentata per il dottorato in Teologia all'Università di Groningen, l'Autrice vuole giustificare la legittimità del metodo fenomenologico, autorevolmente patrocinato dal maestro di lei G. Van der Leeuw; metodo che tende a raggiungere l'intelligenza dei vari fenomeni religiosi in se stessi, considerati come tipi ideali, fuori del tempo che non può intaccare la loro sostanza umana, fuori di ogni eventuale nesso causale fra

loro, fuori di ogni preoccupazione volta alla ricerca della verità; solo giovandosi, con criterio sistematico, del sussidio della storia delle religioni, della psicologia della religione, e tenendo conto anche della propria esperienza religiosa.

Il lavoro è diviso in due parti: la prima storica, nella quale sono passati in rassegna dodici studiosi del fenomeno religioso distribuiti in tre categorie: i descrittori: Chantepie de la Saussaye, Tiele, Lehmann, Pfister; i filosofi e psicologi: Scheler, Wobbermin e R. Winkler; i fenomenologi: Söderblom, R. Otto, Frick, Mensching, Wach, Van der Leeuw. La conclusione di questo esame è che solo il metodo fenomenologico qual'è stato perfezionato da Van der Leeuw permette l'intelligenza piena dei fenomeni religiosi (« *Verstehende Phänomenologie* »).

La seconda parte è sistematica, e dall'esame delle varie posizioni, filosofica, teologica, psicologica, conclude che la fenomenologia scientifico-religiosa è un metodo che associa la ricerca empirica alle scienze dello spirito, alla fenomenologia trascendentale, alla psicologia strutturale, alla filosofia esistenziale. Una più precisa idea non se ne può dare, perchè la fenomenologia è eminentemente dinamica e cambia a seconda delle diverse manifestazioni religiose.

Lavoro essenzialmente sistematico, com'è dimostrato dai numerosi schemi e diagrammi, che tendono a provare l'interdipendenza delle varie discipline, facenti capo alla fenomenologia. La sua utilità — a parte quanto di unilaterale e soggettivo hanno sempre queste sistemazioni — consiste soprattutto nella rassegna ampia e diligente del pensiero dei rappresentanti, più sopra elencati, dei vari sistemi presi in esame; rassegna corredata sempre di precise informazioni bibliografiche nel testo e nelle note.

Nicola Turchi

GUSTAV MENSCHING, *Gut und Böse im Glauben der Völker*, Leipzig, Hinrichs, 1941, pp. 100.

Gustavo Mensching, successore di C. Clemen sulla cattedra di storia delle religioni di Bonn, ama passare in rassegna e porre a confronto le varie religioni sotto il punto di vista particolare di questo o quel fenomeno. Basta ricordare, in sue precedenti trattazioni: la pratica del silenzio sacro, il dolore nel buddismo e nel cristianesimo, l'idea del peccato nelle grandi religioni di oriente

e di occidente, la parola sacra. Ora è la volta del bene e del male nelle credenze dei vari popoli. Il volumetto vuol dimostrare, dal punto di vista ierologico, che l'uomo è di essenza etica, e che solo in lui, di fronte all'indifferenza morale della natura, v'è la tendenza verso il bene, in nome soltanto del bene. L'esame delle varie religioni mostra appunto l'interessante spettacolo dell'uomo che lotta per raggiungere la sua piena umanità e dignità, che consiste nel conoscere e nel volere l'ideale.

Nella Cina, dove Confucio è l'autentico rappresentante dello spirito cinese, la morale, consistente nel vivere secondo virtù sia come individui sia come parte della comunità, sta solo in relazione indiretta con la religione; mentre nel taoismo si verifica una relazione diretta, perchè qui solo l'unione mistica con l'essenza primordiale (*tao*) costituisce il titolo della moralità dell'individuo. Nel buddismo — per cui il male consiste nella soppressione della originale unità dell'essere attraverso la dispersione negl'individui — il Piccolo Veicolo insegna la via della salvezza, consistente per i monaci nella rinuncia ai piaceri della vita e nella conoscenza delle sante verità che conducono alla liberazione dal ciclo dell'esistenza (*nirvāna*), e per i laici, che non hanno attuato il completo distacco, nel raggiungimento di un paradiso da cui però dovranno discendere per rientrare nel ciclo delle trasmigrazioni. Il Grande Veicolo invece, che accanto al Buddha storico ha collocato una serie di altri Buddha venerati quasi come divinità, ha modificato i motivi etici, pur avendo conservato invariate le linee religiose e morali dell'insegnamento del Buddha. Esso esalta l'ideale del Bodhi-sattva, di colui cioè che considera la compassione universale come la più alta delle virtù, compassione che lo spinge, con atto eroico di carità, ad offrirsi per salvare tutte le creature. Il mazdeismo, come religione profetica, il cui fondatore dovette lottare contro l'imperante politeismo, pone la base della morale nell'ubbidienza alla volontà di Ahura Mazda e nella lotta contro Anra Manyu, personificazione del male, lotta che il seguace di Ahura deve perseguire in purità di pensieri di parole e di azioni. I Semiti di Babilonia appariscono dominati dalla maestà solenne della divinità, che provoca nell'uomo il bisogno di esaminare la propria coscienza per non incorrere nell'ira divina. Una situazione analoga si ha in Israele, dove, nel momento più antico, Jahvé impone attraverso Mosè al popolo il Decalogo, che contempla soprattutto i doveri della collettività. Il profetismo invece caldeggia, contro l'avvenuta degenerazione della religione mosaica, un rinnovamento mo-

rale che basi l'alleanza di Jahvé con il popolo non sull'adempimento del cerimoniale esterno, ma sulla interna purificazione del cuore. Ma in seguito, contro lo spirito etico del profetismo, riaffiorò la vecchia mentalità formalistica del popolo e si ebbe così la nuova codificazione di Esdra e Nehemia che dà larga parte alle prescrizioni del rituale. Questa situazione è rimasta immutata nel giudaismo postbiblico.

Gli Egiziani manifestano soprattutto la preoccupazione fondamentale di eternare la vita contro la presa della morte, e orientano in questo senso tutta la loro visione morale.

La religione popolare dei Greci si presenta invece senza preoccupazioni etiche, ma solo rituali. Nemmeno gli dei di Omero hanno *ethos*, per quanto in Zeus qualche preoccupazione di tal genere si noti (cfr. Il. XVI, 384); ma già in Esiodo (*Opere e Giorni*) comincia la moralizzazione della religione, con Zeus vindice della morale, Apollo tutore della legge e con la sapienza intesa come virtù cardinale. Ma questo equilibrio morale si perde, sia in nome di una cieca rassegnazione alla volontà degli dei, sia per la critica razionalistica dei sofisti.

Nel cristianesimo antico l'etica sgorga da due idee: l'idea del regno, che richiede una penitenza preliminare e inaugurerà una giustizia migliore di quella degli scribi e farisei; e l'idea di Dio come padre, che esige nei suoi figli l'amore fattivo, impone una nuova legge d'amore, ch'è l'opposto del formalismo farisaico, e fa sentir la colpa morale come una positiva offesa religiosa fatta a Dio. Nell'islamismo la fede in Allah e nell'ultimo giorno sono i due perni della morale, codificata dal Corano (spec. XVII, 23-40) e dalla sua legittima interpretazione (Sunna e *igmā*).

A conclusione di questo rapido esame l'A. osserva che se in una religione primitiva l'*ethos* può mancare, nessuna religione culturale si è mantenuta senza etica. L'etica è l'ideale per cui gli uomini lottano, l'etica è quella che li fa tali, esaltandoli se la osservano, condannandoli in caso contrario. Qui sta la profonda verità racchiusa nel racconto biblico dell'albero della scienza del bene e del male, in quanto, come ha scritto Angelo Silesio, l'uomo « kann, nach dem er's macht, Gott oder Teufel sein ».

Nicola Turchi

HEINRICH FRICK, *Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage*, (2^a ediz.), Berlino, A. Töpelmann, 1941: pp. VIII-276.

Questo è un libro che ci porta in *medias res*, cercando di chiarire l'attuale situazione religiosa del mondo, con particolare riguardo alla Germania. Ci sono oggi tre atteggiamenti critici in fatto di religione: Il primo è di opposizione ad ogni religione. Il secondo è per la religione, contro il Cristianesimo. Il terzo è per il Cristianesimo, contro la Chiesa. Il primo atteggiamento è quello dei « senza Dio », in seno al bolscevismo (la religione « oppio del popolo »). Il secondo è quello della « fede tedesca », in seno al nazionalsocialismo. Il terzo è quello della religiosità interiore individuale, in seno all'americanismo. L'Autore, successore di Rudolf Otto come professore di Teologia a Marburg, prende in esame questi tre atteggiamenti specialmente dal punto di vista tedesco, in rapporto con gli interessi vitali della cultura e anche della politica tedesca.

Quanto al primo atteggiamento, già è stato riconosciuto da varie parti che la sua irreligiosità radicale è puramente illusoria: l'entusiasmo che anima le masse, la parte che ha il mito nella ideologia, il carattere escatologico delle speranze comuniste conferiscono alla irreligione bolscevica un pathos destinato a soddisfare bisogni religiosi. È ovvio che fra questa irreligione e lo spirito della « cultura » tedesca l'incompatibilità è assoluta: basta pensare al carattere religioso dell'idealismo tedesco.

Il movimento della « fede tedesca » non è contro la religione. Teoricamente non dovrebbe essere nemmeno contro il Cristianesimo (se mai, accanto al Cristianesimo), ma di fatto tende ad instaurare un'altra forma di religione al posto della religione cristiana. Non è vero, secondo il Frick, che il Cristianesimo sia essenzialmente estraneo allo spirito tedesco. Se così fosse, non si intenderebbero i mille e cinquecento anni di vita religiosa tedesca permeata di spirito cristiano. « Noi non possiamo considerare la Bibbia come estranea alla stirpe (« artfremd »), se Lutero e Goethe, Hölderlin e Nietzsche hanno trasfuso nella lingua tedesca la forza e lo stile del linguaggio biblico. Non possiamo considerare come estraneo alla stirpe Gesù Cristo, se abbiamo l'*Heliand* e tante altre testimonianze della compenetrazione del Germanesimo con l'Evangelo » (pag. 135). Nemmeno è vero, storicamente, che tutta la storia religiosa culmini (Hauer) nella lotta fra la forma religiosa orientale-semiteica e la indogermanica, nè che il Cristianesimo sia

tutto e soltanto semitico, senza nulla di ariano: Rudolf Otto ha dimostrato (*Reich Gottes und Menschensohn*², 1940) come il Cristianesimo abbia due radici, l'una nel giudaismo e l'altra nell'indogermanesimo. E neanche è vero, secondo l'Autore, che il Cristianesimo sia tutto orientato verso l'al di là. Il Frick si oppone a questa concezione « buddistica » del Cristianesimo. Vero è che nel corso della sua storia il Cristianesimo ha dato luogo a delle formazioni che giustificano tale concezione; ma altro è il Cristianesimo storico, cioè i vari Cristianesimi, altro è il Vangelo: l'escatologia del Vangelo implica non una salvezza fuori del mondo, bensì la salvezza del mondo (pag. 188).

Quanto al terzo atteggiamento, l'Autore segnala i pericoli di una interpretazione troppo semplicistica della libertà di coscienza religiosa, specialmente quando essa da libertà di aderire all'una o all'altra religione diventa libertà di non aderire a nessuna religione. L'esempio degli Stati Uniti d'America, con tutti gli inconvenienti e gli eccessi cui ivi ha dato luogo l'avversione ad ogni forma organizzata, è già un argomento contro l'introduzione di tale libertà incondizionata in Germania. Libertà religiosa individuale, sì; ma nel quadro di uno stato religioso. La politica religiosa dello stato nazionale deve tendere ad una formula che rispetti la libertà religiosa individuale nel quadro della vita religiosa della comunità (che per le Chiese è vita cristiana).

Questi problemi, del resto, non riguardano esclusivamente il mondo tedesco, ma tutti i popoli e gli stati compresi in quella larga fascia europeo-asiatica che fu la culla ed è tuttora la sede delle grandi religioni storiche. Questa più larga impostazione dei problemi è fondata, nella prima parte del libro, su criteri geopolitici che a me sembrano estrinseci e non essenziali ai problemi stessi.

R. Pettazoni

HERMAN JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis* (« Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften », 1939, n. 23), Berlin 1940, pagg. 77.

— — *Die politische Lehre von Memphis* (ibid. 1941, n. 6), Berlin 1941, pagg. 77.

Il famoso testo di 'Šabaka' è stato studiato nuovamente dal Junker. In realtà si tratta di un testo del Regno Antico, che il re Šabaka (712-700 a. Cr.) fece trascrivere da un vecchio papiro sopra

una stele di granito nero, ora nel Museo Britannico. Il suo contenuto 'filosofico', o per meglio dire teologico, era già stato riconosciuto dal Breasted (*The Philosophy of a Memphitic Priest*, 1902), dall'Erman (*Ein Denkmal memphitischer Theologie*, 1909) e dal Sethe (*Das 'Denkmal memphitischer Theologie'*, 1928). Sviluppando i risultati dei suoi predecessori, il Junker ritiene di poter affermare che questa 'teologia memfita' si è formata in contrasto con una teologia più antica eliopolitana.

Nella più antica religione egiziana c'è già un dio supremo designato come *Wr*, 'il Grande' per eccellenza. *Hr-wr* non significherebbe dunque, come s'intende di solito, 'Hor il vecchio' (*Haroeris*, in contrapposizione con Hor il giovane, il figlio di Iside ed Osiride): *Wr* è, anche in *Hr-wr* (come in '*Imn-wr: Ammonoeris*, e simili), il dio supremo, onde *Hr-Wr* è da intendere come un binomio divino del tipo di *Amon-Ré*, ecc. Analogamente nel testo di Šabaka *Pth-wr* non significa 'Ptah il Grande': anche *Ptah-Wr* è un binomio divino, equivalente a *Ptah-Atum*, essendo Atum il nome del Dio supremo *Wr* nella teologia di Heliopolis. *Ptah*, il dio locale di Memfi, acquista una importanza universale solo in quanto si assimila all'originario dio universale *Wr*. Ognun vede l'importanza di questa teoria che tende ad assegnare all'antichissima religione egiziana la nozione 'monoteistica' di un essere supremo celeste (nei testi delle Piramidi la dea del cielo Nut è designata come *Wr.t*, che è la forma femminile di *Wr*).

La 'teologia memfita' forma l'ultima parte del testo di Šabaka. La prima parte, che è la più ampia, è di contenuto politico, ed è studiata dal Junker nel secondo dei suoi lavori. La conclusione è che il testo costituiva un tutto organico, il quale testimonia delle capacità anche letterarie degli Egizi già in quell'epoca antichissima (terza dinastia). Il concetto fondamentale è che *Ptah* è il re dell'Egitto unificato, come Memfi ne è la capitale: lo stesso *Ptah* che è anche dio supremo, primo principio e creatore del mondo.

R. Pettazoni

GIUSEPPE FURLANI, *Riti babilonesi e assiri*, («L'Oriente», Volume II), Udine, Ist. delle ediz. accadem. 1940, pp. XVIII-316.

Ai lettori di questa rivista sono già noti quattro dei dieci studi raccolti in questo volume e precisamente il 1°: *I pasti giornalieri degli dei di Uruk* (SMSR, III, 198-232), opportunamente inte-

grato; il 3°: *L'umiliazione del re durante la festa di capodanno a Babele* (ibid. IV, 1-16), anche questo ampliato; il 4°: *La festa del fuoco sacro in Babilonia* (ibid. V 83-100); il 6°: *La processione di capodanno a Uruk all'epoca dei Seleucidi* (ibid. VI, 177-203). Il 2°: *Il rito babilonese e assiro della copertura del timpano sacro*, e il 5°: *La processione di Anu a Uruk all'otto di Tishritu*, sono stati pubblicati rispettivamente negli « Atti dell'Acc. di Torino » (LXII, 286-328) e negli « Atti dell'Istit. Veneto », (LXXXIX, 875-895). Gli ultimi quattro capitoli sono inediti: 7°: *La processione d'Istar nell'Uruk seleucidica*; 8°: *Riti per la demolizione e ricostruzione di un tempio*; 9°: *Tre cerimonie in occasione dell'eclisse lunare*; 10°: *Riti babilonesi e assiri di sostituzione del malato*. Essi si riferiscono tutti alla città di Uruk. Il settimo dà occasione al F. di rilevare l'aspetto materialistico del cerimoniale babilonese; l'ottavo è notevole per la parte che nella ricostruzione di un tempio prendono due sacerdoti, il *baru* o divinatore, che con offerte e scongiuri garantisce la « libertà del luogo », preoccupazione che richiama quella del pontefice massimo in Roma in casi analoghi; e il *katû*, mansionario e cerimoniere, il cui compito essenziale è di estrarre il mattone di fondazione del tempio demolito per inserirlo nelle fondamenta del nuovo, rito che sta a significare la continuità rituale dell'edificio.

Le cerimonie che hanno luogo in occasione dell'eclisse lunare (Capitolo nono) sono tre e muovono dal concetto che l'eclisse dipende da indebolimento della luna per colpa di sette mali spiriti. La prima e la seconda cerimonia sono sostanzialmente identiche, e consistono in lamentazioni, chiusura del tempio, accensione di fuochi. Quest'ultima non ha però soltanto scopo apotropaico — come vuole il F. —, ma anche quello di aiutare l'illuminazione della luna e impedirle così di morire: i fuochi infatti non devono cessare fino alla fine dell'eclisse. La terza cerimonia consiste nel suonare, sempre a scopo apotropaico, rumorosi tamburi di rame. Quanto al gesto ricordato dal F. di coprirsi tutto il capo con un lembo dell'abito, durante l'eclisse, esso ha certamente scopo apotropaico e richiama l'analogo gesto espresso con la frase *obvolvere caput, ἐγκαλύπτειν*; gesto che nelle religioni mistiche si è elevato ad esprimere la separazione dell'individuo dal mondo circostante (velo e vaglio dell'iniziazione bacchica, velo della consacrazione delle vergini cristiane, cocolla funebre tirata sul volto nel rituale monastico bizantino).

Non sono d'accordo con il F. nel riconoscere nei riti babilo-

nesi e assiri di sostituzione del malato (Capitolo decimo) un trucco inscenato dal malato per deviare da sè e gittare su un animale l'attacco dei mali spiriti, i quali — stupidi come sono, e ghiotti al pari degli dei — si gitterebbero sopra « un agnello giovanissimo e tenero e perciò molto gustato dai démoni » (p. 290).

Si tratta invece, secondo me, di un vero e proprio sacrificio vicario diretto a trasferire il male dal malato sull'animale offerto in sacrificio: caso tipico è quello biblico (Lev. XIV, 1-7) del trasferimento della lebbra dal lebbroso su un uccellino. Che si tratti di sacrificio vicario è confermato dal rito registrato dal testo scongiuratorio — (Assur 13955, Ebeling), interpretato dal F. come un trucco di morte — nel quale il sacrificante deve toccare, con il coltello che ha sgozzato il capretto, il collo del malato. Che valore avrebbe questo rito se non significasse la vita del capretto trasmessa al malato?

Nicola Turchi

ERNST F. WEIDNER, *Die Reliefs der assyrischen Könige. Erster Teil: Die Reliefs in England, in der Vatikan-Stadt und in Italien, unter Mitarbeit von GIUSEPPE FURLANI* (Archiv für Orientforschung, herausgegeben von Ernst F. WEIDNER, Beiheft 4), Berlin 1939, Im Selbstverlage des Herausgebers.

Lo scopo della pubblicazione e il metodo seguito nell'edizione ed interpretazione dei rilievi assiri sono così prospettati dall'Autore nelle poche pagine d'introduzione a questa parte dell'opera: « Il compito della nostra serie di articoli è di raccogliere, descrivere e presentare in riproduzione, ordinati secondo i paesi, tutti i rilievi assiri, che si conservano all'infuori del Museo Britannico e del Museo del Louvre nei musei e nelle collezioni private europee, americani ed asiatici. Si tenderà alla completezza, ma difficilmente si potrà raggiungerla, perchè in talune raccolte private potrebbero trovarsi frammenti di altri rilievi assiri, ancora ignoti all'indagine scientifica. Di tutti i monumenti importanti si daranno riproduzioni grandi, di tutti i meno importanti riproduzioni piccole, che serviranno per la registrazione. Il testo si limiterà in massima a brevi descrizioni dei rilievi, poichè questa serie di articoli dovrebbe essere anzitutto soltanto una raccolta di materiali. Occasionalmente si tenterà di riunire diversi frammenti, di constatare da quali rilievi maggiori essi sono stati ritagliati, e di coordinare i monumenti; ma questo lavoro sarà possibile con maggiore

prospettiva di successo soltanto dopo la pubblicazione di tutti i rilievi. Allora uno dei compiti più importanti sarà quello eziandio di tentare una ricostruzione delle serie di rilievi dei palazzi assiri, i quali rilievi certamente stanno in rapporto tra loro e rappresentano diversi complessi completi ».

Il Weidner raccoglie in questo libro gli articoli sui rilievi assiri da lui già pubblicati in tre volumi dell'*Archiv für Orientforschung* e li fa seguire da alcune pagine di correzioni e aggiunte, da un indice delle cose, da una lista dei rilievi trattati e menzionati e da un elenco dei rilievi ordinati secondo i palazzi che ornano. I rilievi risalgono ad Assurnazirpal II, a Tiglatpileser III, a Sargon II, a Sennacheribbo e ad Assurbanipal. I rilievi trattati o citati si conservano in ben quarantotto luoghi diversi, che vanno da Bombay a Schenectady nello stato di Nuova York, e da Cracovia a Ottawa nel Canada. In questo primo volume del lavoro il Weidner studia in un primo articolo i rilievi che si conservano in Inghilterra, in tre luoghi, a Woburn Abbey, a Oxford e ad Edimburgo. Importanti sono quelli della Città del Vaticano, pp. 14-32. In Italia rilievi di non indifferente valore, e dei quali alcuni sono bellissimi, si trovano nel Museo Barracco di Roma, nel Museo d'Antichità di Torino (tra gli altri vi si ammira un magnifico rilievo della testa di Sargon II), nel Museo Civico di Como e nel Civico Museo di Archeologia di Genova. Segue un secondo articolo con altri rilievi d'Inghilterra: della Royal Geographical Society di Londra, dell'Ashmolean Museum di Oxford, del Magdalen College della stessa città, del Fitzwilliam Museum di Cambridge, del Museo di Hove, del Museo di Bristol, della Literary and Philosophical Society di Newcastle, del National Museum of Antiquities of Scotland di Edimburgo, dell'Institute of Archaeology dell'Università di Liverpool, del Borough Museum di Newbury, del Museo di Torquay, del Museo di Reading e di Sandon Hall. Come si vede, l'Inghilterra e la Scozia sono ricche di rilievi dell'epoca neoassira, anche prescindendo da quelli grandiosi del Museo Britannico.

La maggioranza dei rilievi ha per argomento scene di carattere guerriero, ma non pochi riproducono scene religiose. Vi vediamo delineati in più o meno basso rilievo segnatamente démoni o genii, come qualcuno ha preferito chiamarli, o sacerdoti scongiuratori, come si potrebbe designarli, che compiono la cerimonia della lustrazione, spesso davanti a un albero cosiddetto sacro, molto stilizzato.

Il lavoro del Weidner è molto preciso e si dimostra sicuro nelle interpretazioni. Il contributo che egli con questo lavoro arreca alla migliore conoscenza ed interpretazione dei rilievi neoassiri è preziosissimo. Il numero delle notizie che egli ci fornisce sull'arte di quel periodo è grande. Va rilevato specialmente lo sforzo, coronato molto spesso da pieno successo, di inserire i molti frammenti, e spesso piccoli e piccolissimi, nelle varie grandi serie di rilievi dei vari palazzi, poichè di alcuni dei re neoassiri addotti più su conosciamo le rovine di più di un palazzo e quindi anche le varie serie di rilievi che li ornavano. Quando il Weidner avrà pubblicato tutti i rilievi ancora sparsi in altri luoghi, al di fuori di quelli trattati in questo volume, potrà darci il lavoro definitivo sul rilievo nell'arte neoassira. Con questo augurio prendiamo congedo da questo bel volume che al pregio intrinseco del lavoro scientifico congiunge la veste tipografica perfetta.

Giuseppe Furlani

GIUSEPPE TUCCI, *Gyantse e i suoi monasteri* (« Indo-Tibetica », IV), 3 voll., Roma, Reale Accademia d'Italia, 1941.

La IV pubblicazione della Serie « Indo-Tibetica » è dedicata a Gyantse e ai suoi monumenti, che il Tucci visitò nel 1937, estendendo con ciò il campo delle sue esplorazioni dal Tibet occidentale, che era stata la mèta dei suoi viaggi precedenti, al Tibet centrale.

L'opera consta di tre volumi. Il primo contiene la descrizione dei templi di Gyantse; il secondo le iscrizioni più importanti che si trovano in quei tempi e monasteri (riprodotte nei caratteri originali e in traduzione italiana); il terzo raccoglie in una serie di tavole circa 400 riproduzioni fotografiche delle principali pitture e sculture — per lo più immagini divine — che adornano gli edifici visitati. La raccolta e la pubblicazione di questo copioso materiale iconografico è il frutto principale di questa spedizione. Le iscrizioni sono spesso descrizioni: facendoci conoscere i nomi delle varie divinità raffigurate, esse forniscono indicazioni preziose per l'iconografia lamaistica, mentre con le numerose liste di artisti dischiudono nuove prospettive allo studio dell'arte buddhistica nel Tibet.

Così i santuari non ci appaiono soltanto nella loro realtà architettonica e nella loro materiale struttura, ma si illuminano anche di un profondo valore ideale, per via di un complicato simbolismo fondato sopra l'intima corrispondenza delle forme e dei colori con

i concetti essenziali della dottrina buddhistica. Il *Kumbun*, che è il principale santuario della regione di Gyantse, è insieme « lo schema del mondo e una silloge dell'esperienza tantrica, vale a dire delle principali rivelazioni esoteriche che la tradizione attribuì al Buddha, cioè al supremo vero divenuto accessibile agli uomini ».

R. Pettazzoni

HANS HARTOG, *Zur Frage des frühvedischen Sündenbegriffes*, Eine sprach- und religionwissenschaftliche Untersuchung, Marburg, 1939, pp. 80.

L' A. sottopone ad esame in questa sua Inaugural-Dissertation alcuni vocaboli ricorrenti negli antichi testi vedici, Ṛgveda e Atharvaveda, che hanno secondo i lessicografi un duplice significato, quello di peccato, misfatto, colpa e simili, e quello di male, malattia, sventura, sofferenza e simili, e studia il rapporto esistente tra questi due ordini di significati; l'esame linguistico e storico-religioso di tali vocaboli è diretto a indagare più a fondo intorno alla concezione del peccato nell'età vedica antica e a far progredire la relativa ricerca rimasta pressappoco al punto in cui l'ha lasciata l'Oldenberg. Questi ha visto, come è noto, rappresentate nel Veda due distinte concezioni del peccato: secondo l'una il peccato è un'entità che per forza della sua stessa natura porta male al colpevole, è qualche cosa che ha un'esistenza indipendente e che capita all'uomo come capita un malanno; secondo l'altra è un trascorso dell'uomo contro l'ordine morale del mondo e porta male per l'intervento di un dio (di Varuṇa in special modo) che punisce. La prima di queste concezioni si trova nell'Atharvaveda ed è, lascia intendere l'Oldenberg, la più antica; la seconda nel Ṛgveda ed è, secondo lo stesso Oldenberg, di provenienza babilonese-accadica. In quale direzione voglia ora l'A. muovere la sua ricerca è subito indicato da tre domande che egli pone: se nell'antico periodo vedico si sieno avute esperienze del peccato nel senso che a questo termine diamo noi; se fenomeni come malattia, dolore fisico, sozzura ecc. in connessione col peccato non sieno testimonianze di un pensiero ancora non etico, proprio di una figurazione preetica del mondo, la quale nel corso del periodo vedico sia trapassata in una etica; se, infine, la seconda concezione del peccato, la 'etica' sia di derivazione babilonese. Prima di tutto: esisteva un vero e proprio concetto di 'peccato', distinto dai concetti di

'colpa, errore, misfatto' e simili? L'A. esamina il contenuto del concetto rappresentato dal vocabolo neohittitico 'Sünde'. Una caratteristica è questa, che esso esprime una mancanza dell'uomo non verso valori etici o vincoli naturali dell'esistenza, ma verso esigenze religiose; ma questa caratteristica invero non si può far valere per l'antica età vedica, nella quale costume, ordine naturale e diritto divino erano compresi nell'unico concetto di *ṛtá*. Un'altra è che 'Sünde' è adoperato come espressione di una volontaria autoaccusa; in una confessione che viene dal cuore si parla meno di 'Untat, Unrecht, Frevel, Missetat' che di 'Sünde'. Quest'ultimo vocabolo designa un fatto valutato dal di dentro, dalla coscienza, piuttosto che dal di fuori secondo norme genericamente impegnative. Tenendo ciò presente si riterrà espresso il concetto di peccato da una parola vedica solo quando il fatto che viene designato sia confessato a un dio, quando esso vada oltre ciò che sottostà alle norme che obbligano in generale, quando si tratti di un'azione che appare solo al suo autore come trascorso o sia nota a lui solo.

Poi l'A. passa all'esame dei vocaboli di cui si è detto. Scartate una quarantina di parole date dai lessici come designanti una mancanza colpevole, ma di significato troppo generico, l'esame è limitato alle seguenti: *aghá, á'gas, ṛṇá, énas, kí'lbiṣa, páhá e pápmán, śámala*. L'A. s'industria di dimostrare che queste parole hanno nei testi vedici più antichi significato 'etico', se anche i lessicografi assegnino ad esse anche significato 'non etico'. Tale valore 'etico' sta in questo che, quando una di esse parole occorre, anziché nel senso di peccato o di colpa, misfatto e simili, in quello di male, sventura, angustia ecc., non designa un male dovuto al caso, ma un fenomeno che è conseguenza di cattiva azione commessa e che viene considerato identico con questa azione. Anche in relazione a quei passi dove una di quelle parole, p. es. *aghá* (a proposito della quale è da osservare che se il Grassmann non assegna alcun significato etico nel suo *Wörterbuch zum Rig-Veda*, riconosce tale significato nella traduzione degli inni, vedi p. es. I 123, 5; VII 83, 5 e 97, 4), ha il senso di un cattivo destino che tocca agli uomini, l'A., pur ammettendo l'impossibilità di asserire con sicurezza che essa non abbia valore non etico, è portato a ritenere che non vi sia motivo di presumere tale valore non etico, perchè, egli dice, in nessun luogo si lascia escludere la possibilità che ciò che in quel passo è indicato con quel termine sia in relazione con una mala azione, peccato o altro che sia.

Questa la linea su cui muove la dimostrazione della tesi che i termini in discussione hanno sempre significato 'etico' in quanto, quando designano un male, hanno « den Sinn (per citare quanto è detto a proposito di *énaś* con parole che ricorrono quasi le stesse per i vari termini esaminati) einer mit einem Vergehen als identisch angesehenen Auswirkung eben dieses Angesehenen »; questa Auswirkung si effettua più spesso in una forza di specie corporeo-materiale, in un fluido sostanziale, come nel caso appunto di *énaś*, talora in una forza di specie spirituale, consistente in una pressante responsabilità per un trascorso, in una specie di debito, come nel caso di *ā'gas*. Per un solo termine rimarrebbe il dubbio, per *pāp-mān*: la preponderanza dei passi nei quali la parola designa una forza che porta dolore e la frequentissima personificazione di questa forza fanno poco verosimile un già completo significato etico.

Non è — e lo vede anche l' A. — evidente in ogni caso la prova che di questi termini quello 'etico' sia il solo significato che essi hanno assunto nell'antico vedico, anche quando, gli si può osservare, un significato non etico occorre nel sanscrito posteriore.

Di questi termini quali designano 'peccato' nel senso che è stato definito dall' A.? Solo pochi, due, al massimo tre: *ā'gas*, *énaś* e forse *kī'lbiṣa*; bastano però a che si possa parlare per il Veda più antico di esperienze del peccato.

L'analisi etimologica dei vocaboli, la quale, benchè invero all' A. stesso non sempre sicura, riconduce a significati originari designanti una qualche penosa condizione fisica (o psichica), accerta che essi sono tutti di origine indoeuropea e porta a una conclusione assai importante nei riguardi della tesi dell' A., esser cioè chiaro che il significato 'etico' dei termini non risale a un lontano passato, ma si è formato durante e immediatamente dopo l'ingresso degli Arii nell'India. L'influsso straniero supposto dall'Oldenbergh è escluso.

Donde è sorta questa vasta concezione del peccato, o della colpa, che è non solo un'azione ma anche una forza cattiva, che sprigionata mediante questa azione, colpisce gli esseri in forma di molteplici travagli? Vi si può vedere, pensa l' A., la conseguenza di una rappresentazione del mondo ancora preetica: il significato originario delle parole per peccato poteva non essere ancora stato del tutto dimenticato; e poi l'idea che un'azione è solo la causa di conseguenze interminabili, quell'idea su cui riposa tutta la speculazione sul *karma*, dovette aver avuto una parte

importante nella connessione dei concetti vedici di peccato e di sostanza peccaminosa.

Una concezione primitiva del peccato, o della colpa, sussiste comunque nel Veda; di questa concezione aveva data una spiegazione, che è ben presente all' A., il Pettazzoni (*Confessione dei Peccati*, I, 53 sg.), il quale aveva già fatto notare come la « nozione di forza-sostanza come *medium participationis* fra peccato-attività e dolore-passività sta anche alla base della gran legge del *karma* ».

Il lavoro, condotto con molta diligenza, mostra esperta conoscenza dei testi e della lingua vedica.

Valentino Papesso

STANISLAW SCHAYER, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*, « Mémoires de la Commission Orientaliste, No. 31 », Krakow, 1938, pp. 76.

Il lavoro è un interessante contributo alla conoscenza delle dottrine degli antichi pensatori indiani intorno al Tempo. Questa nozione, che sembra così astratta, appare come una concreta ipostasi mitologica nelle più antiche testimonianze presistematiche; poi, in un certo numero di sistemi scolastici, troviamo il Tempo concepito come una sostanza impersonale, sottile. A questa concezione è dedicato il primo dei tre capitoli di cui consta il lavoro. Vi si accenna alla duplice rappresentazione del Tempo: il finito, che è morte (Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad I, 2, 4), per cui mortale e impermanente è quella parte del cosmo da esso permeato, e l'infinito. L'Essere Supremo, che è Eternità, è il Tempo assoluto; in questo senso il dio dei brāhmaṇa, Prajāpati, è l'Anno (cioè il Tempo); l'ipostasi buddhistica della vita illimitata è Amitāyus, nell'induismo è Kāla identificato con Śiva (Mahākāla) o con Viṣṇu. Il Tempo, l'empirico e l'assoluto, concepito come una sostanza sottile, riempie il primo la parte inferiore del cosmo, sotto il sole, il secondo la sfera spirituale dall'altra parte: queste idee sono rappresentate da Jaiminiya-Brāhmaṇa I, 11; Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, VI, 4, 16; Maitrāyaṇa-Upaniṣad IV, 15. Questa concezione del Tempo come sostanza sottile sopravvive in più sistemi, in quelli dei Vaiśeṣika, dei Mīmāṃsaka, dei Jaina, nel Vedānta di Rāmānuja.

L'A. tratta degli argomenti su cui si fondano queste teorie realistiche e dei problemi — risolti con la teoria degli *upādhi* — re-

lativi al rapporto fra Tempo eterno e indivisibile e Tempo empirico e al Tempo come 'causa generale' che determina l'origine, la durata, la distruzione di tutti gli esseri empirici — tre fasi di esistenza, cui corrisponde la differenziazione del Tempo in tre 'porzioni', che sono identiche coi 'tre tempi', futuro, presente, passato.

Oppugna la concezione del tempo come sostanza reale il Sāṃkya nella sua forma classica; però un reale progresso nell'analisi critica del problema del Tempo si deve solo al Buddhismo, o, per dir meglio, ad alcune delle sue scuole più rappresentative — chè una dottrina del Tempo comune a tutto il Buddhismo non c'è.

Nel secondo capitolo, dedicato al Buddhismo più antico e al sistema della Vibhāṣā, l'A. fa alcune supposizioni, che dà intanto come provvisorie, sul come il Tempo fosse concepito nel Buddhismo prēhīnayānico, il quale risale comunque all'epoca presistemica: egli trova tracce di speculazioni nello stile dell'antico sostanzialismo e ritiene possibile che ci fosse una distinzione dei due Tempi, il trascendente e il contingente. Dopo aver tracciate le più importanti innovazioni introdotte nel Buddhismo dall'Abhidharma hīnayānico, le quali modificarono anche la concezione del Tempo in maniera che, spostato il limite tra il Tempo eterno e il creato, l'intero cosmo fu incluso nella mortalità e il sole cessò d'essere porta all'immortalità, l'A. passa alla Vibhāṣā. Il Tempo, sia l'assoluto che l'empirico, non compare tra i *dharma*, però le due nozioni si ritrovano anche se svisate: l'assoluto è identico all'*amṛtadhātu*, l'empirico si nasconde nei *saṃskṛtalakṣaṇa jāti, sthiti, jarā, anityatā* (origine, durata, vecchiezza e impermanenza), che insieme formano il correlativo Vaibhāṣika della 'causa generale' dei Vaiśeṣika ecc. Con questa teoria dei *saṃskṛtalakṣaṇa*, come speciali fattori cooperanti con tutti i *saṃskṛtadharmā*, è abbandonata l'antica idea del tempo come ricettacolo contenente gli esseri empirici; la teoria dei Vaibhāṣika è che ogni *dharma* esiste in tre tempi, che i *dharma* passati e futuri esistono realmente. L'A. fa congetture sui motivi di questa nuova teoria e prospetta alcune sue interpretazioni, che includono anche quelle riferentisi al problema della 'funzione' (*kāritra*) e dell' 'essenza' (*svabhāva*) dei *dharma*.

La teoria dei Vaibhāṣika è combattuta dai Sautrāntika. Il terzo capitolo consiste nella traduzione della *traikālyaparīkṣā*, l'analisi dei tre tempi, contenuta nel Tattvasaṃgraha di Śāntarakṣita e del relativo commento di Kamalaśīla, autori entrambi appartenenti

ai Sautrāntika-Yogācāra. La traduzione è chiara, quanto lo può essere una traduzione da tali testi. Essa, insieme con le note, riesce certo di sussidio validissimo allo studioso di questi difficili problemi; al non specialista potrà sulle prime offrire difficoltà l'uso dei termini tecnici in sanscrito.

Valentino Papesso

MARTIN P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* (« Handbuch der Altertumswissenschaft », hgg. von Walter Otto: V. II, 1), München, C. H. Beck, 1941, pp. XXIV-823, con 52 tavv. e 8 figg. nel testo.

Questa « Storia della Religione Greca » prende nel classico « Manuale » (di Iwan von Müller e poi di Walter Otto il posto della « Mitologia e storia della religione greca » di Otto Gruppe. Il cambiamento del titolo è già un segno del carattere essenzialmente diverso delle due opere, che pure rispondono al medesimo compito. Nel Gruppe l'accento cadeva su la « mitologia »; nel Nilsson cade su la storia religiosa, e la mitologia è trattata non sistematicamente, ma in funzione, anch'essa, della storia religiosa. La storia della religione greca è inquadrata nella « scienza » o « storia generale » delle religioni secondo i risultati più attendibili e i più recenti orientamenti di questa disciplina.

Il periodo propriamente storico occupa, con un Capitolo (IV) su l'età arcaica ed uno (V) su l'epoca classica, le ultime duecento pagine del Volume, — o poco più. Le prime trecento circa sono dedicate (dopo una Introduzione su la storia degli studi) agli elementi primordiali (Capit. I: « Le basi della religione greca ») e alle epoche preistoriche (Capit. II). Nel mezzo (Capit. III: « Gli Dèi ») sta la trattazione delle singole figure divine, una serie di nitide, chiare ed esatte monografie, concepite anch'esse in senso prevalentemente storico, con particolare riguardo alle origini e allo sviluppo delle singole divinità. Il pantheon greco ci appare scomposto nelle sue stratificazioni successive: divinità di origine 'minoica', cioè pre-greca (Artemis, Athena, Hera?); divinità di origine ario-ellenica (Zeus, Hera?, Poseidon, Hades, Demeter, Hestia); divinità più recenti, di origine straniera (Ares, Afrodite, Apollo, Dionysos). « Gli dèi di cui si può con sicurezza affermare che i Greci li hanno portati con sè dalle loro sedi primordiali, sono fratelli e sorelle di Zeus », mentre « i grandi iddii che figurano come figli di Zeus sono per buona metà non greci, cioè di origine mi-

noica oppure introdotti dal di fuori » (pag. 569-70: Apollo, figlio di Zeus, non è una delle divinità che i Greci portarono con sé nell'Ellade; Hermes è eccezionalmente figlio di Zeus, sebbene non sia di origine straniera).

L'idea centrale, il motivo dominante in tutta l'opera è l'originario dualismo etnico che conferisce alla religione, come a tutta la civiltà greca, un carattere composito. La religione greca ha un'origine sincretistica: l'elemento greco si è sovrapposto all'elemento non greco, « minoico ». Un criterio oggettivo per distinguere l'uno dall'altro elemento non esiste: il giudizio su quel che è greco e non greco rimane soggettivo (pag. 293). Conviene aggiungere che qui la soggettività è ridotta al minimo, — tanta è la perizia dell'Autore nello scoprire entro la religione dei tempi storici i segni atti a individuare quella delle epoche preistoriche e nel distribuire i singoli elementi nelle due componenti rispettive. Infatti le due componenti « si possono in parte distinguere anche nella religione greca storica, e la divergenza che si riscontra nella religione dell'epoca arcaica procede ultimamente da questo dualismo » (pag. 282).

Non manca, del resto, accanto alla parte « dinamica » la parte « statica ». Conviene tener presente che l'A. non è stato completamente libero nella sua trattazione, perchè questa era in parte condizionata dai compiti e fini speciali del « Handbuch ». La necessità di armonizzare il carattere rigorosamente scientifico con gli scopi pratici costituiva per sé stessa una difficoltà, che è stata felicemente superata. La chiarezza, la misura, l'equilibrio sono, insieme con la vasta dottrina e la scrupolosa obiettività, le doti essenziali dell'opera, che ne fanno uno strumento prezioso per gli studi.

L'opera si apre e si chiude con la dichiarazione che « una storia del tutto soddisfacente della religione greca nel periodo compreso in questo Volume non si può ancora scrivere ». Qui si ha la misura della coscienziosità e dignità dell'Autore. Quarant'anni di studio dedicato al mondo religioso dei Greci hanno dato al Nilsson la consapevolezza dei limiti del suo lavoro. Si potrà discutere se e fino a qual punto la religione degli « Elladici », cioè dei Preelleni del continente, fosse simile a quella dei « Minoici », cioè dei Preelleni di Creta; se e fino a qual punto la religione dei « Dori » fosse realmente simile a quella dei primi immigrati ariogreci (« Achei »). Qualcuno potrà trovare sproporzionata la trattazione delle « basi della religione greca » (Capit. I), cioè di quegli

elementi che per essere universalmente primitivi, e quindi virtualmente comuni a Greci e a Pregreci, sfuggono ad ogni possibilità di assegnazione etnica. Ci si potrà anche domandare se la « storia generale » o « scienza » delle religioni, con i suoi risultati più problematici che definitivi, non abbia troppa parte in questa storia particolare della religione greca. Di fronte allo sforzo da altri perseguito di cogliere nella religione greca (staticamente considerata) dei valori ideali eterni e immanenti, e quindi anche attuali, il Nilsson giustamente osserva che la religione dei grandi spiriti è soltanto un aspetto eccezionale della storia religiosa dei Greci, accanto al quale anche la religione dell'« uomo medio » merita pure di essere considerata. Egli ha anche ragione quando dice che ogni interpretazione « moderna » della religione greca rischia di essere puramente soggettiva, e storicamente infondata. Dovremo dunque rinunciare a cogliere nel pensiero religioso dei Greci una rispondenza col nostro pensiero? O forse sarà la voce dei grandi spiriti la sola ad avere un valore eterno ed attuale? Che cosa è veramente vivo, che cosa è veramente morto della religione greca? In qual senso sono ancor vivi gli dèi della antica Grecia? Non sono morte le loro bellissime forme, e vive soltanto le idee? Viva è l'idea del paganesimo. Ma proprio il concetto di paganesimo è estrinseco al mondo greco, e in genere al mondo antico.

R. Pettazzoni

LUIGI ALLEVI, *Piceno religioso nell'antichità*, Ascoli Piceno, Casa Editrice Giuseppe Cesari, 1940-XVIII, pp. 206.

Il volume si compone di una introduzione sulla etnografia picena (p. 7 sgg.), di una parte generale in cui l'autore passa in rassegna i culti della regione (p. 25 sgg.), di uno studio più particolareggiato su alcuni culti locali (p. 63 sgg.); infine, l'ultimo capitolo è dedicato al sorgere del Cristianesimo nel territorio piceno (p. 171 sgg.). Segue un utile indice alfabetico.

Come tutti coloro che per i primi si accingono per una via inesplorata, l'autore ha lacune e difetti dovuti in parte al soggetto stesso — vasto e difficile —, in parte all'essere il primo a raccogliere e ad elaborare il materiale. Forse sarebbe stato preferibile che egli non avesse accettato con tanta facilità le ipotesi e le interpretazioni del Dall'Osso sul materiale uscito dalle necropoli e dai centri del Piceno antico. Riconosco che l'autore della « Guida del

Museo d'Ancona » ha dato un notevole contributo alla conoscenza del Piceno preistorico, ma avrei preferito che certe sue identificazioni ed ipotesi, sia nel campo archeologico che in quello religioso, fossero state accolte dall'autore con maggior cautela. Poste queste premesse, dobbiamo riconoscere che l'A. ha reali meriti e che ha illustrato con entusiasmo di ricerca e affetto filiale e riverente la antica *facies* religiosa della regione che lo ha visto nascere: specialmente utile è la parte che egli dedica alle divinità, usi e pratiche religiose del Piceno, parte che sarà letta con frutto da chiunque voglia farsi un'idea generale sui culti della regione; interessante è anche il capitolo sui Monti Sibillini.

Dobbiamo essere grati all'autore di aver portato le sue indagini in un campo arduo e talvolta arido. In questo sguardo d'insieme ai culti preromani e romani e alla vita religiosa del Piceno fino ai primordi del Cristianesimo egli ha raggiunto lo scopo che si è proposto, cioè di « richiamare l'attenzione di quanti si interessano dei fatti spirituali che sempre si ritrovano in azione nel fondo degli aspetti esteriori e superficiali della civiltà, come di quanti amano penetrare un po' più addentro nell'anima di questa nostra stirpe picena ».

Luisa Banti

ERLAND EHNMARK, *Anthropomorphism and Miracle* (« Uppsala Universitets Arsskrift » 1939: 12), pp. VI-230, Uppsala-Leipzig, 1939.

L'A. è uno studioso del problema religioso in Omero e già in questa rivista, XII (1936), p. 94, è stata data notizia della sua dissertazione di laurea su l'idea di Dio in Omero. Le idee allora formulate si ritrovano anche nel presente studio, sebbene applicate ad altro argomento, cioè alla ricerca del modo come l'intervento miracoloso degli dei nei fatti umani è concepito ed esposto. Ciò gli offre il destro di esaminare la teoria di P. Cauer (*Grundfragen der Homerkritik*³ (2 voll.), Leipzig 1921-23) in proposito, e soprattutto di chiamare a contributo l'etnologia religiosa nei riguardi del mito. L'intervento degli dei (gesti e oggetti di valore magico, fenomeni di invisibilità, trasformazioni) è descritto in Omero in due modi: ora dettagliatamente e in maniera realistica, ora sommarientemente come estrinsecazione immediata del volere divino. Contro la tesi del Cauer, che vuole la descrizione realistica rivelatrice di uno stadio più primitivo, l'A. ha buon giuoco a sostenere con

abbondante esemplificazione etnologica che il realismo descrittivo non è criterio di priorità; che, anzi, quanto più la mentalità è primitiva tanto meno si preoccupa di conoscere e descrivere il modo con il quale la divinità ha compiuto l'azione miracolosa.

Quanto al così detto apparato divino (Götterapparat) attraverso il quale gli dei in Omero si manifestano, esso non è soltanto — sostiene l'A. — un artificio poetico, perchè nei poemi omerici dall'intervento degli dei dipendono gli eventi narrati: si tratta dunque di fede presente nell'anima sia del poeta sia di coloro cui il canto è diretto; la differenza tra la semplice pietà popolare e la narrazione epica consiste in questo: che i concetti religiosi popolari sono nell'epica elevati a plastica evidenza; ma c'è un fondo religioso comune ad entrambe, ed è che sono gli dei a far la giustizia, a punire l'ingiustizia, a dirigere i fati degli uomini.

L'antropomorfismo — così evidente in Omero che il Nilsson ne ha fatto, insieme con il razionalismo, la caratteristica principale della corrente di pensiero nell'età omerica — si ritrova anche sviluppato presso i primitivi, come l'A. dimostra con abbondante documentazione nella seconda parte del suo lavoro. Nasce anche qui la questione: si deve ritenere questo antropomorfismo come un puro giuoco della fantasia, oppure esso corrisponde alla fede reale del primitivo? Per l'A. la risposta non è dubbia: l'antropomorfismo, sempre un po' vago, delle credenze popolari non è soltanto mito o poesia, ma argomento di fede vissuta. E la miglior controprova se ne ha quando l'antropomorfismo è connesso con atti di culto, per es. con offerte di cibi ed oggetti, perchè la divinità ne usi: questo criterio di valutazione è chiamato dall'A. 'concettoguida' (clue conception), ed applicato a casi affini, per es. alla terra madre concepita come donna feconda e ritualmente trattata in conseguenza.

Questo antropomorfismo proprio della fede popolare non differisce, in linea di principio, dal mito perchè anche il mito ha una concreta e visuale concezione degli dei e crede al miracolo e al soprannaturale. Con ciò non si vuole sostenere che tutti i miti appartengano alla fede popolare, ma solo che una concezione anche ultra-antropomorfica può essere stata considerata vera e non semplice parto di poesia. L'A. ne conclude che la giusta interpretazione del mito deve consistere in una conciliazione tra l'interpretazione etnologica e quella naturalistica: il mito non vuole essere una spiegazione del fenomeno a cui si riferisce, ma ne è solo la rappresentazione chiara e quasi grafica, senza preoccuparsi se in

far ciò mescola il naturale con il soprannaturale. Esso sta tra scienza e poesia ed ha dato incremento ad entrambe. E ne son prova i poemi omerici, che dal punto di vista poetico sono creazioni incomparabili, mentre nella descrizione del mondo divino seguono le orme della fede popolare.

Nicola Turchi

CARL-MARTIN EDSMAN, *Le baptême de feu* (« Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis » IX), pp. 238, Leipzig-Uppsala 1940.

È una tesi per il dottorato in teologia sostenuta avanti alla facoltà teologica di Uppsala. Essa vuol essere l'esegesi di quelle parole di Matteo III, 11: « (Gesù) vi battezerà in Spirito Santo e fuoco », che a detta di Voltaire « n'ont jamais été expliquées ».

Il lavoro è diviso in due parti: il battesimo di fuoco nell'esca-tologia e il battesimo di fuoco nel culto. Questo fuoco dalla ese-gesi ortodossa, sia cattolica sia protestante, viene spiegato come quello dello Spirito Santo che scese a Pentecoste sugli Apostoli; da alcuni antichi scrittori ecclesiastici (Origene, Ilario, Girolamo) è inteso come il fuoco del giudizio finale che distruggerà i cattivi, mentre lo Spirito di giustizia premierà i buoni; da un esegeta del Settecento, il domenicano C. I. Ansaldi (*De baptisate in Spi-ritu sancto et igne*, 1752) viene interpretato in base alla prassi culturale degli Ebrei, per cui segno della nuova era messianica iniziata da Gesù sarà il battesimo di fuoco che consumerà l'olo-causto sull'altare, come all'epoca del primo tempio. L'A. approva nell'Ansaldi il punto di vista culturale come criterio interpretativo, ed esamina perciò nel suo lavoro la prassi culturale quale si de-sume dalle fonti cristiane di carattere popolare, che più intatte hanno conservato le vecchie tradizioni.

Sulla base di Daniele VII, 10, dove si parla del fiume di fuoco che scorre davanti al trono di Dio, l'A. fa rilevare il doppio ufficio di questo elemento, che è insieme di purificazione e di distru-zione, che può dare all'anima una natura celeste ignea, ma anche castigarla e annientarla. Tuttavia queste idee sulla duplice natura del fuoco non sono un privilegio esclusivo del giudaismo; ma stava-no già nell'ambiente religioso circostante, dal quale le sette ere-tiche cristiane lo hanno attinto. E qui l'A. fa una diligente esposi-zione delle opinioni degli gnostici valentiniani, delle Apocalissi di Pietro e di Paolo, di testi giudaici, di testi copti (dai quali ultimi

traspare il vecchio fondo di credenze dell'antico Egitto) e di testi siriaci, specialmente dovuti a S. Efrem.

Esposte così le credenze escatologiche intorno al battesimo di fuoco, l'A. esamina il battesimo di fuoco nel culto. Tra culto ed escatologia l'A. pone una stretta relazione (la quale, sia detto tra parentesi, sussiste solo per le religioni sotterriologiche), in quanto il culto rappresenta in qualche modo l'attuazione della vita celeste, perchè il battesimo di fuoco purifica ed è capace di crear l'uomo celeste, così come il battesimo d'acqua rende capace l'individuo di assistere al mistero terrestre; ecco perchè sette gnostiche e chiese orientali hanno messo in rapporto il rituale del fuoco con il battesimo di acqua ed hanno considerato perfetto l'uomo nato dal battesimo di fuoco. E qui l'A. espone le idee delle antiche sette battiste, dei Messaliani, degli asceti egiziani, nè trascura di ricordare le pratiche teurgiche in uso presso i Neoplatonici.

Quest'associazione del fuoco e dell'acqua nel battesimo si è voluta dalla fantasia mitizzatrice ritrovare anche nel battesimo di Gesù e da ciò è nata l'affermazione che nel momento di detto battesimo dalle acque del Giordano si sarebbero elevate fiamme (Giustino e Diatessaron di Taziano).

Nicola Turchi

C. A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi ed inediti*, vol. III: *Storia dell'Arabia preislamica. Storia e istituzioni musulmane*, a cura di Maria Nallino, Roma, Istituto per l'Oriente, 1941.

Dell'edizione delle opere di Carlo Alfonso Nallino è uscito recentemente già il terzo volume, curato anche questo dalla solerte editrice Maria Nallino. Esso ha per argomento la storia dell'Arabia anteriore all'avvento dell'Islâm e la storia e le istituzioni islamiche.

Nella prima parte si pubblicano anche due scritti inediti. Il primo ha per argomento l'Arabia preislamica ed è un riassunto delle lezioni tenute dal Nallino nell'agosto del 1937 a Rodi in un Corso di Alta Cultura della Società Nazionale Dante Alighieri. Il testo è stato ricostruito dalla signorina Nallino in base agli appunti da lei presi durante le conferenze. Due pagine di tale scritto sono dedicate alla religione dell'Arabia meridionale, ed altre pagine trattano del politeismo della Mecca e della Ka'bah. Lo scritto finisce con alcune notizie sui Giudei e sui Cristiani dell'Arabia

preislamica. A questo argomento, cioè agli Ebrei e ai Cristiani dell'Arabia preislamica, è dedicato il secondo scritto inedito.

Anche nella seconda parte, che contiene sedici scritti, dei quali uno è inedito, si trovano alcuni lavori di argomento religioso. Nel secondo lavoro il Nallino parla *Sulle odierne tendenze dell'islamismo*; il terzo ha per argomento alcune pubblicazioni di polemica politico-religiosa musulmana nell'Iraq; tre scritti contengono studi sul califfato; il settimo versa sul Mahdī. Nel nono sono esposti i rapporti del mondo musulmano in relazione coll'Europa: esso contiene la comunicazione fatta dal Nallino alla settima seduta del II Convegno della Fondazione A. Volta il 18 novembre 1932. Nel quattordicesimo il Nallino confuta con argomenti inoppugnabili una leggenda che sotto al Santuario del Cenacolo a Gerusalemme voleva vedere la tomba di Davide.

Il volume si chiude con alcune importanti recensioni di libri, in parte di argomento religioso.

L'edizione, curata con filiale pietà dalla signorina Nallino, è degna di ogni encomio. Va ammirata l'esattezza della stampa. Alla revisione perfetta delle bozze l'editrice ha dedicato ogni cura.

Siamo certi che tra non molto uscirà il quarto volume, che avrà contenuto giuridico e conterrà alcuni scritti inditi sulla storia del diritto presso i Siri.

Giuseppe Furlani

Festschrift Friedrich Giese, aus Anlass des siebzigsten Geburtstags überreicht von Freunden und Schülern, hgb. von GORRHARD JÄSCHKE, Deutsche Gesellschaft für Islamkunde (in Kommission bei Otto Harrassowitz), 1941, pp. 173.

Questo volume fuori serie della rivista *Die Welt des Islams* è stato offerto da studiosi tedeschi e di altri paesi (tra cui due italiani, il Rossi e il Bombacci) all'illustre turcologo Friedrich Giese, benemerito soprattutto degli studi sull'antica storia ottomana. Contiene saggi orientalistici, filologici, linguistici, storici e storico-religiosi: questi ultimi, più direttamente interessanti i lettori di *Studi e materiali*, sono un articolo di Gerhard Klinge su *Burzoe, der Leibarzt von Chosrow Anuschirwan* e un *Islamisches Marienlied* raccolto dalla bocca del popolo in Egitto e qui tradotto da Enno Littmann. Si tratta in quest'ultimo di uno sviluppo poetico, in stile narrativo, della cristologia e mariologia coranica, che come è noto differiscono parecchio da quella cristiana, almeno or-

todossa. Il Klinge invece torna a esaminare la famosa autobiografia di Burzoe, il saggio medico del VI secolo d. C. traduttore dal sanscrito in pehlevico del *Kalila e Dimna*, quale compare a capo della versione araba fattane poi nell'VIII secolo da Ibn al-Muqaffa. L'originalissima confessione di sfiducia nelle religioni rivelate, e della crisi spirituale che aveva condotto l'autore a tale posizione, era stata dal Nöldeke e dal sottoscritto attribuita almeno in parte allo scettico e poi criptomanicheo Ibn al-Muqaffa, che avrebbe messo in bocca a Burzoe i suoi propri dubbi. Il Kraus, in base a passi di Paulus Persa, mostrò poi come una simile posizione di scetticismo e pessimismo non fosse affatto isolata nel tempo e nell'ambiente in cui era vissuto Burzoe, al quale potrebbe quindi ben attribuirsi la diretta sostanziale paternità del celebre capitolo; il Klinge, a rincalzo della stessa tesi, richiama dei passi degli Atti siriaci del martire persiano Gîwargîs (VI-VII sec.), di poco posteriore a Burzoe, da cui risulta confermato lo stato di profonda crisi intellettuale e morale in cui era già caduto il Mazdeismo in quell'epoca, sotto gli attacchi della polemica eretica (manichea e mazdakista) e cristiana, poco prima di soggiacere alla vittoriosa irruzione degli Arabi musulmani; la stessa crisi di distacco dalla fede avita che condusse Gîwargîs al cristianesimo avrebbe trascinato Burzoe al suo sconcolato scetticismo. Nel complesso, le documentazioni del Kraus e del Klinge sembrano oggi anche a me probanti circa la questione della autenticità della autobiografia di Burzoe, che bisogna sempre ammettere Ibn al-Muqaffa trovò a sè abbastanza congeniale; il Klinge in particolare, però, mi sembra troppo portato, in servizio della sua tesi, a scorgere concreti riferimenti storici nelle parole di Burzoe, sminuendone la universale portata umana e filosofica, che dal regno sassanidico di Anushirwân si allarga a eterni problemi anche di assai diverse età. È comunque molto interessante lo spiraglio apertosi per queste recenti ricerche sulla vita spirituale del ardo medioevo persiano.

Benchè riuscito limitato dalle straordinarie condizioni della guerra, il volume giubilare è una lusinghiera dimostrazione del fiorire degli studi turcologici in Germania, per merito in gran parte del Giese stesso e di una eletta schiera di studiosi, ai quali si associano con ammirazione i turcologi di altre nazioni, compresa la odierna Turchia.

Francesco Gabrieli

NOTE BIBLIOGRAFICHE

Scienze religiose, Filosofia, Pedagogia (« Bibliografie del Ventennio »). Roma, I.R.C.E., 1941, pp. 173.

Questo volumetto fa parte di una serie di guide bibliografiche promosse dall'Istituto per le Relazioni Culturali con l'Estero (I. R.C.E.), e limitate alle sole pubblicazioni italiane degli ultimi vent'anni. Esso riunisce in poche pagine la bibliografia di tre discipline, o meglio gruppi di discipline. La parte relativa alle Scienze Religiose è stata compilata con la ben nota competenza e diligenza da N. Turchi, che ha premesso un nitido disegno storico degli studi storico-religiosi in Italia.

PAOLO TOSCHI, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Roma. Edizioni Italiane, 1941, pp. 254.

Questa non è semplicemente una bibliografia, sebbene le indicazioni bibliografiche formino la parte principale. È piuttosto, una introduzione e guida ragionata allo studio delle tradizioni popolari attraverso le principali pubblicazioni di questo ordine di studi. È, sotto un altro aspetto, un trattato *sui generis*, che non espone la materia sistematicamente, ma per sommi capi, segnalando sotto ogni capo le opere fondamentali, i cosiddetti ferri del mestiere, e fornendo altre indicazioni utili allo studioso. È, insomma, un prezioso libretto, opera di un maestro coscienzioso e sagace, consapevole di ciò che è utile alla scuola e necessario alla cultura.

VALENTINO OSTERMANN, *La vita in Friuli: Usi, costumi, credenze popolari*, 2ª ediz. a cura di G. Vidossi (Comitato Nazionale Italiano per le Arti popolari), 2 voll., Udine, 1940.

La Vita in Friuli di V. Ostermann fu pubblicata nel 1894, ed è « una delle opere più pregevoli della demologia italiana », dovuta a un friulano appassionato delle tradizioni popolari del suo

paese e infaticabile nello studiarle. Le tradizioni religiose vi hanno una parte cospicua: le credenze e le superstizioni meteorologiche, le pratiche divinatorie e magiche, i sortilegi erotici, gli usi nuziali, gli usi funebri, le credenze escatologiche, il calendario, le streghe, i santi patroni, il carnevale: tutta la religiosità popolare friulana è trattata ed esposta compiutamente. Le mende e i difetti dell'opera originale sono stati attenuati, se non del tutto eliminati, in questa seconda edizione nella quale il Vidossi ha trasfuso le sue cure e la sua esperienza.

GIULIO FARA, *L'anima della Sardegna* (Comitato Nazionale Italiano per le Arti Popolari). Udine, 1940, 190 pp.

Questa *anima della Sardegna* è l'*anima musicale*. Il Fara ha studiato la musica sarda da musicologo e da artista. La prima parte del libro è dedicata agli strumenti; la seconda alle composizioni musicali. Il punto di vista dell'Autore è quello della etnofonia: dalla paleoetnofonia alle voci e da queste ai canti dei pastori, che sono vere e proprie manifestazioni musicali. Egli distingue un *ethnos* musicale del sud e uno del nord, la polifonia strumentale del Campidano (Cagliari) e la vocale del centro e del settentrione. Ma di fronte a queste differenze secondarie sta la compatta unità della musica sarda, che ha bensì intime connessioni africane, ma non per discendenza diretta, bensì per affinità originaria di razze e somiglianza di destini protostorici. « Ascoltare un canto africano è per un sardo ascoltare i canti della propria terra ». Non sussistono invece le pretese dipendenze dalla musica ellenica o dalla liturgia cattolica.

NOTE E NOTIZIE

Alfredo Loisy

Il 6 giugno 1940 morì a Parigi (non nella sua abitazione ordinaria di Ceffonds, come per errore ho scritto altrove) Alfredo Loisy. Era nato ad Ambrières (Marne) il 28 febbraio 1857, da una famiglia di modesti proprietari-coltivatori. Entrato nell'ottobre 1874 al Grande Seminario di Châlons per seguire la sua vocazione ecclesiastica, egli divenne prete il 29 giugno 1879. All'« Institut catholique » di Parigi conseguì il baccalaureato in teologia, e a cominciare dall'anno 1881-82 gli fu affidato colà il corso di ebraico. Da allora il Loisy, divenuto ebraista da sè, ma perfezionatosi al corso di Renan al « Collège de France », si dedicò tutto allo studio scientifico della Bibbia, e associò ben presto all'insegnamento linguistico quello esegetico, tenendo la cattedra di Sacra Scrittura. Conseguitò il dottorato in teologia e pubblicò la tesi, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament* (1890), suo primo libro. Ad esso seguì (1891) l'*Histoire du Canon du Nouveau Testament*. Sospettato di dottrine non ortodosse riguardo alla infallibilità biblica, egli venne destituito nel novembre del 1893. Riprese privatamente l'attività scientifica e concorse a ondare (1896) la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, le cui annate sono ancora oggi un repertorio di prim'ordine per gli studi storico-cristiani. Nel 1900-'01 intraprese un corso libero all'« École des hautes études », cominciando dal trattare dei miti babilonesi in relazione con i primi capitoli della Genesi. Questa attività gli suscitò nuove difficoltà con le autorità ecclesiastiche e fu anche denunziato a Roma; tuttavia per allora schivò la condanna.

La celebrità venne al Loisy da *L'Évangile et l'Église*, la cui pubblicazione, nel novembre 1902, venne a incontrarsi con l'inizio della crisi modernistica e in non piccola parte la scatenò. Sul piano scientifico *L'Évangile et l'Église* segnò una reazione formidabile all'idealizzazione astratta di Gesù e dell'Evangelo praticata dal protestantesimo liberale tedesco, e innanzi tutto dallo Harnack, alla cui « Essenza del Cristianesimo » il Loisy rispondeva; e riuscì la manifestazione maggiore, perchè la più consequenziaria e al

tempo stesso la più equilibrata, dell'interpretazione escatologica dell'Evangelo. Il libretto — di meno di trecento pagine in formato piccolo — può considerarsi come il primo grande apporto loisiano alla storia delle religioni: triplice apporto, in quanto interpretazione storica del messaggio religioso di Cristo, in quanto contributo allo studio di un settore particolarmente importante di fenomenologia religiosa, quello delle credenze escatologiche, e in quanto ricostruzione scientifica — tanto scientifica che venne detta storicistica — dello svolgimento della più importante fra le religioni storiche. *Autour d'un petit livre* (ottobre 1903) fu il complemento analitico e polemico dell'opera.

Forse non tutti, anche in tempi come i nostri, avranno dimenticato le vicende personali successive del Loisy, intrecciate più che mai con lo sviluppo della crisi modernistica. Alla condanna del Santo Ufficio nel dicembre 1903 il Loisy rispose con una serie di dichiarazioni che cercavano di conciliare la sottomissione disciplinare e la riserva dei suoi diritti di studioso, coll'abbandono dell'insegnamento universitario e la sospensione delle pubblicazioni scientifiche. La scomunica non venne ancora, ma tanto meno la riconciliazione con la Chiesa. Da questo momento, anzi, data il distacco morale del Loisy dalla Chiesa cattolica, in quanto egli, relativista dommatico già da venti anni, rinunciò alla speranza di una trasformazione del cattolicesimo « reale » in quello « ideale ». Non volle però assumere l'iniziativa della rottura formale. Riprese dopo quattro anni la sua libertà di atteggiamento nel campo ecclesiastico, polemizzando con gli atti antimodernistici della Curia Romana (è il periodo della « Pascendi »), ed in quello scientifico, pubblicando gli *Évangiles Synoptiques* (1907-1908). Questi, con il precedente *Quatrième Évangile* (1903), contengono una analisi minuta degli Evangelii, risultato dei lunghi anni di studi e base delle conclusioni storico-critiche del Loisy. Per i Sinottici, accettando la teoria delle due fonti, egli mostrava il carattere estremamente composito di esse, distinguendo i diversi strati della tradizione; per il Vangelo giovanneo sosteneva una interpretazione totalmente allegorico-mistica, con l'esclusione altrettanto totale di esso dalle fonti storiche per la vita e l'insegnamento di Gesù. Era, cioè, un critico radicale; ma non fu mai un mitologo, combattè anzi sempre a spada tratta i negatori della storicità di Gesù. Il 7 marzo 1908 Loisy venne scomunicato nominalmente e dichiarato « vitando ». Egli depose subito l'abito ecclesiastico, e da allora in poi si dipartì come estraneo completamente alla Chiesa cattolica. L'anno

successivo entrò nell'insegnamento scientifico ufficiale con la nomina alla cattedra di storia delle religioni al « Collège de France », quale successore di Jean Réville.

Egli fu rigorosamente fedele all'impegno assunto, accoppiando, da allora fino al suo ritiro dall'insegnamento, agli studi biblico-cristiani quelli di storia delle religioni propriamente detti. Un contributo cospicuo, per mole e per importanza, allo studio scientifico della fenomenologia religiosa è l'*Essai historique sur le sacrifice* (1920), che compendia il risultato di parecchi anni di insegnamento. Dice il Loisy stesso nei suoi *Mémoires*: « Ce pourrait bien être de tous mes livres celui qui m'a coûté le plus de recherches et de soins. C'est aussi bien l'un de ceux dont on a le moins parlé ». In esso vengono analizzati i diversi elementi e tipi del sacrificio (rito e credenza), ed è studiata la sua 'economia' nelle diverse religioni, da quelle primitive sino al cristianesimo. Accanto a questo libro va ricordata la serie di articoli *Totémisme et exogamie*, a proposito della grande opera del Frazer, nella *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, di cui il Loisy aveva ripreso la pubblicazione per suo conto nel 1910. In questo periodico, visuto fino al 1923, l'informazione bibliografico-critica e i saggi sono in buona parte dedicati alla storia delle religioni, non solo per opera del Loisy, ma anche di altri collaboratori, tra cui taluno insigne come Franz Cumont. Ma anche il libro *Les Mystères païens et le mystère Chrétien* — scritto nell'anteguerra, pubblicato nel 1919 e in seconda edizione nel 1930 — con la sua analisi dei rapporti fra il Cristianesimo primitivo e i misteri, è un modello di ricerca storico-religiosa. Era in esso una forse troppo recisa contrapposizione tra la fase giudaico-escatologica e quella ellenistico-misterica delle origini cristiane; tuttavia la contrapposizione giovava, con questo medesimo eccesso, a porre più nettamente il problema storico del mistero cristiano.

Erano altresì studi storico-religiosi esemplari quelli sulla religione d'Israele, sul Nuovo Testamento e sulle origini cristiane, a cui Loisy seguì a dedicare la sua attività anche dopo la nomina alla cattedra universitaria e soprattutto dopo che ebbe lasciato nel 1927 l'insegnamento. La sua esegesi della Bibbia non era mai scopo a sè stessa; le sue ricostruzioni degli svolgimenti religiosi israelitici e cristiani erano sempre fatte al lume dell'indagine storico-religiosa generale: religione d'Israele e cristianesimo si inquadravano completamente per lui nella vita storico-religiosa dell'umanità, pur rimanendone — su questo punto il Loisy fu sempre

fermo — le manifestazioni più alte. Delle pubblicazioni in questo campo, numerose e importanti specie negli ultimi anni, segnaliamo la trilogia — che da sola basterebbe all'onore di una carriera scientifica — *La Religion d'Israël* (1933: ultima elaborazione di una opera risalente al 1901), *La naissance du christianisme* (1933), *Les origines du Nouveau Testament* (1936), a cui aggiungeremo, come trattazione di un problema comparativo, *Le Mandéisme et les origines chrétiennes* (1934).

Ma v'è tutta un'altra serie di opere loisiane che, al disopra della pura indagine fenomenologica o della ricostruzione storico-scientifica, mirano alla comprensione finale, etico-filosofica, del fatto religioso: *Guerre et Religion* (1915), *Mors et Vita* (1916), *La Religion* (1917), la *Morale Humaine* (1923), *Religion et Humanité* (1926); ad esse si debbono riannodare, negli ultimi anni, il libretto di critica al Bergson *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* (1933), — in cui è accentuato il valore dell'esperienza religiosa collettiva di fronte alla preponderanza data dal Bergson ai geni individuali, — e la *Crise morale du temps présent et l'éducation humaine* (1937). Questa serie di scritti è rimasta poco men che sconosciuta al gran pubblico, mentre pure in essi è espressa la fede religiosa del Loisy, trasformatasi, ma non scomparsa, anzi, si direbbe, fattasi più intensa. Quella del Loisy è una tipica battaglia su due fronti; da una parte, contro chi vuole imporre, al di fuori e contro la ragione umana e la coscienza personale, un dato credo confessionale fissato una volta per sempre; dall'altra, contro chi non ammette se non ciò che è razionalmente dimostrato e inclina quindi a negare ogni trascendenza religiosa e morale. Il Loisy crede più che mai alla vita morale; e più che mai ritiene che a questa non basti il raziocinio puro, ma occorra una fede. Riconfermando le debolezze metafisiche e critiche delle ortodossie confessionali, sottolineando le loro insufficienze riguardo ai bisogni attuali dell'umanità, egli tuttavia ritiene che ancora oggi nelle grandi confessioni cristiane si trovi la maggior parte di quanto rimane all'umanità stessa di vera forza spirituale. Respingendo il « soprannaturale fisico », egli afferma tanto più risolutamente il soprannaturale morale, l'ascensione spirituale dell'umanità in cui si rileva la presenza di Dio nell'universo; e auspica una rinascita religiosa per cui l'umanità lavori in solidarietà al suo perfezionamento morale indefinito. Questa è per lui l'ultima incarnazione della fede nel regno di Dio. L'elemento ultrarazionale, mistico, per il Loisy è « fondamento della conoscenza, fonte della religione,

della morale e dell'arte, radice dell'umanità». Solo chi legge attentamente queste opere loisiane può avere la giusta misura della personalità del Loisy, non solo scientifica ma morale, e rendersi conto di come il suo spirito abbia valorosamente affrontato i problemi fondamentali posti ancora oggi — anzi oggi più che mai — alla coscienza morale dell'umanità.

Luigi Salvatorelli

Giacomo Giorgio Frazer

Il 9 maggio del 1941 è morto in Inghilterra Sir James George Frazer. Era nato a Glasgow nel 1854, e da molti anni era professore a Cambridge, nel Trinity College. Era venerato in tutta l'Inghilterra e celebre nel mondo degli studi. Quando nel 1934 si festeggiarono i suoi ottant'anni (nella lista degli aderenti figura il nome di Benito Mussolini), si pubblicò una bibliografia completa dei suoi scritti che comprendeva 266 numeri (il primo scritto è del 1884). Ma proprio in quell'occasione Sir James dichiarò che, se molte erano le sue opere pubblicate, più erano le inedite, consegnate tuttora in una cinquantina di grossi quaderni di appunti manoscritti. (Ne furono estratti tre grossi Volumi di una *Anthologia Anthropologica*, Londra 1938-39, preziosa collezione di materiali grezzi, che il Frazer si era copiati da opere etnografiche rare o addirittura introvabili altrove che in Inghilterra). La più famosa fra le voluminose opere del Frazer è *Il Ramo d'oro* (*The Golden Bough*), pubblicato nel 1890, poi in seconda edizione nel 1900, e definitivamente, in 13 volumi, nel 1911-15, con una *editio minor* (1922), che fu tradotta anche in italiano (1925: v. in questo *Periodico*, vol. I, p. 239-243). — Inoltre: *Lectures on the Early History of the Kingship* (1905, poi col titolo *The Magical Origin of Kings*, 1920), *Totemism and Exogamy*, 4 voll. 1910; *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 3 voll., 1913-1924; *The Worship of Nature* (solo il I vol., 1926); *Myths of the Origin of Fire*, 1930; *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, 1933, ecc. — Poi le grandi opere esegetiche: *Pausanias' Description of Greece*, 6 voll. 1898; *Folk-lore in the Old Testament*, 3 voll., 1918; *Apollodorus, the Library*, 1921; *The Fasti of Ovid*, 5 voll., 1929. — Fu un lavoratore instancabile. Ebbe una collaboratrice preziosa in sua moglie. Lady Frazer è morta poche ore dopo di lui.

Scompare col Frazer l'ultimo rappresentante della classica 'Anthropology' naturalistica ed evoluzionistica, il continuatore di John Lubbock e di Edward B. Tylor. Il concetto naturalistico di evoluzione applicato allo studio dell'intelletto umano, la fede in un progresso illimitato, la fede nella Scienza, l'evoluzione lineare della Civiltà dalle forme più primitive alle più evolute, le civiltà primitive come ritardatarie sul cammino uniforme del progresso culturale, il metodo comparativo giustificato dalla fondamentale uniformità dell'intelletto umano, la mentalità dell'uomo primitivo altrettanto razionale quanto quella dell'uomo civile, la poligenesi dei fenomeni culturali simili senza escludere in certi casi la monogenesi (per trasmissione): questi sono i noti principi fondamentali della 'Social' o, come il Frazer preferiva chiamarla, della 'Mental Anthropology', nata e cresciuta per impulso delle teorie darwiniane.

Svolgendo per conto suo questi principi, il Frazer costruì una sua teoria dello sviluppo dell'intelletto umano attraverso tre fasi: una fase primordiale pre-religiosa dominata dalla magia, una seconda fase dominata dalla religione ed una terza, post-religiosa, dominata dalla scienza. C'è un'intima analogia fra la magia e la scienza, in quanto l'una e l'altra prescindono da ogni intervento di esseri soprannaturali nella vita della natura. La religione sorge quando l'uomo scopre e riconosce l'insufficienza della magia, e tramonta quando l'uomo s'accorge della illusorietà di interventi soprannaturali. La scienza rappresenta un ritorno al naturalismo della magia dopo la grande parentesi soprannaturalistica della religione. « Noi possiamo » — ha scritto il Frazer — « tracciare il corso seguito fin qui dal pensiero paragonandolo a una tela intessuta di tre fili diversi, — il filo nero della magia, il filo rosso della religione, il filo bianco della scienza.... Se noi potessimo esaminare il tessuto del pensiero a partire dalle origini, vedremmo da prima che la sua trama, ordita di bianco e nero, forma come uno scacchiere di nozioni vere e false, con una leggerissima sfumatura in rosso data dal filo della religione. Procedendo nell'esame della tessitura, noi vedremo ancora dei quadri bianchi e neri delineati su gli orli, ma sul fondo, là dove la religione si è più addentrata nel lavoro, troveremo una macchia di scuro incarnato, che insensibilmente poi sfuma in una tinta più chiara, a misura che il filo bianco della scienza si inserisce nella trama della stoffa. Così variegato e colorato, traversato da fili multicolori, ma cangiante nel suo successivo dispiegarsi, il tessuto può essere paragonato al pensiero umano

nella sua fase moderna, con tutte le sue aspirazioni disperate, con tutte le sue tendenze contraddittorie. Il movimento che per secoli e secoli ha modificato la fisionomia del pensiero continuerà in un prossimo avvenire? o sopravverrà invece una reazione a cancellare il progresso e a distruggere una gran parte di ciò che è stato eseguito? Per restare nella nostra allegoria, quale sarà il colore del tessuto di cui il Destino sta per intrecciare le fila, con sordo rumore, sul telaio del tempo? La stoffa sarà bianca o rossa? Non sappiamo. Il tessuto continua a svolgersi, e una pallida tremula luce rischiarerà le parti già ordite; il resto rimane nascosto nella nebbia e in un'opaca oscurità» (*Balder the Beautiful* [The Golden Bough VII], II, 307-308).

Il Frazer è vissuto abbastanza a lungo per assistere al tramonto di quelle ideologie di cui si era nutrito il suo pensiero. Anche all'antropologia si sono dischiuse altre vie nella stessa Inghilterra. Anche questo, del resto, era implicitamente previsto nella sua concezione evolucionistica, dove anche le teorie sono in continuo progresso. Ciò che conta, ed ha valore permanente, sono i fatti. La abbondantissima produzione scientifica del Frazer è in massima parte una enorme raccolta di fatti. Le idee vi occupano, anche materialmente, poco spazio, e sono come sepolte sotto l'accumulazione dei dati e delle testimonianze. Si è sentito ad un certo momento il bisogno di liberarle dalla congerie e si è composta una speciale 'antologia' delle pagine di contenuto teoretico estratte dalle sue opere. Ne è venuto fuori un volume, intitolato *Man, God and Immortality* (Londra 1927), pubblicato anche in francese, in olandese e in tedesco. Nella Prefazione il Frazer ha scritto queste parole: « Se non ci inganniamo, i fatti da noi accumulati assumeranno col tempo un valore e un pregio che le nostre teorie non conosceranno mai. Invero le teorie sono mutevoli e transitorie, mentre i fatti sono permanenti ed eterni.... Noi pensiamo dunque che se le nostre opere avranno a trovar posto nelle biblioteche dei nostri posteri, ciò avverrà per le costumanze e le credenze strane che vi sono descritte piuttosto che per le teorie da noi costruite per interpretarle... ».

R. Pettazzoni

SOMMARIO

DEL VOLUME XVII (1941)

	Pag.
Raffaele Pettazzoni, <i>Carmenta</i>	I
Luisa Banti, <i>Divinità femminili a Creta nel tardo minoico III</i>	17
Paolo Brezzi, <i>La politica religiosa di Costantino</i>	38

RASSEGNE ED APPUNTI:

Pubblicazioni italiane di etnologia:	
R. Biasutti, <i>Le razze e i popoli della terra</i> (R. Pettazzoni)	72
R. De Martino, <i>Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia</i> (R. Pettazzoni)	74
A. C. Blanc, <i>Etnolisi</i>	76
P. Scotti, <i>Etnologia</i> (R. Pettazzoni)	77
R. Corso, <i>Etnografia: Prolegomeni</i> (T. Tentori)	78
O. Falsirol, <i>Il Totemismo e l'Animalismo dell'anima</i> (D. Satolli)	79
V. Grottanelli, <i>La Missione Etnografica nell'Uollega occidentale</i> (D. Satolli)	81
E. Bozzano, <i>Popoli primitivi e manifestazioni supernormali</i> (E. De Martino)	82
R. Pettazzoni, <i>In memoria di Guido Boggiani - Č. Loukotka, Supplementi al Vocabolario Ciamacoco estratti dai manoscritti inediti di Guido Boggiani</i>	83
R. Mohr, <i>Ricerche sull'etica sessuale di alcune popolazioni dell'Africa centrale ed orientale</i> (T. Tentori)	84
D. Satolli e T. Tentori, <i>Miti e leggende sulla creazione, dei Primitivi Nord-americani</i>	86

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

R. Otto, <i>Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch</i> (E. Peterson)	87
Rudolf Otto-Ehrung (E. Peterson)	89
T. Andrae, <i>Die letzten Dinge</i> (E. Peterson)	90
G. van der Leeuw, <i>Der Mensch und die Religion. Ein anthropologischer Versuch</i> (E. Peterson)	91

R. F. Merkel, <i>Die Mystik im Kulturleben der Völker</i> (E. Peterson)	92
E. Hirschmann, <i>Phänomenologie der Religion</i> (N. Turchi)	92
G. Mensching, <i>Gut und Böse im Glauben der Völker</i> (N. Turchi)	93
H. Frick, <i>Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage</i> (R. Pettazzoni)	96
H. Junker, <i>Die Götterlehre von Memphis - Die politische Lehre von Memphis</i> (R. Pettazzoni)	97
G. Furlani, <i>Riti babilonesi e assiri</i> (N. Turchi)	98
E. F. Weidner, <i>Die Reliefs der assyrischen Könige. Erster Teil</i> (G. Furlani)	100
G. Tucci, <i>Gyantse e i suoi monasteri</i> (R. Pettazzoni)	102
H. Hartog, <i>Zur Frage des frühvedischen Sündenbegriffes</i> (V. Papesso)	103
S. Schayer, <i>Contribution to the Problem of Time in Indian Philosophy</i> (V. Papesso)	106
M. P. Nilsson, <i>Geschichte der griechischen Religion</i> (R. Pettazzoni)	108
L. Allevi, <i>Piceno religioso nell' antichità</i> (L. Banti)	110
E. Ehnmark, <i>Anthropomorphism and Miracle</i> (N. Turchi)	111
C.-M. Edsman, <i>Le baptême de feu</i> (N. Turchi)	113
C. A. Nallino, <i>Raccolta di scritti editi e inediti, vol III: Storia dell' Arabia preislamica. Storia e istituzioni musulmane</i> (G. Furlani)	114
<i>Festschrift Friederich Giese</i> (F. Gabrieli)	115

NOTE BIBLIOGRAFICHE:

<i>Scienze religiose, Filosofia, Pedagogia</i> ; P. Toschi; V. Ostermann; G. Fara	117
---	-----

NOTE E NOTIZIE:

Alfredo Loisy	119
Giacomo Giorgio Frazer	123

R. PETTAZZONI - *Direttore responsabile*

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari