STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA

SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI

DELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno XVIII - 1942 - Volume XVIII

Fascicolo 1°-4°

Inv. 3346

BOLOGNA

NICOLA ZANICHELLI

1943

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

Officina Grafica A. Cacciari - Bologna - XII, 1943

PERCEZIONE EXTRASENSORIALE E MAGISMO ETNOLOGICO

> There are statements supported by unquestionable testimony, which ough not be passed over in silence, and yet I cannot but approach them with hesitation. They are so revolting to the laws of exact science, so alien, I had almost say, to the experience of our lives. Yet is this true, or are such esperiences only ignored and put aside without serious consideration?
>
> D. G. BRINTON, citato da LANG, *The Making of Religion*, p. 67.

> There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy.
>
> SHAKESPEARE, *The Tragedy of Hamlet*, Atto I, scena V.

I. IL PROBLEMA.

La credenza nella possibilità di influenzare a distanza il pensiero altrui, o di esserne influenzato, come anche di chiarovedere cose ed eventi al di là dei limiti spaziali e temporali, è, com'è noto, largamente diffusa presso i popoli di natura. Scrive Sir James Frazer: « La credenza nell'influenza simpatica che eserciterebbero a distanza persone e cose appartiene all'essenza della magia. Se per la scienza la possibilità che un atto compiuto o trascurato possa influenzare un essere a distanza è soggetta a dubbio, per l'uomo primitivo, invece, questa facoltà è assolutamente certa: per lui la fede nella telepatia è uno dei suoi principi fondamentali. Un moderno che sostenesse l'influenza da spirito a spirito esercitata a distanza, non dovrebbe spendere nessuna fatica per convincere il primitivo: il primitivo vi crede da molto tempo, e, per di più, agisce secondo la sua credenza con una coerenza logica che l'uomo culto, suo fratello, professante la stessa fede, non ha ancora mo-

strato, per quel che ne sappiamo, nella propria condotta... »[1]. E il Lévy-Bruhl: « ... I fatti [di telepatia presso i primitivi], analoghi in modo singolare a quelli raccolti dalla *Society for Psychical Research*, o che sono riferiti in *Phantasm of the Living*, non sono misteriosi per la mentalità primitiva come per la nostra... Dal punto di vista della mentalità primitiva i fatti di questo genere non hanno bisogno di una spiegazione speciale. Non sono più sorprendenti per essa delle metamorfosi e dei miracoli. Essa vi sente delle 'partecipazioni' nelle quali si traduce l'azione di potenze invisibili »[2]. Ora l'etnologia religiosa, per quel che concerne l'accertamento dei fatti, non ha condotto nessuna seria ricerca sistematica per stabilire se i poteri metagnomici vantati dal mago siano almeno in qualche misura fondati sulla realtà[3], e, d'altra parte, per quel che concerne il valore dei fatti stessi, l'etnologia religiosa ritiene in genere che la magia sia « a false science as well as abortive art »[4], e che le pretese del mago siano tutte senza nessun fondamento, o addirittura tutte mantenute con la frode, cosciente o incosciente[5]. In generale è da osservare che nella ricerca magico-etnologica, come in qualsiasi ricerca storica, il fatto concreto, storicamente e culturalmente operoso, non è costituito dalla sola ideologia o dalla sola credenza, ma dalla ideologia e dalla credenza con la loro efficacia reale, dalla pretesa e dall'intenzione con il loro effettivo tradursi nel mondo: e pertanto è tempo che la etnologia abbandoni una buona volta, nei riguardi del magismo, questa sua ambigua e contradittoria posizione agnostica e aprioristica a un tempo, agnostica nell'accertamento dell'eventuale fondamento reale delle credenze magiche, aprioristica

[1] J. G. Frazer, *The Golden Bough: The Magic Art*, I, 1911³, p. 119.

[2] L. Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive*, 1931, p. 40.

[3] Sullo stato attuale della ricerca etnologica per quel che concerne la fenomenologia paranormale in genere, vedi E. De Martino, *Lineamenti di Etnometapsichica*, in *Problemi di Metapsichica*, volume edito a cura della Società Italiana di Metapsichica, Colombo, Roma 1942, pp. 114 e sgg. È ben vero che Andrew Lang, soprattutto in *The Making of Religion*, tentò di porre il problema: ma il suo restò un tentativo isolato, e, per più rispetti, insufficiente. Anche lo Hauer in *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*, I, Stuttgart 1923, pp. 276-291, avverte il problema etnologico-religioso dei poteri metagnomici.

[4] Frazer, *op. cit.*, I, p. 53.

[5] *Op. cit.*, I, p. 215.

nel valutare il magismo come un grande delirio collettivo. Nella presente monografia analizzeremo anzitutto i risultati della psicologia paranormale per quel che concerne l'accertamento sperimentale delle attitudini metagnomiche; in secondo luogo esamineremo se il documento etnologico ci offre la prova diretta della realtà di tali attitudini; in terzo luogo, guadagnata la certezza che i poteri metagnomici vantati dal mago sono reali, valuteremo questi poteri sia nel loro aspetto più propriamente storico e culturale, cioè nella loro organica inserzione nel dramma umano del magismo etnologico in azione, sia nel loro nesso con la personalità di chi li manifesta.

II. Criptestesia, percezione extrasensoriale e metodo statistico.

Secondo la terminologia adottata dal Richet ed oramai universalmente accolta, tutti i fenomeni di conoscenza paranormale si raccolgono sotto la denominazione generale di 'criptestesia'. La criptestesia si distingue in accidentale (o spontanea) e sperimentale, e quest'ultima, che qui direttamente ci interessa, si distingue a sua volta in due grandi categorie di fenomeni, secondo che il soggetto prenda conoscenza extrasensoriale di cose od eventi del mondo esterno in maniera diretta, essendo cioè esclusa *in toto* la possibile influenza sul suo psichismo inconscio di forze mentali, conscie od inconscie, ad esso estranee (lucidità e chiaroveggenza), overo se si riesca a realizzare sperimentalmente la possibilità di un'azione da mente a mente per cui il soggetto percepisce cose, sensazioni o idee del mondo esterno in dipendenza causale dallo psichismo di una o più altre persone (trasmissione del pensiero o telepatia sperimentale)[1].

1 Per una informazione generale sull'argomento, si veda Ch. Richet, *Traité de Metapsychique*, Alcan, Paris 1922, pp. 55-509; E. Osty, *La Connaissance Supra-Normale*, Alcan, Paris 1923; M. R. Warcollier, *La Télépathie*, Alcan, Paris 1921; R. Baerwald, *Die intellektuellen Phanomene* (Der Okkultismus in Urkunden, II), Berlin 1925; A. Winterstein, *Telepathie und Hellsehen im Lichte der modernen Forschung und wissenschaftlichen Kritik*, Franz Leo & Co., Amsterdam-Leipzig-Wien 1937, I. Per ricerche sperimentali con metodi di labo-

In questi ultimi tempi per opera del Rhine e della sua scuola sono stati introdotti nello studio della fenomenologia criptestesica nuovi sistemi di ricerca, prevalentemente basati sul metodo statistico. I risultati ottenuti sono tali da poter assumere come ormai dimostrata sperimentalmente la esistenza delle attitudini cripestesiche, sia pure in forme e circostanze speciali[1].

La tecnica di lavoro impiegata dalla scuola di Durham è così riassunta lallo Schepis: « Dato un mazzo di carte di 5 diversi simboli (5 carte per ogni simbolo), la probabilità di indovinare una carta sarà misurata da 5/25, e cioè 1/5. Se, cioè, prima di scoprire una carta di uno di questi mazzi, si chiama a caso un simbolo, e se ogni volta si rimette la carta nel mazzo e si rimescola, il numero medio dei colpi indovinati, cioè dei colpi in cui il simbolo, preventivamente chiamato a caso, corrisponde a quello effettiva-

ratorio è da vedere Hans Bender, *Zum Problem der aussersinnlichen Wahrnehmung, ein Beitrag zur Untersuchung des 'raümlichen Hellsehens' mit Laboratoriumsmethoden*. Sonderdruch aus Z. f. Psychol. Bd. 135, H. 1/3 (1935), A. Barth, Leipzig 1936. Sulla fenomenologia spontanea nella forma delle cosiddette 'allucinazioni telepatiche' è ancora utilmente consultabile la vecchia silloge di E. Gurney, F. W. H. Myers e F. Podmore, *Phantasm of the Living*, 2 voll., Trübner & Co., London 1886. Per l'atteggiamento di benevola attesa assunto in Italia dalla psicologia ufficiale nei confronti di queste ricerche, vedi S. De Sanctis, *Psicologia sperimentale*, II, 1930, pp. 37-39. Nel corso tenuto dal De Sanctis presso la R. Università di Roma nell'anno accademico 1922-23 furono dedicate alcune lezioni alla metapsichica.

[1] La bibliografia sull'argomento, per quanto si tratti di ricerche che hanno avuto particolare incremento solo dopo il 1934, è già cospicua. Ci limiteremo a segnalare: J. H. Rhine, *Extra-Sensory Perception*, Boston Society for Psychic Research 1934 (Ristampa Faber & Faber, London 1935); C. E. Stuart and J. G. Pratt, *A Handbook for testing Extra-Sensory Perception*, Farrar and Rinehart, New Fork 1937; J. A. Greenwood, J. G. Pratt, J. B. Rhine, Burke M. Smith, Ch. E. Stuart, *Extra-Sensory Perception after Sixty Years*, Henry Holt and Co., New York 1940. Il rapido accumularsi del materiale, e soprattutto il progressivo perfezionamento della tecnica di lavoro, ha condotto alla necessità di fondare un periodico dedicato all'argomento, il *Journal of Parapsychology*, che dal 1937 al 1939 fu pubblicato presso la Duke University da W. McDougall, J. B. Rhine e C. E Stuart. Dal 1939 il periodico è dedito dal Gardner Murphy della Columbia University e da Bernard E. Riess dell'Hunter College. Una completa bibliografia, aggiornata fino al 1940, si trova in appendice alla già citata opera *Extra-Sensory Perception after Sixty Years*. Si veda anche G. Schepis, *La esplorazione delle percezioni extrasensoriali col metodo statistico*, in « Bollettino per i soci della Società Italiana di Metapsichica », n. 2 (1939), pp. 10-45. Per ricerche di studiosi europei sulla percezione extrasensoriale, ricorderemo: J. Hettinger, *The Ultra-Perceptive Faculty*, Rider & Co., London 1940; id., *Exploring the Ultra-Perceptive Faculty*, id. 1941.

mente uscito, sarà, *in media* 1/5 del numero totale delle carte estratte. È naturale che, se si tratterà di un numero limitato di estrazioni, si potranno ottenere risultati che notevolmente differiranno, in più o in meno, da tale misura media: ma col progressivo aumento delle estrazioni, il numero dei colpi effettivamente indovinati si avvicinerà sempre più al rapporto di probabilità. Ora se in svariate serie di esperienze, condotte in diverse circostanze di tempo e di luogo, costantemente si ottenesse una proporzione di colpi indovinati notevolmente superiore non soltanto alla media di 1/5, ma eccedente altresì il limite entro il quale detta media dovrebbe oscillare secondo il calcolo della probabilità, e se fosse possibile eliminare, in tali esperienze, l'influenza di tutti i fattori perturbatori e sensoriali, oggettivi e soggettivi, che interferiscono o possono interferire nell'esperimento, allora sarebbe lecito desumere che sui risultati ha agito costantemente una causa estranea, e, come prima approssimazione, spiegare tale causa con facoltà estrasensoriali possedute dal soggetto »[1]. I principali risultati ottenuti finora (1940) nell'esplorazione della percezione extrasensoriale col metodo statistico sono i seguenti: *a*) per quel che concerne il problema della realtà della percezione extrasensoriale tale attitudine deve considerarsi come dimostrata. Infatti i risultati ottenuti hanno, complessivamente o nella maggioranza dei casi, un carattere che non può essere spiegato col caso. Inoltre per un gran numero di prove non spiegabili col caso, è da escludere in modo assoluto l'impiego di qualsiasi normale via sensoriale. Infine in parecchi casi nei quali è da escludere la spiegazione mediante il caso e le normali vie sensoriali, le condizioni di esperimento erano tali da impedire ogni errore di trascrizione dei risultati[2]; *b*) Per quel che concerne le relazioni generali fra percezione extrasensoriale e soggetti, sembra che la facoltà in quistione sia indipendente dal sesso, e che, presumibilmente, l'età non costituisce un fattore determinante[3]; inoltre l'attitudine non si manifesta nei psicopatici più che nei soggetti normali[4], e i *medi* professionali non mostrano di possederla in modo preminente, sebbene ciò possa dipen-

[1] Schepis, *op. cit.*, p. 11
[2] *Extra-Sensory Perception after Sixty Years*, p. 105.
[3] *Op. cit.*, p. 257 sg.
[4] *Op. cit.*, p. 259.

dere dal fatto che il chiaroveggente professionale trova difficoltà a trasferire di colpo la sua attività nella *routine* di un laboratorio[1]; infine non è stata rilevata nessuna relazione fra percezione extrasensoriale e intelligenza[2]; *c*) Per quel che concerne le condizioni di esperimento che possono influire sui risultati, è stato osservato che il successo sperimentale della facoltà extrasensoriale può essere influenzato dallo stato psichico del soggetto, dalla tecnica impiegata, dall'ambiente, dalla relazione del soggetto con lo sperimentatore, ecc.[3]; *d*) per quel che concerne le relazioni della percezione extrasensoriale col mondo fisico, non si è potuto accertare la esistenza di una qualsiasi relazione quantitativa che leghi tale facoltà al mondo fisico (p. e., qualsiasi equivalente della legge di Weber per la percezione sensoriale)[4], la percezione extrasensoriale è indipendente dall'angolo che le carte stimolatrici formano con la linea di visione dell' oggetto[5], ed è altresì indipendente da schermi o da barriere visive, come dalla distanza dello stimolo[6]; la percezione extrasensoriale di oggetti (chiaroveggenza) e di stati mentali altrui (telepatia) deve considerarsi come dimostrata[7]; infine si è cercato di determinare sperimentalmente se la percezione extrasensoriale è indipendente dal tempo, se, cioè, la precognizione è un fatto reale: su questo punto le ricerche, già molto promettenti, continuano[8]; *e*) per quel che concerne le caratteristiche

1 *Op. cit.*, p. 261 sg.
2 *Op. cit.*, p. 262.
3 *Op. cit.*, p. 269, 273, 278 sg., 279, 282 sg., 285, 287 sgg.
4 *Op. cit.*, p. 291.
5 *Op. cit.*, p. 303 sg.
6 *Op. cit.*, l. c.
7 *Op. cit.*, p. 393 sg. Per questo accertamento è stata necessaria una particolare tecnica di lavoro, poichè notevoli difficoltà presenta, nell'accertamento della telepatia, la esclusione della chiaroveggenza, e nell'accertamento della chiaroveggenza la esclusione della telepatia. Nelle esperienze di pura chiaroveggenza debbono essere impiegati stimoli la cui natura sia ignota a tutti; nelle esperienze di telepatia, invece, l'agente o trasmittente opera una scelta puramente subiettiva di immagini, e rende poi nota tale scelta solo dopo la risposta del percipiente.
8 La tecnica impiegata è qui la seguente: prima che il mazzo venga mescolato il soggetto deve determinare per vie extrasensoriali in quale ordine si disporranno le carte dopo il rimescolamento. Si veda J. B. Rhine, *Experiments bearing on the Precognition Hypothesis*: I. *Pre-Shuffling Card Calling*, in *Journal of Parapsychology* II (1938), pp. 38-54 e J. B. Rhine, B. M. Smith and J. L. Woodruff, *Experiments bearing on the Precognition Hipothesis*: II. *The Role of Extra-Sensory Perception in the Shuffling of Cards*, *id.*, pp. 119-131.

psicologiche della percezione extrasensoriale è stato accertato che essa è inconscia, consistendo in un processo non accessibile all'introspezione[1]; irregolare nella sua manifestazione, cioè soggetta ad alti e bassi, a giorni buoni e cattivi[2]; instabile, cioè può declinare senza cause apparenti[3]; non soggetta a sviluppo, sebbene determinate condizioni di esperimento possono migliorare i risultati[4]; abbraccia nel suo campo più di un oggetto, e apprende le relazioni in un atto unico, immediatamente, senza passare per tappe discorsive[5]; può essere diretta dalla volontà del soggetto, come è dimostrato dal fatto che una ricerca sperimentale è possibile, e anche dal fatto che alcuni soggetti sono riusciti a realizzare intenzionalmente una media di colpi indovinati particolarmente bassa, al di sotto della media secondo probabilità[6].

Gli esperimenti di percezione extrasensoriale tentati nei nostri laboratori con soggetti europei o europeizzati si propongono anzitutto di accertare il fenomeno nelle più rigorose condizioni, e, in secondo luogo, di studiare le modalità con cui esso si manifesta. Al fine di costringere il fenomeno a rispondere alle domande intenzionali che il ricercatore metodicamente pone, i fatti di conoscenza paranormale subiscono una riduzione artificiale che li allontana notevolmente dalla concretezza della loro forma storica e spontanea, e li avvicina, per quanto è possibile, alla forma dell'esperimento naturalistico. In questa riduzione sperimentale il lato più propriamente spirituale, umano e culturale dei fenomeni metagnomici è volutamente trascurato: quali siano le credenze del *sensitivo* o del *medium*, quale il loro valore e la loro genesi storica, non ha qui interesse, ma al più ci si chiede, e si sottopone a prova, se la fede nel buon esito dei risultati influisce sui risultati stessi; quale sia l'ambiente culturale più adatto per lo spontaneo manifestarsi della chiaroveggenza o della telepatia costituisce un quesito a cui l'esperimento, data la sua natura, non può rispondere: al più si cerca di riprodurre artificialmente le condizioni ambientali che

1 *Op. cit.*, p. 311.
2 *Op. cit.*, p. 313.
3 *Op. cit.*, l. c.
4 *Op. cit.*, p. 314.
5 *Op. cit.*, p. 315 sg.
6 *Op. cit.*, p. 319.

si suppongono essere favorevoli al fenomeno, e si prova se realmente il fenomeno è agevolato dall'osservanza di quelle condizioni; la complessità dello stimolo storico che opera sulla fenomenologia spontanea è qui ridotto, per opportunità di ricerca, alla sua nuda essenzialità di stimolo, depotenziato di ogni valore spirituale: il dramma umano del morente che appare in punto di morte al familiare o all'amico, si riduce, nella tecnica di laboratorio, al tentativo, ripetuto numerose volte, di trasmettere al percipiente la figura di una certa carta scelta a caso nel mazzo; e così via. Questo modo di procedere, quando si sia ben consapevoli della sua natura e dei suoi limiti, rende preziosi servigî allo studioso: se si vogliono ottenere accertamenti rigorosi, o anche utili nozioni e indicazioni su certi nessi determinati, è d'uopo ricorrere alla riduzione sperimentale del fatto metagnomico. Ma una volta guadagnata, attraverso l'esperimento, la certezza desiderata, è d'uopo tornare dall'isolamento artificiale del dato sperimentale alla complessità storico-culturale del fatto stesso considerato nella sua vivente spontaneità. Poichè, in ultima analisi, il vero fatto metagnomico non è quello che, per opportunità di ricerca, si produce nelle condizioni artificiali dei nostri laboratori, ma quello che si manifesta come fatto essenzialmente culturale, e che pertanto partecipa in maggiore o minore misura al dramma umano.

Tuttavia, allorquando ci rivolgiamo alla fenomenologia metagnomica spontanea che ha luogo nella nostra civiltà, ci rendiamo sùbito conto che neppure qui siamo in presenza di una vera e propria spontaneità storico-culturale nel senso pieno dell'espressione. Anzitutto i fatti di chiaroveggenza e di telepatia costituiscono nella nostra civiltà, una fenomenologia sporadica, senza nessuna apprezzabile efficacia sociale e storica: i destini della cultura nella quale viviamo sono affidati non già ai cosiddetti ' sensitivi ', ma all'osservazione e all'esperimento del naturalista, al calcolo del matematico, al giudizio o all'intuizione dell'uomo politico, alla consapevolezza dell'uomo morale. In secondo luogo il sensitivo non trova, nel nostro ambiente storico, l'alimento culturale necessario per l'esplicazione della sua attività: la cultura in cui è inserito, e a cui d'altra parte egli stesso necessariamente partecipa, non gli offre nè i grandi temi ideologici vivi e attuali attraverso cui regolare, fecondare e dirigere i suoi poteri nè le forme istituzionali in

cui convogliare le proprie sorprendenti attitudini. Al contrario, la mentalità dominante accoglie i suoi ' poteri ' con diffidenza e con sospetto, e in ogni caso come alcunchè di estraneo, di problematico, o anche di spiritualmente indifferente: tutto al più il *sensitivo* può diventare, per entro la nostra cultura, un oggetto di ricerca scientifica, al pari di qualsiasi forza della natura, ma giammai può costituirsi come soggetto della cultura stessa, ed essere avvertito da questa come uno strumento del suo manifestarsi, come una espressione della sua essenza, come un organo vitale del suo funzionante organismo. In terzo luogo gli stati psichici più o meno dissociati (coscienza onirica, piccola trance, trance profonda) che favoriscono la esplicazione delle attitudini metagnomiche non hanno, nel nostro ambiente storico, importanza culturale riconosciuta: la labilità della sintesi ci appare anzi come *misère psychologique*. In altre parole: la struttura ideologico-istituzionale della nostra civiltà non è adatta al sensitivo. Lo ' spiritismo ', come tentativo di creare artificialmente intorno al sensitivo (o, anche, al *medium*) un ambiente storico adatto, e la psicologia paranormale, come scienza che si propone di accertare poteri dai più ritenuti non credibili (o addirittura ' impossibili '), costituiscono una riprova di questa sostanziale antistoricità del *sensitivo per* entro la nostra cultura.

Per lo studio della fenomenologia metagnomica nella sua spontaneità storico-culturale, noi siamo dunque rinviati a un ambiente storico diverso dal nostro, a forme culturali nelle quali la ideologia come le istituzioni, la credenza come la vita sociale siano organicamente adattate all'esercizio dei poteri metagnomici. Nella presente monografia analizzeremo la fenomenologia metagnomica spontanea nell'ambiente storico particolarmente propizio del magismo etnologico.

III. La percezione extrasensoriale come fatto etnologico positivamente dimostrato.

L'esame della percezione extrasensoriale come fatto culturale magico-etnologico presuppone l'accertamento di tale percezione sulla base dei documenti etnologici di cui disponiamo. Senza dubbio la certezza guadagnata in sede sperimentale che i poteri meta-

gnomici sono, in generale, un fatto reale, ci autorizza a ritenere che, presumibilmente, tali poteri non possono mancare in culture la cui struttura ideologico-istituzionale è particolarmente adatta alla loro manifestazione. Ma qui non basta una semplice presunzione fondata sull'analogia, e, comunque, su considerazioni di ordine teorico: è d'uopo una dimostrazione positiva. Purtroppo, allo stato attuale della ricerca etnologica, questa dimostrazione incontra serie difficoltà: in generale i fatti metagnomici, come del resto tutta la fenomenologia paranormale, hanno per lo più incontrato una sorta di ' impermeabilità all' esperienza ' da parte degli osservatori *in loco*. Osserva acutamente lo Shirokogoroff: « La trasmissione del pensiero a distanza fu osservata da parecchi autori e interpretata in diversi modi. Per altro gli esperimenti hanno confermato la possibilità di una tale trasmissione... [È d'uopo accostarsi] al problema con intenti positivi di ricerca, il che non era ancora possibile acuni anni fa. Ci si consenta qui di osservare che lo scetticismo dovuto all'ignoranza e al pregiudizio non ha permesso la raccolta e la pubblicazione dei fatti. In realtà sino ad alcuni anni fa chiunque avesse osato discutere tali quistioni o pubblicare i fatti, avrebbe incontrato la critica degli ' uomini di scienza ', per i quali tutto ciò rientra nella ' superstizione ', nel ' folklore ', nel ' difetto di critica ', e simili, mentre poi essi stessi sono schiavi delle teorie esistenti e delle ipotesi accettate come ' verità '. In effetti un siffatto comportamento degli uomini di scienza è tanto etnocentrico quanto quello dei Tungusi, e manifesta tanto ' folklore ' quanto quello designato con questo nome dagli uomini di scienza »[1]. Tuttavia, in attesa che il materiale documentario migliori in quantità e in qualità, e si costituisca una metapschica etnologica o etnometapsichica come scienza di osservazione e — eventualmente — di esperimento[2], è già possibile allineare fin da ora un certo numero di documenti etnologici sufficiente per ingenerare la convinzione che, presso i popoli di natura, alla credenza nei poteri metagnomici si accompagna un reale esercizio di questi poteri.

1 S. M. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*, London 1935, p. 118, nota.

2 Circa la necessità di una metapsichica etnologica, si veda: E. De Martino, op. cit., pp. 127 sgg.

Alcuni dati importanti ci sono anzitutto forniti dallo Shirokogoroff nel suo lavoro sul complesso psicomentale dei Tungusi. Scrive l'autore:

Documento 1): In stato di grande concentrazione gli sciamani, come altre persone, possono entrare in comunicazione con altri sciamani e con individui comuni. Presso tutti i gruppi Tungusi questo si fa del tutto intenzionalmente per necessità di carattere pratico, specialmente in casi urgenti. Nel pratico intento di ottenere una comunicazione del genere, la persona deve pensare senza interruzione a un'altra persona, ed esprimere un desiderio, come, p. e., ' per favore, vieni qui (in un dato luogo) '. Ciò deve essere ripetuto finchè si vede la persona chiamata o finchè si apprende che la persona ha inteso il richiamo. Si può vedere la persona fisicamente, nel suo ambiente naturale. Più tardi, quando si incontra la persona chiamata, si può chiederle conferma dell'ambiente e del luogo nel momento della chiamata. La persona può anche rispondere comparendo sotto forma di uccello o di un animale parlante con voce umana. Lo stesso animale non potrebbe farlo nel suo stato normale, e pertanto siffatti animali non sono ritenuti reali. I Tungusi fra cui sussistono rapporti stretti, come p. e. bambino e genitori, rapporti di amicizia e di mutua comprensione — p. e. gli sciamani in lotta fra di loro possono essere ostili l'uno all'altro, ma desiderano comprendersi a vicenda — possono comunicare più agevolmente delle persone che non si conoscono. Inoltre alcuni sono assolutamente incapaci di fare ciò, e di questi i Tungusi dicono che ' ignorano il modo per farlo ', sebbene siano poi incapaci di spiegare come essi stessi ci riescano. Gli sciamani usano questo metodo nella loro pratica ordinaria, quando desiderano incontrare determinate persone o altri sciamani. Talora essi non sanno rendersi ragione del motivo per cui lasciano un luogo e vanno a un altro dove incontrano la persona che li ha chiamati: essi vanno perchè ' sentono che debbono andare '. Il periodo migliore per chiamate del genere è quando il tempo è calmo, e di notte. V. K. Arseniev mi riferì un caso da lui personalmente osservato: uno sciamano invitò due altri sciamani da luoghi lontani in una particolare circostanza (malattia improvvisa di un giovane), ed essi arrivarono entro un lasso di tempo tale da escludere materialmente la possibilità che fossero stati avvertiti da un messaggero. I Tungusi parlano di casi del genere come di cosa ordinaria, e impiegano questo mezzo quando non hanno tempo di inviare un messaggero. Questa serie di osservazioni è interpretata [dai Tungusi] nel senso che vi è un elemento che si esteriorizza in forma di sostanza immateriale — l'anima —, e che comunica con le anime delle altre persone. Nello stesso gruppo di prove dell'esistenza del-

l'anima i Tungusi comprendono i casi di ' visione a distanza ' (cioè di ' chiaroveggenza '), il cui meccanismo è forse lo stesso di quello della telepatia... Secondo alcune dichiarazioni dei Tungusi, quando, in generale, taluno è colpito da qualche disgrazia, se ne può avere conoscenza a distanza mercè una caratteristica sensazione al cuore. Tre giorni dopo l'arrivo del nonno del mio informatore, un nipote (o fratello) si era ucciso impiccandosi. Il vecchio non riusciva a restar lontano, perchè sentiva una inquietudine che lo costringeva a tornare. Egli non fu sorpreso quando apprese il suicidio. Quando qualcuno muore, i giovani del *clan* possono saperlo, e riferire ciò che è avvenuto e le circostanze della morte. I Birarčen dicono che questo si verifica anche presso i Manciù e i Dahur, e tale ragguaglio può essere preso come punto di partenza per una ricerca. Una prova a favore di ciò è la seguente: un bambino ' vide ' suo zio uccidere il padre, e predisse che l'assassino sarebbe tornato tre giorni dopo con le corna di un *Cervus Elaphus*, ucciso dal padre. L'uomo tornò come era stato predetto: fu portato immediatamente davanti al ragazzo che ripetè la sua accusa. L'uomo allora confessò e la sentenza di morte per il criminale fu decretata dall'assemblea del *clan*[1].

Quanto sia diffuso l'impiego di mezzi paranormali di conoscenza nell'ambito dello sciamanismo tunguso si desume anche da quest'altro passo dello stesso autore:

(Documento 2): Accanto ai metodi comuni — semplici metodi di natura logica, e intuizione — lo sciamano adopera metodi speciali per intensificare la sua capacità percettiva e il suo pensiero rappresentativo, o anche per intensificare l'intuizione. Questi metodi sono: lettura del pensiero, comunicazione a distanza, direzione autosuggestiva dei sogni, ed estasi. Tutti questi metodi sono in grado maggiore o minore impiegati dai membri ordinari della comunità, ma fra gli sciamani sono diventati condizione essenziale della loro arte. Io ho già precedentemente ammesso la possibilità della trasmissione del pensiero, fenomeno che non è fondato su un ordine di illazioni tratte dai fatti, e che sembra invece risultare da una comunicazione diretta... Il fenomeno della trasmissione del pensiero in un grande numero di casi può essere spiegato come risultato di una semplice ' intuizione ' o coincidenza — parallelismo — del pensiero in due individui. Tale peculiarità non è caratteristica di tutti gli sciamani, alcuni ne possono disporre in minor misura, altri in maggiore: ma tutti si sforzano in questo senso. Gli sciamani ottengono [la comunica-

[1] Shirokogoroff, *op. cit.*, p. 117 sg., 118 nota.

zione a distanza] con metodi diversi: possono ottenerla nei loro sogni, durante l'estasi, ovvero in un 'normale' stato di concentrazione su un desiderio al quale essi 'pensano fortemente'. In tutti questi casi gli sciamani dicono che essi 'spediscono l'anima' con una comunicazione. Si deve notare che questo si verifica meglio di notte... nè bisogna dimenticare un'altra condizione, e cioè che lo sciamano raggiunge l'estasi molto più facilmente nell'oscurità. D'altra parte la comunicazione fatta a distanza è spesso simbolizzata nella forma di animali che fanno la comunicazione a quelli che la ricevono. Gli animali — p. e. orsi, cani, serpenti — compaiono sia nei sogni (durante il sonno), sia in visioni allucinatorie (fra i Birarčen). D'altra parte comunicazioni del genere possono essere percepite anche sotto forma di voci udite, ovvero possono restare non precisate: 'Desidero fare questo perchè lo sciamano lo desidera: lo sento', dice il Tunguso. Finalmente la percezione può mancare del tutto, e la comunicazione può essere ricevuta inconsciamente, seguita dagli atti che essa implica. L'analisi di questi casi è estremamente difficile, poichè non è agevole determinare se la comunicazione a distanza sia effettiva oppur no: invero, parallelismo di pensiero e di emozione è cosa che facilmente si verifica. D'altra parte vi sono casi in cui due persone (una delle quali è uno sciamano, ovvero entrambe sciamani) non si conoscono fra di loro, nè conoscono l'occasione nella quale la comunicazione è fatta, come, p. e., nei casi urgenti in cui lo sciamano desidera di avere l'assistenza di un altro sciamano e lo chiama. La natura di questi fenomeni non è chiara, ma io non mi azzardo a respingerli con la scusa che mancano di 'razionalità'[1].

Durante le sedute gli sciamani manifestano talora poteri paranormali di conoscenza:

(Documento 3): Gli sciamani (sebbene non tutti) possono spesso dire che cosa le persone presenti alla seduta pensano e fanno. In molti casi questo è semplicissimo, poichè lo sciamano può agevolmente indovinare i pensieri di persone che sono state a lungo sotto la sua personale influenza e che egli conosce da tempo: quando il pubblico si trova in una condizione estatica la cosa può essere spiegata semplicemente come il risultato della sua propria virtù suggestiva. Ma vi sono casi che non sono così semplici. Per esempio, uno sciamano accusò un giovane presente alla seduta di aver mangiato il rene di un animale sacrificale. Non era possibile il sospetto che lo sciamano sapesse chi aveva fatto la cosa (in questo caso particolare ritengo

1 *Op. cit.*, p. 361.

che egli non poteva averlo visto, poichè era occupato in altre faccende)... Lo sciamano ordinò al giovane di rimettere il rene, che fu immediatamente vomitato nel tamburo[1].

Un altro lavoro che fornisce interessanti documenti di percezione extrasensoriale fra i popoli di natura è quello del Trilles sui Pigmei dell'Africa Equatoriale. In occasione di un sacrificio prima di iniziare una impresa guerresca, il Trilles ebbe occasione di osservare questo interessante tipo di sogno metagnomico:

(Documento 4): La vittima prescelta è un elefante. Ma questo elefante deve essere designato in modo particolare. Durante tre o sette giorni, secondo l'importanza della tribù da assalire e del nemico da vincere, il capo della tribù osserva un digiuno rigoroso: durante tutto il giorno non tocca cibo, si astiene da qualsiasi bevanda, ed ha solo diritto di masticare i frutti di amòmo a condizione di gettarne i semi... In una delle notti che seguono il digiuno di tre o sette giorni, il capo vede in sogno un elefante presentarglisi... Il fatto non meriterebbe attenzione se ad esso non si aggiungesse qualche cosa ancora: al risveglio, il capo descrive l'animale, la sua taglia e il suo rifugio, il luogo dove esso si trova attualmente. Egli dichiara di aver visto l'animale, la radura dove pascola, gli alberi che vi si trovano, la via che bisogna prendere per arrivarvi, i pericoli che è d'uopo evitare. Tutto sarà trovato esatto più tardi[2].

1 *Op. cit.*, p. 331. A proposito dei poteri metagnomici dello sciamano durante le sedute non c'è dubbio che sussistono difficoltà talora insuperabili per distinguere ciò che dipende dalla efficacia suggestiva o dalle sue più o meno consapevoli induzioni normali o dalle intuizioni etc. da ciò che invece è in reale connessione con facoltà paranormali di conoscenza. In una seduta tenuta dallo sciamano Iglulik Angutingamaruk allo scopo di purificare una donna malata (K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Report of the 5. Thule Expedition 1921-24, VII: No. I, pp. 133-141), è manifesta la parte dovuta alla suggestione, alla induzione normale, etc. Tuttavia dopo la lettura del verbale della seduta, redatto fedelmente dall'Olsen, si ha l'impressione che non sia completamente aderente al documento il seguente giudizio valutativo del Rasmussen: « (Lo sciamano) si trova in condizioni di fare suggestioni che stimolano le confessioni fatte (dalla paziente). Bisogna naturalmente tener presente che in un piccolo villaggio eschimese ognuno sa tutto di tutti, malgrado ogni sforzo del singolo di mantenere la cosa segreta, e per quanto ferma sia la sua convinzione che nessuno sa nulla. Che se poi lo sciamano non avesse nulla di preciso su cui fondarsi, egli si atterrà ai fatti della vita quotidiana, per i quali egli può essere sicuro che tutte le donne hanno violato dei *tabu*. E ciò non di meno egli può contare di meravigliare tutti con la sua conoscenza » (*Op. cit.*, p. 132). Ritorneremo più oltre su questo interessante documento.

2 R. G. Trilles, *Les pygmées de la forêt équatoriale*, Paris 1932, p. 493.

Avendo il Trilles subìto un piccolo furto, un negrillo volle sùbito rintracciarne l'autore consultando il suo specchio magico:

(Documento 5): Senza dir parola (il negrillo andò a cercare il suo specchio magico, poi dopo qualche incantesimo dichiarò in modo deciso: 'Vedo il tuo ladro, è il tale', e mi designò uno dei giovani che mi avevano accompagnato. 'D'altronde, guarda tu stesso'. E con mio grande stupore vidi riflettersi nello specchio i tratti del mio ladro. L'uomo, sùbito interrogato, confessò di essere effettivamente colpevole[1].

Senza entrare in merito all'apparizione dell'immagine del ladro nello specchio, è evidente il carattere metagnomico dell'episodio. In un'altra occasione uno stregone negrillo 'vide' nel suo specchio magico le piroghe con i loro uomini, che il Trilles attendeva:

(Documento 6): Conversavo un giorno con uno stregone negrillo. I miei uomini con le piroghe dovevano raggiungermi e portarmi le provviste. Incidentalmente, ne parlo al mio uomo, domandandomi: 'Saranno ancora molto lontani, mi porteranno ciò che ho chiesto loro?'. 'Ma dirtelo è cosa facilissima'. Prende il suo specchio magico, si concentra, pronunzia qualche incantesimo. Poi: 'In questo momento gli uomini stanno doppiando il punto tale del fiume (era lontano più di un giorno di piroga), il più grande sta per tirare un colpo di fucile su un grosso uccello, lo ha abbattuto, gli uomini remano energicamente per raggiungerlo, esso è caduto nell'acqua. Lo hanno preso. Essi ti portano ciò che hai chiesto'. Infatti tutto era vero, provviste, colpo di fucile, uccello abbattuto: ed era, lo ripetiamo, a un giorno di distanza dal luogo[2].

Il fenomeno metagnomico sembra accoppiarsi talvolta con la intellezione di lingue sconosciute:

(Documento 7): In uno dei viaggi che noi facemmo con monsignor Le Roy, lo stregone del villaggio in uci arrivammo la sera ci descrisse con molta esattezza la via che avevamo percorso, la lista del nostro pasto, e anche la conversazione tenuta. Una delle cose dette nella nostra conversazione era particolarmente tipica. Avevamo incontrato una piccola tartaruga. 'Può servire per la cena di questa sera', mi disse monsignor Le Roy, ed io aggiunsi ridendo, poichè avevamo molta fame: 'Se occorre, ag-

1 *Op. cit.*, p. 180.
2 *Op. cit.*, p. 181.

giungeremo la testa della guida '. Ora noi parlavamo in francese, lingua di cui lo stregone non capiva una parola: e tuttavia senza muoversi dal suo villaggio, in cospetto di tutti, egli ci aveva ' visto ' nel suo specchio magico, e ci ripeteva quello che avevamo detto![1].

L'unità dei *clan* negrilli, dispersi e isolati, è mantenuta simpateticamente dagli stregoni, dai maghi e dai cantori:

(Documento 8): Tutti i *clan* pigmei che abbiamo incontrato si ignorano quasi a vicenda, fatta eccezione di quelli che sono abbastanza vicini, prodotto relativamente recente di un identico ramo. È tuttavia da notare che questa unione e questa conoscenza degli altri *clan* potrebbe essere molto più completa di quello che crediamo, mantenuta dagli stregoni, dai maghi e dai cantori che vanno di *clan* in *clan*, rintracciandoli e visitandoli, chiamati non si sa come se non forse in virtù della loro scienza misteriosa. A questo proposito possiamo citare il fatto seguente: un vecchio capo di un *clan* negrillo venne a morte nelle nostre vicinanze. Il piccolo *clan* viveva molto isolato. Ora, senza che qualche uomo del *clan* fosse andato a informarlo, ed essi non avevano nessun interesse a ingannarmi, due giorni dopo giunse da molto lontano per presiedere ai funerali un mago negrillo che nessuno conosceva, ma che si fece sùbito riconoscere nella sua qualità. E poichè io gli chiesi dopo come avesse appreso la cosa: ' So che sei nostro amico — mi rispose —, *silege mfunga wa lur*: domanda al vento che passa '. E la risposta era molto seria: egli non aveva per nulla l'intenzione di farsi beffe di me[2].

L'etnologia dispone, nei riguardi dei Zulu, di un buon documento di D. Leslie concernente la percezione etxrasensoriale. L'autore, che direttamente osservò i fatti, racconta di aver dovuto attraversare una volta il territorio abitato dagli Zulu per andare incontro ai suoi cacciatori Kafiri. Raggiunto il luogo dell'appuntamento, dei Kafiri nessuna traccia. Uno dei servi del seguito consigliò allora il Leslie di recarsi da un veggente: e l'esploratore, tanto

1 *Op. cit.*, p. 180 sg. Il Trilles aggiunge: ' Et combien nous pourrions citer d'autres cas! ' (p. 181).

2 *Op. cit.*, p. 144. Noteremo qui incidentalmente che il Trilles appare notevolmente interessato alla fenomenologia paranormale presso i popoli da lui esplorati. Si veda op. cit., pp. 162, 173 sg., 177, 178, 188; *Le Totémisme chez les Fân*, Münster 1912, pp. 454-58, 643-646; *Fleurs noires et Ames blanches*, Desclée, Paris 1911, pp. 200 sgg.

per passatempo, accettò. Ed ecco come il veggente 'aprì le porte della distanza' (secondo l'mmagine Zulu per designare la manifestazione dei poteri metagnomici):

(Documento 9): Lo stregone accese otto piccoli fuochi, quanti erano i miei cacciatori, in ciascuno di tali fuochi gettò delle radici, che emettevano un odore nauseante e fumo denso, e vi gettò anche di poi una pietruzza, gridando contemporaneamente, il nome al quale la pietra era dedicata. Poi trangugiò una 'medicina', e cadde in uno stato psichico apparentemente simile alla *trance*. Ciò durò per circa dieci minuti, e durante tutto questo tempo i suoi arti si agitavano convulsivamente. Poi sembrò svegliarsi, si diresse verso uno dei fuochi, rimosse le ceneri, fissò la pietruzza con attenzione, descrisse l'uomo fedelmente, e disse: 'Quest'uomo è morto di febbre, e il vostro fucile è andato perduto'. Quindi portandosi davanti al secondo fuoco: 'Quest'uomo (correttamente descritto) ha ucciso quattro elefanti' e passò a descriverne le zanne. Portandosi poi davanti al terzo fuoco: 'Questo uomo (descrivendolo ancora) è stato ucciso da un elefante, ma il vostro fucile tornerà a casa', e così per il resto, con descrizioni minute e corrette degli uomini, e con l'indicazione del loro successo o del loro insuccesso. Mi fu detto dove erano i superstiti e che cosa facevano in quel momento. Mi fu anche detto che fra tre mesi avrebbero fatto ritorno ma che non sarebbero passati per quella via, poichè non speravano più di trovarmi tanto dopo il tempo convenuto. Queste informazioni, di cui presi allora diligentemente nota, con mio grande stupore si palesarono poi corrette in ogni particolare. Che quest'uomo potesse aver avuto le informazioni dai cacciatori per via normale era poco probabile (*was scarcely within the bounds of possibility*): essi erano sparpagliati in una regione lontana duecento miglia[1].

L'antropologo Lidio Cipriani riferisce un singolare caso di metagnomia fra i Mangbetu (regione dell'Uelé-Napoko, Congo belga). Durante una battuta di caccia, il Cipriani ebbe la ventura di uccidere quattro bufali con nove colpi di carabina. Dopo l'uccisione, due degli uomini del seguito furono inviati verso il loro villaggio in cerca di gente per portar via la carne, e il Cipriani restò ad attendere sul posto, insieme ad un altro uomo del seguito, e al signor Fontaine, proprietario di una grande piantagione di caffè a Namunza presso Rungu, un belga che conosceva molto bene la

1 D. Leslie, *Among the Zulu and Amatongos*, Edinburgh 1875², citato da Lang, *The Making of Religion*, 1909², p. 68 sg.

lingua dei Mangbetu. Intanto, sotto il sole cocente, i bufali si enfiarono in breve come otri, e, benchè così enfiati, scomparivano nelle alte erbe, sì che erano visibili solo portandovisi sopra. Quasi cinque ore erano già passate nell'attesa, quando da una direzione completamente diversa da quella prevista furono visti sopraggiungere una quarantina di indigeni. Che si trattasse degli uomini mandati a chiamare, smarritisi nella foresta, e appunto per questo non provenienti dalla direzione giusta, era possibile: ma, in questo caso, avrebbero dovuto arrivare in ritardo, e non in anticipo, come facevano. Dalla loro narrazione, tradotta fedelmente dal signor Fontaine, risultò che non si trattava degli uomini mandati a chiamare, ma di altri, i quali in lontananza avevano udito i nove spari. Essi narrarono che, per rendersi ragione dei colpi, si erano rivolti al loro stregone, un uomo capace di cose straordinarie. Il racconto sembrò al Cipriani poco persuasivo, anche perchè gli indigeni pretendevano di essere stati guidati dallo stregone, con tutta sicurezza verso il luogo dove i bufali giacevano. Invero si poteva supporre che gli indigeni avessero avuto le informazioni necessarie dai due uomini del seguito precedentemente partiti, e che fossero accordati per raccontare l' ingenua storiella, al fine di giustificare la loro presenza in un luogo dove non erano stati invitati. Ma gli indigeni, con quella sincerità che è propria di tutti i negri, insistettero nelle loro affermazioni, ed assicurarono di non aver ricevuto nessuna informazione dai due uomini del seguito, che del resto erano partiti per tutt' altra destinazione. D' altra parte, per un lungo raggio dal punto dove si svolgeva la scena, la zona era disabitata: si trattava di un regione paludosa, popolata da grossa selvaggina, soprattutto da bufali, i quali non sogliono pascolare in zone frequentate dall'uomo. Tuttavia i dubbi sulla veridicità del racconto persistevano. Il Cipriani si rivolse allora allo stregone, che faceva parte del gruppo: se era capace di tanto, che desse una prova delle sue attitudini straordinarie. Ed ecco la 'prova':

(Documento 10): Egli mi indicò i quattro bufali, ancora sprofondati nell'erba, e mi li accennò a distanza, uno dopo l'altro, come due maschi e due femmine. Queste ultime, egli mi disse, erano ambedue pregne, ma dell'una il vitellino era appena come il suo pugno, mentre dell'altra era piuttosto grosso e me lo doman-

dava in regalo per mangiarselo quale cibo delicatissimo. Non mossi nessuna obiezione alla proposta, e soltanto ritardai l'apertura delle due bestie per confermare, o meno, il responso, a quando gli uomini mandati a chiamare da noi fossero giunti. Nel frattempo avrei io stesso cercato di capire in qual modo l'indovino potesse cogliere nel giusto. Lo stato uniforme di estremo gonfiore dovuto al caldo avrebbe impedito a chiunque una tale diagnosi, che del resto nessuno di noi o dei nostri uomini si era preoccupato di fare dopo l'uccisione... È superfluo dire il resto: l'indovino ebbe ragione in ogni particolare ed io rimasi con un grande interrogativo davanti a me[1].

L'autore aggunge a commento che la ipotesi della mistificazione è da escludere: a parte il fatto che ogni tentativo di ricostruire il presunto trucco appare, in questo caso, estremamente artificioso, è anche da osservare che « il negro mentisce raramente, o se questo fa trattando con un bianco, cade poi in tali contradizioni, da rendere sùbito chiara la sua menzogna »[1].

ERNESTO DE MARTINO

(*continua*)

[1] L. Cipriani, *In Africa dal Capo al Cairo*, Bemporad, Firenze 1932, pp. 436-444. Il Cipriani opina che le condizioni migliori per lo studio della fenomenologia paranormale siano offerte dal regno animale, poichè qui l'ipotesi del trucco intenzionale è da scartarsi a priori (op. cit., p. 445). E di questa 'Metapsichica Animale' ha dato un saggio in *Studi e Ricerche di Metapsichica*, Colombo, Roma 1942, pp. 117 sgg. Senza dubbio si tratta di un genere molto interessante di ricerche, a cui forse è riserato una grande avvenire: basterebbe pensare, p. e., alla 'apparizione magica' della via da seguire per quella specie di uccelli migratori che compiono il viaggio da soli, secondo l'interpretazione di uno dei maggiori rappresentanti della moderna psicologia animale, il von Uexküll. Ma se in tema di accertamento la metapsichica animale sarà feconda di risultati, solo lo studio del magismo etnologico potrà illuminarci, come è ovvio, sul significato storico-culturale della fenomenologia paranormale. Per quel che concerne la possibilità di mistificazioni, è da osservare che questo pericolo è certamente ridotto presso i primitivi, poichè, come il Cipriani stesso riconosce per i suoi negri, essi sono sostanzialmente sinceri, o comunque i loro trucchi sono facilmente smascherabili. Dove il magismo è sincera vita dello spirito, il compito dello studioso interessato ai problemi della psicologia paranormale risulta per questa parte notevolmente facilitato per quel che concerne la *vexata quaestio* della genuinità dei fenomeni in esame. È in ambiente europeo o europeizzato, invece, che il pericolo delle mistificazioni è molto maggiore.

CONTRIBUTI ALLA MITOLOGIA SLOVENA

Come quarto volume della collezione « Storia delle religioni » fu pubblicata nel 1923, la traduzione italiana della « Mitologia Slava » del professore Alessandro Brückner. Due anni dopo, nella prima annata degli « Studi e materiali di storia delle religioni », p. 247-250, uscì il contributo di P. S. Leicht « Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell'Isonzo nel sec. XIV ». Seguono ora nelle pagine seguenti alcuni complementi alle antichità mitologiche slovene, frutto delle mie recenti ricerche in gran parte già pubblicate[1], in parte ancora inedite.

Per questa vita spirituale compresa nella mitologia pagana, le fonti sono ancora più scarse che per la storia politica ed economica degli antichi Sloveni. Perciò bisogna ricorrere ad altre fonti non scritte, ma altrettanto sicure, se, avendole raccolte con la maggiore completazione possibile, le paragoniamo fra di loro e sappiamo estrarne il vero senso. Poichè non è soltanto la lettera sola, che può darci un quadro della vita di un popolo; questa documentazione può esserci data spesso in modo ancor più chiaro degli antichi miti, usi e costumi.

Essi sono come un vivo legame fra il passato e il presente, che lega invisibilmente l'uomo odierno coi suoi antenati remoti. Questi miti, costumi e usi sono sorti dal popolo stesso, sono cresciuti insieme a lui, traggono la loro origine dalla sua culla, e perciò l'accompagnano fedelmente e passano — resistendo a tutte le innovazioni — da una generazione all'altra così che nessuno

[1] Jos. Mal, *Slovenske mitološke starine*, Glasnik-Bulletin de la Societè du Musée de Slovénie, XXI, 1940, p. 1-37. Nel contributo presente sono documentati soltanto i nuovi complementi; quanto alle altre affermazioni, vedi la bibliografia citata nelle « Slovenske mitološke starine ».

può rendersi conto esatto del come, perchè e quando sono stati concepiti.

Sul semplice contadino sloveno, così strettamente legato alla natura, il suo vecchio mondo mitico pieno di tutti gli spiriti possibili, buoni e malvagi, e così simile al mondo reale, esercitava un'attrazione di gran lunga più forte di quella dottrina cristiana della grazia e della redenzione, accessibile solo alla pura riflessione logica. Naturalmente i missionari riuscirono ad espellere il ricordo degli antichi dei e di tutte le forze divine di ordine superiore; ma non riuscirono a sopprimere i vecchi riti religiosi e le credenze in varie divinità minori, sebbene i preti tentassero di alienarle dal popolo dipingendole come esseri diabolici nemici e reietti da Dio, oppure sostituendoli con santi cristiani. Se non era possibile altrimenti, i riti pagani venivano trasformati in modo che il popolo convertito di recente quasi non potesse osservare differenze esteriori. I riti antichi prendevano un nome cristiano, oppure la forma antica assumeva pensiero e contenuto cristiano. In molti casi gli antichi usi e costumi erano così radicati e intensi, che veramente si potrebbe parlare di un certo *sincretismo* preliminare fra le due religioni.

Pare che tale sincretismo fosse vivo in Carinzia ancora nel sec. XI. Il documento autentico di re Arnulfo dell'anno 891, falsificato circa l'anno 1072, afferma che la cappella St. Peter im Holz, situata «in Sclauinie partibus», era stata fondata e consacrata «ob hereses quasdam illis in partibus obhortas necandas». Il falsificatore di Freising del detto documento proiettava le condizioni del tempo suo ad un'epoca, in cui, anzichè di eresia, si sarebbe potuto parlare ancora di un vero paganesimo della popolazione slava[1]! Il patriarca d'Aquileia Bertoldo racconta nell'anno 1228, come il popolo sloveno errando nelle tenebre dell'errore imitasse i riti pagani: «populum in regione que Metlica dicitur existentem errore cecitatis involutum et ritum gentilium quodammodo imitantem gremio ecclesie nostre utpote in conterminiis nostre diocesis constitutum a vero ovili errantem ad viam reduximus veritatis». Il medesimo patriarca proponeva al papa l'istituzione

1 *Monumenta historica ducatus Carinthiae* III, p. 27, nr. 63.- E. Klebel, *Zur Geschichte der Pfarren und Kirchen Kärntens* (Carinthia I, Jhg. 117, 1927), p. 137, 139.

di una nuova sede vescovile a Gornji grad, dicendo che la popolazione subiva gravi danni nella vita spirituale e che era in grande pericolo di cadere in errori eretici, dai quali sarebbe stato difficile salvarla. Dalla nuova colonia dell'ordine dei cavalieri teutonici presso Velika Nedelja nella Stiria inferiore (a. 1236) si speravano effetti altrettanto favorevoli per la vita religiosa degli Sloveni: « considerata etiam correctione plebis illius sclauice, que et prouida ordinatione fratrum predicte domus Theotonicorum posset prouenire ».

In queste località l'urbario di Salisburgo per Ptuj dell'anno 1322 menziona un certo « *lapidem Triglaw*[1] ». La pietra rappresentava probabilmente la divinità Triglav degli antichi Slavi o ne era almeno il ricordo; fra la popolazione poi doveva essere così noto e caratteristico da venir usato quale designazione topografica locale ancora nel sec. XIV. Proprio in quel tempo (1331) il minorita Francesco de Clugia aveva abbattuto agli abitanti di Caporetto l'albero sacro e aveva ostruito la fonte, dove esercitavano un culto pagano: « ad locum de Cavoreto, ubi inter montes Sclavi innumerabiles arborem quandam et fontem, qui erat ad radices arboris, venerabant pro deo ». E nel cuore stesso della Slovenia il vescovo di Lubiana Hren nel 1607 rimproverava nelle prediche ai suoi fedeli il culto di divinità pagane: Lada, Plejn, Poberin, idola et dii antea Carniolae. Plejn è il dio dell'abbondanza; da questa radice bisogna dedurre il verbo *plenjati* (= portare frutta in abbondanza) e il sostantivo *plen* (= rapina).

Come gli altri popoli Slavi anche gli Sloveni s'inchinavano con reverenza alla *natura* e ai suoi fenomeni. Quali agricoltori erano ad essa strettamente legati, perchè le intemperie avrebbero potuto distruggere tutto lo sforzo delle loro laboriose fatiche e mettere a repentaglio persino la loro stessa esistenza. Per sfuggire la mala sorte, il contadino cercava di ottenere il favore degli esseri e degli spiriti sopranaturali che popolavano i suoi campi, i suoi boschi e la sua casa, con preghiere, doni e sacrifici. Per lui gli dei abitavano i boschi, gli alberi e le fonti, i fiumi e i laghi, e ivi venivano da lui venerati. Tutta la natura coopera con l'uomo. Ciò traspare anche dai suoi canti, dalle sue fiabe e dalle

[1] M. Kos, *Srednjeveški urbarji za Slovenijo*, I, p. 104.

sue favole: egli parla con gli uccelli e col vento, il sole è suo compagno e le stelle, le acque, i boschi e le pietre sono suoi amici. Ad ogni passo ci appare un vivo culto della natura in innumerevoli particolarità folkloristiche, nelle quali si è conservata fino ad oggi una enorme quantità di ricordi pagani. Nella Podjuna in Carinzia ancor oggi « danno da mangiare » al vento e al fuoco affinchè siano amici agli uomini: al vento i cibi vengono presentati in una scodella messa sull'albero, nel fuoco invece si getta del lardo, della carne ed altri cibi. Anche in altre parti della Carinzia slovena fino a poco fa si facevano simili sacrifici ai quattro elementi: dopo il pranzo pasquale si gettavano fuori della finestra quattro pezzi di cibo coll'augurio che l'acqua, il fuoco, la terra e l'aria in quell'anno non dovessero apportare alcun danno alla casa e ai prodotti della campagna.

La credenza nella *divinità del fuoco* forma il fondamento della mitologia slava e slovena. Un accenno alla santità del fuoco appare nell'uso tuttora esistente che proibisce di sputare nel fuoco. Se un antico proverbio dice dei Russi che essi vivevano nel bosco e adoravano una ruota («žili v lesu, molili h kolesu»), lo stesso vale anche per gli Sloveni. La ruota era infatti il simbolo del sole e particolarmente i Sloveni Carantani facevano rotolare al solstizio d'estate in giù per le pendici e lungo i fiumi delle ruote ardenti in onore della fiammeggiante *divinità solare*. Il mito popolare sloveno della lucertola che sta tanto volontieri al sole, ricorda l'antico culto del sole. Questo mito racconta che la lucertola una volta era uomo; e poichè esso adorava il sole, Iddio lo trasformò in animale.

Il risultato dell'opera dell'agricoltore dipende dal calore propizio del sole. Dai tempi pagani si è conservato fino ad oggi nella Carinzia slovena presso i contadini il costume di recarsi a Pasqua — quando la natura rinasce a nuova vita — al sorgere del sole nei campi, dove essi pregano in silenzio chinando la testa scoperta colle mani giunte e rivolti verso oriente, verso il sole. C'è ivi anche la credenza che il giovedì, il venerdì e il sabato santo il cielo sia aperto: ciascuno può ottenere tutto quello che chiede pregando in ginocchio all'aperto prima del levar del sole[1]. In

[1] « Jutro » 1941, nr. 88 (13. IV), p. 5

Stiria si crede che le case rivolte verso il sole sorgente siano particolarmente felici, e si afferma che anche gli uccelli scelgono di preferenza quelle cavità dei tronchi che sono rivolte verso oriente[1].

Per esser più vicini alla loro suprema divinità solare, gli Sloveni sceglievano anche i luoghi per i loro convegni di culto di preferenza sulle alture. Pur non potendosi addurre alcuna dimostrazione archeologica concreta, l'esistenza di questi santuari naturali è documentata dall'antichissima tradizione di adorare la divinità solare e più tardi il Dio celeste cristiano in località che vengono inondate per prime dai raggi del divino sole sorgente. Le innumerevoli chiesette slovene dedicate ai tradizionali patroni ecclesiastici e le imagini sacre poste nelle selve silenziose e sulle cime dei monti testimoniano di esser state costruite da una stirpe fornita di credenze diverse da quelle dei loro vicini cui è estranea quest'impronta così caratteristica della terra slovena. Klebel[2] stesso ha constatato, che la parte settentrionale montuosa e precisamente tedesca della Carinzia conta relativamente pochissime chiesette poste sulle sommità dei monti, che invece divengono più numerose verso il bacino sloveno di Celovec (Klagenfurt), dove si trovano anche quattro celebri monti, meta di pellegrinaggi, che sono in relazione coll'antico culto del sole e di cui parla già una relazione del XVI secolo[3]. Klebel ha cercato un nesso tra il culto delle divinità romane sui monti e i santi e santuari; ma naturalmente non ha potuto trovarlo. E' però interessante la sua constatazione che esistono nella Carniola 24, nel Goriziano 8, nella Stiria inferiore 10 e in Carinzia diverse altre chiesette (particolarmente ospedaliere) dedicate allo Spirito Santo e situate per lo più in solitarie zone montane: ciò dovrebbe dimostrare che lo Spirito Santo ha cacciato i maligni spiriti pagani, che prima vi erano venerati.

Al sole si riferisce tra gli Sloveni anche tutt'una serie di usanze nuziali. In Carinzia gli invitati al matrimonio si mettono a tavola sempre cominciando da oriente verso occidente, e nello

1 Riferito dal prof. dott. P. Strmšek.

2 E. Klebel, *o. c.*, p. 123, 125.

3 Seconda edizione, redatta dal Birken, a. 1668, di Fugger, *Spiegel der Ehren des Erzhauses Oesterreich*, p. 308.

stesso ordine vengono anche pronunciati i brindisi e distribuiti i cibi, nello stesso senso anche lo sposo fa girare la sua sposa, quando essa entra per la prima volta nella casa. Alle nozze vengono invitati per primi quegli ospiti che abitano verso oriente. Presso la Mura si cerca anche di ordinare il corteggio nuziale in modo di andare verso oriente, anche se in questo modo si deve fare un grande giro per arrivare alla chiesa.

Il gallo era un animale sacro al sole, e per ciò lo incontriamo ancor oggi così spesso sulle case slovene, e perfino sul tetto delle chiese. Il dio del sole (*Svarog*: *svatba* 'nozze') era anche il protettore del matrimonio; così si comprende perchè deve far parte della dote anche un gallo e perchè la sposa slovena della Zila porta andando in chiesa una forca, ad una delle cui punte è legata una candela, all'altra un gallo.

Se gli Sloveni tributavano un culto divino al fuoco, gli ascrivevano pure una particolare forza magica purificante e salutare. Essa aveva la massima intensità, quando si spegneva il fuoco vecchio, consumato, impuro, e si accendeva un fuoco novello, confricando fra loro due pezzi di legno fino che si accendevano oppure ottenendo delle scintille colla pietrafocaia. Questo fuoco novello, puro e vivo, dava un nuovo incremento alla vegetazione, alla salute, alla fertilità. Perciò alla festa del solstizio d'estate («*kres*») si saltava al di sopra di un rogo acceso; quando il bestiame si ammalava di peste, veniva condotto sopra la brace e vi si conducevano perfino delle carrette per aver fortuna nel trasporto dei prodotti agricoli.

Al tempo in cui coll'anno nuovo anche il sole risorge a nuova vita, gli antichi Sloveni accendevano in onore del sole il rogo invernale o natalizio, che alla metà del sec. XIX era ancora in uso presso gli Sloveni della Carinzia. Il dio Svarog (*Bog Svarog*) era designato anche col diminutivo *Božič-Svarožič* (piccolo dio Svarog: *božič* anche 'Natale'), che dà la fertilità alla terra. Di qui veniva anche l'uso di mettere alla vigilia di Natale sulla tavola ogni specie di frumento.

A Natale si fa il pane con ogni sorta di piante, colte preferibilmente nella notte del solstizio d'estate. Il primo posto fra tutte queste piante era occupato dalla felce, cui veniva attribuita una speciale potenza magica. Avendo in tasca del seme di felce

si diventa invisibili, si comprende il linguaggio delle piante e degli animali e si può accedere liberamente a tutti i tesori sotterranei. Nella forma originaria questo pane si chiamava *paporotnik* (*praprot*=felce), che ancor oggi in russo significa 'felce'; il nome di questo pane si è ridotto tra gli Sloveni nella forma attuale *poprtnik*. Il suo antico significato rituale è indicato anche dalla circonstanza che ogni membro della famiglia, e così pure ogni animale domestico, riceve un pezzo di *poprtnik*, che lo preserva dalle malattie, dai morsi dei serpenti e dal fulmine.

Nel fuoco natalizio ardeva un ceppo di legno chiamato *božičnik* (ceppo di Natale) o verga beata. Questo ceppo è chiamato dai Serbi *badnjak* (ceppo di Natale) e dai Russi *koloda* (*klada*='ceppo'). Ancora circa 50 anni fa, nel Goriziano, si sedeva intorno al focolare e si offriva al ceppo di Natale ardente del vino da una maiolica che veniva pure versato su di esso; esso era anche cosparso di cibi. Dal ceppo di Natale si attendeva, che esso avrebbe portato per incantesimo a tutti i presenti salute, pace, fertilità e ogni fortuna in genere.

Le feste di Natale vengono chiamate ancor oggi in certe località le feste di *Koleda*. I cantori di *koleda* (*koledniki*)[1] risalgono all'epoca pagana; poi la chiesa ha associato ai loro canti il ricordo della nascita di Cristo. Originariamente i koledniki rappresentavano degli spettacoli osceni abbandonandosi a sfrenatezze. Nel XIII secolo troviamo in Russia fra le norme relative alla confessione che non è lecito festeggiare la *koleda*; se qualcuno nel giorno di capo d'anno prende parte alla *koleda* pagana, deve far penitenza per tre anni vivendo a pane e acqua.

Al risveglio primaverile della natura gli antichi Sloveni accendevano un rogo in onore del dio del sole primaverile *Jarilo*,

1 I canti di koleda si sono conservati anche presso gli Sloveni, ma in forma già del tutto cristianizzata. In « Slovenske mitološke starine » ho citato a scopo di comparazione anche M. S. Milojević, *Pesme i običaji ukupnog naroda Srbskog* (1869), il quale cita anche le fonti, donde egli ha preso i singoli canti. In sostanza questi canti confermano ciò che in rudimenti si è conservato anche tra gli Sloveni stessi. L'influsso del libro di Stef. Verković, *Veda Slovena* (1867), in Milojević, sarebbe ancora da constatare e analizzare per i singoli particolari. Vedi I. Šišmanov, *Glück und Ende einer berühmten literarischen Mystification: Veda Slovena*, Archiv. für slavische Philologie, XXV, 1903, p. 580-611. L'articolo del Dott. A. Solovjev in « Byzantion », IX, 1934, p. 317 ss. - Gr. Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschicte*², 1887, p. 320 s., 841.

che venne sostituito nell'epoca cristiana dal *zeleni Jurij* (Giorgio verdeggiante). Il ricordo della morte invernale di Jarilo fu più tardi festeggiato per influsso latino con scherzi e spettacoli osceni. Nei funerali del Carnevale sloveno dobbiamo vedere il tramonto della forza giovanile di Jarilo, che deve soccombere ai demoni dell'inverno; l'amante di Jarilo invece è rappresentata dalla «umida madre terra» nel rito del «segamento della donnaccia».

Il dio del sole estivo è *Kresnik* (*kres* = 'fuoco del solstizio d'estate'), che nella sua qualità di divinità dell'abbondanza ha cura degli abitanti del suo territorio. Egli si azzuffa pure cogli dei, suoi compagni, così che lampeggia a cielo sereno quando bisogna salvare le biade dalla loro rapacità.

Una specie di Giove nell'Olimpo degli Slavi antichi era *Dažbog*, il cui nome di per se stesso indica colui che dà la ricchezza e il benessere, che ricolma l'umanità di tutti beni terreni, perchè apporta col calore e coi raggi solari la fertilità e la felicità. Alcuni studiosi affermano che la seconda parte del nome di Dažbog si è resa indipendente come abbreviazione ipocoristica, così che il *bog* = 'dio' era identico a Dažbog nella sua qualità di largitore della ricchezza e di tutti i beni. Questo sinonimo passò poi al Dio (=*Bog*) cristiano, ricco di grazia, di giustizia e di ogni bene. Molti sostengono pure che Dažbog sia l'appellativo antico e originario di *Triglav* (*tri* = 'tre', *glava* = 'testa'), il quale avrebbe ricevuto il suo nuovo nome soltanto dopo la sua raffigurazione policefalica, in quanto Dažbog nella sua qualità di Svetovit (*svet* = mondo, *videti* = vedere), vedeva tutto sulla terra, in cielo e sotterra. A ragione la poesia popolare serba chiama Triglav, come successore del antico Dažbog, il dio sopra gli dei, forte, terribile e strapotente, il massimo tra gli dei, il vero Dio Antico Primo Primissimo.

Dopo tutto ciò sembra verosimile l'ipotesi che anche il nome del monte più alto della Slovenia sia in relazione coll'antico culto del dio Triglav. Indizio di ciò sarebbe, oltre il nome, anche l'antico mito di *Zlatorog* (camoscio dalle corna d'oro) pascolante sotto la protezione e in compagnia delle Fate (*Vile*) e delle Parche (*Rojenice*) sulle pendici vicine. I giardini paradisiaci si stendevano fino al monte Bogatin, il quale secondo un antico racconto popolare custodirebbe infinite ricchezze e tesori immensi. Nei din-

torni di Ptuj esisteva, come sopra fu accennato, ancora nella prima metà del secolo XIV una pietra di Triglav, così comunemente nota da servire quale indicazione topografica: *curia una prope lapidem Triglaw*. Sia questa una lapide originaria della divinità paleoslovena, oppure si pensi a una stele funeraria romana con tre busti, oppure anche soltanto a una roccia naturale con tre vertici, non dobbiamo ad ogni modo trascurare l'ipotesi, assai verosimile, che questo *lapis Triglaw* della campagna di Ptuj sia un resto di una dimenticata antica imagine slovena del culto pagano.

Il padrone del cielo, del fuoco, del fulmine e della folgore era *Perun*, che fu sostituito nell'epoca cristiana da Sant'Elia. Erano sacri a Perun la iride (slov. «perunika», «boguš», *Iris germanica* L.) e la sempreviva (slov. «netresk» = pianta che non viene mai colpita dal fulmine, *Sempervivum tectorum* L.). Presso i Croati e i Serbi la iride ha il significativo nome di «bogašica». Gli Sloveni del Prekmurje chiamano invece la felce magica 'fiore di Perun'; ivi si dice pure che 'Perun ha colpito', invece di dire 'la folgore ha colpito'. La poesia popolare slovacca conosce Perun sotto il nome di *Parom* conservatosi ancora nelle imprecazioni: 'che Parom ti prenda', 'per Parom'. Il Parom-Perun slovacco si nasconde pure nelle imprecazioni Slovene: 'che Para ti prenda', 'maledetta Para', 'Para bastonata', 'Para maligna', 'povera Para'.

L'antico dio slavo dei pastori e delle greggi, *Veles*, venne sostituito a cagione della somiglianza dei nomi da san Biagio (sv. *Blaž*, sv. Vlasij). Nella Bela krajina nel giorno di san Biagio nessuno attacca il bestiame ai carri, perchè si ritiene che il giorno di san Biagio sia la festa di tutto il bestiame (*blágo* = bestiame). I pastori della Stiria facevano sopra il rogo di San Giorgio una croce sulla quale appendevano delle corna bovine, il che è un ricordo assai evidente del dio pagano del bestiame. Inginocchiandosi sotto il carpine essi poi pregavano che «san Velko» (*Veles*!) custodisce le loro vacchette.

Alle più alte divinità dell'Olimpo slavo apparteneva la dea *Mokuša*. Una fonte russa del secolo XIV si lamenta ancora dei cristiani professanti due religioni, che offrono dei banchetti agli idoli e adorano segretamente le Fate (*Vile*) e la Mokoša, in special

modo le donne. Questa Mokoša si è conservata fra gli Sloveni del confine linguistico stiriano settentrionale nella fiaba della potente maga Mokoška, la quale una volta sarebbe stata una principessa pagana. Essa era molto benevola verso gli uomini e toglieva bambini soltanto a quelli che li educavano male.

Alla nascita si radunavano in casa le *Rojenice* (Fate della nascita). Essendo esse presenti e partecipanti alla nascita, potè sorgere ben presto la credenza, che esse influissero su tutta la vita del neonato, determinando il suo futuro e decidendo del suo destino. Perciò le Rojenice appaiono presso gli Sloveni anche sotto il nome di Sojenice (fate del destino). Affinchè la sentenza delle Rojenice sia favorevole, in alcune regioni in occasione di un parto si mette del pane sulla tavola.

Oltre alle Rojenice e insieme ad esse gli Sloveni veneravano pure *Rod* (Genio della stirpe). Ciò prova che originariamente questi esseri venivano venerati quali custodi e protettori della famiglia e della stirpe. In Rod si vedevano dunque gli antenati annoverati tra gli dei, i quali si incarnavano nuovamente nel neonato. Perciò gli Sloveni scelgono per i loro bambini sempre dei nomi di battesimo ereditari. Da tempi remoti si facevano a Rod e alle Rojenice con canti e divertimenti sfrenati, talvolta addirittura osceni. Questi banchetti in onore di Rod e delle Rojenice sopravvivono, con un ricordo velato e represso del loro significato originario, nei festeggiamenti dell' onomastico. Fra la gente semplice di gran parte della Slovenia questo festeggiamento dell'onomastico è tuttavia indicato colla parola significativa di *rešitev* o *vezitev* (riscatto, legamento). Nel banchetto dell'onomastico si tratta certamente degli antichi sacrifici espiatori e propiziatori a Rod e alle Rojenice per ottenere fortuna per il neonato. Finchè il sacrificio non è compiuto, il festeggiante è «legato», dopo il sacrificio e dopo il banchetto rituale invece è «riscattato». Simili banchetti vengono chiamati dai Russi bianchi «odviazivanje» (odvezitev = 'riscatto').

Fra le divinità e i demoni minori va nominato per primo il protettore del focolare domestico. Questi era il primo padrone di ogni casa, annoverato fra gli dei. Di qui deriva anche il nome sloveno e russo di questa divinità della casa: *dedek* (= 'nonno'), in russo *ščur* che corrisponde a proavo. Siccome i missionari non

potevano abolire il culto dei demoni della casa, essi cercavano di render odiosa agli Sloveni la credenza antica affermando che presso il focolare non c'è il Dio, ma soltanto l'insetto *ščurek* = 'scarafaggio'[1].

Nei nomi *ščur* e *dedek* si è dunque conservato anche presso gli Sloveni il nome della divinità della casa, nota nella mitologia russa sotto gli stessi nomi oppure col nome di *domovoj*. Gli Sloveni al pari dei Russi usavano trasportare lo *ščur-domovoj* dalla vecchia abitazione nella nuova colla brace, ciò risulta dal fatto, che, alla demolizione di case vecchie si è trovato spesso nelle muraglie una pentola con del carbone.

Al domovoj domestico fa inconsciamente omaggio ancor oggi la sposa slovena; quando essa dopo lo sposalizio arriva alla casa dello sposo, non va nella stanza, ma si affretta ad andare prima di tutto in cucina dove essa recita presso il focolare la sua preghiera ed eventualmente getta nel fuoco ancora un piccolo dono al domovoj, qualche moneta o qualcosa di simile. Essa cerca di ottenere il favore del domovoj anche baciando la soglia della nuova casa e deponendovi qualche moneta, come pure portando in casa del pane e del vino o facendo un giro intorno alla tavola nella stanza o intorno al focolare nella cucina, essendo in questa il focolare collocato ancora, secondo l'uso antico, nel centro.

Come nel caso del *domovoj* così anche per le Fate (*Vile*) il cristianesimo non è riuscito a degradare agli occhi della popolazione in demoni maligni. Esse sono rimaste delle buone donne che aiutano la gente nel lavoro dei campi, indicano il tempo opportuno per la seminagione, ammaestrano, curano e difendono.

Il padrone dei campi di frumento presso i Russi è *polevik* o *polevoj* (*polje* = 'campo'). Terminata la mietitura, si lasciava in Russia per ringraziamento a polevoj l'ultimo covone, in epoca più recente invece solo qualche manciata di grano, che viene chiamata dai Russi «capra» (*koza*), essendo per loro questo animale simbolo di fecondità. E' interessante il fatto che anche in

1 Anche il silvano (piccolo démone del bosco: *gozdni škratelj*) assume, secondo una superstizione ancor viva, la forma di uno scarafaggio che qualcuno potrebbe chiudere in una scatoletta: cfr. l'articolo *Ostanki praznoverstva med Slovenci* (= 'Residui della superstizione fra gli Sloveni'), pubblicato nello «Slovenec», 16 giugno 1923, no. 134.

certe località della Slovenia si lascia sul campo un fascio di spighe non mietute che viene parimenti chiamato capra. Del pari nei dintorni di Celje e di Šmarje in Stiria le mietitrici non mietono completamente il campo, ma lasciano alla estremità del campo alcune spighe per « le anime del purgatorio[1] », altrove invece viene lasciato sul campo l'ultimo fascio intero. Anche presso gli Sloveni tutto questo è un obolo, un prezzo di riscatto per il polevoj, che nelle prediche del vescovo di Ljubljana Hren è chiamato *plejn*.

Gli antichi Sloveni imaginavano che non soltanto il bosco ma anche ogni singolo albero sia l'abitazione di una divinità; perciò essi anche giuravano, per gli alberi, per le fonti e per le pietre. Nei boschi sacri essi veneravano i loro dei e si tenevano adunate, consigli e tribunali (il tiglio del villaggio); nell'epoca precristiana anche gli sposalizi si celebravano sotto gli alberi come dice il proverbio russo: *venčali se ob jeli, a črti peli* (='si sposavano presso l'abete, e i demoni cantavano'); un accenno a ciò si trova anche nel motto scherzoso Sloveno dello sposalizio sotto l'abete, la cui origine risale dunque alle usanze pagane. Presso i Serbi si fanno ancora delle processioni verso un albero consacrato e segnato (*zapis* 'albero con nota incisa'), attorno al quale si fanno tre giri in direzione del corso del sole e presso il quale il sacerdote recita la sua preghiera. Nessuno deve mangiare frutti di quell'albero o arrampicarsi su di esso. Nella Stiria slovena una vecchietta, proprietaria di un podere abbastanza grande, esce ogni domenica di Pasqua alle due del mattino dalla sua casa per andare e pregare presso un albero « per la benedizione »[2].

Tali alberi sacri sono menzionati anche in alcuni documenti antichi. Circa l'anno 1300, p. es. un certo Vid da Vestrnica presso Maribor tributava onori divini ad un albero. Trenta anni più tardi l'inquisitore di Cividale condusse una vera e propria crociata contro gli abitanti di Caporetto, che tributavano culto pagano ad un albero e ad una sorgente. L'albero venne abbattuto e la sorgente ostruita. In Russia ancora nel secolo XVII si domandava in confessione: « Hai fatto sacrifici al demonio e al

1 Informazione del Sig. Prof. Dott. P. Strmšek.
2 Notizia del Sig. Prof. Dott. P. Strmšek.

fiume? Hai adorato il demonio presso la fonte? Hai dato nome di dio alla sorgente, al pozzo o al lago?» La ferma credenza nella virtù magica dell'acqua si manifesta anche nei numerosi aspersori. Andando in chiesa la sposa non manca di gettare qualche moneta nel ruscello o nel pozzo per cattivarsi il furore della divinità acquatica. Nella notte di Natale la ragazza vede nello specchio dell'acqua il suo futuro sposo. Il giorno di Capo d'anno le ragazze offrono all'acqua qualche moneta dicendo: «Cara acqua! Io ti dono dal fondo al fondo, sono già abbastanza matura per avere un marito!» (Ljuba voda! Jaz ti darujem od dna do dna, sem za moža že dosti godna!).

Di origine pagana è anche la *settimana*. Il computo del tempo in base alle quattro fasi lunari di sette giorni ciascuna fu in uso ab antiquo presso i Cinesi e i Semiti. Dalle regioni transcarpatiche anche gli Sloveni portarono con se questa divisione del tempo. Che essa non venne da loro adottata soltanto col Cristianesimo, è dimostrato tra l'altro dalla circostanza, che la Chiesa inizia la settimana colla domenica, presso gli Slavi invece con questo giorno la settimana si conclude. Per essi quindi il martedì (*torek*) è il secondo giorno (in russo vtoroj dan); mentre secondo il computo cristiano il giovedì (*četrtek* il quarto giorno) sarebbe il quinto, il venerdì (*petek* quinto giorno) dovrebbe essere il sesto. Dato che per gli antichi Slavi la settimana si chiudeva col giorno di domenica, la parola *nedelja* ('domenica') serve ai Russi, Serbi, Croati e Bulgari a significare anche la settimana, cioè il periodo di giorni, dopo il quale si torna a contare nuovamente 'primo giorno', *ta dan*, *ta den* (*ta dan* = 'questo, primo giorno', *teden* = 'settimana' per eccellenza). Terminando la domenica un periodo di tempo, il secondo veniva indicato come seguente ad esso: *po-nedeljek* (= 'dopo la domenica', 'lunedì').

Dalle rampogne dei missionari cristiani risulta che i Russi veneravano la Nedelja come una divinità pagana e non come il giorno del Signore e festa della sua risurrezione. Le denominazioni locali slovene come Velika Nedelja, Mala Nedelja, Nedeljišče, Sv. Nedelja hanno quindi una origine molto antica e sono in relazione con la personificazione pagana del giorno di nedelja, che nei canti popolari serbi viene chiamata la figlia di santa Petka (*petek* = 'quinto giorno', 'venerdì).'

Presso gli antichi Slavi il giorno di venerdì era venerato in modo speciale fin dai tempi remotissimi. In tale giorno essi non lavoravano e nemmeno aggiogavano il bestiame, come attesta anche il proverbio russo: pjatnica ne rabotnica (= 'la dea del venerdì non lavora'). La Petka, presso i Russi Pjatnica Paraskeva, è poi in particolar modo la protettrice del matrimonio, la quale era invocata dalle ragazze alla festa di Pokrov (= 'coperchio') con questa preghiera: Matuška Pjatnica Paraskeva, coprimi (cioè, mandami lo sposo) quanto prima! Chi difatti copriva una ragazza con un fazzoletto, era presso gli antichi Slavi come se l'avesse dichiarata sua moglie. Per tale ragione anche il copricapo sloveno delle donne si chiama *peča*, derivato da *petkja*, che significa il copricapo di Petka.

Si conoscono anche nomi di località derivati da *torek* 'martedì'. Nella valle della Pesnica in Stiria esiste tuttora il mito, che il martedì una volta era consacrato alla dea Torklja, la quale non permetteva che le donne filassero durante la sua giornata. Ancora intorno alla metà del secolo XIX le donne preferivano evitare di lavare o di far il pane il martedì e il venerdì non è bene pulire i porcili perchè altrimenti vi entrerebbero delle malattie. In una fiaba carantana la Torklja appare insieme a *četrtek* ('giovedì'); tutt'e due porgono aiuto a una donna poichè essa evitava di filare nei giorni di martedì e di giovedì in loro onore. Per i Russi il Giovedì-Suvertočka è una santa che aiuta a salire in paradiso. I Russi conoscono anche la Sreda (mercoledì), la quale aiuta le donne a condurre a termine i loro lavori di filatura. Le due località slovene *Podsreda* ('sotto il mercoledì') e *Podčetrtek* ('sotto il giovedì') sarebbero dunque delle località situate sotto il bosco sacro rispettivamente a divinità di Četrtek e di Sreda.

Un ricordo della *strava* degli antichi Slavi si trova ancor oggi nella *sedmina*, banchetto che ha luogo il settimo giorno dopo i funerali. Un ricordo del culto degli antenati si trova invece nell'usanza di lasciare aperta alla vigilia del giorno di tutti i morti la porta di casa; la stanza è riscaldata, sul tavolo c'è il lume, un pane e una brocca d'acqua, di vino o di birra, affinchè gli antenati, che in questo giorno ritornano alle loro case, possano rifocillarsi e riscaldarsi sul banco presso la stufa, dove quella sera

nessuno deve mettersi a dormire. I defunti (*rajniki*) la cui morte viene annunciata dalla campanella chiamata *navček*, abitano nel *raj* (paradiso) oppure *navje*, dove si giunge attraverso il mare, oppure attraverso il ponte dell'arcobaleno.

È interessante il fatto di trovare presso tutti gli Sloveni l'uso di certi *furti rituali*. La gente è persuasa che qualche volta bisogna rubare al vicino qualche cosa, che poi porta fortuna. Nella Bela krajina per esempio esiste l'usanza di dar da mangiare al bestiame a Natale, durante la messa di mezzanotte, del mangime, che si trova già preparato in un paniere. Il padrone o il servo devono però stare attenti che qualcuno non porti via dalla stalla questo paniere col mangime, perchè così porterebbe via anche la fortuna. Nelle Slovenske Gorice si crede che un pezzo di legno rubato influisca sulla capacità delle galline di far uova, mentre i semi rubati influirebbero sulla fecondità. Nei dintorni di Celje si credono che bisogna rubare della rugiada, affinchè la fertilità passi dal campo altrui al proprio: nella domenica di Pentecoste bisogna stendere prima del sorgere del sole un lenzuolo sul campo del vicino affinchè esso si impregni di rugiada, poi bisogna trasportarlo sul proprio campo, affinchè vi lasci la rugiada che vi è stata raccolta[1]. In tutta la Slovenia è diffusa l'usanza di tali furti rituali in occasione del corredo e delle nozze stesse, quando si tenta di «rubare» perfino la sposa, la sua campagna o lo sposo stesso, o almeno una focaccia e un mazzo dalla mensa nuziale.

Gli Sloveni attribuivano una forza magica al ripetersi di qualche atto per *tre volte*. Da una triplice circumambulazione dovrebbe risultare un cerchio magico che preserva da ogni male coloro che in esso si trovano, oppure li conferma nello stato e nella situazione in cui venivano a trovarsi. Così si spiegano molte usanze nuziali, come pure il significato del triplice girare intorno alla pietra ducale nella cerimonia popolare dell'insediamento sul trono del Duca Carantano Sloveno.

Gli Sloveni cercavano di ottenere il favore e la grazia degli dèi e la loro protezione dai demoni e dagli spiriti maligni *črti*

1 Il Prof. Strmšek mi informa d'una contesa, durata un anno intero, fra due case, che sostenevano, l'una contro l'altra, che veniva rubata la rugiada e con essa la fertilità dei campi. - Cf. anche Jutro, 1941, nr. 129a (3. VI.), p. 4; Jutro, 1941, nr. 14 (7. IV.), p. 4.

e *besi* con sacrifici e preghiere. I *sacrifici* erano per lo più cruenti, perciò *moliti* (pregare) ha originariamente lo stesso significato di immolare, scannare; epperò l'agnello, che serve da vittima, presso i Serbi si chiama tuttora *molitva* (preghiera).

Fra i cibi erano sacrificati oppure consumati come pasto rituale specialmente il pane (*poprtnik!*), il miele, il cacio e la polenta. Di particolare considerazione godeva il miglio, il quale era originariamente quasi l'unico grano degli antichi Slavi. La poltiglia di miglio si mangiava al battesimo e a Natale in onore delle Rojenice, prima del banchetto pasquale si mangiava della poltiglia, e a Pasqua si dava da mangiare alle galline del miglio, per aumentare la loro capacità di far uova[1].

I sacerdoti pagani, *žreci*, da segni vari interpretavano e predivvace l'noavenire, in particolare anche dal gettito dei dadi o di altri oggetti: al loro cadere si rivelava quale sarebbe stato il destino. Da questo gettito *vrža*, *vorža* è derivata la parola slovena *vraža*, esprimente il concetto della divinazione. Si ottenevano presagi sulla buona o mala sorte anche dal volo degli uccelli e secondo che si fosse incontrato o chi avesse tagliata la strada all'inizio di qualche lavoro. Siccome il male e il bene dipendevano da questo mutuo incontrarsi ed esso era la misura del successo e della fortuna, presso gli Sloveni anche *srečanje* (= incontro) prende il nome dalla fortuna attesa (*sreča* = felicità, prosperità).

Da quanto si è riferito risulta che i vecchi usi e costumi possono rivelare molti aspetti dell'antica mitologia slovena. Ci sono molte cose di cui finora abbiamo avuto torto di non interessarci. Le abbiamo registrate forse quali resti di una arretrata superstizione, senza cercare di spiegarceli come testimoni di una primordiale vita spirituale e di una concezione precristiana della vita[2].

Lubiana, Museo Nazionale.

DOTT. GIUS. MAL

[1] Jutro, 1941, nr. 88 (13. IV), p. 5.

[2] In forma d'aggiunta sia accennato al fatto che quasi tutte le antichità mitologiche menzionate in questo studio vivono ancor oggi fra la popolazione della Slavia Friulana. Cfr. Val. Ostermann, *La vita in Friuli*², 1940, pp. 53, 60, 65 ss., 78-83, 264, 295, 389, 395, 416, 449 ss., 454, 484, 519, 531. L'autore stesso rileva (451) che « le tradizioni mitologiche dei nostri Slavi sono molto più ricche di quelle della parte friulana della popolazione ».

KIRKE

Δεῦρο καὶ Ἠελίου θύγατερ, πολυφάρμακε Κίρκη.
Epigr. Hom. XIV

Circe è sicuramente la più nota fra le maghe dell'antichità mediterranea; tanto che, immortalata da Omero, a lei tornano con il canto poeti d'ogni tempo, da Vergilio a Chrétien de Troie, a D'Annunzio. Tuttavia, che sappiamo della sua storia? Qualche episodio che splende in una vita rimasta nell'ombra. La vediamo mutare in forme bestiali l'umanità dei compagni d'Ulisse, la vediamo vendicarsi di Scilla per gelosia, di Picus per amore con una crudele metamorfosi: momenti di una vita divina. Manca insomma alla sua storia quella continuità che troviamo, ad esempio, nella vicenda di un'altra grande maga, Medea. Della quale possiamo ricostruire — pur attraverso un romanzo terreno d'amore e di dolore — la personalità pressochè intatta: la seguiamo passo passo da quando dà le prime magnifiche prove della sua arte per salvare Giasone, a quando rivela la sua segreta possanza nell'annientare Talos, a quando — compiuta l'ultima strage — scompare miracolosamente sul carro trascinato dai draghi. Qui l'avventura ha un ciclo compiuto e l'avventuriera — se così si può chiamare una dea — giunge a noi con una storia ricca ed esauriente, che ha un inizio, uno sviluppo, una soluzione. È una divinità, quella di Medea, più vicina agli uomini, perchè essa stessa si è pienamente rivelata a loro, ha vissuto la loro vita a rischio di perdere — direi quasi — i suoi diritti divini, onde in lei si è, a torto, voluto vedere più la donna che non la dea[1]. Nei suoi confronti Circe è come fermata nel tempo, un poco prigioniera con le sue vittime nel palazzo lumi-

1 A. Delatte, *Herbarius*, Liegi 1938, p. 5; M. Groeger, *De argonauticarum fabularum historia quaestiones selectae*, Bratislava 1889, pp. 38-41; Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, XV, 1, col. 50 (Lasky); vedi di contro il Robert, *Griechische Heldensage*, Berlin 1920, pp. 186 ss.

noso di Aiaia. Le è mancato, in rapporto ad Ulisse, quel *quid* di essenziale che ha Medea rispetto a Giasone: infatti che sarebbe avvenuto di costui senza la preveggente riparatrice di ogni gesta destinata ad avere esito irreparabile? Tutto il destino dell'eroe è legato al volere di Medea: chè, s'ella lo salva in Colchide, lo farà poi miseramente morire sotto la poppa della nave Argo[1]. Ulisse invece, che gode di una grande autonomia nell'avventura, è, in questo senso, libero di fronte a Circe, come di fronte a Calipso, come di fronte a Nausicaa, tre dolci indimenticabili esperienze prima della patria, prima della casa.

Circe dunque entrò nel poema d'Omero, ma solo per un momento della sua storia, storia che doveva pur esistere, poichè ce la rivelano a tratti notizie brevi, meno noti episodi giunti fino a noi. Tuttavia la sua fama si è imposta a quella di altre maghe, di Medea stessa, che pure ha una parte essenziale nella saga degli Argonauti. Fu il canto del poeta a darle l'immortalità vera fra gli uomini di tutti i tempi, a far di lei la più terribile fra le maghe terribili, come di Euriclea la più fida fra le nutrici fedeli, come di Nausicaa la più nobile fra le giovinette di sangue reale.

Studiamola ora più da vicino questa dea tanto famosa e pur tanto oscura[2]:

> Ἠελίῳ δ'ἀκάμαντι τέκε κλυτὸς Ὠκεανίνη
> Περσηΐς Κίρκην[3].

e della genitura solare porta in volto i segni inconfondibili, per cui i mortali che s'incontrano in lei restano abbagliati:

> ἀπὸ κρατὸς γὰρ ἔθειραι
> πυρσαῖς ἀκτίνεσσιν ἀλίγκιοι ᾐώρηντο·
> στίλβε δὲ καλὰ πρόσωπα, φλογὸς δ'ἀπέλαμπεν ἀυτμή[4].

1 Tradizione raccolta da Staphylos di Naucrati: vedi *Argum.* alla Medea di Euripide; cfr. *Med.*, 1386 ss.

2 Ho già trattato di Circe altrove, ma solo rivelandone i tratti che l'avvicinano a Morgana e alle maghe medievali: *Da Circe a Morgana, R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXXIV, 2 (1940-41).

3 Hes. *Theog.* 957 ss.; cfr. *Argon. Orph.* 1219 ss.; Apoll. Rhod. *Argon.*, IV 589-591; *Epigramm. Hom.* XIV, 15 ss.; Hygin. *Fab.* CLVI; Apollod. *Biblioth.* I, 83.

4 *Argon. Orph.* 1219 ss.

C'è chi la fa nipote di Helios, perchè figlia e non sorella di Aietes e di Hecate[1]. Ad ogni modo innegabili sono i vincoli di sangue con Helios, vincoli che spiegheranno assai bene — come vedremo — i segreti della sua stessa arte e che chiariscono la posizione di Circe considerata quale sacerdotessa di Helios[2]. Ma non solo alla Ninfa Perseide o ad Hecate si attribuiva la maternità di Circe; nelle Argonautiche orfiche si parla di Asterope — Oceanina come Perseide — che avrebbe generato ad Hyperione Circe[3].

Anche la madre dunque è di stirpe divina. Se non che, come figlia di Hecate, Circe è fatta sorella di Medea[4] e, più esattamente, sorella maggiore[5], mentre come figlia di Helios diventa anche sorella di Aietes e di Pasifae[6]. L'albero genealogico della nostra dea è — pur fra le incertezze — ben significativo. Anzitutto la sua dipendenza da Helios condiziona e spiega l'arte meravigliosa di maga ch'essa svolgerà sulla terra. L'invocazione δεῦρο καὶ Ἠελίου θύγατερ, πολυφάρμακε Κίρκη è, secondo me, quella che più efficacemente definisce questa nostra magnifica iddia, πολυφάρμακος proprio perchè figlia di Helios. È ormai noto che il culto dei mediterranei era rivolto ad una grande dea, signora delle erbe dei fiori delle piante, signora delle belve e degli armenti, signora degli agricoltori e dei marinai, signora delle fanciulle mature per le nozze e delle spose feconde: a questo suo vastissimo mondo, che comprende tutta la gamma degli esseri viventi sulla terra, essa guarda benigna e soccorrevole, pronta a favorirne e proteggerne via via il prodigioso moltiplicarsi. Orbene, questa onnipotente divinità è specialmente adorata come largitrice di salute, di benessere. Quali sono i mezzi di cui dispone per quest'opera essenziale? la conoscenza delle erbe e dei fiori da cui estrae succhi e unguenti e beveraggi che ridonano, per prodigio, la salute la giovinezza la vita. Ond'è che in questa sua diuturna nobile fatica di πότνια φυτῶν, essa s'identifica con la terra, è dai suoi fedeli sentita come la terra, feconda altrice

1 *Schol. in Apoll. Rhod. Argon.* III, 200 a, b; cfr. 240; Diod. Sic. VI, 45.
2 FHG IV, Joann. Antioch. p. 551. 24; Joann. Mal. *Chronogr.* 149.
3 *Argon. Orph.* v. 1216-1217.
4 Diod. Sic. IV, 45; *Schol. Apoll. Rhod.* III, 240.
5 *Schol. Apoll. Rhod.* III, 200b.
6 Apollod. *Biblioth.* I, 83 - Cfr. Hygin. *Fab.* CLVI.

di vita, che da sè genera instancabilmente le erbe tenere, i frutti copiosi, i possenti tronchi. Ma a questa eterna vicenda di vita ogni anno rinnovantesi all'ombra della selva come sull'aprico campo tre volte arato, collabora la maschia possanza di Helios che illumina la terra e la riscalda, cioè la feconda. Helios fu dai mediterranei di buon'ora sentito come fattore di vita, operante accanto alla grande dea, la vera πότνια del mondo universo, di cui egli era paredro[1]. Il passaggio poi da paredro a padre — quando si tenga presente nella religione minoica l'alternarsi per le stesse coppie divine di legami che agli occhi di noi moderni sembrano assurdi o immorali — non è difficile da spiegare. Sdoppiandosi la grande dea in altrettante personalità divine rispondenti ad un determinato inconfondibile nome, e mantenendo esse, tra le molteplici virtù iniziali, quella specialmente di φαρμακίδες, ecco che Helios fu sentito come padre non più solo della produzione vegetale, ma di loro stesse, che con i vegetali avevano tanta familiarità, erano — sempre per virtù di Helios — depositarie del segreto nascosto in ogni corolla, in ogni frutto, in ogni radice. Questa, molto brevemente, l'acuta soluzione proposta da Uberto Pestalozza al problema di Helios nel culto e nel mito mediterraneo.

Così nacque Circe e con lei le altre φαρμακίδες che i mediterranei sentirono operanti nelle terre a specchio del nostro mare: Hecate, Medea, Pasifae, Agamede, Mestra. Mestra, figlia dell'eliade Aithon[2], nota per l'arte delle metamorfosi[3], arte che ha in comune con Medea e con Circe; Agamede[4] la bionda, figlia di Augeias, figlio di Helios e forse Helios stesso,

1 Pasifae e il toro Helios in Creta sono l'esempio tipico.

2 Ovid. *Metam.* VIII, 738 ss.; Tzetzes *in Lykophr. Alex.* 1393; Palaephat. 24; Anton. Lib. 17 - vedi O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, München 1906, p. 708 n. 3 e p. 119. È detta anche figlia di Erisictone, che sarebbe un altro nome di Aithon: vedi Palaiphat. 24. Essa è per Poseidone madre di Bellerofonte: O. Gruppe, *op. cit.*, p. 708 n. 3. Il nome Μήστρα ha, con tutta probabilità, la radice Μηδ- comune a Μήδεια: *Μηδ-στρα, Μήστρα, con caduta della dentale: vedi O. Gruppe, *op. cit.*, p. 99 n. 2 e p. 119.

3 Vedi gli autori riportati nella nota precedente e Tzetzes *in Lycophr. Alex.* 1393.

4 *Il.* XI, 738 ss. Il nome Ἀγαμήδη è anatolico, cfr. Γανυ-μήδης, Παλα-μήδης, Διο-μήδης: vedi E. Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen*, Göttingen 1928. Agamede, come Mestra, è legata a Poseidone: Hygin. *Fab.*

ἢ τόσα φάρμακα ἤδη, ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών[1].

Pasifae, che fu pure φαρμακίς, se a quanto racconta Apollodoro[2] riuscì a gettare un incantesimo ferino e mortale sulle amanti di Minosse, incantesimo che solo la κιρκαία ῥίζα riusciva ad annullare; Medea, la cui vita terrena è tutta intessuta di prodigi divini, ch'essa opera valendosi di caratteristici vegetali, di erbe strane, di fiori vari. I versi di Sofocle[3] ce la ritraggono proprio mentre compie la rituale raccolta:

ἢ δ' ἐξοπίσω χερὸς ὄμμα τρέπουσ'
ὀπὸν ἀργινεφῆ στάζοντα τομῆς
χαλκέοισι κάδοις δέχεται ...
αἱ δὲ καλυπταί
κίσται ῥιζῶν κρύπτουσι τομάς,
ἃς ἥδε βοῶσ' ἀλαλαζομένη
γυμνὴ χαλκέοις ἥμα δρεπάνοις.

Hecate finalmente, per la quale fiorisce in Colchide un giardino[4], entro un bosco: é la radura luminosa in cui penetra la dea per trarne rimedi infallibili; questa, che una tarda concezione religiosa fa specialmente operare o nel mondo catactonico delle ombre o sulla terra alla luce spettrale della luna, è in verità essa pure progenie di Helios; ἡ περὶ τὰς ἐρημίας ἑκάστοτε διατρίβουσα ἐμπειροτάτη τῶν τε δηλητηρίων καὶ τῶν ἰᾶσθαι δυναμένων ἐγένετο[5], ricercatrice dunque di semplici, autrice di φάρμακα possenti. La celebra un passo della Teogonia esiodea[6] — che si ritiene interpolato — in cui le sono attribuite tutte le caratteristiche di divinità mediterranea[7]: ci appare infatti come dea κουροτρόφος,

CLVII; Eustath. *in Dion. Per.* 322; vedi Roscher I 89; O. Gruppe, *op. cit.*, pp. 74, 119; 143-144; 184-185 n. 12. Secondo Theocr. *Idyll.* II, 14-16 e scol. relativo le è dato anche il nome di Περιμήδη.

1 *Il.* XI, 741.

2 *Biblioth.* III, 197-198.

3 Ῥιζοτ. frg. 491 N².

4 *Argon. Orph.* 915 ss.

5 *Schol. Apoll. Rhod.* III, 200a; cfr. III, 200b.

6 411 ss.

7 Il Nilsson lo cita, ma non viene poi alla conclusione di vedere in lei una espressione della πότνια: *Geschichte der Griechischen Religion*, München, 1941, pp. 686 ss, 736, 741.

come protettrice di greggi e di armenti, custode di pescatori e di guerrieri, soccorrevole ai re, proprio come la dea minoica che vive nella reggia accanto al re-sacerdote, molto vicina dunque alle ben note dee del mondo mediterraneo, fino a confondersi con esse. Ma per un punto ancora essa si accosta all'isola e alla civiltà di Creta: per la madre Asterie[1], nome il cui radicale ritroviamo, oltre che a Delo e a Rodi, in Creta; ora Hecate, è vero, regna in Colchide, ma anche un figlio di Minos di nome Ἀστέριος — Ἀστέριος Δικταῖος — si era spinto, secondo una tradizione mitica che adombra una realtà storica, a regnare lassù[2]. Rapporti dunque assai antichi fra questi nomi e fra queste terre.

Ma torniamo a Circe, divina figlia di Helios. Essa abita — dice Omero[3] — νῆσόν τ' Αἰαίην, ὅθι τ' Ἠοῦς ἠριγενείης | οἰκία καὶ χοροί εἰσι καὶ ἀντολαὶ Ἠελίοιο: immagine, come già ebbi a dire[4], felice e perchè poeticamente bellissima e perchè si attaglia a Circe che è figlia del Sole. Ma sappiamo pure dell'esistenza di un'Aiaia tirrenica, vespertina[5], dove è molto dubbio se Omero abbia fatto giungere Ulisse. Due Aiaie[6] dunque, e di conseguenza due Circei: se infatti l'ὄρος Κίρκαιον πολυφάρμακον d'Italia[7] è certamente più famoso, sappiamo secondo Timeo[8] e Dionigi Periegeta[9] di un Κίρκαιον πεδίον Κολχίδος[10], dove il primo raggio di Helios risveglia la vita nel giardino segreto, illumina nel volto bellissimo la dea, τὰς βοτάνας ἐκεῖθεν συλλέγουσαν[11]. Omero pertanto conserva la notizia tradizionale, che fa di Aiaia una terra orientale, se pure già ai tempi del poeta la localizzazione di Circe

1 Hesiod. *Theog.* 409-412.

2 Il nome di questo figlio di Minos è il nome stesso del Minotauro (Apollod. *Bibl.* III, 1, 4) ed è curioso che sia anche il nome di un Argonauta (Apollod. *Bibl.* I, 9, 16); cfr Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris 1939, II, p. 232, n. 4.

3 *Od.* XII, 3-4.

4 Vedi il mio articolo *Da Circe a Morgana* sopra citato.

5 Apoll. Rhod. IV, 850 ss. e schol. in 856; *schol. in Ap. Rhod.* III, 309-13b.

6 Alla Αἰαία νῆσος tirrenica corrispondeva una Αἰαία νῆσος colchica: Apoll. Rhod. III, 1074, 1093 e relativi scolii.

7 *Schol. in Apoll. Rhod.* III, 309-13b.

8 FHG I, p. 195, fr. 9.

9 v. 692 in *Geogr. Gr. Min.* II, p. 146.

10 vedi Schol. *in Apoll. Rhod.* II, 399-401a; cfr. la definizione dell'*Etymol. Magnum.*

11 Eustath. *in Dion. Per.* 692.

in ambiente tirrenico era un fatto compiuto[1]. Come poi dall'oriente la figlia di Helios si sia portata verso occaso ce lo spiega Apollonio Rodio e lo conferma il suo scoliasta. Infatti, secondo il poeta, Aietes stesso[2] ricorda d'aver condotto πατρὸς ἐν ἅρμασιν Ἠελίοιο la sorella Circe Ἑσπερίης εἴσω χθονός, dove prese dimora μάλα πολλὸν ἀπόπροθι Κολχίδος αἴης: Ἑσπερίης, dice lo scoliasta, perchè πρὸς δυσμὰς κεῖται, cioè verso il tramonto del sole. Così ad opera di Apollonio Rodio, che è, come ogni poeta alessandrino, meticoloso raccoglitore di miti e leggende, i due Circei acquistano la loro giusta — o per lo meno giustificata — parte nella vita della dea, e la geografia di Omero, che appariva fantastica e poco coerente, si fa congrua e reale.

Questo dicevo già nel mio precedente studio. Ma ora sono in grado di fare un altro rilievo. Joseph Karst in un articolo intitolato *Aïa Kolchis et les Chamites septentrionaux*[3], partendo dal presupposto di vedere nella colonizzazione ed espansione presemitica nel Mediterraneo l'opera non già di mediterranei, ma di Camiti[4], quali i Lelegi dell'Asia Minore (che sono mediterranei come i Carii), i Lybo-Berberi (che sono mediterranei, e degli idiomi mediterranei conservano notevoli testimonianze[5]), ecc., fa qualche originale ipotesi intorno alla questione di Circe. Basandosi sulle attestazioni dei classici[6], egli ci parla di una popolazione di Κερκέται nel Ponto Caucasico (odierni Circassi), a cui corrispondono nella Troade i Γέργιθες[7] (da notare il tipico alternarsi mediterraneo della sorda, della sonora e dell'aspirata) e nella Palestina i Γεργεσαῖοι[8] Ora, fondandosi sulla *Aia* della Colchide pontica (Ponto Caucasico), sede di Kirke, il Karst pensa

1 Cfr. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, 246.

2 III, 309 ss.

3 *Orientalia* 3. 1934, 31 ss. Devo l'indicazione al Prof. R. Pettazzoni.

4 La civiltà dell'India prearia, egli la dice camito-semitica.

5 V. Bertoldi, Κυρήνη, « Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves », V, 1937.

6 p. 37.

7 Herodot. V, 122; VII, 43.

8 *Gen.* X, 16; XV, 21; *Deut.* VII, 1. Anche gli *Ecrectici* dell'Iberia colchica, a sud-est della regione dei Κερκέται, risalirebbero ad un radicale *E-kerket*. Dobbiamo aggiungere ai Γέργιθες e ai Γεργεσαῖοι i Kirki-sha della Cilicia che nei documenti egizi appaiono fra « i predoni del mare »? vedi J. L. Myres, *Who were the Greeks?*, Berkeley, Cal. 1930, 134, 559, n. 101.

naturalmente ad un rapporto di Kirke con i *Kerketai* e, subordinatamente, con i *Gérgithes* e i *Gergesaioi*, e considera i *Kerketai* come il popolo di *Kirke* (o *Kerke*). Ma per questi rapporti dei nomi di popoli io sono in grado — credo — di andare più oltre. Esiste infatti, già per testimonianza degli antichi, un legame nominale — sostenuto con ogni probabilità da uno sostanziale — fra nuclei etnici come fra toponimi, rispondenti tutti ad un radicale Κιρκ-, Κερκ-, radicale che da Κέρκυρα nell'Adriatico ci porta via via[1] fino a Κιρκήσιον o Κερκέσιον di Mesopotamia[2].

Da *Kerkyra*, dicevamo; infatti *Kerkyra* può supporsi come un centro del culto di *Kirke*, (che forse le diede il nome), dal momento che lo scoliasta di Apollonio Rodio[3] ci parla chiaramente di un trapianto dei Κόλχοι in quest'isola, dov'essi «abitarono» e donde poi furono espulsi[4] per trasferirsi nell'isola di fronte e in seguito tra i monti Kerauni, fra gli Abanti e i Nestei, popoli illirici, e ad Orico, città illirica; altri nuclei di Κόλχοι abitarono — sempre secondo lo scoliasta — le isole Βρυγηΐδες, isole dell'Adriatico[5]. Tali notizie ci testimoniano dunque una migrazione di questi nuclei etnici da oriente verso occidente, migrazione di cui dovremo anche in seguito tener conto.

In Mesopotamia — come abbiamo visto — esiste un *Kirkésion*

[1] Abbiamo dunque: Κέρκυρα; Κερκάς, città di Beozia (H. Stephanus, *Lex.* s. v.); Κερκετικὸν ὄρος (Pape-Benseler, *Wörterb. d. griech. Eigennam.*, s. v.) e Κερκίνεον, castello pure in Tessaglia (Pape-Benseler); monte Κερκίνη di Peonia (Steph.); Κερκινῖτις λίμνη (Steph.) o Κερκετήσιον ὄρος (Pape-Benseler) di Macedonia; Κέρκαφος monte di Colofone o Κερκετεύς monte samio (Pape-Benseler); Κέρκινννα isola presso le Sirti (Steph.) a cui è legata Κερκινῖτις (Pape-Benseler); Κερκέσουρα o Κερκάσωρος città egizia (Pape-Benseler e Steph.); Κερκέστης che ritorna sia in Egitto che in Fenicia; Κιρκήσιον o Κερκέσιον di Mesopotamia (Pape-Benseler). A questi toponimi potremmo aggiungere nomi propri quali Κερκηίς-ίδος, un'Oceanide (Pape-Benseler); Κερκέστης figlio di Egitto (Apollod. II, 1, 5); Κέρκαφος figlio di Helios e di Rhode (Diod. Siculo V, 56) o di Helios e di Cidippe (Steph. Byz. p. 351; cfr. Strab. XIV, 2, 8).

[2] In cui si rivela l'indifferente sostituzione dell' ε coll' ι: V. Bertoldi, *Prerogative culturali mediterranee nel lessico greco e latino*, Arch. glott. It. XXXI, 89 sostiene che l'alternanza vocalica e/i è un fenomeno di sostrato tipico in vocaboli giunti al latino per il tramite etrusco, ma è fenomeno attestato pure in alcuni parlari dell'Anatolia e della Tracia, e ne porta esempi.

[3] *Argon.* IV, 1002-1003a.

[4] *Schol. Apoll. Rhod.* IV, 1216.

[5] Cfr. Tzetzes *in Lycophr. Alex.* v. 175 (p. 82, 25 ss. Scheer).

o *Kerkésion* — alla confluenza del Chaboras con l'Eufrate — che si potrebbe pensare esso pure non separabile da *Kirke*. Ma, pervenuti alla valle dell'Eufrate, non potremmo dire di aver toccato gli estremi limiti del sostrato colchico in oriente. Fozio[1] infatti ed Esichio[2] ci dànno in tre parole una notizia che acquista, dopo quanto si è detto fin qui, un impensato valore: Κερκῖται (Κερκέται secondo Esichio) ἔθνος Ἰνδικόν. Ma v'ha di più: accanto ai Κερκέται o Κερκῖται Ἰνδικοί v'erano dei Κόλχοι Ἰνδικοί. Κόλχοι (*Kolkai, Korkai*) infatti era il nome di un grande centro marittimo e commerciale dell'India[3], situato a nord-est dell'odierno capo Comorin, antica capitale del regno dei Pandyas, culla della civiltà indiana meridionale e patria dei tre mitici fratelli, che passavano per aver fondato i regni Pandya, Khera e Khola[4]. Più a nord era Kamara, alla foce del fiume Χάβηρος (*Khabēris, Kaveri*) che ritroviamo pure nella Colchide, dove Ammiano Marcellino[5] ricorda i «Camaritarum pagos.... celebres». Questo duplice rapporto viene singolarmente rafforzato dalla esistenza, sempre nella regione del Ponto Eussino, e precisamente a sud-est della Palude Maiotide, della popolazione dei Σίνδοι[6], il cui nome non può non richiamare quello del grande fiume dell'India cisgangetica, il *Sindhu*, non che quelli di parecchi toponimi diffusi nel mondo egeo-anatolico e altrove[7] al pari di Kamara[8]. Si profila così una relazione fra la Colchide e l'India[9], sul fondamento della comune area indo-mediterranea in cui l'una e l'altra vengono ad esser comprese; fondamento la cui saldezza, oltre che dai ritrovamenti archeologici di Mohenjo-Daro e di Harappa nella valle dell'Indo[10], è avvalorata dagli indizi vari di

1 *Lexikon* s. v. cfr. Tzetzes *in Lycophr. Alex.* v. 174 e 887.

2 *Lexikon* s. v. cfr. Tzetzes, *op. cit.*, loc. cit.

3 *Tab. Peuting.*: vedi Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encycl.*, XXI HB, col. 1071.

4 V. A. Smith, *The early history of India*, Oxford 1908, p. 406; cfr. p. 401, nota.

5 *Rer. gest.* XXII 8, 24.

6 Scylac. *Periplus* 72 *in Geogr. Gr. Min.*, I, p. 59.

7 J. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier*, Leipzig, 1913, 195; Pape-Benseler, *Wörterbuch der griech. Eigennamen*, 1396; Steph. Byz. pp. 569-570.

8 *Peripl. Maris Erythr.*, 60 (p. 301); Am. Marc. *Rer. gest.* XXII, 8, 24.

9 A proposito dell'espansione colchica ad Oriente vedi Ch. Schuchhardt, *Alteuropa*, Berlin 1941, 209 ss.; cfr. 270, 306.

10 J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation*, London 1931, I, 48 ss.

carattere linguistico antropologico etnografico culturale[1], che tutti influiscono a rendere assai probabile la provenienza occidentale dei Dravida, considerati quale veicolo della civiltà mediterranea sino alle foci del Gange e all'isola di Ceylon[2]. Perciò, anche nel caso della *Colchide* eussina e di *Kolchoi* indica, di *Kamara* eussina e di *Kamara* indica, dovremmo vedere un trapianto nelle regioni più meridionali dell'India — e precisamente in regioni di lingua dravida — di toponimi propri delle plaghe orientali del Ponto Eussino. E *Sindhoi* eussino, in rapporto a *Sind* e a *Sindhu* dell'India nord-occidentale, potrà rappresentare una tappa anteriore nella graduale diffusione dal bacino del Mar Nero alla penisola indiana[3].

Ritornando ora ai *Kerketai*, essi abitavano secondo l'anonimo *Periplus Ponti Euxini*[4] tra la palude Sindica e quella Parga: Ἀπὸ δὲ (24) τῶν Σίνδων εἰσὶ Κερκέται οἱ λεγόμενοι Τορίται, δίκαιον καὶ ἐπιεικὲς ἔθνος καὶ ναυτικὸν μάλιστα. Giovanni Damasceno dice[5]: Κερκέται τοὺς ἀδικήσαντας ὁτιοῦν τῶν ἱερῶν ἀπείργουσιν. Εὰν δέ τις, κυβευῶν σκάφος, διαμάρτῃ, προσιόντες ἐφεξῆς ἕκαστοι ἐμπτύουσιν αὐτῷ. Claudio Tolomeo[6], dopo Βάτα e dopo Ἀκαία κώμη, nomina Κερκέτιδος κόλπος: siamo nella Sarmazia asiatica, Σαρματία ἡ ἐν Ἀσίῃ. Anche Pomponio Mela[7] enumera i Cercetici (Κερκέται) dopo gli Heniochi e gli Achei, e poi «in confinio Maeotidis, Sindones». E finalmente Strabone XI 2, 1: περὶ δὲ τὴν λίμνην Μαιῶται, πρὸς δὲ τῇ θαλάττῃ τοῦ Βοσπόρου τὰ κατὰ τὴν Ἀσίην ἐστὶ καὶ ἡ Σινδική· μετὰ δὲ ταύτην Ἀχαιοὶ καὶ Ζυγοὶ καὶ Ἡνίοχοι, Κερκέται τε καὶ Μακροπώγωνες.... μετὰ δὲ τοὺς Ἡνιόχους ἡ Κολχὶς ὑπὸ τοῖς Καυκασίοις ὄρεσι κειμένη καὶ τοῖς Μοσχικοῖς. E più oltre (14) ἀπὸ δὲ τῶν Βατῶν ὁ μὲν

1 V. Pisani, *India contemporanea e India preistorica*, «Giornale della Società Asiatica Italiana», N. S., III, 1934, 340 ss.

2 V. Pisani, *op. cit.*, p. 340.

3 È interessante notare in proposito che Κολχὶς era pure una città della grande Armenia, ad oriente quindi della Colchide: vedi Ptol. *Geogr.* V, 12, 8; *Tab. Peuting.* Geogr. Rav. 81, 2.

4 FHG V, 1, p. 182, 22.

5 *Morum mirabilium collectio*: FHG III, 461, frg. 125 (= Stob XLIV, 41). Per la successione di questi nuclei vedi Pseud.-Scylacis *Periplus*, *Geogr. Gr. Min.* I, pp. 59-60, § 72-74 e Dionys. *Orbis descriptio* ibid., II, v. 679 ss. (p. 145).

6 *Geogr.* V, 8 (Müller, Parigi, 1901, vol. I, 2).

7 *Chronogr.* (Berlino 1867), I, 110.

'Αρτεμίδωρος τὴν Κερκετῶν λέγει παραλίαν ὑφόρμους ἔχουσαν καὶ κώμας. Nè va trascurato il passo di Stefano di Bisanzio (p. 688) intorno ai Χαριμάται, in quanto la localizzazione loro è vista in rapporto a quella dei Κερκέται. Concludendo, malgrado le piccole varianti dovute all'opinione dei diversi geografi che ne han parlato, resta ben fermo che questo Κερκετικόν τ' ἀνδρῶν φῦλον[1] è localizzato agli estremi limiti orientali delle terre che si specchiano nel Ponto Eussino.

Ma a questi d'oriente corrispondono — secondo il Karst (l. cit. p. 39) — in occidente i Κιρκήσιοι o Circei, legati, com'è naturale, a Circe tirrenia ed alla sua leggenda. Tale ipotesi si fonda evidentemente sulla esistenza della colonia che i Romani avevano dedotto nel paese dei Circei, ricordati, oltre che da Livio (XI 12) e da Cicerone (de nat. deor. III 19), da Polibio (III 24), che nomina i Κιρκαῖτας assieme a quelli di Ardea, di Antea e di Terracina, e da Dionigi d'Alicarnasso (VIII 14), che menziona la loro Κιρκαίαν πόλιν. Ora il perdurare in età storica di tale nome applicato alla città e al popolo, fa legittimamente credere che sia questo l'ultimo nucleo sopravissuto di una più vasta comunità — la comunità cioè della dea Circe — estesa in tutta quella plaga. Che se il ricordo della sua divina patrona era giunto fino in Etruria — poichè si parlava ancora del suo mortaio sul Σελέναιον ὄρος[2] — e se d'altra parte la dea Feronia — che arriva, fatta oggetto di culto, fin nell'Etruria meridionale[3] — è con ogni probabilità, come vedremo, la legittima erede di Circe, non sarà fuori luogo supporre che questo popolo dei Circei, raccolto in età storica entro le mura di una modesta città, abbia alle origini goduto di un raggio di diffusione che doveva farlo banditore del culto della sua dea oltre i confini settentrionali del Lazio.

Sono dunque con il Karst quando asserisce che Circe vive in Italia, in Sicilia, nel bacino espero-mediterraneo come in quello orientale, purchè in questi stanziamenti si veda l'opera non già di Camiti ma di Mediterranei. Dai due nuclei di popoli omonimi sorsero così due località pure omonime; ed è interessante che

1 L'espressione è delle *Argon. Orph.* 1044.

2 *Schol. in Theocr. Idyll.* II, 15.

3 Vedi il mio volume, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Milano-Messina 1939, 301 ss.

Eustazio[1], proprio parlando del πεδίον Κιρκαῖον di Colchide, riporti la descrizione straboniana del monte Circeo d'Italia, dell'ὄρος cioè πολύρριζον νησίζον θαλάσσῃ καὶ ἕλεσιν tanto etnicamente e corograficamente questi due luoghi erano sentiti vicini e direi quasi identici.

Circe, così restituita alla realtà, acquista ai nostri occhi una consistenza quasi inaspettata. Ci si disvela signora di un popolo che divide con lei la proprietà di un nome, la signoria di una terra, anzi di molte terre, chè la dea emigra con i suoi devoti, e dovunque essi arrivino, là ella riceve nuova gloria di culto. Ma i *Kerketai* non sono, in fondo, che l'esponente di un più vasto ethnos, quello mediterraneo. E il mito ne accompagna il cammino; il mito che localizza Circe nel Ponto Eussino e la riprende poi sulle sponde tirreniche d'Italia, non fa che riflettere lo storico emigrare di un popolo che, a piccoli nuclei, muove dall'oriente verso occaso: ma il suo lento e tribolato andare di sponda in sponda, d'isola in isola, affrontando audacemente mari ignoti e popoli nuovi, è dalla favola mutato in un audace fantastico volo, compreso fra un'alba e un tramonto, che porta Circe sul carro di Helios dagli estremi orientali a quelli vespertini.

Oltre al nome dei *Kerketai* e del *Kírkaion* presenta notevole interesse quello di *Aia*, la sede di Circe. *Aia* è la terra, la terra fertile: φυσίζοος αἶα (Iliad. III 243)[2]. Αἶα era una città della Tessaglia[3]; si conosce anche una fonte Αἶα in rapporto con l'Axios[4]. Αἶα dunque, sede di Circe, sarebbe la terra, la terra irrigua, la terra fertile, intimamente legata alla vita e all'arte della dea. E ancor più interessante si fa il rapporto, quando si tenga presente che αἶα è pure il nome di una pianta: Αἶα · τὰ λεγόμενα ὄα. φυτὰ δέ ἐστι[5]. L'humus dunque ha parte essenziale nel termine αἶα. Da αἶα l'aggettivo αἰαία, che è epiteto di Circe[6]. Αἰαία

1 *in Dion. Per.* 692.

2 Gli antichi grammatici la derivano addirittura da γαῖα, con aferesi del γ- Cfr. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 97. - Αἶα ἡ γῆ, Suid.

3 Herodian. in *Gramm. Gr.* vol. I, III, p. 271, 16.

4 Schol. Od. XI, 239. cfr. Αἶα, κρήνη ἐν Παιονίᾳ (Etym. Magnum s. v.), Αἶα, Μακεδονίας πηγή (Herodian. III, 1).

5 I. Bekker, *Anecdota graeca*, Berolini 1814, I, p. 362, 3; cfr. *Etym. Magnum* s. v. Αἶα.

6 Apoll. Rhod. IV, 559; cfr. Schol. Od. X, 32; Eustath. *in Od.* 1651.

è la dea terriera, la dea legata alla terra, quindi la dea φαρμακίς che dalla terra appunto — oltre che da sè — trae i poteri della sua arte, l'esplicazione della sua scienza. È un'altra maga, Medea, è detta, come Circe, αἰαία[1]. Inoltre, un terzo personaggio, Αἰήτης[2] Αἰήτης in origine non è un nome, è un aggettivo, derivato da αἶα[3], di forma ionica per Αἰάτης[4]. Poi Αἰήτης assunse il valore di nome proprio: il nato, il figlio per eccellenza, di Αἶα, l'abitatore per eccellenza di Αἶα e quindi il re Αἰαγενής[5]. Innanzi tutto dunque Αἶα è terra fertile; αἰαία è la dea che con la terra si confonde, sia essa Circe o Medea; αἰαία fu pure detta l'isola, che era particolare dimora di Kirke (νῆσος Αἰαία[6]); infine αἰαία diviene un vero e proprio toponimo[7].

Che Circe sia « iddia dalle molt' erbe », ch' essa conosca tutti i vegetali con cui prepara farmachi e pozioni per ogni genere di metamorfosi non è il caso qui di ripetere: prosatori e poeti che ci narrano della sua arte, parlano concordi di φάρμακα[8]. Essa dunque doveva disporre in Aiaia di un τέμενος, di un giardino, dove coltivare segretamente tutte le piante necessarie per l'attività di ogni giorno. Veramente la dea mediterranea — quale πότνια φυτῶν — domina tutto il verde che ricopre la natura e — quale φαρμακίς — porta in sè il segreto dei succhi celati, delle misture prodigiose: quindi ella sa e possiede i segreti del bosco quanto quelli del piano; sa e possiede le piante delle forre come le corolle dei prati; sa, in una parola, tutta la natura, e tutta la natura possiede, meravigliosamente. Tuttavia è comprensibile che questa vigile raccoglitrice di erbe e di inflorescenze e di radici medicamentose ne sia l'esperta coltivatrice in un giardino suo — aiuola nel suo più vasto giardino che è il mondo — un po' nascosto agli occhi degli

1 Apoll. Rhod. III, 1136; IV, 243. vedi pure *Etym. Magnum* s. v.

2 O. Gruppe, *op. cit.*, p. 550.

3 Steph. Byz. s. v. αἶα; vedi pure Eustath. *in Od.* 1614, 1 ss. e 1651, 28.

4 Vedi il *Thesaurus* dello Stephano s. v. αἶα. Αἰήτης non fu usato che al maschile, al contrario di Αἰάτος.

5 Devo al prof. Uberto Pestalozza tale chiarificazione a proposito di Αἰήτης.

6 Ap. Rhod. III, 1074 e 1093 e schol.; Eustath. *in Od.* 1614, 1 ss.; il quale chiarisce bene il passaggio e 1651, 28.

7 Apoll. Rhod. IV, 661; *Etym. Magnum* s. v. Αἰαίη; Schol. in Ap. Rhod. III, 1074; Schol. *in Od.* X, 32.

8 Le tre metamorfosi ben note, operate sui compagni di Ulisse, su Scilla, su Pico, sono fatte a mezzo di prodotti vegetali.

uomini, ma ben aperto ai raggi di Helios che lo fanno rigoglioso e lieto. Onde se Europe o Atalanta, Persefone o Calipso — espressioni tutte della grande dea — tornano ogni volta alla nostra mente come uscenti dalla natura in rigoglio e oramai non possiamo più immaginare Calipso senza l'ombra dei pioppi degli ontani dei fragranti cipressi che ricoprono la sua isola in fiore, nè Europe senza quel suo campo smaltato di narcisi, di giacinti, di viole, di serpilli, Hecate come Artemis, come Hygieia, come Hera, come Bona Dea, Feronia, Diana, Flora e tante ancora, vantano tutte un loro giardino segreto, ricco di semplici, possente d'annosi tronchi. Dice esplicitamente Flora: «est mihi fecundus dotalibus hortus in agris»[1]: alla sua voce tante e tante altre fan eco; come per miracolo s'accendono dal Lazio alla Colchide i giardini segreti e meravigliosi. Ecco quello di Diana — tutto un bosco — presso il lago di Nemi[2]; ecco il *lucus* o meglio i *luci Feroniae*, sparsi tra Luni e il Circeo[3]; ecco l'*herbarium* di semplici nel tempio di Bona Dea, rivelatore di un *hortus* lì accanto[4]; ecco l'*hortus* di Hera presso il Sele[5]; ecco il suo λειμών sul Citerone[6], ecco gli altri suoi giardini di Argolide e forse di Creta[7] o l'altro presso le Esperidi[8]; ecco i κῆποι di Hygieia sanatrice[9]; ecco quelli di Artemis che ci riportano in Laconia o in Asia Minore[10]; mentre con Hecate e con Circe torniamo in Colchide.

Nel racconto di Apollonio Rodio (Argon. III 200 ss.) Giasone, giunto in Colchide per compiere la sua missione, arriva con alcuni compagni al Κιρκαῖον πεδίον, piantato ad agnocasti e a salici (non sarà dunque questo il κῆπος di Kirke colchica?). Il luogo è sacro alla divina figlia di Helios, alla maga onnipossente e temuta. Quale spettacolo si presenta loro? Dalla sommità degli

1 Ovid. *Fast.* V, 209 ss.

2 vedi il mio volume *Riflessi mediterranei*, p. 309 ss. per il bosco di Nemi e altre località laziali.

3 *op. cit.*, p. 301 ss.

4 Macrob. *Saturn.* I, 12, 21 ss.

5 Vedi il mio studio *Il santuario di Hera alla foce del Sele*. Rendic. del R. Istit. Lomb. di Scienze e Lettere, LXXII, 1938-39, 446 ss.

6 Eurip. *Phoen.* 24.

7 *Il santuario* ecc., 450 ss.

8 ibid., 454.

9 Elio Arist. Ἀσκληπιαδαί, Lipsiae 1829, I, p. 72.

10 Pestalozza, *Sulla rappresentazione* ecc., 32.

alberi pendono cadaveri sospesi a grosse funi, poichè per i Colchi è sacrilegio bruciare i morti, se uomini, e nemmeno è lecito seppellirli e costruirvi sopra un tumulo; ma li avvolgono in pelli fresche di toro e li sospendono ad alberi lontano dalla città. Le donne invece vengono deposte in seno alla terra. Lo scoliasta ripete la medesima notizia, e cita in proposito anche la testimonianza dello storico Ninfodoro[1], il quale aggiunge che i Colchi venerano soprattutto il Cielo e la Terra, dove Οὐρανός sarà da intendere come il cielo luminoso e solare. Nicolao Damasceno[2] conferma tale costume: Κόλχοι τοὺς τελευτήσαντας οὐ θάπτουσι, ἀλλὰ κρεμῶσι ἀπὸ δένδρων; così pure Eliano[3]: Κόλχοι δὲ τοὺς νεκροὺς ἐν βύρσαις θάπτουσι καὶ καταῤῥάξαντες ἐκ τῶν δένδρων ἐξαρτῶσι. Questo costume è attestato presso popolazioni caucasiche anche in tempi moderni. Nell'Abkhazia, facente parte del territorio dell'antica Colchide, quando qualcuno è ucciso dal fulmine, è deposto in una bara e questa è sospesa a un albero fino a che il cadavere sia totalmente decomposto, quindi è sepolto[4]. I Cerchessi (*Kerketai*, Circassi) avevano l'abitudine nel XVI sec. di esporre il cadavere di un nobile, dopo avergli levato gli intestini, seduto sopra un palco di legno in un campo, per una settimana; poi il cadavere veniva posto sopra un tronco d'albero — spaccato in due e scavato — con abiti, armi e doni[5]. Ma il riscontro più stringente è fornito dall'antico costume degli Osseti, i quali usavano seppellire soltanto i cadaveri delle donne, mentre quelli degli uomini erano avvolti in pelli di bufalo e sospesi ad alberi sacri[6] — precisamente come i Colchi dell'antichità. Questo rito della (più o meno temporanea) esposizione del cadavere

1 Cfr. FHG II, 380, fr. 17.

2 FHG III, p. 461, fr. 124.

3 *Var. Histor.* IV, 1, 8.

4 Arth. Byhan, *La civilisation caucasienne*, Paris 1936, 159. — Gli Osseti (ibid., 219) credono che chi è stato ucciso dalla folgore sia stato colpito da S. Elia (anche in Russia successore di Pernu, il dio fulminatore del paganesimo slavo): i parenti ed amici danzano intorno al defunto, guardandosi bene dal piangere « per non irritare il Santo ». Il morto è sepolto là dove fu colpito o là dove due capri l'hanno trascinato sopra un carro a due ruote; si sacrifica un capro nero su la tomba, e la sua pelle è sospesa ad un'alta pertica.

5 ibid.

6 Byhan, op. cit., 215.

sugli alberi è largamente diffuso, come è noto, presso popoli incolti dell'Asia, e non soltanto dell'Asia.

Il Κιρκαῖον πεδίον è dunque un cimitero, e forse non soltanto di uomini, perchè è lecito pensare che ai piedi degli alberi siano sepolte, in grembo alla Terra Madre, le donne. Questo carattere del sacro campo di Circe getta sulla figlia di Helios una nuova luce. Circe appare qui sotto un aspetto che non le conoscevamo ancora, quale signora del mondo dei defunti, non già tuttavia in un senso circoscritto ed esclusivo e quindi tetro e pauroso[1], bensì in connessione diretta ed inscindibile con l'aspetto corrispondente di dea della vita e della vita universa, per cui nascono vivono si moltiplicano le piante, gli animali, gli uomini, per cui germina la terra e scorrono le acque fecondatrici del suolo. Dea della vita, essa domina le leggi della vita, di cui è però necessario arcano correttivo la morte, onde essa diviene la dea dei morti in quanto è la dea dei viventi e vice versa. E se le spoglie degli uomini vengono appese agli alti rami degli alberi, i corpi inanimati delle donne, dai cui grembi tante vite erano uscite alla luce, la dea vuole che riposino in grembo alla Terra Madre, cioè nel suo grembo medesimo, inesauribilmente fecondo.

Questo particolare aspetto di Circe colchica la riavvicina ancora di più all'altra grande iddia del paese, ad Hecate, che una tradizione mitica[2] fa strettamente congiunta di sangue a Circe stessa, in quanto Aietes, il figlio di Helios, avrebbe sposato Hecate, figlia del fratello suo Perseus re dei Tauri[3] e ne avrebbe avuto Circe e Medea, che nel poema di Apollonio Rodio è la somma sacerdotessa di Hecate. La tradizione più nota fa di Circe invece la sorella di Aietes, figlia con lui di Helios; ma ad ogni modo già questa intima parentela fra le due grandi divinità della Colchide è indizio di analogie così evidenti tra di esse, da farle

[1] Circe quasi esclusivamente interpretata come un'originaria dea dei morti: vedi specialmente E. Bethe, *Die Sage vom Troischen Kriege*, Leipzig-Berlin 1927, III, p. 175 ss; cfr. C. Fries, *Homerische Beiträge*, Rein. Mus., 81, 1932, 26.

[2] *Schol. Apoll. Rhod.* III, 200a, 201b.

[3] Anche Aietes spingeva i suoi possessi fino all'opposta sponda del Mar Nero se regnava anche sui Μαιῶται: vedi *Schol. Apoll. Rhod.* III, 200b. e IV 321-322: quest'ultimo passo, dove i Μαιῶται sono chiamati Σκύθαι è da confrontarsi con gli scolii di Tzetzes ai vv. 174 e 887 all'*Alessandra* di Licofrone.

senz'altro ritenere l'una un doppione dell'altra. Entrambe, Circe ed Hecate, in origine forme della grande divinità mediterranea[1], vennero riducendo per vie diverse la loro multiforme attività, cosicchè la virtù magica, fondamento di tutti i poteri della grande divinità mediterranea, virtù insita nella sua essenza divina e da questa inseparabile, divenne la nota preminente e, si può dire, esclusiva di Circe, mentre in Hecate accanto alla virtù magica, di cui le Argonautiche descrivono le opere meravigliose[2], prevale il carattere di dea del mondo sotterraneo, con particolari aspetti mostruosi e terrificanti[3]. Ma come divinità catactonica noi troviamo nella Colchide, accanto ad Hecate, anche Circe — se pure in tono assai minore — Circe la quale pertanto divide con Hecate gli attributi di potentissima maga e di signora dei morti.

Un'altra terra, Creta, ha per questa ricerca uno speciale interesse. Nel mito di Minos e di Pasifae entra la nostra dea perchè sorella di Pasifae, prole essa pure solare[4], e vi entra proprio in qualità di φαρμακίς, in quanto da lei prende nome la κιρκαία ῥίζα che annulla magicamente il magico incantamento che la gelosia di Pasifae aveva gettato sulle amanti di Minos[5]. E mi piace riportare qui un passo dell'*Etymologicum Magnum* che, pur nella sua complessità, può esserci utile: αἶα ὑπὸ Κυρηναίων τηθὶς καὶ μαῖα καὶ ἀδελφὴ Κρήτης: *Krete* è una ninfa ed *Aia* è sua sorella, evidentemente. Queste due creature ci hanno lasciato i due nomi legati per bocca del lessicografo, ma questa loro unione di sangue riflette un'unione etnica che non dovè mancare, come ho già accennato, dall'età di Minosse e forse prima. Anche questa volta la trama logora e quasi cancellata di un mito rifletterebbe più stretti legami di popoli: quei di Aia e quei di Creta sono dunque parenti — li unisce del resto il comune vincolo mediterraneo — e la loro parentela è proiettata nel culto attraverso

1 Vedi i sopra citati versi esiodei, *Theog.* (Rzach), 411 ss. cfr. M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel.*, pp. 684-685.

2 Apoll. Rhod. *Argon.* III.

3 O. Gruppe, *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte*, 406, 5; 804, 5; 1290, 2; cfr. Nilsson, *op cit.*, p. 686.

4 Apollod. *Bibl.* I, 83.

5 Apollod. *Bibl.* III, 197-198; cfr. Dioscur. *Mat. Med.* III, 119; IV, 75 e Plin. *N. H.* XXV, 147; XXVII, 60.

il legame di queste due ninfe che, abitatrici di terre acquatiche, di terre irrigue e fertili, si sentono sorelle[1].

Nel golfo Saronico emergono le isole Farmacusse, le isole dalle piante magiche, la maggiore delle quali[2] vantava la tomba della nostra dea. La notizia così formulata pare tarda, chè le dee mediterranee non conoscono la morte altro che nei loro paredri; le si può tuttavia concedere una certa credibilità quando non la si prenda così isolata — altrimenti si potrebbe anche supporre che Circe, quale dea φαρμακίς, vi sia stata portata a causa del nome stesso dell'isola — ma vista nel quadro delle altre notizie che accennano ad una innegabile presa di possesso da parte della dea di tutto questo tratto di mare. Piccolo cabotaggio quello di Circe, perchè piccolo cabotaggio fanno i suoi adoratori. E così di mare in mare, d'isola in isola — il nome di un monte, il ricordo di un mito, la tradizione di un fatto ci illuminano a tratti il suo cammino — essa toccò gli estremi occidentali della sua attività: e se nelle isole Farmacusse si parlava, come vedemmo, della sua tomba, nel Σελήναιον ὄρος d'Etruria si parla[3] dei mortai suoi e di Medea, in cui le due maghe avevan pestato i loro intrugli ἐν οἷς ἔκοπτον τὰ φάρμακα.

Ed eccoci, finalmente, in Italia. Lontana è ormai la terra dei *Kerketai*, lontana quella dei *Kolchoi* che Circe deve considerare perdute, anche perchè laggiù domina incontrastata la magia di Medea. Ma in occidente nasce per lei un nuovo *Kirkaion* ricco di erbe, ricco quindi di possibilità che in mano sua si fanno certezza radiosa; nasce un'*Aiaia* tirrenica[4] che non dovè farle rimpianger troppo quella di Colchide. Messo piede in queste contrade occidentali, la sua vita riprende, o meglio, si continua, fatta di metamorfosi e d'incantamenti d'ogni genere. Questo ci fan pensare il rigoglio del Circeo tirrenico, il ricordo così scrupolosamente serbato di un suo mortaio. Ma fatti, fatti concreti, poco o niente. Si verifica anche per l'occidente quella mancanza di

1 Secondo Apoll. Rhod. III, 1074 e schol., e secondo Val. Flacco *Argon.* V, 425 *Aia* era una cacciatrice la quale, fuggendo il dio fluviale Phasis, fu dagli dei mutata nell'isola dallo stesso nome. Aia qui non è detta ninfa; ma niente di più naturale che un dio fluviale s'invaghisca di una ninfa.

2 Strab. IX, 1, 13.

3 *Schol. Theocr. Idyll.* II, 15.

4 Apollod. *Bibl.* I, 9, 24. Circe è detta Αἰγυστίς da Eurip. *Troad.* 437.

continuità nella storia di Circe, cui già accennavo agli inizi: quanto maggiore è il suo fascino, tanto più nascosta e misteriosa è la sua arte. Fra tutte le metamorfosi ch'essa dovè compiere nella plaga tirrenica, una solo è uscita in una redazione organica dall'ombra dei boschi Circei, si è rapidamente diffusa all'intorno, è divenuta il prototipo della magia di Circe, l'esempio che vale per tutti, tramandato dalla fantasia del popolo, consacrato dal canto dei poeti. Alludo alla nota avventura di *Picus*[1], re avo di Latino che, indifferente ai vezzi e alle profferte di Circe, è mutato dall'ira e insieme dall'amore della dea in uccello, in picchio. Il quale — come già ebbi a dire[2] — per la sua spiccata simpatia verso la peonia[3], pianta dalle virtù meravigliose, e per la conoscenza del luogo ove cresce l'erba capace di aprirgli il nido chiusogli dai boscaioli[4], potè facilmente diventare il paredro ornitomorfo della dea (l'uccello come il toro come il cavallo è una delle forme che la dea predilige per compagno), ed aiutarla quindi validamente nella ricerca di erbe per ogni sorta di magie. Chè la sua qualità di πότνια φυτῶν condiziona e spiega ad un tempo la signoria ch'essa esercita sugli animali e sugli uomini. E se i lupi e i leoni[5] che Circe rinserra nei recinti del palazzo di Aiaia furono uomini, τοὺς αὐτὴ κατέθελξε — e qualcosa della perduta umanità resta in loro penosamente — e tali divennero appunto ad opera dei suoi farmachi segreti, dei suoi imperiosi colpi di ῥάβδος, dei suoi «voglio» possenti, è legittimo supporre che non fossero questi i soli animali in dimestichezza con la dea; possiamo supporre ch'essa, in qualità di πότνια mediterranea, vivesse famigliarmente con le fiere che s'intanano nelle forre boscose, con gli uccelli che nidificano sugli annosi tronchi della selva o nelle anse stagnanti dei fiumi, con la vasta famiglia zoomorfa

1 Verg. *Aen.* VII, 170 ss. e Serv.; Ovid. *Metam.* XIV, 320 ss.

2 *Riflessi mediterranei* ecc., pp. 366-367.

3 Plin. XXV, 29; XXVI, 131, 151.

4 Plin. X, 40; Aeliani *de nat. anim.* I, 45.

5 Maiali, lupi ed altre fiere secondo Dion. Chrys. VIII 134 M. divennero i compagni di Ulisse; lupi maiali asini e leoni sono menzionati da Apollod. *Biblioth.*, *Fragm. Sabbaitica*, Rein. Mus, 1891, XLVI. 177 sg. pubblicati da Papadopulos Kerameus. Notevole che qui si parli del κυκεών — notoriamente riferito a Demeter e ai misteri eleusini — a cui Circe aggiungeva un φάρμακον, il suo segreto: questo κυκεών differisce comunque dalla bevanda omerica, perchè ci sono vino e cacio in più.

che — lontana e spesso ostile all'uomo — si fa docile e mansueta al gesto, allo sguardo della dea. Restituiremmo in tal modo quell'originario e più completo potere che si andò smorzando nell'unica visione della dea-maga circondata dalle sue vittime occasionali, e vedremmo davvero in lei la primitiva πότνια Κίρκη. Del resto anche la metamorfosi di Picus, come quelle precedentemente operate, rientrano alle origini fra le note prerogative della *pótnia* mediterranea, che muta gli uomini in bestie e in modo analogo opera sopra di sè[1] secondo che il capriccio le suggerisce, giacchè per lei, che è signora di tutto il mondo terrestre, non esistono distinzioni nette fra i vari regni della natura, di cui l'uno fluisce nell'altro indifferentemente. Se Ištar, ad esempio, è chiamata in modo esplicito «la vacca», sappiamo che Semiramide si trasforma in colomba, Pasifae in vacca, Demeter in giumenta. E questo imbestiarsi può naturalmente facilitare speciali rapporti con animali, rapporti già favoriti dalla dimestichezza con cui la *pótnia* antropomorfa vive tra leoni, cavalli, tori, uccelli. È dunque un gioco questo della dea, che le permette di rivelare in forme sempre nuove l'arte sua meravigliosa. Più tardi si è venuto accentuando in esso quel carattere di perversa malignità che alle origini certamente mancava, e perciò Scilla passò come vittima della gelosia di Circe e Picus del suo sdegno. E allora Ulisse che smaga Circe e Gilgameš che accusa senz'ombra di metafora il turpe operare di Ištar sarebbero gli eroi insorti a rivendicare, contro l'arbitrio perverso delle divinità, i diritti degli uomini.

Complessa dunque e completa — come dicevo — dobbiamo credere la vita di colei che domina la verde solitudine del Circeo. Ma tutta questa plaga è animata dalla magia; poco lontano dalla nostra, altre figure divine esercitano in tono minore l'arte loro; oscure e sommesse, queste compagne le stanno accanto senz'ombra di rivalità, di contrasti, di vendette. E questo accordo pare si rifletta nella tradizione seriore che tende ad avvicinare, ad assimilare queste alla sorella maggiore. Marica, ad esempio, sarebbe una forma di Circe fino a confondersi con Circe stessa[2]. Dice Lattanzio[3] — raccogliendo una fra le tante tradizioni mitiche — che

1 vedi Μήστρα φαρμακίς — prole solare anch'essa — ἥτις εἰς πᾶν εἶδος ζῴου μετεβάλλετο: Tzetzes *in Lycophr. Alex.* v. 1393.

2 Serv. *ad Aen.* XII, 164.

3 *Div. Instit.* I (*Patr. Lat.* I, p. 236).

la nostra dea, dopo morta, assunse il nome di Marica: qui non è da credere ad una morte vera e propria della dea, come non credemmo alla sua tomba di Farmacussa. In questa morte s'adombra forse il suo tramonto radioso: la dea, antica e possente, cede — cioè muore — di fronte alla più recente Marica in cui si continua l'arte di maga. Più viva più concreta di Marica è Feronia. Essa domina il mondo vegetale[1] con gli stessi scopi che animano Circe e le altre dee mediterranee, cui più sopra accennammo; e domina pure il mondo animale, come ci rivela il suo paredro ornitomorfo, il picchio, che prende l'esplicito nome di *Feronius*[2]. Ecco anche questa volta l'accostamento, l'assimilazione che tende ad identificare non più le due persone divine, ma a conciliarle nell'amore di un unico paredro — impresa tanto più delicata e rischiosa — paredro che lascia la signoria di Circe, da cui gli era stata imposta la natura ornitomorfa, per quella di Feronia che gli impone il proprio nome; e questo secondo atto conferma e sanziona la sua nuova esistenza di subordinato paredro. Di Feronia sappiamo quel che ignoriamo di Marica: che fu portata[3] cioè nell'Agro Pontino da un nucleo di navigatori provenienti dal Mediterraneo orientale: Dionigi li dice Spartani e capostipiti dei Sabini — tra i quali fioriva il culto di Feronia — e noi li diciamo senz'altro Sabini, popolo che i numerosi richiami toponomastici dichiarano di stirpe mediterranea[4]. Comunque, rispetto a Circe, legata al vetusto mondo minoico, legata all'antica saga degli Argonauti e appartenente quindi ad un più antico sostrato mediterraneo, Feronia ci si rivela più recente nel dominio di quelle terre, più modesta nella sua vicenda pressochè ignota.

C'è una leggenda che lega Circe — fatta figlia di Eeta — alle due sorelle Angizia e Medea[5]. E Angizia si insediò presso il lago Fucino, esercitandovi le sue arti sanatrici; e Medea — sepolta a Butroto — diede un suo figlio come re ai Marsi, a quei

1 Dion. Hal. III, 32, 1.

2 Fest. 228, Lindsay.

3 Dion. Hal. II, 49, 5

4 U. Pestalozza, *Leto nell'Egitto mediterraneo* in *Pagine di religione mediterranea*, Milano 1942, pp. 99-100.

5 Solin. II, 27; per i rapporti di Angizia con i Marsi cfr. Sil. Ital. *Pun.* VII, 459 ss. e l'articolo di Linda Clarke Smith, *A Survival of an ancient Cult in the Abruzzi*. Studi e materiali di Storia delle Religioni 4, 1928, 106 ss.

Marsi che traggon la loro origine, come vedremo, da un figlio di Circe[1] e la loro fama dall'essere invulnerabili al morso dei serpenti, dote originaria, ch'essi avranno tratto dal loro progenitore piuttosto che dal loro re, onde anche a Circe si riconoscerebbe quella signoria dei serpenti, che è vanto indiscusso di Medea. La quale, non tanto per i noti legami di parentela e di arte con Circe merita d'esser qui ricordata, quanto per quell'affinità di vicenda che prodigiosamente l'avvicina alla nostra dea. Essa pure infatti muove da oriente ad occaso, portata probabilmente da successive migrazioni di nuclei colchici, cioè mediterranei[2]. Chè, se la ritroviamo a Creta, alle prese con il gigante Talos, a Corinto essa è oggetto di un culto così radicato da esser ritenuta — lei colchica — autoctona della regione. Sorge di fronte a tale controsenso l'ipotesi[3] che una schiera di Colchi l'abbia portata a Corinto, dov'era in fiore — come in Colchide — il culto solare. Quivi Medea prende possesso della terra; e la tradizione che la vuol fare originaria di lì fu probabilmente suscitata dai Colchi stessi i quali — per meglio legittimare anche da un punto di vista religioso il loro dominio sul paese — avrebbero riattaccato le origini della loro dinastia solare ad Helios corinzio. Da Corinto poi il figlio di Helios, Aietes, padre di Medea, si sarebbe recato in Colchide[4], mentre questo passaggio di Aietes non è in realtà che un ritorno alla terra d'origine. Ma eccola ancora Medea sulle rive adriatiche, dove il suo nome dato ad un'insenatura fra Laurana e Moschiana — regione dov'è fama che i Colchi abbian fondato Pola[5] — è assai significativo, accanto alla notizia[6] che poneva, come vedemmo, il sepolcro di Medea a specchio dell'Adriatico e precisamente a Butroto. E se la fantasia di Apollonio Rodio la fa giungere in Italia a purificarsi d'aver ucciso Absirto[7], la fa giungere presso Circe con l'animo in subbu-

1 Gell. *Noct. Att.* XVI, 11, 1; Plin. VII, 15.

2 Vedi, per le migrazioni colchiche verso occidente, *Schol. Apoll. Rhod.* IV, 1002-1003a.

3 Ipotesi che mi è suggerita dal prof. U. Pestalozza.

4 *Schol. in Pind. Ol.* XIII, 75; vedi la stessa tradizione raccolta da Eumelo, storico corinzio, presso Paus. II, 3, 8 (*Epic. Graec. Fragm.*, II, 6 ss., Kinkel p. 189).

5 Strab. V 1, 9; cfr. I 2, 39.

6 Solin. II, 27.

7 Apoll. Rhod. IV, 725 ss.

glio, straniera nella terra che la ospita e sconosciuta persino alla regina del Circeo, cosicchè solo lo splendore degli occhi rivelerà ad essa la comune discendenza solare, se tutto questo, dicevo, è arte di poeta, sta di fatto che l'arte qui abbellisce la *realtà* di Medea, la quale, come Circe, mise piede in Italia perchè portatavi dai suoi cultori, Colchi come quelli di Circe, e quivi, in questa terra schiettamente mediterranea, senza nè il nome nè l'aspetto di straniera, confonde, come Circe, la personalità sua con quella di divine creature locali, emanate da una stessa civiltà, e si assimila a Bona Dea, che per la signoria sui serpenti le somiglia prodigiosamente[1].

Ma torniamo al nostro assunto. Così ambientata in questa terra ch'essa può ormai chiamare sua seconda patria, preso possesso del Circeo ricco di farmachi, stabiliti contatti con le dee locali a lei molto simili perchè frutto di una stessa civiltà, la divina figura di Circe acquista un più ampio respiro: essa, la πότνια esperta di piante e di fiere, ci si rivela, in queste terre vespertine, progenitrice e signora di popoli e di città. Secondo Omero, ad Ulisse, dopo tante avventure amorose, resta sempre un unico figlio, quello di Penelope in Itaca. Ma già Esiodo accenna nella Teogonia[2] alla prole che Circe aveva dato all'eroe: Agrio, Latino, Telegono. Da Esiodo in poi la notizia è ripetuta, se pure con qualche variante nel numero o nel nome dei figli[3]. Così città e popoli riconducono la loro origine a Circe, per bocca di storiografi che attinsero probabilmente anche a tradizioni locali. Sono gli Ausoni[4] infatti, sono i Marsi[5] che vantano la loro discendenza da un figlio della dea; è la città di Preneste che vede il

1 Macrob. *Sat.* I, 12, 26.

2 v. 1011 ss.

3 Oltre a Telegono (Dion. Hal. IV, 45; Schol. Aristoph. Plut. v. 303; Lact. Plac. *in Stat. Theb.* IV, 550; Tzetzes *in Lycophr. Alex.* v. 794; Georg. Cedr. in Corp. Script. Hist. Byz., I, p. 232, l. 21 ss.); oltre ad Agrio e Latino (Eustath. che cita Hes., *in Od.* 1796, 40; cfr. Johann. Lyd. *de Mens.*) si parla di Ausone assieme a Latino (Eustath. *in Od.*, 1379, 20).

4 Eustath. *in Dion. Per.* 78, il quale riporta l'altra opinione secondo cui Auson sarebbe figlio di Calipso e di Atlante, cfr. Tzetzes in *Lycophr. Alex.* v. 44 e 702 che lo fa figlio di Circe e di Ulisse.

5 Solin. II, 27; Aul. Gell. XVI, 11, 1; Plin. VII, 15; cfr. XXI, 78; XXV, 11; XXVIII, 19 e 30.

suo fondatore in *Prainestos* di Latino[1] o addirittura in Telegono[2]; sono le città di Ardea[3] e di Anteia[4] che riconoscono come fondatori gli eponimi rampolli della dea e dell'eroe[5]. E tali genealogie non mancarono fin anche per il nome grande di Roma[6].

Questa trama di discendenze e di parentele vale indubbiamente a rilevare la possanza di questa primitiva divinità in quelle terre, se ancora dopo secoli le genti ne sentivano vivo tutto il fascino, riconoscendola madre del loro eponimo progenitore e quindi loro stessa signora. Evidentemente il nume di Circe non era ancora spento.

MOMOLINA MARCONI

1 che è figlio di Ulisse e di Circe: Steph. Byz. s. v. Πραίνεστος.
2 Plut. *Parall.*, 41.
3 Steph. Byz. s. v.
4 Steph. Byz. s. v
5 FHG IV, Xenagoras, p. 527, 6; Syncell. *Chronographia* p. 193 A: cfr. Dion. Hal. I, 72.
6 Vedi Xenag. e Syncell. ll. cc.; Plut. *Rom.*, 2; secondo *Fest.*, 329, 15 Lindsay, Latinus, figlio di Telemaco e di Circe, è padre di Romo e di Romolo. Roma figlia di Telemaco, Clinias, FHG IV, p. 366; cfr. Fest. p. 329 Lindsay.

CREDENZE ED USI DEI BEKTASCI

In attesa di elaborare definitivamente un ampio studio sull'Islam in Albania con particolare riguardo alla setta dei Bektasci[1], pubblico qui due capitoli relativi alle credenze e agli usi dei Bektasci fondati sulla letteratura europea e opere orientali poco note e su ricerche personali fatte in Albania nel 1939.

I.

CHI SONO I BEKTASHI?[2]

Sommario: 1. Il fondatore del Bektascismo: Hāǧǧī Bektāsh Velī (sec. XIII). La diffusione odierna della setta. — 2. Le basi politiche e dottrinali delle deviazioni religiose nell'Islam. — 3. Particolari credenze dei Bektashi e di sette affini.

1. - Si chiamano Bektashi i seguaci di Ḥāǧǧī Bektāsh Velī, il «santo pellegrino Bektash» che, provenendo dal Khorasan (Iran orientale), arrivò in Asia Minore nel secolo XIII e si stabilì in un villaggio presso Qïrshehir (tra Angora e Cesarea)[3]. Egli apparteneva al movimento dei *Baba* (in turco 'padre'), predicatori di dottrine rivoluzionarie ed eretiche, assai sviluppato tra i

1 Nel corso della trattazione uso la grafia «Bektashi» che è anche la grafia albanese; ma scrivo «Bektascismo». Mancando alla tipografia alcuni segni del nuovo alf. turco-latino, ho supplito con *š* e *ǧ*.

2 Riassumo qui il risultato degli studi fatti da G. Jacob, *Beiträge zur Kenntniss des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlino, 1908; Id., *Die Bektaschijje*, Monaco, 1909; M. Fuad Köprülü, *Les origines du Bektachisme*, negli «Atti del Congr. Intern. di Storia delle Religioni», Parigi, 1926. Le ricerche degli orientalisti e degli studiosi turchi su questo argomento sono state riesaminate e integrate in un ottimo libro (*The Bektashi Order of Dervishes*, Londra-Hartford, 1937) di John Kingsley Birge, che ha soggiornato a lungo in Turchia e ha fatto un viaggio appositamente in Albania.

3 È descritto da Th. Menzel, *Das Behtaši-Kloster Sejjid-i Ghāzī* nelle *Mitteil. des Sem. f. orientalische Sprachen*, XXVIII (1925), pp. 92-125, e per la parte archeologica ed artistica da K. Wulzinger, *Drei Bektashi-Klöster Phrygiens*, Berlino 1913 (Heft 21 dei *Beiträge zur Bauwissenschaft*).

Turchi e i Persiani dell'Asia Centrale fino all'Anatolia. Le loro credenze erano un miscuglio di Islam ortodosso e di Islam dissidente (Sciismo) e di misticismo influenzato da credenze panteiste. Ebbe molti seguaci, introdusse nelle riunioni un rituale particolare con agapi, simboli e uso di ceri. Alla sua morte avvenuta in data non precisata, probabilmente poco prima del 1295, nel villaggio, che prese il suo nome (Ḥāǧǧī Bektāsh Köi), i discepoli propagandarono la setta. La grandissima diffusione del Bektascismo in Anatolia e nella Turchia europea, specialmente nell'esercito permanente dei Sultani ottomani, cioè il corpo dei Giannizzeri istituito verso il 1360 dal Sultano Murād I, diede origine alla leggenda che Ḥāǧǧī Bektāsh fosse vivente al tempo della istituzione dei Giannizzeri, avesse accordato al nuovo corpo militare la sua benedizione e la sua miracolosa protezione e ornato con un lembo della sua manica il loro copricapo caratteristico. Mentre è storicamente provato che all'epoca dell'istituzione del corpo dei Giannizzeri Ḥāǧǧī Bektāsh era già morto da oltre mezzo secolo, è d'altra parte sicuro che il Bektascismo si diffuse particolarmente tra i Giannizzeri (giovani cristiani allevati nella religione musulmana e quindi facilmente portati ad abbracciare le confuse credenze sincretistiche dei Bektashi), tanto che un «agente» (*vekīl*) della setta risiedeva nelle loro caserme a Costantinopoli, e alla morte del capo della setta il successore si recava dal villaggio di Ḥāǧǧī Bektāsh a Costantinopoli per ricevere l'investitura dall'*Agha* dei Giannizeri mediante l'imposizione dello speciale copricapo detto *tāǧ*[1]. Il Marsigli[2] c'informa che i Giannizzeri nelle loro preci giornaliere facevano di lui «precisa commemorazione, come di loro fondatore». Si comprende quindi che nel 1826, allorchè distrusse il corrotto corpo dei Giannizzeri, il Sultano Maḥmūd II abolì e perseguitò anche la setta dei Bektashi.

Il Bektascismo è stato nuovamente e definitivamente abolito in Turchia nel 1925 e sopravvive ora in Albania (con circa 60 *teqe* e un numero imprecisabile di adepti, forse 50.000 o più) e in qualche altra zona della penisola balcanica. Una *teqe* bektashi esiste tuttora al Cairo, ma è piuttosto un ricordo del passato che

1 Gevdet, *Ta'rīkh*, XII, pp. 208-209.
2 *Stato militare dell'Imperio Ottomanno*, Aja-Amsterdam, p. 67.

un centro attivo della setta. Il capo dei Bektashi d'Albania è attualmente capo riconosciuto della setta anche fuori dei confini albanesi.

2. - Se vogliamo sapere qualcosa di più preciso sulle credenze dei Bektashi e sulle origini del loro movimento, dobbiamo rifarci alle scissioni politico-religiose dell'Islam nei primi secoli, alla situazione religiosa dell'Anatolia nei secoli XIII-XIV e alle deviazioni eretiche di alcune correnti del misticismo musulmano. Un fatto di gravi conseguenze nella storia politico-religiosa dell'Islam fu lo scisma degli Sciiti, cioè dei seguaci di 'Alī, staccatisi dal resto dei Musulmani (i Sunniti o ortodossi) nei primi decenni dopo la morte di Maometto (632 d. Cr.). Essi sostenevano che ad 'Alī, genero di Maometto, del quale aveva sposato la figlia Fāṭimah, toccasse la successione (il Califfato o Imamato) nella direzione dello Stato musulmano fondato dal Profeta. Ucciso 'Alī nel 661 in una moschea presso Kūfah, i suoi partigiani si strinsero attorno ai suoi figli Ḥasan e Ḥusein contro la dinastia sunnita degli Omayyadi considerati usurpatori, e combatterono Mu'āwiyah e suo figlio Yazīd, che avevano stabilito la sede del Califfato a Damasco. Nel 680 d. Cr. (10 muḥarram dell'anno 61 dell'egira) Ḥusein fu ucciso con molti compagni dai seguaci degli Omayyadi a Kerbelā' (Mesopotamia). Gli Sciiti vissero da allora nell'odio contro i primi califfi e nella credenza che l'autorità ai califfo (essi dicevano più precisamente *imām*) si tramandasse ereditariamente nella discendenza di 'Alī (quindi Ḥasan e Ḥusein, il figlio di questi 'Alī Zein el-'Ābidīn, il figlio di questi Moḥammed el-Bāqir, e poi Gia'far eṣ-Ṣādiq, ecc.), dividendosi in varie sette, delle quali le principali sono due: gl'*Imamiti* duodecimani, che contano 12 *imām* fino a un Moḥammed ibn el-'Askarī che sarebbe misteriosamente scomparso e dovrebbe venire un giorno come *mahdī* (il «ben guidato (da Dio)») a rimettere ordine sulla terra (a tale frazione appartengono gli Sciiti odierni dell'Iran e della Mesopotamia); gli *Ismā'īliti* (o Imamiti settimani) i quali si fermano nella successione al settimo *imām*, Moḥammed figlio di Gia'far eṣ-Ṣādiq; a tale frazione appartennero molte sette ('Obeiditi o Fatimidi, Carmati) con sopravvivenze odierne in India, in Siria e in Arabia.

Il dissenso tra Sunniti e Sciiti consiste essenzialmente nella teoria dell'*imamato* professata dagli Sciiti. Questi ritengono che

Dio abbia conferito ad 'Alī ed ai suoi discendenti poteri e prerogative che sono emanazioni della stessa divinità. In ambiente sciita e specialmente tra gli Ismā'īliti si sviluppò la tendenza all'interpretazione allegorica del Corano ed ebbero diffusione le dottrine esoteriche dei Batiniti (*bāṭinī* in arabo «nascosto, esoterico») e le teorie neoplatoniche delle «emanazioni divine» la cui applicazione sconvolgeva il sistema dottrinale dell'Islam sunnita ortodosso.

Queste idee sciite trovarono terreno favorevole nelle regioni periferiche dell'Islam, sovrattutto dove l'islamizzazione non fu molto profonda, in terreni impregnati di altre credenze (cristiane, induistiche, pagane), sovrattutto nell'altopiano iranico, nell'Asia Centrale, in Anatolia e più tardi nella Turchia Europea. L'Impero Ottomano fondato sulle rovine dell'Impero selgiuchide in Anatolia fu, nel suo organismo statale, campione dell'ortodossia sunnita, specie quando dovette fronteggiare militarmente e politicamente la Persia sciita (sec. XV-XVIII); ma nel suo territorio sempre più esteso dall'Eufrate al Danubio, con popolazioni di nomadi turcomanni superficialmente islamizzate e di Cristiani assoggettati, ebbero voga eresie di tinta sciita propagate da uomini che acquistarono ascendente sulle masse e suscitarono spesso rivolte. Questi eretici erano accomunati nella denominazione di 'Alevī «seguace di 'Alī» per la nota distintiva dell'attaccamento ad 'Alī ed ai suoi discendenti o di *Rāfiẓī* «eretico»; ma ebbero nomi diversi: Qïzïlbash «testa rossa» ai confini della Persia; *Gelālī* dal nome di Gelāl loro capo sollevatosi in Anatolia nel sec. XVI (e poi *gelālī* diventò sinonimo di «ribelle»)[1].

Accanto a queste deviazioni politico-religiose degli eretici sciiti o aleviti va considerata l'evoluzione del misticismo (*taṣawwuf*) musulmano che assunse particolari sviluppi in Anatolia nel periodo da noi considerato (sec. XIII-XVI).

Il misticismo cominciò sotto forma di movimento ascetico (*zuhd*) in seno all'Islam fin dalle prime generazioni, come rea-

[1] Per la storia religiosa dell'Anatolia e della Turchia europea nei secoli XIV-XVI sono da vedere: Fr. Babinger, *Der Islam in Kleinasien*, in ZDMG, LXXVI (1922); Fuad Köprülü, *Anadoluda islāmiyyet*, in «Edeb. Fak. Meğmū'asī», 1922); Ahmet Refik, *Osmanlī devrinde Rafīzîlik ve Bektaşîlik*, Costantinopoli 1932.

zione al lusso e alla corruzione e per il bisogno dello spirito di tendere ad avvicinarsi a Dio oltre le barriere dell'Islam formalistico e rigidamente monoteista che colloca un divario incolmabile tra Dio e la creatura, limitando le relazioni tra l'uomo e Dio alla esecuzione di preghiere rituali e di obblighi canonici non avvivati da sentimento affettivo. Il misticismo sviluppò poi specialmente con Ibn 'Arabī (1165-1240) un corpo di dottrine filosofiche in parte mutuato dal neoplatonismo e dal cristianesimo orientale.

A noi interessa qui rilevare nella speculazione dei mistici musulmani il principio che l'uomo può arrivare alla conoscenza di Dio e alla compenetrazione in Dio attraverso stadi progressivi di elevazione e di perfezionamento che sono (secondo lo schema più elaborato):

1) la *sherī'ah* «legge», cioè l'adempimento degli obblighi della Legge musulmana come fanno o dovrebbero fare tutti i musulmani:

2) la *ṭarīqah* «via», cioè la via mistica che vorrebbe essere unica nell'indirizzo, ma diverge per diversi sentieri secondo le consuetudini delle diverse confraternite mistiche:

3) la *ma'rifah* «conoscenza», cioè la «gnosi», la conoscenza di Dio;

4) la *ḥaqīqah* «verità», che è l'ultimo stadio, al quale non tutti sanno arrivare, del raggiungimento della verità. Chi ha toccato questo altissimo grado di perfezione è designato con titoli vari, ad esempio con quello arabo di *muḥibb* «amante» (in turco diventato *mühib* o *mühiḃ*, così entrato anche nell'albanese: *myhiḃ*).

Il Bektascismo ha ereditato appunto queste norme di perfezione spirituale dalla precedente e collaterale elaborazione maturata negli ambienti mistici musulmani tra i quali è nato. E perciò il Bektashi ha l'obbligo (teorico) di essere buon Musulmano, devoto, praticamente, alla «legge» (credenza in Dio unico e nella missione del Profeta, adempimento degli obblighi della preghiera, del digiuno ecc.) e, in più, di tendere all'elevazione con la pietà e la bontà, cercando di staccarsi dalle cose terrene con l'umiltà fino a giungere alla visione di Dio.

Ma la presunzione che le pratiche esteriori del primo grado, quello dell'osservanza della «legge», siano superficiali e non co-

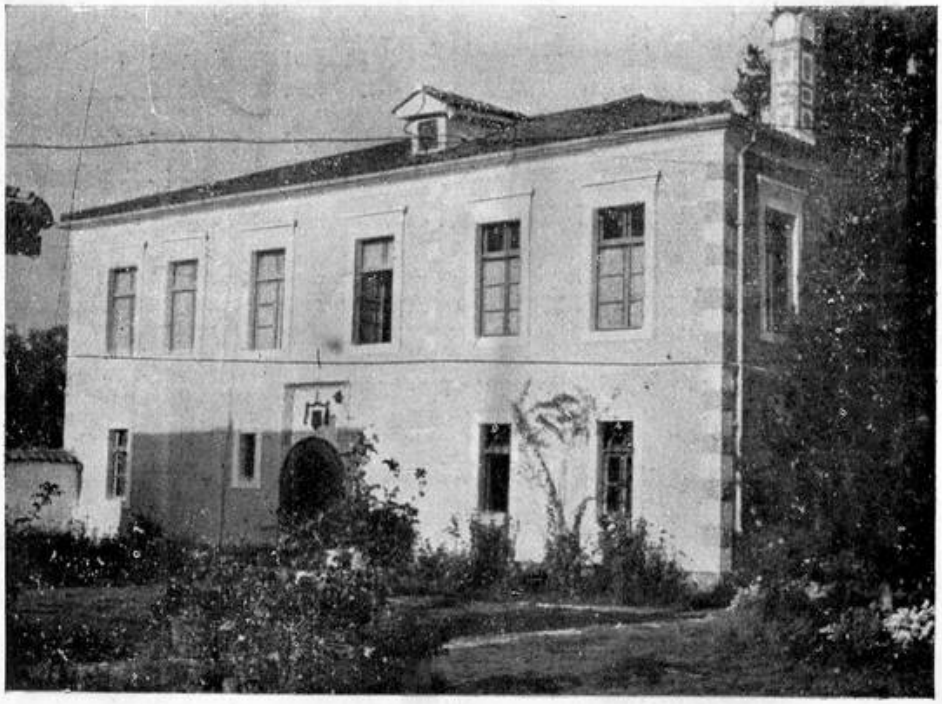

Fig. 1.

Un edificio della « teqe » del Piano di Kruja - (Fot. Rossi)

Fig 2

Ingresso della « teqe » del Piano di Kruja - (Fot. Rossi)

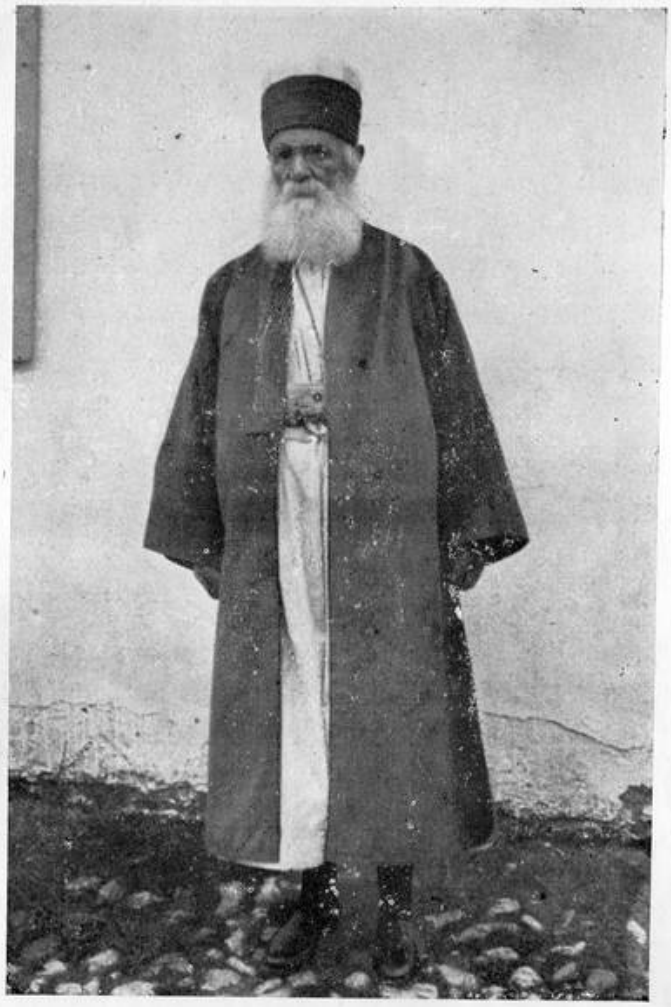

Fig. 1.

Il capo (*Krye gjyush*) dei Bektashi d'Albania Ṣāliḥ Niyāzī Dede ucciso nella « teqe » di Tirana in un'aggressione brigantesca (novembre 1941) - (Fot. Rossi).

Fig. 2.

Quadretto bektashi (« teqe » di Tirana). Vi si notano: *a*) il copricapo con 12 spicchi;

stituiscano l'essenza dei doveri dell'uomo verso Dio porta il bektashi a disprezzare quelle pratiche e a diventare inosservante. Questo è il risultato finale di molti indirizzi mistici musulmani, e lo è specialmente per i Bektashi, come dimostra la prassi della loro setta anche ai nostri giorni. L'indifferenza per le pratiche della Legge musulmana sunnita alla quale tanti Musulmani d'oggi arrivano per scarso sentimento religioso o sotto l'influsso del razionalismo o del materialismo è invece per i Bektashi la conclusione di una particolare evoluzione del loro sentimento religioso; più che «liberi pensatori musulmani» sarebbero da definire «superatori del pensiero ortodosso musulmano attraverso un sincretismo di credenze mistiche o eretiche».

Un canto del poeta Edib Kharabi (sec. XIX), del quale diamo qui avanti altro saggio, comincia:

O asceta! non ti portano al Paradiso
L'abluzione che hai fatto e la preghiera e il digiuno....

Contemporaneamente ai Bektashi altri movimenti mistici erano diffusi in Anatolia: dei *Babā'ī*, degli *Abdāl*, dei *Qalenderiyyeh*, degli *Yeseviyyeh* (originari dal Turkestan). Con il tempo essi si fusero nel Bektashismo. Invece si mantennero distinte con proprie usanze e un indirizzo più ortodosso altre confraternite mistiche, come quella dei Mevlevī fondata in Anatolia da Gelāl ud-Dīn Rūmī (sec. XIII).

Il favore che il Bektascismo incontrò per vari secoli nell'Impero Ottomano si suole spiegare anche con il fatto ch'esso ebbe un carattere popolare e quasi nazionale turco, usando la lingua turca e penetrando tra il popolo e le masse dei soldati. Certo è che in Albania il Bektascismo ebbe dalla fine del sec. XIX un indirizzo nazionalista e collaborò al movimento per l'indipendenza.

3. - L'esposizione sin qui fatta non darebbe un'idea completa delle credenze dei Bektashi se non aggiungessimo queste altre nozioni:

1) I Bektashi credono, con una concezione panteista, che Dio solo esista e che il cosiddetto mondo dell'esistenza non sia che uno «specchio» della «reale esistenza» divina. L'uomo, parcella o emanazione di Dio, deve tendere a Dio attraverso i gradi di perfezione spirituale fino a quello dell'«uomo perfetto»

(*insān-i kāmil*) e a confondersi con la divinità. Il male e il peccato non esistono come tali se non per chi crede nelle apparenze di questo mondo fisico.

2) Essi ammettono generalmente la metempsicosi. Credono che l'anima si incarni successivamente in diversi esseri viventi perfezionandosi o degradandosi (da esseri umani a esseri animali, ad esempio in serpente) secondo la condotta morale. Colpe gravi sono l'omicidio volontario non giustificato da motivi di difesa, i rapporti sessuali illeciti, il furto. Basi della dottrina morale del Bektascismo sono quindi l'amore per tutte le creature, la tolleranza per tutte le credenze, il rispetto dei diritti e della vita degli altri, la fedeltà, l'onestà, l'ammirazione e la contemplazione del creato come manifestazione di Dio. V'è infatti nel modo di trattare e nel tenore di vita dei Bektashi una evidente tenerezza e gentilezza verso tutti accoppiata con l'amore per l'ordine, la pulizia, le piante, i fiori.

3) Rispetto alle religioni rivelate i Bektashi hanno idee sincretiste che in parte si spiegano con la loro dottrina delle emanazioni divine. Partiti dalla concezione mistica islamica, che fa di Maometto la più pura emanazione di Dio, sono giunti a una specie di trinità: Allah-Moḥammed-'Alī. La grande venerazione e quasi adorazione per 'Alī, originata dalle idee degli Sciiti dell''Irāq e dell'Iran molto diffuse nel mondo islamico orientale donde prese le mosse il Bektascismo, è del resto comune a tanti ordini mistici musulmani. In conversazioni avute con dei Bektashi ho però notato ch'essi non hanno idee chiare in proposito; qualcuno ha voluto paragonare la loro Trinità con quella cristiana, ma non aveva alcuna nozione precisa a questo riguardo e non sapeva neppure enumerare le Tre Persone del dogma cristiano; un altro mi ha spiegato così graficamente la Trinità bektashi:

Allāh

Mosè — Gesù — Moḥammed-'Alī

intendendo per Moḥammed-'Alī l'unità costituita da Moḥammed (il Profeta Maometto) e dal suo genero 'Alī. (Ma queste sono forse elucubrazioni posteriori di gente non bene edotta dei principii della setta).

4) 'Alī è addiritura oggetto della adorazione dei Bektashi; si potrebbe quasi dire il loro Dio. Il suo nome, i suoi simboli la spada "dhū-l-fiqār" », la cavalcatura *Duldul* sono spesso scritti o raffigurati sulle pagine dei libri e sulle tavolette che adornano le pareti delle *teqe* dei Bektashi. Con lui sono associati nella venerazione la moglie Fāṭimah, figlia di Maometto, e i figli Ḥasan e Ḥusein, quest' ultimo commemorato con gran pietà il 10 di muḥarram del calendario lunare musulmano in ricordo dell'eccidio di Kerbelā' (680 d. Cr.). Attorno a Ḥusein e a Kerbelā' è fiorita una letteratura elegiaca in tutto il mondo musulmano sciita, nelle confraternite mistiche e tra i Bektashi.

Altro punto di contatto con le dottrine sciite è la credenza nei dodici Imām, cioè coloro che sarebbero stati i veri successori ed eredi di Maometto e i depositari della rivelazione divina, e e nei « 14 puri (*pāk*) e innocenti (*ma'ṣūm*) », cioè 14 figli dei vari *Imām* uccisi in tenera età, il disprezzo per i primi tre califfi sunniti Abū Bekr, 'Omar, 'Othmān (nessun Bektashi porta questi nomi), considerati come usurpatori, per i califfi omayyadi, specie Mu'āwiyah e Marwān, responsabili della persecuzione di 'Alī e della sua famiglia. Nella terminologia propria degli Sciiti l'avversione verso coloro che non riconobbero 'Alī chiamasi *teberrā* « astensione », propriamente in arabo *tabarra'* « si dichiarò innocente ».

5) I Bektashi hanno derivato dalla setta musulmana dei *Ḥurūfī* (che trae origine da un Faẓlullāh fatto uccidere come eretico da Tamerlano nel 1401) la credenza nel misterioso valore delle lettere (*ḥarf* pl. *ḥurūf*) dell'alfabeto arabo, che applicano con un'ermeneutica complicata anche al Corano fino a giustificare le più strane conclusioni. Dal Ḥurufismo deriva anche la predilazione per le raffigurazioni del volto umano mediante lettere dell'alfabeto arabo con valori simbolici connessi con le loro credenze relative ad 'Alī e ai suoi discendenti[1].

6) I Bektashi rifuggono dal mangiare alcuni animali. Bisognerebbe però verificare se l'avversione per taluni animali sia generale o particolare alla loro setta. Non mangiano serpenti, tartarughe (in albanese *breshkë*) e corvi e in armonia con l'uso

[1] Si veda Birge, op. cit., pp. 151-152.

locale rifuggono dal mangiare gatti. Essi hanno in comune con i Musulmani sunniti l'avversione per la carne del cane, ma a differenza dei Sunniti non considerano vietata la carne di porco (in albanese *dherr* oppure *thi*); però quasi tutti l'evitano per non attirarsi l'odio dei Sunniti[1]. Non mangiano, d'accordo con i Sunniti, carne di bestie che non siano state macellate e dalle quali non sia fatto uscire il sangue; nella macellazione usano la rituale frase araba *bismillāhi* «in nome di Dio» o la corrispondente tradotta in albanese *më emrine Zotit*.

Caratteristica dei Bektashi è invece l'avversione per la carne della lepre (in albanese *ljepr*, in turco *tavshan*). A questo proposito ho sentito diverse spiegazioni: o perchè, dicono, non è un animale completo e sarebbe solo maschio oppure maschio e femmina ad un tempo; o perchè è una bestia vile; o perchè era cibo prediletto di Mu'āwiyah, che fu nemico di 'Alī e aveva sangue di lepre (secondo l'idea della metempsicosi accettata dai Bektashi e che spiegherebbe altre simili usanze)[2].

7) La dottrina morale dei Bektashi è nobile ed elevata, almeno nelle sue enunciazioni. Non fare il male, godere la bellezza della vita e guardare al mondo e alle creature con occhio sereno e fraterno è la espressione del Bektascismo ideale. Un bektashi albanese che parlava turco mi ha sintetizzato la loro dottrina morale con queste quattro parole: *elden, dilden, belden sakïn* «sta in guardia dalla mano, dalla lingua, dai lombi»[3]. In pratica non so quanto siano applicate queste massime, che del resto non sono unicamente dei Bektashi, ma patrimonio comune dell'esperienza morale.

8) I Bektashi sono arrivati all'istituzione di un ordine quasi

1 Padre Alberto Cracchi (1821-1887), missionario e poi vescovo in Albania dal 1846 al 1887, notò che anche gli Albanesi Cristiani ritenevano immonda la carne del maiale. Si veda Padre Camillo Libardi, *Il Missionario albanese nel campo di battaglia ovvero ricordi della vita di P. Alberto Cracchi O. M. Vescovo di Pulati in Albania*, Pergine, 1935, p. 19.

2 Il viaggiatore Ibn Baṭṭūtāh nel sec. XIV riferiva che i Rawāfiḍ (Sciiti) della costa del Mar Nero, verso Sinope, non mangiavano lepre.

3 Vale a dire non far male con la mano (non uccidere, non rubare) e con la lingua (non essere invidioso nè maledico) e guardati dalla lussuria e dagli atti sessuali illeciti. Si noti che lo stesso precetto era diffuso nell'organizzazione musulmana medioevale religioso-cavalleresca detta *futuwwah*, sulla quale vedasi un mio articolo in «Oriente Moderno», XX, 1940, pp. 297-302.

monastico, con influssi del monachismo cristiano orientale, riti, iniziazioni speciali e (per certi gradi) l'obbligo di celibato, cose tutte estranee all'Islam ortodosso che non conosce gerarchia ecclesiastica nè celibato.

9) I riti dei Bektashi e specialmente il potere quasi magico dei *Baba* hanno fatto supporre che sopravviva in essi qualcosa dei riti pagani dello Sciamanesimo dei Turchi dall'Asia Orientale.

Vari punti delle credenze e degli usi, degni di ulteriore studio, dei Bektashi dell'Albania e della penisola balcanica rivelano somiglianze con credenze ed usi cristiani, specialmente dei Greco-ortodossi.

11) È notevole il fatto che i Bektashi ammettono nella loro setta (non però nella gerarchia superiore) e fanno partecipare alle riunioni promiscuamente anche le donne[1].

12) Va rilevato infine che non esistette in origine e non esiste oggi un vero e proprio corpo di dottrine bektashi. Quello che ho cercato di esporre schematicamente qui sopra è il risultato di inchieste sui Bektashi odierni e di polemiche svoltesi tra loro e i Sunniti. Il Bektascismo è sincretista ed eclettico e, per il principio della *taqiyyah* (« timore » poi « prudente finzione ») proprio degli Sciiti e delle sette musulmane, si sottrae alle indagini. I Bektashi non hanno un proprio libro religioso; all'occorrenza rispondono che il loro Libro è il Corano. E così è comune tra i più istruiti di loro (non tra la massa che è del tutto ignorante) la conoscenza della vastissima letteratura mistica musulmana in arabo, in turco e in persiano, dai poemi persiani di Ferīd ud-Dīn 'Aṭṭār e Gelāl ud-Dīn Rūmī (sec. XII-XIII), ai canzonieri di Yūnus Emre[2] (turco del sec. XIII-XIV) e del persiano Ḥāfiẓ (sec. XIV). Hanno pure voga i libri eretici dei Ḥurūfī (il *Giāvidān* in persiano di Faẓlullāh, tradotto in turco con il

[1] Questo è uno dei lati del Bektashismo che gli attirato critiche o calunnie, e che forse in dati casi e in certi tempi ha dato occasione a abusi e scandali. Sull'immoralità dei conventi bektashi è fondato il romanzo artisticamente notevolissimo di Ya'qūb Qadrī, moderno prosatore turco, intitolato *Nūr Bābā*, un saggio del quale è stato tradotto da L. Bonelli in « Oriente Moderno », XI, 1931, pp. 243-258.

[2] Si veda E. Rossi, *Il poeta mistico turco Yūnus Emre (sec. XIII-XIV)*, in « Oriente Moderno », XX, 1940, pp. 75-86.

titolo di *'Ashqnāmeh*) e degli Sciiti estremisti (i testi detti *gia'ferī* degli 'Aleviti e dei Qizilbash).

Le dottrine esoteriche più proprie dei Bektashi sono conservate e trasmesse oralmente dai *baba*, con elasticità e ampiezza che non consente di identificare credenze ben definite all'infuori delle linee generali sopra accennate. Nei libri che parlano della vita del fondatore Ḥāǧǧī Bektāsh Velī e dei principali santi, detti *vilāyetnāmeh*, non si trovano enunciazioni dottrinali ma racconti leggendari di opere prodigiose e di miracoli. Esiste inoltre una letteratura bektashi turca e anche una letteratura bektashi albanese, che consiste specialmente in canti religiosi (detti *nefes*).

II.

USANZE DEI BEKTASHI

Sommario: 1. Gerarchia dei Bektashi. — 2. Vesti e simboli dei Bektashi. — 3. Le *teqe* o «conventi» dei Bektashi e cerimonie che vi si compiono. — 4. Canti e preghiere bektashi. — 5. Vita interna delle *teqe*.

1. - I Bektashi hanno sviluppato una organizzazione che ha dell'ordine monastico e dell'affiliazione settaria, con riti d'iniziazione e cerimonie segrete.

Nell'organizzazione attuale (e mi riferisco specialmente a quella dell'Albania) si distinguono:

a) l'aspirante all'affiliazione, detto *ashik* (dall'arabo *'āshiq*, letteralmente «innamorato»);

b) l'affiliato, che chiamasi *muhip* (dall'arabo *muḥibb* letteralmente «amante»). La cerimonia dell'affiliazione o iniziazione è detta *ainigem* (in alf. albanese *ajnixhem*), e si svolge in una sala apposita per i riti della setta, che si trova in ogni convento (*teqe*); l'affiliarsi, l'entrare nella setta è detto nella speciale terminologia «prendere il *nasip*» (dall'arabo *naṣīb* che significa «quota, parte destinata»). L'aspirante è in tal caso sottoposto a pratiche rituali e simboliche e deve essere accompagnato da una «guida» (spirituale) che è detta con vocabolo persiano *rehber* (in albanese con vocabolo d'uso recente *udhë rrëfenjes*) e l'ini-

ziazione o ammissione gli è conferita da un capo della setta, che in tal caso ha la funzione di *mürshid* «indicatore, guida, iniziatore»;

c) il «monaco», detto *dervish* (in persiano «povero, poverello» in senso mistico; ora si cerca di sostituirvi il vocabolo albanese *verfarë* «povero»). I *dervish* che si votano al celibato si chiamano *mugerred dervish* (in albanese *dervish virgjin*). Il *dervish* sposato è detto *seyyar dervish* (ambulante, vagante; in alb. *martuar*);

d) il «padre», detto *baba* (vocabolo turco, che si vorrebbe sostituire in albanese con *prindi*, raramente usato). Di solito è celibe (*mugerred baba*), ma può essere anche sposato (*mute' ehhil baba*). Si distingue anche il grado di *seyyār igiazetli baba*, «*baba* ambulante, munito di permesso».

Superiore al *baba* era fino al 1925 in Turchia il *Khalīfe* «vicario», e sopra tutti stava il *Dede* «nonno», dimorante nel villaggio di Ḥāǧǧī Bektāsh in Anatolia. In Albania nell'uso odierno a *Khalīfe* corrisponde il *gjysh* «nonno», al *Dede* il *Krye Gjysh* «Capo-Nonno».

Mentre i *muhip* formano la massa dei fedeli (nella quale è compreso, ma non per tutti i riti, anche la categoria degli *ashik* «innamorati» o «simpatizzanti»), coloro che rivestono i gradi da *dervish* in su costituiscono una specie di «clero», espressione da intendersi con qualche riserva per non stabilire erronee corrispondenze con il «clero» cristiano. Sta però il fatto che nel Bektascismo esiste una speciale forma di «ordinazione» o «iniziazione» che, insieme con la pratica del celibato e l'organizzazione quasi conventuale, costituisce una delle somiglianze esistenti tra la setta e gli ordini monastici cristiani in pieno contrasto con le norme e con la tradizione dell'Islam, il quale non ammette clero nè gerarchia ecclesiastica nè guide spirituali o iniziazioni.

Il *mürshid*, colui che accoglie e ammette i *muhip*, può essere tanto un *muhip* che un *dervish*; ma per l'iniziazione di un *dervish* la guida deve essere un *dervish*, per l'iniziazione di un *baba* deve essere un *gjysh*.

L'elevazione nei gradi della gerarchia dei Bektashi è regolata da disposizioni solo in parte note. Ci sfugge poi completamente la successione degli stadi mistici che corrispondono a questi tra-

passi. Qualcuno mi ha detto che al *muhip* si comincia con dire che Moḥammed e 'Alī sono la stessa persona; ai *dervish* poi si insegna, in più alto grado della dottrina esoterica dei *Bektashi*, che 'Alī oppure 'Īsà (Gesù) sono sopra ogni cosa, pura emanazione di Dio e infine che tutto è Dio e Dio è ogni cosa (panteismo).

2. - I *muhip* partecipano solo saltuariamente alla vita delle *teqe*, alla quale si recano nelle sere di riunione; essi attendono alle loro occupazioni nelle città, nei borghi e nelle campagne e non portano alcun distintivo visibile della loro credenza; mi assicurano però che portano sotto gli abiti una specie di scapolare, un cristallo o alabastro poligonale a dodici punte detto *teslim tashi* (la «pietra della resa») che per alcuni simboleggia i dodici *Imām*, per altri (quando parlano con Cristiani) significa i dodici apostoli.

Invece i *dervish*, i *baba* e le gerarchie superiori, che formano il cosiddetto «clero» bektashi, risiedono nel convento. Essi portano abiti e distintivi speciali. Una lunga veste di tela o di lana con larghe maniche copre tutto il corpo. In testa portano un copricapo caratteristico di lana bianca diviso nella parte superiore in 12 spicchi (simbolo dei dodici *Imam* dei quali s'è discorso sopra) detto *ḥuseinī tāǧ* «corona huseinita» (in alf. albanese *hyseini taxh*) e nella parte inferiore in quattro sezioni; la parte inferiore è avvolta con un velo o turbante di color bianco per i gradi fino a *baba*, verde per i *gjysh* e il *krye-gjysh* (della gerarchia albanese). Sul petto cade il *teslim tashi* sopra nominato, che i *muhip* portano nascosto. I *dervish* votati al celibato portano un cerchietto di metallo al lobo di un orecchio. Altri simboli che si trovano nelle *teqe* e servono nelle cerimonie sono, oltre le candele, un cordone (*tighbend*) usato nelle iniziazioni, un'ascia (*teber*) che appare in mano ai Bektashi nelle più antiche raffigurazioni, un corno (*nefir*) per le adunate, una ciotola (*keshkul*), rosari (*tesbih*) ecc.

3. - Le riunioni, che avvengono nelle *teqe* per lo più di sera e si protraggono nella notte, *sono segrete*; non vi possono intervenire che i *muhip* e i gradi superiori. Esse servono:

1) a cerimonie d'iniziazione dette *ainigem*, che consistono in un complicato rituale di purificazione dell'aspirante, in una

specie di professione *iqrār* (in alb. *pohim*), recitazione di preghiere e finale ammissione (*nasip almak*, in alb. *merr dhor* «prendere la mano») pronunciata dal *baba* della *teqe*;

2) al canto di inni religiosi per varie occasioni;

3) a sermoni e spiegazioni delle dottrine della setta.

I canti hanno vari nomi, di solito *nefes* (propriamente «fiato, incantesimo»); sono per lo più in turco e in persiano, da poco anche in albanese. Sono lodi di Dio, di Maometto, di 'Alī, dei profeti, inviti a considerare la nullità delle apparenze della vita esteriore. Un tipo di preghiera da solo o in comune dei Bektashi è detto *gülbenk*; altre preghiere individuali che il Bektashi recita in varie occasioni della giornata si chiamano *terğümān*; la preghiera che si recita sulle tombe dei venerati capi e santi della setta e in altre occasioni si chiama *niyaz* (vocabolo persiano corrispondente all'arabo *du'ā'* «invocazione», da distinguere dal *namāz* (persiano) o *ṣalāh* (arabo), che è la preghiera canonica dei Musulmani).

Il Bektascismo non distoglie esplicitamente i suoi adepti dall'osservanza delle pratiche del culto comuni ai Musulmani sunniti; ma in pratica i Bektashi non le osservano, mentre adempiono alcune loro prescrizioni particolari, che qui enumero non compiutamente:

bash-okutmak (così in turco, tradotto in albanese *këndim kryesh*, letteralmente «lettura della testa»)[1]; è la confessione pubblica, che si fa nella *teqe* una volta all'anno prima della commemorazione dell'eccidio di Kerbelā' (festa dell'Ashurë, 10 muḥurram dell'anno lunare musulmano) o una settimana dopo; il peccatore non dichiara il peccato, ma solo confessa d'aver contravvenuto alle regole morali e chiede perdono (in albanese *fa'lmi mëkaten*);

matem «lutto» (in alb. *zi*), commemorazione della *ashurë* «cerimonia dell'Asciura» o eccidio di Kerbelā'; dura per tutti i primi dieci giorni del mese di muḥarram e durante tale periodo i Bektashi non bevono acqua pura, non macellano e non man-

[1] Su questo punto non mi è riuscito di sapere dai *baba* albanesi più di quanto riferisce il Birge, op. cit., pp. 170-171. La confessione dei peccati detta *maghfiret-i dhunūb* si ritrova anche presso gli *'Alevī* d'Anatolia.

giano carne, evitano anche le uova; il 10 leggono in pubblico le *mersiye*, elegie per Ḥusein e i suoi compagni;

nevrūz, letteralmente in persiano «nuovo giorno», festa in origine dell'inizio della primavera, che si celebra per due giorni, intorno al 21 marzo[1]. E' considerata come la festa della nascita di 'Alī e si svolge con recitazioni di poesie (*nefes* e *gazel*) e una preghiera (in albanese *lutje*) a Dio.

Tra le caratteristiche delle riunioni è l'uso spesso immoderato dell'acquavite (*raki*). Dicono che il *raki* è indispensabile come stimolante della fantasia e dello spirito e atto a favorire lo stato di grazia delle mistiche adunanze: altro segno del tono di suggestione e di artificiosa esaltazione che domina i riti dei Bektashi.

Alle riunioni partecipano insieme con gli uomini le donne che abbiano avuto l'ammissione come *muhibbeh*. Mi dicono però che di solito si tratta di donne non più giovani e che la promiscuità dei sessi, generalmente non ammessa dall'Islam tradizionale sunnita, non dà occasione a inconvenienti.

Anche fuori delle *teqe* i Bektashi sono legati alla loro organizzazione, alla quale fanno elemosine (di frutti, granaglie, talora di una sola candela, qualche volta di proprietà immobili come case e terreni). I *baba* e i *dervish* raramente girano per visitare le famiglie dei Bektashi. Morendo, il Bektashi può essere sepolto nel cimitero dei Musulmani sunniti e far leggere dal *khōgia* sunnita la preghiera dei defunti; ma non è raro il caso, specie ora che il Bektascismo è libero da persecuzioni, che il Bektashi preferisca essere sepolto nel cimitero adiacente alla *teqe*; in tal caso le preghiere funebri sono recitate dal *baba* nella sala dei riti, detta *meidan*, che si trova in ogni *teqe*; con il cadavere sono sepolti il suo *teslim tashi* e il cordone detto *tighbend*. Le tombe dei *dervish* e dei *baba* sono riconoscibili per una pietra sormontata dal copricapo detto *ḥuseinī tağ*.

4. - Riporto nel testo originale e in traduzione alcuni canti e formule di preghiera dei Bektashi.

[1] Si vedano l'articolo *nawrūz* nell'« Enciclopedia Italiana » e la mia nota *Usanze iraniane del 'Nawrūz'*, in « Oriente Moderno », XX, 1940, pp. 266-268, e i lavori ivi citati.

I. Un *nefes* di Edib Kharābī[1]

1. *«Kâfünun» hitabï ïzhar olmadan*
Biz bu kâinatïn iptidasïyïz.
Kimseler vâsïlï didar olmadan
Ol «kabekavseyini ev edna»sïyïz.

2. *Yok iken Ademle Havva âlemde,*
Hak ile Hak idik sïrrï müphemde.
Bir gececik mihman kaldïk Meryemde,
Hazreti Isanïn öz babasïyïz.

3. *«Küntükenz» sïrrïnïn olduk agâhï,*
Aynelyakin gördük Cemalûllahï.
Ey hace bizdedir sïrrï ilâhï,
Hünkâr Hacï Bektaš fukarasïyïz.

4. *Bize peder dedi tïflï Mesiha,*
«Rabbi erini» deye cağïrdï Mûsa
«Lenterani» deyen biz idik ana,
Biz Tûru Sinanïn tecellasïyïz.

5. *Zahida šanïmïz «inna fetahnâ»,*
Harabî kemteri serseri sanma.
Bir kïlï kïrk yarar kâmiliz, amma
Pirim Balïm Sultan budaläsïyïz.

1. Noi siamo il cominciamento di questa esistenza, anteriori alla rivelazione della parola del *qāf e nūn*[2]. Noi siamo quelli della «distanza di due archi o più vicino[3]» prima ancora che alcuno abbia ottenuto la visione (di Dio).

1 Edīb Kharābī (1853-1916), uno scrivano della Marina militare dell'Impero ottomano, è uno dei poeti bektashi moderni più noti. Questo *nefes* si trova a p 102 del volume *Bektaši šairleri* di Sadettin Nüzhet, Costantinopoli, 1930; la notazione musicale è data nel I vol. della raccolta *Bektaši nefesleri*, a cura del Conservatorio di Costantinopoli, 1933. Riportiamo il *nefes* nell'alfabeto turco-latino del testo con gli adattamenti spiegati sopra (p. 60).

2 Il Corano. *Qāf* e *nūn* sono lettere iniziali delle sure L e LXVIII del Corano.

3 Espressione coranica: *Corano*, LIII, 9.

2. Noi eravamo Dio con Dio nell'arcano mistero quando ancora non v'erano Adamo ed Eva. Fummo ospiti una breve notte da Maria, siamo il vero padre del Signor Gesù.
3. Noi fummo a conoscenza del mistero dell'«ero un tesoro[1]»; abbiamo veduto con gli occhi nostri la bellezza di Dio. E' dentro di noi il segreto di Dio; noi siamo i «poverelli» del signore Ḥāǧǧī Bektāsh.
4. A noi disse «padre» il Bambino Gesù. Mosè gridò: «Signore, fammi vedere[2]!». E fummo noi che gli dicemmo: «Non mi vedrai[3]». Noi siamo la rivelazione del Monte Sinai.
5. O asceta! è nostra gloria il «noi abbiamo conquistato[4]». Non ritenere Kharābī come l'infimo dei vagabondi. Siamo minuziosi e perfetti, ma siamo i seguaci del capo nostro Bālïm Sulṭān[5].

II. Un *nefes* di Pir Sultan[6]

1. *Sabahïn seherinde*[7] *cümbüše geldim*
Dağlar yâ Muhammet Ali çağïrïr,
Erenler meclisi bağu gülistan
Güller yâ Muhammet Ali çağïrïr.

2. *Gördüm felek semalarda dönüyor*
Talip olan müršidinden kanïyor.
Yüreğime bir ot düštü yanïyor
Yanar yâ Muhammet Ali çağïrïr

1 Frase che i mistici attribuiscono a Dio: «ero un tesoro nascosto e volli essere conosciuto; perciò creai l'uomo per essere conosciuto»
2 *Corano*, VII, 130.
3 *Corano*, VII, 139.
4 *Corano*, XLVIII, 1.
5 Santo bektashi del sec. XV-XVI, rinnovatore della setta.
6 Poeta bektashi del sec. XVII. Questo *nefes* trovasi in quasi tutte le raccolte; la notazione musicale è data nel già citato vol. I di *Bektaši Nefesleri*, p. 214.
7 In alcuni testi: *seherde*.

3. *Pir Sultan Adbal'sïn*[1], *vardürür aškïn.*
Ašik olanlar da yakar ïsïġïn.
Hasan ile Hüseynin besiġin
Sallar, yâ Muhammet Ali çaġïrïr.

1. Nell'alba del mattino sono venuto alla festa. I monti gridano: o Muḥammed-'Alī'! La riunione dei mistici, il giardino, il roseto, le rose gridano: o Muḥammed-'Ali!
2. Ho veduto il firmamento girare nei cieli. L'aspirante alla via mistica si affida al maestro. Nel mio cuore è caduto un fuoco che brucia e grida: o Muḥammed-'Alī!
3. Tu sei Pīr Sulṭān Abdāl, sei innamorato. Chi è innamorato accende il suo lume, dondola la culla di Ḥasan e Ḥusein e grida: o Muḥammed-'Alī!

III. Esempi di preghiere dette *terġümān*[2]

a) Nel vestirsi: « Sia lodato Iddio che mi ha dato questa veste.... ».

b) Nel lavarsi: « Intendo lavarmi con la lavanda della verità e mondarmi dal diavolo e dal demonio, dall'avarizia, dall'avidità, dalla menzogna e dall'odio ».

c) Nella professione (*iqrār*): « Sia lodato Iddio perchè sono diventato un servo particolare del Signore, con l'amore dell'anima e del cuore, servitore della « gente del mantello » (i mistici); sono uscito dalla via della tenebra ed entrato nella via giusta; mi sono svegliato dal sonno dell'errore, ho aperto l'animo e il cuore.... ».

5. - Chi entri in una *teqe* dei Bektashi si trova davanti ad un ambiente che ha più della fattoria e della casa di campagna che del convento. Le *teqe* sorgono di preferenza a un paio di chilometri dai centri abitati, per lo più lungo le vie di grande comunicazione, spesso su collinette o su fianchi di alture in mezzo ai campi coltivati; talvolta occupano antiche sedi di castelli con mura e porte che dànno l'idea di un fortilizio, come la *teqe* di Melqan presso

[1] In alcuni testi: *Abdal'īm.*

[2] Ricavate dal libro *Mir'āt ul-maqāṣid fī def' el-mefāsid*, Costantinopoli, 1293 Eg. (1876); questo testo è in arabo.

Korça. A chi entra s'avvicina subito un *dervish* o un *baba* che dà il benvenuto all'ospite, lo fa accomodare nella stanzetta di ricevimento, che oggi ha un arredamento più occidentale che orientale, con tavolino e sedie. La nota orientale è data dai tappeti e la caratteristica dell'ambiente bektashi appare subito dai quadri alle pareti rappresentanti i simboli della setta, disegni calligrafici con invocazioni a Dio, a Maometto, ad 'Alī e ai suoi figli, per lo più intrecciati in modo da rappresentare un viso umano oppure un copricapo della setta con l'immancabile spada a due tagli (detta *Dhū-l-fiqār*) di 'Alī.

All'ospite sono offerti caffè alla turca, *raki* (acquavite), sigarette e cibo. E' uso delle *teqe* accogliere per almeno una notte i viandanti e offrire loro da dormire e da mangiare, siano essi *bektashi* o di altra credenza.

Girando la *teqe*, che di solito è a due piani (talora a un piano solo), si nota che, oltre al cortile d'ingresso e la stanza di ricevimento, essa comprende:

gli alloggi per il *baba* e per il suo servo;

gli alloggi per i *dervish*, che non sono sempre separati e talora consistono in un'unica camera;

il locale per le cerimonie rituali, detto *meidan* (in alfabeto albanese *mejdan*), letteralmente «spazio, campo, piazza». E' questa una sala rettangolare arredata all'uso orientale con tappeti a terra cuscini e pelli di montone lungo le pareti, i soliti quadri simbolici appesi ai muri. Lungo una delle pareti, vicino a un rialzo di cuscini coperto dalla pelle di montone riservata al capo della *teqe*, sorge una specie di altare formato per lo più da alcuni gradini di legno sui quali sono disposti candelabri con candele, incensieri e lampade a olio. E' qui che si compiono le cerimonie serali o notturne alle quali sono ammessi soltanto i *muhip* con l'esclusione di qualsiasi profano;

un'altra sala dello stesso tipo, ma senza i candelabri e gli altri arredi del *mejdan*, riservata alle adunanze che non si tengono nel *mejdan*, ai banchetti e ai trattenimenti designati con il nome di *muhabbet*.

Annessi alla *teqe* sono le *türbe* (alf. albanese *tyrbe*) o mausolei dei *baba* e dei *dervish* defunti, e il cimitero dei *muhip* che hanno voluto essere sepolti presso la *teqe*.

Dato il loro carattere di fattoria agricola, le *teqe* sono fornite di locali di deposito delle granaglie, cantine, stalle, rustici ecc.

Nelle *teqe* da me visitate in Albania non m'è occorso di trovare più di cinque o sei *dervish*, i quali attendono ai lavori della *teqe* e sorvegliano gli affari dell'azienda agricola per la quale dispongono di servi (*shërbitor*) che possono anche essere affiliati (*muhip*). In alcune *teqe* mi è stato detto che vi sono fino a 10 *dervish*. Essi sono agli ordini del capo della *teqe*, il *baba*, che può essere anche un *giysh* (nonno), come è il caso delle *teqe* ove hanno sede le sei circoscrizioni territoriali della setta in Albania. Tra i *dervish* (quasi « monaci ») delle *teqe* esiste una gerarchia non bene nota in tutti i suoi particolari e non sempre rappresentata in tutte le *teqe* in ogni suo grado. Secondo un manoscritto inedito citato da Sadettin Nüzhet nel libro *Bektaŝî Ŝairleri* Poeti bektashi », Costantinopoli, 1930, pag. 488, le cariche (*post*) della gerarchia dei Bektashi sarebbero dodici (ognuno in riferimento o in ricordo di altrettanti santi bektashi venerati dalla tradizione) nel seguente ordine[1] :

baba « padre » (il capo del convento)
ašçi « cuoco »
ekmekçi « panettiere »
nakip assistente del *baba*
atacï (non identificato)
meydancï addetto al *meidan*
türbedar addetto alle *türbe* o musolei o sepolcreti della *teqe*
kilerci cantiniere
kahveci caffettiere
kurbancï addetto alla macellazione
ayakçï (non identificato)
mihman addetto agli ospiti.

In Albania mi è occorso di sentir elencare solo cinque o sei di queste cariche e ho avuto notizie discordanti sull'ordine della gerarchia. Qualcuno mi ha detto che il più elevato in carica dopo il *baba* è il suo servo personale, altri mi ha affermato che è il *türbedar*. Neppure è certo che le dette cariche siano effettivamente legate alle funzioni designate dal vocabolo; per lo meno in qual-

[1] I nomi sono riferiti secondo l'alfabeto turco-latino.

che caso il titolo è semplicemente simbolico e ricorda usanze più antiche pressapoco come è avvenuto nei nostri ordini monastici (padre guardiano) e cavallereschi (scudiero ecc.).

La sveglia è data di buon mattino nella *teqe*, prima del sorgere del sole. Qualcuno mi ha detto che si usa risvegliare la *teqe* con il suono dei tamburelli, altri m'ha assicurato che il *baba* stesso dà il segnale della levata con un moderno companello elettrico (dove esiste).

Ho detto che le *teqe* possiedono campi, bestiame, casa in città e nei villaggi. Queste proprietà erano e forse sono iscritte nel catasto sotto il nome dei *baba* delle *teqe*. Per ovviare agli inconvenienti di questo sistema da qualche tempo alcuni capi delle *teqe* sono venuti nella determinazione di far attribuire le proprietà all'ente morale della *teqe*. Ciò mi risulta che è in via di attuazione per le *teqe* di Melqan e Turan a Korça e per la sede del Gran Nonno vicino a Tirana.

L'attività di studio delle *teqe* è, per quanto mi risulta, molto scarsa. E' più facile trovare studiosi del Bektascismo tra i *muhip* e i simpatizzanti laici della setta che tra i *baba* e i *dervish*. Nelle *teqe* albanesi non ho trovato raccolte di libri di notevole importanza; vi si vedono pochi libri stampati per lo più in turco, in persiano e in albanese, miscellanee manoscritte di canti e formule della setta, *vilāyetnāme*, cioè agiografie e testi relativi alla storia leggendaria della setta, del suo fondatore e dei suoi santi, canzonieri e poeti turchi e persiani (come il *mesnevī* di Gelāl ud-Dīn Rūmī, poeta mistico del sec. XIII).

L'ascendente dei *baba* sugli affiliati dipende più che dalla loro dottrina dalle cerimonie rituali e dall'esaltazione mistica dell'ambiente e da attrattive e qualità personali dei singoli *baba*. Ho talora sentito parlare da Bektashi della superiorità di questo o di quel *baba* per dottrina e bontà, ma più spesso mi è stato parlato della forza di attrazione, quasi di dominio ipnotizzante che qualche *baba* eserciterebbe sulle assemblee dei *muhip* e sui singoli visitatori. Questo mi fu ripetuto nel 1939 specialmente per il Nonno (*gjysh*) di Argirocastro, Baba Selim, noto in tutta l'Albania e dotato, dicevano, di straordinario fascino sui suoi adepti.

R. Università di Roma. ETTORE ROSSI

SULL'IMPIEGO RITUALE DELL'ERBA PRESSO LE POPOLAZIONI ETIOPICHE

L'impiego cultuale o, più genericamente, rituale dell'erba, quale qui di seguito viene preso in esame, non ha relazione con quel larghissimo impiego delle erbe che si riscontra nelle pratiche magiche delle popolazioni di ogni parte del globo. Gli usi dei quali qui parlo trovano la loro ragion d'essere nel valore simbolico assegnato non a determinate erbe o specie botaniche cui si attribuiscano particolari virtù magiche o terapeutiche, bensì alla semplice e comune erba, intesa nel significato generico della parola. La magìa non entra di regola in queste usanze, che come vedremo hanno carattere essenzialmente religioso.

Nelle loro forme più tipiche e più note, questi usi sono stati rivelati nella letteratura etnografica verso l'inizio di questo secolo, a proposito di ricerche eseguite su quelle genti che le diverse scuole etnologiche chiamano Camito-Nilotici, o Semi-Camiti, o Camitoidi.

La spiegazione più ovvia e comunemente accettata per il valore simbolico attribuito all'erba da questi popoli, che sono fra i più tipicamente pastorali del mondo, è data dallo Hollis in poche parole, da lui raccolte dalla bocca degli indigeni stessi: « Gli armenti si nutrono di erba, e i Masai amano l'erba per questo motivo », e ancora: « I Masai amano molto l'erba, poichè essi dicono: Dio ci ha dato bestiame ed erba, e noi non separiamo le cose che Dio ci ha date »[1]. Sulla base di questo sentimento si sviluppa l'impiego rituale dell'erba stessa, impiego che si manifesta in svariate forme.

La prima è data dall'uso dell'erba nelle riunioni di preghiera all'Essere supremo. Il Le Roy scrive: « Fra i Masai, il sacri-

[1] A. C. Hollis, *The Masai, Their Language and Folklore*, Oxford 1905, p. 289. Cfr. anche C. H. Stigand, *To Abyssinia through an Unknown Country*, London 1910, p. 212.

ficio più significativo che si possa fare alla Divinità è quello di una manciata d'erba colta nella pianura, offerta a Dio o ai suoi rappresentanti come un omaggio il cui significato è il seguente: " Sei Tu che hai coperta la terra di quest'erba senza la quale i nostri armenti e noi non potremmo vivere. Tu ne rimani il padrone: eccola " »[1].

Il Merker dà una descrizione più particolareggiata di questa forma di sacrificio: « Durante la preghiera, essa [la donna] tende le braccia al cielo. Nel far ciò, essa tiene in entrambe le mani ciuffi d'erba, oppure ne tiene uno nella mano sinistra, mentre intorno all'avambraccio destro essa ha legati parecchi fascetti d'erba. A ogni preghiera, la donna sacrifica a Dio un po' di latte »[2]. Il carattere propiziatorio di tale sacrificio è palese: « Quando vi è un periodo di siccità, le donne annodano erba ai loro abiti, e vanno ad offrire preghiere a Dio »[3].

Il valore simbolico dell'offerta di erba si conserva presso i Masai anche fuori del campo cultuale. « Se un guerriero percuote un ragazzo sulla terra del pascolo, il ragazzo strappa un poco di erba, e quando il guerriero vede che il ragazzo ha erba in mano, cessa di batterlo. Ancora, se i Masai combattono con un nemico, e desiderano di far pace, porgono dell'erba come segno di ciò »[4].

Inoltre l'erba (in certi casi sostituita anche da fronde verdi) viene usata ritualmente anche nelle cerimonie funerarie: ne gettano i familiari sulla salma del defunto, e più tardi i passanti sul luogo dell'inumazione[5].

Questo insieme di usi e di credenze, che è stato comprensivamente battezzato « rituale dell'erba », o anche « cultura dell'erba » (Grasritual, Graskultur), si ritrova in svariate forme, in gran parte analoghe a quelle sin qui ricordate per i Masai, anche fra altri popoli niloto-camitici. In particolare, esso è stato posto bene in evidenza per i Nandi[6].

1 Cfr. P. M. Schulien, *Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika*, in « Anthropos », Vol. XXI (1926), pp. 907-911.

2 M. Merker, *Die Masai*, Berlin 1910, p. 207.

3 A. C. Hollis, op. cit. e loc. cit.

4 A. C. Hollis, op. cit. e loc. cit.

5 M. Merker, op. cit., p. 201.

6 A. C. Hollis, *The Nandi, their Language and Folklore*, Oxford 1909, pp. 77 e segg.; Schulien, op. cit., pp. 910-911.

Fra i Suk, il rituale dell'erba ha relazione con il culto del serpente, a sua volta legato a credenze metempsichiche, come informa il Beech: « Se il serpente si incontra sulla via con la testa abbassata si deve gettare su di esso una manciata d'erba e passar oltre »[1].

Vediamo così come questo rituale sia connesso non solamente con il culto dell'Essere supremo, ma anche con la propiziazione dei Mani e degli spiriti minori. Un esempio se ne trova inoltre fra i Baganda, tribù bantu camitizzata, presso la quale, secondo la testimonianza di Roscoe, si sacrifica al genio dei fiumi, chiamato *Muige*, nel modo seguente: « Da ciascuna parte del fiume... vi era un mucchio di erba e di stecchi, ed ogni persona che passava gettava alcuni stecchi o una manciata d'erba sul mucchio come offerta allo spirito, e, dopo avere impunemente attraversato [il fiume], ne gettava ancora sul mucchio dall'altra sponda »[2].

Lo Schulien, che nel suo lavoro (p. 82 n. 1) ha citato buona parte di queste notizie, osserva che l'uso dell'erba nella cultura spirituale non è qui più un uso negro (come molti altri da lui ricordati, specie in relazione all'abbigliamento), bensì è tipico della cultura camitica, anzi più in generale della cultura pastorale (Grossviehzüchterbrauch), tanto che trova riscontri fra i popoli nomadi dell'Asia centrale, Tungusi, Buriati, Tartari e Calmucchi mongoli. Fra tali nomadi il sacrificio primiziale dell'erba va unito ad altri, tra cui appunto quello del latte, che abbiamo visto accennato a proposito dei Masai.

L'etnologia storica si è naturalmente posto il problema della origine di tali costumanze; e poichè qui siamo di fronte a ideologie per lo più strettamente legate a consuetudini e concezioni pastorali, la risposta non poteva essere incerta: in Africa, la fonte e il centro di diffusione di quegli usi furono identificati appunto presso il popolo portatore per eccellenza della cultura pastorale camitica: cioè fra i Galla. Ciò è affermato esplicitamente o implicitamente dall'Ankermann[3] e dal Baumann[4].

1 M. W. H. Beech, *The Suk, their Language and Folklore*, Oxford 1911; P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VII: *Die Religionen der Hirtenvölker* I, Münster i. W., 1940 (uscito nel 1942), p. 471.

2 J. Roscoe, *The Baganda*, London 1911, p. 318.

3 B. Ankermann, *Ostafrika. Das Eingeborenenrecht*. Stuttgart 1929.

4 H. Baumann, *Völkerkunde von Afrika*, Essen 1940, p. 216.

Di fatto, analoghe credenze e analoghi riti si rilevano fra questi Camiti orientali: ciò è stato messo in evidenza in un lavoro a carattere sistematico del P. Schmidt solo in epoca recentissima[1], mentre in un suo scritto precedente, che fino all'anno scorso rappresentava la più completa esposizione della religione dei Galla, non ne era fatto cenno[2]. In realtà, già nella letteratura etnografica del secolo scorso si trovavano chiare testimonianze di questi usi, come quello del *margà* fra i Galla del Limmu, segnalato dal Cecchi[3], per cui un capo nel richiedere favori ai suoi dipendenti invia ad essi « manelle d'erba ». Lo stesso Autore ci informa che il rito del *margà* veniva compiuto anche nel corso delle cerimonie nuziali[4], qui con il valore — a quanto pare — di offerta augurale.

Fra la più pura e tipica tribù dei Galla nomadi, i Borana, l'offerta di erba come segno di pace, segnalata dal Donaldson Smith, fa esatto riscontro alla menzionata usanza dei Masai[5]; e dei medesimi Borana scrive il Bottego: « Ritengono sacra una specie di pianta, a cui, come offerta votiva, appendono recipienti di latte... Nel passare vicino a queste piante strappano dell'erba e la gettano al piede »[6], mentre il Borelli parla di ciuffi d'erba che dagli Oromo vengono appesi appunto a tali alberi sacri[7]: è un'altra dimostrazione dell'equivalenza, nell'ideologia di questi pastori, dell'erba con il latte nei sacrifici, qui connessi a culti animistici. Come agli spiriti degli alberi, così si sacrifica ai genî dei fiumi, non diversamente da quanto abbiamo notato per i Baganda: Azaïs e Chambard ci informano come i Galla non passino un fiume senza prima gettarvi una manciata d'erba[8].

L'erba ricorre frequentemente nei canti galla raccolti dal Sal-

1 P. W. Schmidt, op. cit.

2 P. W. Schmidt, *Die Religion der Galla*, in « Annali Lateranensi », I, 1937, pag. 82 e segg.

3 A. Cecchi, *Da Zeila alle frontiere del Caffa*, Roma 1886, vol. II, p. 194, n. 1, e p. 311.

4 A. Cecchi, op. cit., pp. 438-439.

5 A. Donaldson Smith, *Through Unknown African Countries*, London-New York 1897, p. 197.

6 L. Vannutelli e C. Citerni, *L'Omo. Seconda spedizione Bòttego*, Milano 1899, p. 168.

7 J. Borelli, *Itinéraire de mon voyage au pays Oromo et Sidama*, Le Caire 1899, p. 15.

8 P. Azais et R. Chambard, *Cinq années de recherches en Éthiopie*, Paris 1931, pag. 118.

viac[1]; ed è importante notare che essa trova anche impiego nelle cerimonie legate al sistema dei *gada*, come ce le descrive il Cerulli a proposito dei riti degli Abbicciu: « Nell'ottavo anno del loro grado i *follé* vanno in processione al sicomoro sacro per una cerimonia detta *erreccià*... I *follé* passano in corteo ad uno ad uno sotto la volta del sicomoro..., e giunti all'alteza del tronco si sporgono un istante verso di esso, gettandogli — contro — un fascetto d'erba »[2]. In altre cerimonie connesse ai *gada*, l'erba viene espressamente impiegata quale simbolo di benedizione: « I giovani ed i ragazzi dicono: o *qondâlā*, benedici. Essi tagliano dell'erba e gliela porgono. Il *qondâlā* la prende in mano, la benedice sputandovi sopra, e la ridà ad essi »[3]. Sembra pure che l'erba venga usata quale simbolo nei giuramenti[4].

Come si vede, il rituale dell'erba investe larghe sfere anche della cultura sociale di queste genti. La connessione di esso con le usanze nuziali è precisata, dopo il Cecchi, dal Paulitschke: « La ragazza fugge presso l'uomo da lei scelto, e a dimostrare che ella vuole appartenergli ne cosparge la testa con erba fresca, e con questa cosparge pure l'abitazione di lui »[5]. Negli usi funerari, si ha parallelismo con quanto si è detto a proposito dei Masai: fronde verdi vengono gettate sulle tombe da ogni passante[6].

I Galla di Gore quando incontrano il leone usano gettargli contro dell'erba: il Seligman interpreta ciò come « un esempio speciale della loro abitudine di gettare erba in aria come segno di pace »[7].

Il substrato religioso di tali usanze, più o meno evidente in

[1] P. M. de Salviac, *Un peuple antique au pays de Ménélik, Les Galla*, Paris 1901.

[2] E. Cerulli, *Etiopia Occidentale*, Roma 1930, Vol. I, p. 39.

[3] E. Cerulli, *The Folk-Literature of the Galla of Southern Abyssinia*, Harvard African Studies, vol. III, Combridge Mass., 1922, pag. 173-174.

[4] M. M. Moreno, *Favole e rime galla*, Roma 1935, pp. 110-111. La concisione del testo galla non consente una identificazione chiara e sicura dell'uso in questo caso.

[5] Ph. Paulitschke, *Ethnographie Nordostafrikas*. Berlin 1893, Vol. I, pag. 198.

[6] F. Maurette, *Mission Scientifique Du Bourg de Bozas. De la Mer Rouge à l'Atlantique* etc., Paris 1906, pag. 169.

[7] C. G. Seligman, *Some aspects of the Hamitic problem in the A.-E. Sudan*, Journ. Roy. Anthr. Inst., vol. XLIII, 1913, pag. 657-658.

alcuni casi, si rivela con chiarezza in altri. « Le forme esteriori del loro culto [dei Galla] sono singolari: — scrive un vecchio viaggiatore[1] — essi colgono, uomini e donne, qualche manciata di grano ancora verde o di erba e se la pongono sotto le braccia; prendono quindi un bastoncino lungo circa 2 piedi; un uomo lo tiene da una estremità e una donna dall'altra; dopo di che le coppie così unite danzano in circolo intorno all'albero [sacro], gridando: Awaq [Dio], dacci un buon raccolto, veglia sui nostri beni, sui nostri greggi, etc. ».

Questi e simili riti ricorrono da una provincia all'altra dei vasti paesi galla. La testimonianza più significativa la troviamo anzi presso uno dei gruppi oromo più settentrionali, riportata recentemente dal Uollega ad opera di un Missionario tedesco, il Wassmann[2]. Nel breve capitolo dedicato al sacrificio fra i Galla, questi fornisce la descrizione particolareggiata di una cerimonia che egli chiama « Grasgebet », preghiera dell'erba. Ne riporto parzialmente la traduzione. « Gli anziani vi invitano (alla « preghiera dell'erba ») donne e ragazze della loro stirpe. Essi stabiliscono un punto sulla strada come luogo della preghiera, e vi si recano quindi di buon mattino. Fanciulli recano in cesti le offerte sacrificali, pane, berberé, e sul capo portano giare di birra. Le donne e le fanciulle si intrecciano giunchi a foggia di corona intorno alla testa, e prendono un ciuffo d'erba in mano, tenendolo insieme con un bastone (?). Si dispongono in fila, il viso rivolto al sole nascente. Agitando continuamente l'erba, esse gridano « *Hofue* », una parola il cui significato non ho potuto sino ad oggi accertare. Poi esse invocano *Waqayo* (cioè Dio), che tenga lontani i corvi e i nugoli delle cavallette, e impedisca la venuta di malattie. Nel frattempo viene reiteratamente gridato: « *Hofue ya Waq numari* = *Hofue*, o Dio, abbi misericordia di noi! ». Tale espressione invocativa di Dio è tanto più notevole, in quanto questo è l'unico sacrificio del quale essi stessi asseriscono che sia offerto al demonio. Dopo la preghiera l'erba viene ammucchiata e allineata, e sopra di essa

[1] Rochet d'Héricourt, *Voyage sur la côte orientale de la Mer Rouge*, Paris 1841, pag. 167.

[2] D. Wassmann, *Das Oromovolk auf unserm abessinischen Missionsfelde*, Hermannsburg 1935, pp. 71-72.

vengono poste le offerte sacrificali[1]. La preghiera viene ripetuta per più giorni nel medesimo luogo, e ogni giorno nuova erba viene stesa sul mucchio; ma le offerte sacrificali vengono presentate solo il primo giorno, ecc. ecc. ». Fin qui il Wassmann.

I riti che fino a questo punto ho ricordati sono proprii dei Galla pagani, ma essi non si perdono neppure presso quelle frazioni del popolo che si sono convertite negli ultimi secoli alle religioni rivelate — conversioni spesso puramente formali, o nelle quali almeno gli adepti si limitano a sovrapporre elementi cristiani (o islamici a seconda dei casi) al fondo persistente degli antichi riti del loro paganesimo. In un'opera recente, il Vatova ci riferisce come in occasione della festa cristiana del *masqal* i rivieraschi galla del lago Arsodi (nel gruppo dei laghetti di Biscioftù) si rechino a gettare nel lago grandi quantità di erba e di fiori[2]; è qui da ravvisarsi con ogni probabilità un sacrificio a quei genî o demonî dei laghi, oggetto di superstizioni così largamente diffuse in tutta l'Etiopia, e di cui abbiamo poc'anzi visto un prossimo parallelo nelle offerte ai genî dei fiumi e degli alberi. La coincidenza dell'epoca scelta per il sacrificio con la ricorrenza cristiana appare elemento di più tarda adozione. D'altro canto è da notarsi che fra gli stessi Abissini vigono, in occasione del masqal e di altre feste religiose, usanze che si potrebbero ritenere imparentate con queste[3]. Se si guarda bene però, si osserva che fra gli Amhara si tratta sempre della raccolta e dell'impiego di *determinate* erbe (e di fiori) : in al-

[1] Senza beninteso trarre alcuna induzione dal raffronto, si può notare che l'uso di sacrificare sopra letti o strati d'erba trova riscontro nella religione vedica così come in quella iranica. L'uso, per la Persia, era già stato segnalato da Erodoto (I, 132). Per una facile consultazione, ved. in *Encycl. of Rel. and Eth.* le voci *Vedic Religion* (A. A. Macdonnell), Vol. XII, p. 614 e *Sacrifice (Iranian)* (E. Edwards), Vol. XI, p. 19.

[2] G. Brunelli ed altri AA., *Esplorazione dei laghi della fossa galla*, Roma-Verbania 1941, Vol. II, pag. 211-212.

[3] L'offerta dell'erba detta *ĕnquĕṭāṭāš* è simbolo augurale del capodanno abissino; la s'invia anche a grande distanza, nella speranza di averne un compenso. Offerte analoghe si fanno in occasione della festa della Croce (*masqal*). L'analogia con usi galla formalmente simili (come ad es. quello del *margà*) non mi sembra tuttavia convincente. Cfr. Guidi, *Vocabolario amarico*, Roma 1901, pp. 463-464; C. H. Walker, *The Abyssinian at Home*, London 1933, p. 88; M. Griaule, *Mythes, croyances et coutumes du Bégamder*, in « Journ. Asiat. », 1928, I, p. 81 d. estr.

tre parole si è persa, attraverso la bimillenaria tradizione cristiana, la credenza pagana nel valore rituale della semplice e comune erba quale simbolo religioso. Altra spiegazione dell'assenza di una « cultura dell'erba » fra gli Abissini si può certo trovare nel fatto della loro notevole evoluzione culturale, di antica data, rispetto al ceppo comune delle genti camitiche est-africane cui essi al pari dei Galla appartengono. Uno degli aspetti di tale evoluzione è appunto dato dal graduale abbandono — attraverso il secolare processo di passaggio ad una economia sedentaria — della pura cultura pastorale tipica dei primitivi Camiti[1].

È infatti fuori questione che il « rituale dell'erba » è caratteristico dei popoli più tipicamente pastorali dell'Africa orientale, quali i Galla e i Niloto-camiti, e che esso sembra doversi ricollegare alla « psicologia pastorale » di queste genti, in contrapposto quindi a quella dei limitrofi popoli negroidi a cultura agricola o delle genti cacciatrici, ritenute inferiori. Un passo dello Hollis è eloquente a tale riguardo: « Se un uomo [Masai] dovesse chiedere perdono a un altro (offrendogli dell'erba) e la sua richiesta non venisse accettata, si dice che l'uomo che rifiuta è un Dorobo[2], e che egli non sa di bestiame » [cioè che ignora le consuetudini sacre agli allevatori][3]. Presso un'altra grande tribù pastorale ad affinità etiopidi, i Watussi del Ruanda-Urunda, secondo un'informazione che devo alla cortesia del prof. J. Maes di Tervuren, la raccolta e la disposizione dell'erba destinata al rivestimento delle abitazioni non vengono mai praticate dai membri della tribù, bensì affidate ai soggetti negri Wahutu: si vuole così evitare l'uso profano dell'erba — simbolo sacro — da parte del pastore, mentre lo stesso atto è considerato lecito al Negro, rappresentante l'elemento soggetto. Secondo questa concezione dei Masai e dei Watussi, il rituale dell'erba sarebbe dunque una prerogativa esclusiva dei privilegiati popoli pastorali nei riguardi delle genti o caste inferiori. E, poichè le aristocrazie camitiche furono le portatrici di quella cultura pastorale, esso dovrebbe essere senz'altro assegnato, come di-

[1] Circa la cultura originaria dei Camiti, vedi tuttavia avanti, pag. 93.

[2] I (Wa)ndorobo, stirpe cacciatrice vivente in seno al popolo masai, sono linguisticamente classificati anch'essi come Camito-Ni'otici, ma rappresentano sociologicamente una casta inferiore, ben distinta per origine e per cultura dall'aristocrazia pastorale dei Masai.

[3] A. C. Hollis, *The Masai*, op. cit., p. 290.

cemmo, ad un complesso di elementi culturali che i Camito-niloti hanno adottato dai Camiti orientali. La stessa corrente etnico-culturale dovrebbe ugualmente essere responsabile della diffusione del rituale dell'erba anche fra gli stessi Niloti, diffusione di cui esistono indizi se pure meno copiosi ed evidenti[1].

Senonchè è da notarsi — e vengo qui al lato meno noto e più interessante della questione — che credenze ed usi analoghi si incontrano in Etiopia presso le popolazioni a cultura assai più antica, e che o sono decisamente negre — appartenenti perciò ad uno strato etnico di molto più remoto stanziamento nel paese che non i Galla — oppure appaiono comunque non molto o non affatto penetrate da influssi culturali galla, i quali ultimi in ogni caso hanno in Etiopia una storia relativamente recente.

Fra i Cunama, tribù non cuscitica dell'Eritrea occidentale, al termine delle cerimonie di iniziazione dei giovani, uno degli anziani usa cogliere ad un certo punto una manciata d'erba verde, la bagna, e con essa strofina loro la testa, dichiarandoli quindi adulti[2]; e nei giuramenti, presso la medesima popolazione, viene pure materialmente impiegata, e menzionata nelle formule sacre, una fronda verde[3].

Fra i Mao, popolazione negra dell'Etiopia occidentale, ho io stesso raccolto la seguente descrizione di una loro forma di preghiera: « ... gli uomini e le donne si riuniscono presso il villaggio, raccolgono manciate di erba fresca e le sollevano verso il cielo, quindi lo invocano: " Yereṣi, come tu fai crescere l'erba, così concedi a noi questa e quest'altra cosa (che i nostri figli crescano sani, che i raccolti non siano distrutti, ecc. ecc.)"[4] ».

[1] Fra gli Scilluk, l'erba è usata nel rituale dei sacrifici propiziatori prima di una guerra (D. Westermann, *The Shilluk People*, Philadelphia-Berlin, 1912, pp 173-174); erba viene pure collocata entro una rete con la quale non si è ancora riusciti a pescare con successo (W. Hofmayr, *Die Schilluk*, St. Gabriel-Mödling, 1925, p. 223); in questo secondo esempio è però apparente l'intenzione magica. Fra una tribù nilotica meridionale, i Lango, « se una ragazza è scoperta in rapporti illeciti con un uomo all'aperto, o se essa stessa si lamenta di un simile fatto, tutti i passanti gettano erba sul luogo [della fornicazione] poichè ivi è immanente *jok* con cattiva influenza » (J. H. Driberg, *The Lango, a Nilotic Tribe of Uganda*, London 1923, pag. 161).

[2] A. Pollera, *I Baria e i Cunama*, Roma 1913, p. 119.

[3] A. Pollera, op. cit., p. 104.

[4] V. L. Grottanelli, *Missione etnografica nel Uollega occidentale*, Roma, R. Accad. d'It., 1940, Vol. I, *I Mao*, p. 312.

Presso un altro e distinto gruppo di questa popolazione, entrato da secoli nell'orbita di una cultura analoga a quella del Caffa, si usa legare al palo centrale dei tempietti alcune fronde di un pianta sempreverde prima di offrire i sacrifici[1].

Il Le Roux narra di uno « Sciangalla » (Negro) del Uollega, il quale dopo di essere stato percosso da un capo abissino ritornava poco dopo presso di lui « a quattro zampe, con un pugno d'erbe in bocca, emettendo lamentevoli gemiti », per chiedere perdono ai suoi piedi[2].

Assai lontano da queste regioni, fra i Giangerò dell'Etiopia centrale, il Montandon fu testimone di queste o consimili usanze: avendo egli fatto una piccola elemosina a due storpi, questi manifestavano la loro gratitudine cogliendo un ciuffo d'erba, mettendoglielo in mano e baciandogliela[3].

Lo Jensen scrive a proposito dei Coira, popolazione *ometo* a sud del Lago Margherita: « I Coira (Keura) piantano lungo le strade... alti, sottili pali... Essi sono luoghi di preghiera per gli indigeni in viaggio, che gettano un ciuffo d'erba contro questo segno dei sentieri, pregando in tal modo per un buon successo del loro viaggio[4]. Fra altri Ometo tale uso era già segnalato dal Bieber[5]: in determinate località destinate a riunioni di sacrificio nel Dauro — cioè in provincia assai meno vicina del Coira a regioni occupate dai Galla — si trovano conficcate nel terreno aste di bambù, « accanto alle quali i fedeli di passaggio depongono come offerte sacrificali pietre o ciuffi d'erba ». E analoghe credenze si hanno nel Caffa, dove all'incrocio di strade gli indigeni offrono in sacrificio ai genî dei sentieri « piccoli pani di burro o ciuffi di erba fresca »[6]. I Walamo, altra popolazione del gruppo comune-

1 V. L. Grottanelli, op. cit., p. 329. Analogo impiego è fatto dai Nandi: « Grass is bound round the central pole of the house as a sign of life and strength » (Hollis, *The Nandi*, p. 78).

2 H. Le Roux, *Ménélik et nous*, Paris s. d. (1902). p. 373.

3 G. Montandon, *Au Pays Ghimirra*, Neuchâtel 1913, p. 103.

4 Ad. E. Jensen, *Im Lande des Gada*, Stuttgart 1936, p. 418.

5 F. J. Bieber, *Kaffa. Ein altkuschitisches Volkstum im Inner-Afrika*, Vol. II, Wien 1923, p. 373.

6 F. J Bieber, op. cit., pag. 367. Questi usi dei Sidama in occasione di viaggi trovano un notevole parallelo fra lontanissimi popoli dell'Africa, gli Zulu del Natal: « fra alcune tribù cafre, quando un uomo è in partenza per un viaggio malsicuro, annoda insieme alcune foglie d'erba affinchè il viaggio

mente noto come *Sidama*, nel salutare persone di riguardo usano cogliere fili d'erba e gettarli davanti ad esse[1].

In zone ancora più meridionali dell'Etiopia, si trovano altre traccie di simili usi, a carattere cultuale o meno. Il d' A b b a d i e informa che i Mēqan si mettono dell'erba fra i capelli all'apparire della luna nuova[2]. Lo H o d s o n riferisce di un indigeno Gabbra[3] che richiesto di fare da guida e volendo sottrarsi a tale compito, « colse una manciata d'erba e la gettò in aria — un gesto equivalente, suppongo, al nostro baciare la Bibbia — e giurò per tutti i suoi dèi che egli non conosceva la strada »[4]. E l'uso di erba come simbolo di pace è noto pure agli Arbore, abitanti il bacino del Lago Stefania[5].

Il complesso di osservazioni che abbiamo enumerate, raccolte da diversi viaggiatori, è invero abbastanza cospicuo se posto in relazione con la povertà di notizie sistematiche lamentabile fino ad oggi circa le genti non cuscitiche dell'Etiopia, e fino ad un certo punto anche circa i Sidama. Frammentario qual è, esso prova già come il « rituale dell'erba » sia conosciuto attraverso praticamente tutta l'Etiopia da genti che con i Galla in più casi non hanno nè

abbia buon esito » (J. Shooter, *The Kafirs of Natal and the Zulu Country*, London 1857, p. 217 e segg.; Frazer, *The Golden Bough*, Parte II (ediz. 1911), pag. 306). Ma in questo caso sembra doversi scorgere un elemento magico, costituito appunto da quel fabbricar nodi; è questo un elemento affatto distinto e indipendente dalla cultura dell'erba, alla quale qui si viene a sovrapporre, come del resto accade anche presso i Camito-Nilotici (Nandi). Opportunamente il F r a z e r rammenta a questo proposito il divieto copto di formare e sciogliere nodi magici, sancito anche dal *Fetha Nagast* (I. Guidi, *Il F. N.*, Roma 1899, pag. 140). Ciò dimostra l'estensione di tali pratiche anche all'Etiopia cristiana.

1 F. Maurette, *op. cit.*, pag. 257.

2 A. d'Abbadie, *Géographie de l'Éthiopie*, Paris 1890, pag. 199; C. Conti Rossini, *I Mekan o Suro nell'Etiopia del sud-ovest e il loro linguaggio*, in « Rendic. Acc. Linc. », Cl. sc. mor., stor. e filol., Vol. XXII, fasc. VII-X, 1914, p. 17 dell'estr. Il Conti Rossini ritiene che tale uso dei Mēqan possa confrontarsi con quelli abissini, più sopra da noi ricordati, e aggiunge: « Certo, l'erba ha una parte nei riti e nelle credenze de' Camiti d'Etiopia. Per esempio, tra i Saho, nell'elezione del capo tribù ognun che concorra all'elezione depone un filo d'erba sul capo di chi vuole eletto » (loc. cit., n. 2).

3 Tribù poco nota abitante ai confini fra Etiopia e Kenya, dedita principalmente all'allevamento dei cammelli (Vannutelli e Citerni, op. cit., p. 166; A. W. Hodson, *Seven Years in Southern Abyssinia*, London 1927, pag. 56 e segg., 269).

4 A. W. Hosdon, op. cit., p. 58.

5 Donaldson Smith, op. cit., pag. 257 e 265.

ebbero in passato diretto contatto, oppure fra le quali la cultura galla ebbe scarse occasioni di diffondersi, anzi fu considerata come cosa di genti inferiori, tanto violentemente combattute quanto sdegnosamente disprezzate: com'è il caso del Caffa.

Ed è notevole che presso queste genti — negre o cuscito-occidentali che siano, ma in ambo i casi di cultura più antica che non gli Oromo — si ritrovino tutte le diverse forme, in cui il rituale dell'erba si ripresenta fra i Galla stessi: e cioè sia i riti collegati al culto dell'Essere supremo, sia i sacrifici offerti ai genî o divinità minori, sia ancora i giuramenti, sia infine le offerte simboliche fatte ad individui per ottenerne pace o perdono.

Per i motivi storici e geografici accennati, si deve concludere che la « cultura dell'erba » non fu da tutti questi popoli presa in prestito ai Galla, a differenza di quanto si poteva fondatamente sostenere per il caso dei Camito-Niloti, soggetti sin da epoca remota a constatati influssi camitici non solo nel campo culturale, ma anche in quello somatico.

Ma, detto ciò, il problema genetico di questa cultura non resta risolto. È noto che i Galla non rappresentano se non la più recente ondata (meglio si direbbe riflusso) delle migrazioni camitiche nell'Africa nord-orientale; così come è generalmente accettata la opinione che anche le precedenti, assai più antiche ondate etniche camitiche, si siano in questa parte del continente sovrapposte ad un substrato autoctono negro[1].

[1] Tale, almeno, la conclusione a cui giunge la storia, e che dobbiamo per ora accettare nei limiti dei nostri attuali orizzonti storici. Ancor più antico, forse, appare in Etiopia l'elemento pigmoide, oggi quasi del tutto sommerso da quello negro. Cfr. sopra tutto C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, Bergamo 1928, I, pag. 65-71, e per la presenza di Pigmei in Etiopia v. anche il mio volume sopra cit., pp. 40-50. Certo è che la cronologia di tutti i grandi movimenti etnici documentabili per l'Africa nord-orientale dimostra la graduale espansione di genti camitiche, mentre l'elemento negro appare in continuo, oggidì ancora non interrotto, regresso. A queste conclusioni storiche si devono però contrapporre i dati della preistoria, che indicano invece per tutta l'Africa orientale una passata maggiore diffusione di elementi europoidi, lasciando supporre che l'elemento negro vi sia giunto in epoche più tarde (per un recente excursus dei reperti preistorici, v R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, spec. Vol. II, pag. 6-10). Ma in realtà, specie per questa parte del continente geograficamente così soggetta ai grandi flussi e riflussi di razze diverse, la contradizione fra i dati storici e quelli preistorici non è che apparente, quando la si consideri alla luce della necessaria prospettiva dei tempi.

Ora, se è vero che le usanze di cui qui ci occupiamo appaiono più antiche di quell'ultima migrazione cuscitica, assai più azzardato sarebbe sostenere la stessa tesi nei riguardi delle migrazioni precedenti, perdentisi nelle tenebre di un passato di gran lunga più remoto. Mancano documenti storici per potere risalire tanto indietro.

Se dovessimo basarci sui dati attuali, constateremmo come — eccettuati i Sidama di cui già abbiamo parlato e nei quali, si noti, un substrato culturale negro affiora continuamente — fra i rimanenti popoli cuscitici dell'Africa nord-orientale non si trovano testimonianze degne di nota circa la presenza di un rituale dell'erba[1]. Ma ciò potrebbe semplicemente essere la conseguenza di una evoluzione culturale dovuta a influssi estranei: è noto che tanto i Somali quanto gli Afar e i Begia hanno adottato l'islamismo in tempi molto remoti — sono stati, anzi, i primi Africani ad adottare la nuova fede, come si spiega per la vicinanza geografica dei loro paesi alla culla dell' Islam — e ciò non ha mancato di alterare profondamente, attraverso oltre un millennio, la loro cultura spirituale, disperdendo fra essi molti usi del primitivo loro paganesimo.

A rendere più complessa e delicata la questione, interviene il dubbio, giustificato secondo le più recenti teorie, che gli stessi Camiti africani non fossero originariamente affatto portatori di una cultura pastorale, ma che prima di raggiungere lo stadio dell'allevamento puro e del nomadismo avessero in più remote epoche posseduto una cultura agricola. Di un simile sviluppo, durato forse millenni, non ci è possibile ricostruire le fasi; ma è certo invece che in epoca storica possiamo seguire le fasi del processo inverso, per cui queste genti (da esse non escluse vaste frazioni degli stessi Galla) sono gradualmente passate dal nomadismo pastorale alla vita sedentaria agricola. E su tale processo devono sicuramente avere influito i popoli negri agricoltori, a cui i Camiti vennero per successive ondate sovrapponendosi su quasi tutta l'area dell'Africa orientale.

Ci fu così — e se ne potrebbe dare una ricchissima documenta-

[1] Vi è, è vero, il caso dei Saho, tribù dancala, di cui a p. 91 n. 2. Ma a ben vedere questo esempio è lontano dal rappresentare una forma culturale della natura di quelle elencate ad es. per i Niloto-Camiti e per gli stessi Galla.

zione[1] — largo passaggio di elementi culturali da una razza, da una cultura all'altra. Nel campo della religione, il « rituale dell'erba » non è che uno dei tanti elementi che si incontrano, in quell'area geografica, tanto fra i Negri quanto fra i Camiti. Fra essi, si può ricordare il licantropismo, il culto del serpente, i sacrifici umani (che sono segnalati presso una popolazione classificata come cuscitica, i Giangerò), e fino alla stessa figura del « Dio-cielo ».

Per rimanere nel nostro campo, si deve oggi constatare, contrariamente a quanto fu affermato, che quella che fu battezzata « cultura dell'erba » è patrimonio comune dei due fondamentali elementi etnici dell'Africa orientale, e mancano le prove per dimostrarne il passaggio dal mondo camitico a quello negro.

Una riprova molto eloquente dell'antichità di quegli elementi culturali e delle concezioni religiose loro connesse è costituita dal fatto che se ne trovano traccie, come di usanze già cadute in desuetudine, fra genti africane che l'etnologia storica ha classificato come appartenenti alla cultura originaria, come fra i Pigmei dell' Ituri e fra quelli del Gabun studiati dal Trilles, e proprio nella forma dell'offerta di foglie e fronde verdi all'Essere supremo e ai genî della foresta[2].

Il fatto che qui fronde o foglie sostituiscano l'erba rappresenta una variante secondaria e non essenziale, spiegabile con la diversità dell'ambiente naturale. Mentre fra le popolazioni a cultura pastorale il massimo valore rituale viene assunto dall'erba, base del pascolo degli armenti, fra i Pigmei della foresta equatoriale quel valore viene assunto dalle foglie, come simboli della vegetazione da cui o gli indigeni stessi, o gli animali che essi cacciano, traggono più o meno direttamente il loro alimento primordiale.

1 Uno studio del genere non è stato mai organicamente condotto a fondo. Lo abbozzò nel 1913 il Sawicki (*Der Einfluss des geographischen Milieus auf die rassiale und kulturelle Entwicklung Abessiniens*, in Mitt. der k. k. geogr. Ges. in Wien, B. 56, spec. pp. 515-519), ma su dati troppo insufficienti, il che lo portò ad una svalutazione di questo fondamentale problema culturale (e lo stesso errore prospettico ha commesso il Baumann nel suo pur magistrale trattato ultimo), problema che pure è indispensabile affrontare per spiegare, in ispecie, tutta la cultura dei c. d. popoli « sidama ».

2 Ha acutamente scorto le implicazioni di questo fatto lo Schmidt, *Ursprung* usw., cit., Vol. IV, pp. 532-533.

In entrambi i casi, l'idea informatrice di quei sacrifici e delle connesse credenze è la medesima. Ma nella cultura pastorale il nesso logico appare più immediato ed evidente; e ciò ci aiuta a spiegare come proprio presso i tipici rappresentanti di questa cultura il rituale dell'erba, antichissimo in Africa, abbia raggiunto il massimo sviluppo e le sue forme cultuali più espressive.

Roma, R. Accademia d'Italia, Centro Studi A.O.I.

VINIGI L. GROTTANELLI

RASSEGNE ED APPUNTI

Medicina e magìa nel Sud-America precolombiano

(Comunicazione all' XI Congresso internazionale di Storia della Medicina, tenuto a Zagabria e Belgrado nel settembre 1938).

La coltura più elevata di tutto il Sud-America precolombiano fu certamente la coltura incaica intesa come fusione e continuazione di altre, sia pur meno importanti o evolute, che gli Incas seppero assimilare e far proprie.

Ed è dell'epoca e della coltura incaica che — anche per quanto riguarda le conoscenze mediche — da cronisti, storiografi e conquistatori ci è pervenuta maggior copia di notizie.

Gli *Amautas*, presso gli Incas, costituivano una classe privilegiata di sapienti incaricati di raccogliere conservare e diffondere le nozioni scientifiche e le prove del sapere umano, comprese quelle inerenti all'arte sanitaria: ma erano, più che altri, i cosidetti *Sonkoyoc* o *Camascas* — indovini stregoni e sacerdoti — quelli che più direttamente si occupavano di guarir mali e togliere malanni.

Si arrogavano uno speciale potere, venuto misteriosamente a loro e alle loro famiglie, da divinità superiori e facevano credere di trarre da esseri soprannaturali la scienza di curare, o meglio, la facoltà di allontanare dal corpo dei malati i danni occasionati dalla contrarietà di forze occulte ed avverse, dall'odio di oscuri nemici o dalla malevolenza di agenti invisibili.

L'arte loro era un ibrido connubio di pratiche strane e di illogiche credenze alle quali si univa una discreta nozione delle virtù terapeutiche di piante e medicinali, e una particolar maestria nell'esecuzione di alcuni atti operatori: primo, fra gli altri, quello della trapanazioue del cranio che però veniva fatta, non solo allo scopo di curare e togliere i guasti di ferite e malattie,

ma anche per cavare e scacciar gli spiriti che ne eran la causa o per procurarsi amuleti e talismani da servirsene a difesa e protezione contro altri mali.

Una delle pratiche più frequenti a cui ricorrevano le genti incaiche, in caso di infermità e di contagi, era quella dei sacrifizi umani, specialmente di bimbi, nelle epoche più remote; sacrifizi di animali o di oggetti inanimati, più tardi. Il potere magico, tanto di chi li compiva come quello delle vittime immolate, era tenuto in gran conto.

Talvolta — sempre nella convinzione che le malattie fossero conseguenza di colpe e di peccati — si ricorreva alla confessione che aveva anch'essa un particotar significato magico.

Era l'*Ichuri*, fattucchiere e indovino, che in pubblico o in privato, confessava il peccatore e ad esso (fosse il malato o si dichiarasse colpevole del male altrui) assegnava penitenze espiatorie consigliando altresì bagni lavacri e abluzioni.

Bagni e lavacri si accompagnavano anche a stretti digiuni e ad astinenze corporali fatte per ricuperare energie perdute o per liberare l'organismo da arcani e malefici elementi.

La purificazione dell'individuo aveva il suo contrapposto in quella purificazione generale e collettiva che si faceva, ogni anno, in occaslone della festa della *Citua*, durante la quale — quasi ubbidendo a istintivi principi di igiene sociale — tutti i cittadini, uniti negli stessi riti e con lo stesso entusiasmo, si adoperavano a scacciar, da ogni parte dell'abitato, spiriti e démoni ritenuti cause di mali ed epidemie.

Se l'*Ichuri* era il confessore[1], lo *Jampecc* (da *Jamp*, o medicina: in *quechua*) era il medico che aveva qualche nozione pratica. Tuttavia il *Camasca* o *Sonkoyoc*, stregone e ciarlatano, era pur sempre quello a cui più di frequente ricorreva l'indigeno quand'era ammalato. Egli era maestro in quelle magiche usanze con le quali dava ad intendere di estrarre — col succhiamento diretto fatto sulla parte dolente ed inferma — dei piccoli oggetti in cui si riteneva materializzato lo spirito che cagionava il male; e faceva credere di saper interpretare sintomi e fare prognostici scrutando nelle viscere di cavie conigli ed altri animali, in precedenza frizionati sul corpo del paziente e poscia uccisi e sezionati.

Pratiche simili furono in uso presso tutti gli antichi popoli di Sud-America e persistono tuttora, qua e là, specialmente fra le genti andine.

[1] Cfr. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, I, 122 sgg.

Sono i cosidetti *Collahuayas* che mantengono e trasmettono, anche oggi, certi sistemi terapeutici.

Pseudo medici o ciarlatani girovaghi, essi vanno nelle piazze e nei pubblici mercati spacciando specifici e rimedi fatti di unguenti, di polveri e particolarmente di foglie e di erbe, raccomandate alcune (come la china, la ratania o la salsapariglia) per la loro efficacia, altre (come la *Coca* o il *Chamico* cavato dall'infuso della Datura Stramonium) per il loro potere tossico inebbriante e stupefacente. Sono costoro che, fra le vette delle montagne del Perù e di Bolivia, diffondono ancora l'uso di miscugli di droghe e di astruse ricette e conservano, fra le attuali popolazioni, i metodi e gli usi dei loro remoti antenati.

*
* *

Dopo gli Incas, uno dei gruppi etnici più importanti di Sud-America era certo quello dei Tupì-Guaranì i quali — più o meno razzialmente puri o mescolati o sovrapposti ad altre tribù — estendevano l'influenza del loro numero, della loro lingua e della loro coltura, dal Rio delle Amazzoni al Paraguay, dal Brasile a buona parte dell'Argentina. Anch'essi — specie per ciò che ha rapporto con gli usi e le conoscenze mediche — erano dominati da concetti animistici e ingenuamente attratti da incantesimi e sortilegi.

Il *Payè* (medico tupì-guaranì) era un fattucchiere che, impossessatosi, dopo lungo e difficile tirocinio, dei segreti dell'arte, andava — come l'odierno *Collahuaya* del Perù e di Bolivia — di paese in paese, di tribù in tribù, a portare i problematici benefici della sua professione.

Approfittando della facile suggestionabilità della clientela, ora si rivelava come un volgare ciarlatano che fingeva di trar fuori dal corpo degli infermi lo spirito o l'oggetto che era causa del maleficio o della malattia; ora come un discreto erborista; ed ora come un mago in rapporto con dèmoni e spiriti che obbedivano a lui docilmente quando intendeva procurar mali e sventure a qualche nemico.

Una delle pratiche più in uso presso i Tupì-Guaranì era quella della scarificazione cutanea: piccola operazione rituale fatta per togliere la congestione o l'accumulo di immaginari veleni dalle parti infiammate ed inferme.

Caratteristico era anche il loro costume di dipingersi il corpo

con una tintura vermiglia cavata dai semi dell'*Urucù* o *Bixa Orellana* e che aveva lo scopo sia di proteggerli dalle punture di insetti o dalla eccessiva violenza dei raggi solari, sia di distinguerli coi segni di un vago simbolismo religioso.

A queste usanze aggiungevano l'aiuto di bagni di frizioni e di ventose e, soprattutto, quello di una rudimentale materia medica nella quale avevano il sopravvento erbe resine e gomme non prive di un certo valore terapeutico.

Però, anzi che alle proprietà delle sostanze adoperate e provate in un lungo e primordiale empirismo, era sempre a qualche essere soprannaturale che attribuivano ogni loro virtù ed ogni loro efficacia.

*
* *

Questa mentalità dei primitivi che fa considerare la malattia come conseguenza di peccati commessi, che attribuisce disgrazie e mali fisici all'opera nefanda di nemici e che, nei rimedi e nei sistemi di cura, intravvede l'intervento di esseri invisibili favorevoli o contrari, è quella che prevaleva anche nell'arte sanitaria degli Araucani o *Mapuches*, ossia dell'importante gruppo etnico che abitava (ed abita ancora, per quanto ridotto) la zona australe del Cile e che è rimasto famoso per la forza e l'ostinato coraggio con cui ha resistito, in una lotta di secoli, a tutti i suoi conquistatori.

Il *Pillan* degli araucani era il dèmone o il genio del male da temersi, da invocarsi o da tener amico: il *Huecuve* invece era l'agente capace di diffondere mali e epidemie. I *Calcu* ne erano i mandatari che, con ogni sorta di sortilegi, potevano recar danno alle persone invise e salvare chi ne fosse vittima per altrui cattiveria.

Le cognizioni mediche e farmacologiche degli araucani non superavano quelle degli aborigeni sudamericani. Ma il principio propriamente magico a cui si rimettevano e che presiedeva ogni loro operazione o trattamento, era quello che ispirava e dirigeva l'opera della *Machi*, la dottoressa stregona che esercita tuttora la sua professione fra gli ultimi superstiti della sua razza.

Emuli e compagni suoi, appartenenti allo stesso gruppo di iniziati, erano i *Gutaves* o *Gutarves* specialisti in chirurgia: gli *Ampives* o erbolari che spacciavano foglie e succhi di piante, e i *Cupoves* che — come se intuissero l'esistenza di microbi e di germi — attribuivano ogni male all'azione di insetti o di ani-

mali invisibili e che, quali aruspici, leggevano nelle viscere degli infermi.

Era nella cerimonia del *Guillatun*, fatta per ottener grazie e favori — e soprattutto in quella del *Machitun*, che aveva il precipuo scopo di curare i malati — che, fra grida danze e libazioni, fra canti contorsioni e convulsioni, la *Machi* araucana dimostrava quel potere magico che impressionava e convinceva le sue credule genti. Ed è nei riti e nelle cerimonie di quella stregona che si ha forse una delle più significative dimostrazioni del costante principio magico e divinatorio che, presso i popoli di coltura inferiore, presiede ad ogni pratica e suole determinare quello stato di suggestione collettiva di cui sono facilmente vittime le menti ingenue e primitive.

*
* *

Pur avendo ciascuno, oltre che una coltura, una impronta o un carattere proprio, tutti i vari gruppi che, fin da tempi remoti, abitavano il Sud-America, confondevano così il più elementare empirismo con gli oracoli e gli incantesimi della magìa.

Gli stessi concetti animistici e demoniaci, talvolta lo stesso cerimoniale o gli stessi sistemi terapeutici, si avevano tanto presso le genti e le tribù piú arretrate quanto presso quei gruppi che, già prima dell'arrivo degli spagnuoli, avevano raggiunto un importante grado di civiltà e di progresso.

Anche oggi empirismo e magìa rimangono fortemente radicati fra le popolazioni sudamericane e sopravvivono nelle tradizioni, nei costumi, nelle credenze e sovrattutto nelle più svariate manifestazioni della medicina popolare.

A parte quanto può essere stato importato dai conquistatori, non certo liberi da errori e da superstizioni, gli elementi magici e religiosi dominanti l'arte sanitaria degli aborigeni paiono espandersi ancora come imperiture propaggini che affiorino attraverso i tempi e le distanze o come fili nascosti che — dal Panamà all'estremo lembo d'America — si ostinino a mantener legati i pronipoti ai più lontani antenati.

I filtri e i farmachi a cui ricorrevano i *Jeques* o *Chiquy*, medici e sacerdoti degli antichi Chibchas di Colombia; gli scongiuri e i sortilegi del *Sonkoyoc* o *Camasca* incaico; le complicate ricette spacciate dal *Payè* fra le tribù Tupì-Guaranì; le cabale dello stregone Diaghita, si ritrovano ancora fra i pochi Chocos

dell'Istmo di Pànama, fra i dispersi indiani del tenebroso Chaco, fra gli ultimi Onas, Yaganes e Alacalufes della Terra del fuoco che credono ai loro Kon e ai loro Yekamus, medici santoni e maghi.

Ma, più che altro, rivivono, con analogie impressionanti, in tutte le pratiche di quella medicina popolare a cui tanto volontieri si affidano gli indigeni sudamericani ad onta di parecchi secoli di influenza straniera e di importata civiltà europea.

*
* *

A questa ostinata persistenza e a questa sopravvivenza del pensiero medico degli aborigeni, fa notevole riscontro il rinascere e perdurare di lontane correnti ideali le quali — col ritmo dei corsi e dei ricorsi storici intuiti dal nostro Gian Battista Vico — van manifestandosi un po' per tutta America.

Sorgendo dai profondi istinti della razza o dai più reconditi meandri dell'incosciente collettivo, esse rivivono, dominano la mentalità delle masse e sono forse la ragione di aspirazioni e movimenti che mirano al ritorno di forme e di istituzioni che si vorrebbero richiamare in vita per adattarle a nuove condizioni e a più nuovi bisogni.

Giuseppe Mazzini

BIBLIOGRAFIA

A. Castiglioni, *Incantesimo e magia*. Milano, Mondadori, 1934.

M. Gusinde, *Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianern*. Wien, Im Selbstverlage der Anthropologischen Gesellschaft, 1932.

Gius. Mazzini, *I medici e la medicina del Perú incaico*. « Archeon », Roma, 1931.

— *La medicina nel Cile prima della conquista spagnola*. « Rivista di Storia delle Scienze mediche e naturali », Firenze, 1936.

R. Pardal, *Medicina aborigena americana*. Buenos Ayres, José Anesi, 1937.

G. Tuya, A. de Solar, *La magía en la medicina peruana incaica*. « Investigacion y Progreso », Madrid, 1935.

Valdizan y Maldonado, *La medicina popular peruana*. Lima, Torres Aguirre, 1922.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

De Godsdiensten der Wereld, onder Redactie van Prof. Dr. G. VAN DER LEEUW, 2 voll. di VIII-495 e di VI-440 pagg., Amsterdam, H. Meulenhoff, 1940-1941.

Per opera di G. van der Leeuw e dei suoi insigni collaboratori, tutti (tranne uno) olandesi, l'Olanda ha oggi nella sua propria lingua un eccellente Manuale di storia delle Religioni, destinato al gran pubblico.

L'Olanda fu sempre in prima linea negli studi storico-religiosi. Qui conviene segnalare il fatto che, a tutt'oggi, il più usato Manuale di storia delle Religioni in lingua tedesca è quello che prende il nome dall'olandese Chantepie de la Saussaye, un pioniere dei nostri studi (morto nel 1920), il quale già nella seconda edizione (1897) del suo Manuale (1887-1889) aveva rinunziato alla paternità unica del medesimo per trasformarlo in un'opera a collaborazione, quale è anche attualmente nella quarta (Tubinga 1925) edizione curata da A. Bertholet e Edv. Lehmann (v. in questo Periodico, 1926, 285).

Ecco il piano del nuovo Manuale olandese: VOL. I: Introduzione (G. van der Leeuw), Religione dei Primitivi (G. van der Leeuw), Religione egiziana (A. de Buck), Religione babilonese-assira (F. M. Th. Böhl), Religione d'Israele (M. Buber), Altre religioni dell'Asia occidentale (J. de Groot), Brahmanismo e Induismo (B. Faddegon), Buddhismo (J .Ph. Vogel), Religioni dell'Iran (J. H. Kramers), Religioni della Cina (J. J. L. Duyvendak), Religioni del Giappone (C. C. Krieger). VOL. II: Religione greca (G. van der Leeuw), Religione romana (Fr. Muller), Religione dell'Ellenismo (H. Wagenvoort), Religione dei Germani (Jan de Vries), Religione dei Celti (A. G. van Hamel), Religione degli Slavi e Baltici (R. van der Meulen), Storia del Cristianesimo fino allo scisma del 1054 (J. N. Bakhuizen van den Brink), Storia del Cristianesimo dopo lo scisma (J. Lindeboom), Il Manicheismo (J. H. Kramers), L'Islam (J. H. Kramers).

La principale differenza rispetto al Manuale dello Chantepie (e a molti altri) sta nella inclusione delle 'religioni bibliche' (Ebraica e Cristiana). Un'altra differenza, nel rispetto formale, sta nelle abbondanti e bene scelte illustrazioni che adornano l'opera. Di Manuali illustrati di storia delle religioni io conoscevo finora soltanto l' *Illustreret Religionshistorie*, in danese, dovuta ad un gruppo di studiosi scandinavi sotto la direzione di Edv. Lehmann, pubblicata a Kopenhagen nel 1924.

Mi sia consentito di segnalare ancora una volta una lacuna che è comune a quasi tutti i Manuali di Storia delle Religioni (compreso il Chantepie), cioè la mancanza di un capitolo dedicato alle religioni dell'America pre-colombiana 'Messico, America Centrale, Perù). Sembra quasi che un destino maligno abbia finora gravato su questo settore della Manualistica storica-religiosa. Nei Manuali in cui le suddette religioni sono trattate, p. es. nel Manuale italiano (cattolico) di P. Tacchi Venturi (cfr. in questo Periodo, 1937, p. 123), la trattazione è incompleta; più completa è in un altro Manuale italiano, di N. Turchi, del quale è prossima la 3ª edizione (illustrata).

Raffaele Pettazzoni

R. Cantoni, *I Primitivi*, Milano, Garzanti, 1941, pp. 351.

Non è l'opera di un etnologo o di uno storico delle religioni, ma di un filosofo, che si volge al mondo primitivo con interessi essenzialmente speculativi. Lo studio della mentalità primitiva, soprattutto dopo le ricerche del Lévy-Bruhl, ha attratto l'attenzione di molti filosofi, per i quali la sistemazione di tale mentalità nel quadro della vita dello spirito sembra diventato quasi un punto di onore delle loro fatiche speculative. Con interessi vari, e da punti prospettici diversi, i vari autori hanno utilizzato, con maggiore o minore larghezza di informazione, i risultati della ricerca etnologica o anche storico-religiosa più recente: ora per delineare un quadro completo delle età della intelligenza (Brunschwicg), ora per determinare un nuovo modo di sintesi spirituale (Cassirer), ora per alimentare la loro polemica anti-intellettualistica e per dare un fondamento al loro empito nostalgico-romantico verso le forme irrazionali di vita spirituale (Klages, Dacqué), ora, infine, per esemplare il contrasto fra religione 'statica' e religione 'dinamica' (Bergson). L'opera del Cantoni deve essere considerata nel quadro di queste ricerche e di questi

interessi, e rappresenta, come le altre dello stesso tipo, un chiaro segno che i problemi della etnologia religiosa stanno per diventare vivi per entro la cultura occidentale. L'autore accoglie la tesi del Lévy-Bruhl sul carattere prelogico della mentalità primitiva, e in questa ravvisa una forma o struttura definita della vita spirituale, un modo di sintesi del molteplice che ha la sua propria legalità: è qui evidente l'influenza delle idee del Cassirer. A nostro avviso sussiste nell'opera del Cantoni un equivoco che è d'uopo diradare. I fatti sulla base dei quali l'autore ha costruito il concetto di 'mentalità primitiva' sono essenzialmente ricavati dalla fenomenologia magistica, e pertanto l'autore avrebbe dovuto parlare a rigore di mentalità magica e non 'primitiva'. Che le due espressioni non si coprano e non siano affatto equivalenti lo dimostra il fatto che nella mentalità primitiva deve trovar posto anche la ideologia dell'essere supremo, e questa ideologia non può, senza visibile sforzo, essere considerata come un prodotto del pensiero participazionista. L'autore parla di mentalità primitiva senza far cenno alla credenza primitiva nell'essere supremo: si sbarazza della cosa con poche parole, lamentando che i missionari voglion trovare ad ogni costo nei primitivi le *nostre* nozioni di anima e di Dio: il rilievo è esattissimo, ma non cancella il fatto che una credenza nell'essere supremo completamente autoctona è largamente documentata presso i popoli di natura, e che questa credenza si spiega molto male con le teorie del Lévy-Bruhl. Il Cantoni avrebbe dovuto parlare di 'mentalità magica': ma per una valutazione di questa mentalità si impone la considerazione storica, poichè il magismo non è una categoria dello spirito al pari dell'arte o dell'ethos o del concetto logico, ma una formazione storica definita. Questa trasfigurazione pseudo-categorica del magismo a cui abbiamo molte volte assistito nel più recente pensiero europeo è, a nostro avviso, un notevole esempio di 'troppa filosofia': per questa via si riesce solo a una tipologia camuffata per filosofia dello spirito.

Ma anche nella sfera stessa del magismo e della mentalità magica, è poi vero che il pensiero primitivo sia 'misticamente orientato', e che la magia non abbia le sue basi positive? Appena ora l'etnologia religiosa comincia ad attuare sistematicamente il programma di lavoro che Andrew Lang prospettò nella prima parte della sua opera *The Making of Religion*: e già i primi risultati minano dalle fondamenta la costruzione teorica del Lévy-Bruhl.

Ci permetta infine il Cantoni un franco rilievo: avremmo desiderato che il suo acume speculativo si fosse esercitato di più *in medias res*, cioè nel lavoro storico effettivo. Verso un pensiero speculativo che utilizza i risultati conseguiti da altri nei vari domini speciali del sapere, e che tali risultati non produce almeno in parte per sua propria forza, noi — ce lo consenta l'autore — abbiamo qualche diffidenza.

Ernesto De Martino

A. Pazzini, *La Medicina Primitiva*, Editoriale 'Arte e Storia', Milano-Roma 1941, pp. 366.

Il Pazzini, che da circa dodici anni si occupa di storia della medicina e che ha pubblicato sull'argomento un certo numero di monografie e di lavori, ci offre ora in sintesi il risultato della sua non lieve fatica. Secondo l'autore la 'medicina primitiva' è medicina eroica, poichè in essa vive un elemento che, nella sua intima essenza, in nulla differisce da quell'elemento eroico che anima le leggende epiche delle prime civiltà. Questa medicina eroica sarebbe caratterizzata dall'intervento di energie extra-naturali nella etiologia delle malattie, da una terapia suggerita dal nume nella rivelazione, o in particolare stato di grazia, o nel sogno, e infine dalla sacralità del medico e della sua arte. La 'medicina primitiva' poggerebbe su due *grandi verità*, la fede e l'empiria; da queste grandi verità sarebbero poi nate le *grandi favole* della magia, della stregoneria, della astrologia e dell'alchimia. Secondo il Pazzini, lo schema generale dell'evoluzione dell'umanità sarebbe il seguente: dalla religione alla magia, e dalla magia alla scienza. La magia serebbe il primo gradino a cui assorge l'uomo nella valutazione della propria personalità, dopo il teocentrismo primitivo: in conformità di questo sviluppo anche la medicina da religiosa si trasformò in magica, per poi dar luogo alla medicina come scienza. Dalla personalità iniziatica del sacerdote, la cui potenza guaritrice deriva in ultima analisi dal nume, si passa alla figura del mago-guaritore, e quindi a quella del medico.

La ricostruzione del Pazzini ci persuade poco. Anzitutto non comprendiamo perchè mai l'autore abbia tenuto in così poco conto il documento etnologico, a cui ovviamente, data la natura

della ricerca, doveva essere dato il massimo rilievo. Il Pazzini utilizza un materiale documentario tratto quasi esclusivamente da forme relativamente progredite di civiltà, a anche dal folk-lore: gli sfuggono pertanto alcuni tratti salienti della figura del 'guaritore' presso i popoli di natura. Ed è un vero peccato: poichè ne deriva, fra l'altro, una grave lacuna, e cioè la completa omissione dell'attività del 'guaritore' come psicoterapeuta, osservabile in particolar modo nel magismo sciamanistico. Si tratta di una terapia che presenta un particolare interesse, soprattutto perchè, nelle condizioni storiche e ambientali in cui si svolge, ha una larga efficacia reale, come ha dimostrato da recente lo Shirokogoroff. In secondo luogo lo schema evolutivo religione-magia-scienza non ci convince. In generale tutti questi schemi evolutivi son sospetti, poichè in essi opera la mitologia di una umanità che comincia, con relativo primo anello della catena: che è, da un punto di vista storicistico, come inseguire un'ombra. In terzo luogo che la magia (e quindi la medicina magica) sia una grande favola, è affermazione almeno soggetta a cautela, per quanto possa sembrare ovvia: l'autore stesso accenna che ad alimentare la magia può ben aver concorso la fenomenologia che chiamiamo paranormale, e cioè i tatti che possono intervenire nella 'piccola trance' dei sensitivi e nella 'grande trance' dei medi. Non sarebbe quindi opportuno rinviare la decisione sul valore reale della terapia magica a quando la etnometapsichica avrà definito la esatta estensione dei cosiddetti 'poteri magici'? E sulla famosa conoscenza 'istintiva' dei farmachi da parte di maghi e stregoni, non sarebbe meglio attendere il risultato di inchieste sul tipo di quella dell'istituto di farmacologia dell'Università di Johannesburg? A nostro parere, se si consideri la cosa senza pregiudizi e senza apriorismi, è inevitabile la conclusione che il materiale documentario di cui disponiamo non è sufficientemente accertato in ogni suo aspetto per permettere una 'storia della medicina primitiva'.

Ernesto De Martino

CORRADO GINI, *Le rilevazioni statistiche tra le popolazioni primitive*, Roma 1942[3].

Le rilevazioni statistiche tra le popolazioni primitive implicano un gran numero di particolari accorgimenti tecnici per superare le difficoltà che si oppongono alla esecuzione di tali rilevazioni

e alla loro esattezza. Il prof. Gini ha potuto utilizzare la notevole messe di esperienze maturata nel corso delle spedizioni del *Comitato Italiano per lo Studio dei Problemi della Popolazione*, costituito nel 1928. Nel complesso le difficoltà che incontrano le rilevazioni statistiche nell'ambito dei gruppi etnici primitivi dipendono per la maggior parte dalla cosiddetta mentalità primitiva, e dal suo tipico atteggiamento sia di fronte ai bianchi in generale, sia, in particolare, verso le rilevazioni statistiche. Così, per esempio, presso alcune popolazioni la stessa richiesta del nome riesce sgradita, e ciò per la ben nota magia della parola, e per la credenza che il nominare non resti senza effetto sulla cosa nominata. Analogamente sussiste talora la credenza che il conteggio abbia una efficacia affatturante sulla serie conteggiata: contare i figli, esaurire il loro numero, avrebbe per effetto di chiudere la filiazione; e così via. Una lunga serie di sospetti e di dicerie suscitano le operazioni statistiche: sospetti e dicerie talora non privi di un qualche fondamento (come quando si teme che il rilevamento statistico abbia scopo fiscale o di reclutamento), ma tal'altra affatto arbitrari (come quando si interpetrano le misurazioni del capo come preparativi di uno *scalp*). Altre difficoltà derivano ai rilevatori dalla necessità di tener presente le norme di etichetta e i *tabu* dei primitivi, i vari loro modi di esprimere i sentimenti, la loro tendenza al vanto o al dispregio, etc.: tutti fattori perturbanti che possono compromettere anche irrimediabilmente il rilevamento statistico, se i rilevatori non li conoscono e non vi uniformano saggiamente la loro condotta.

Sarebbe molto interessante impiegare il metodo statistico per l'accertamento di attitudini paranormali di conoscenza presso i primitivi: il Rhine e gli altri suoi discepoli della *Duke University* hanno impiegato tale metodo, con risultati positivi, su soggetti 'culti'. La *Società Italiana di Metapsichica*, nella sua ultima adunanza ordinaria annuale, ha espresso in generale il voto che per l'avvenire sia curato anche quel trascurato aspetto della ricerca etnologica *in loco* che è la metapsichica etnologica o etnometapsichica. A nostro avviso sarebbe augurabile che in un avvenire sperabilmente prossimo tale voto trovi la sua realizzazione; comunque ci sembra che l'accertamento statistico della 'percezione extrasensoriale' presso i primitivi secondo la tecnica del Rhine potrebbe benissimo rientrare fra i compiti delle future spedizioni scientifiche promosse dal *Comitato Italiano per lo Studio dei Problemi della Popolazione*.

Ernesto De Martino

S. M. SHIROKOGOROFF, *The Psychomental Complex of the Tungus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1935, pp. 469 + XVI.

La tesi fondamentale dell'autore è che lo sciamanismo rappresenta una *safety valve* per entro la cultura tungusa, poichè nelle date condizioni di labilità psichica dell'ambiente lo sciamano esercita una reale benefica azione riparatrice e regolatrice. Lo sciamano è soprattutto un padroneggiatore di spiriti, e ha a sua disposizione un gruppo di spiriti padroneggiati: quando lo sciamano viene a mancare, allora è sempre possibile che « gli spiriti divengano liberi », cioè, nel linguaggio della nostra psicologia, le forme di dissociazione psichica, con relative esistenze psicologiche simultanee o successive, si diffondono epidemicamente e senza compenso nella collettività, ponendone in pericolo la stessa esistenza. Il maggior numero di casi trattati dallo sciamano è di natura tale che varie forme di suggestione e di ipnosi possono essere realmente efficaci per correggere la 'instabilità' delle persone. Guardato sotto questo punto di vista, lo sciamanismo appare come un modo di funzionare delle unità etniche, e gli sciamani sono i suoi organi. Analogamente, molte pratiche in connessione con la dominante ideologia animistica possono, per la stessa ragione, sortire effetto positivo. L'autore tuttavia non mostra di trarre tutte le conseguenze implicite nella sua tesi. Se la prassi dello sciamano riesce, e se, più generalmente, certi modi di azione connessi con la ideologia magico-animistica possono essere effettivamente adeguati al fine, ciò accade perchè in ambiente tunguso si rende operosa una causalità che ordinariamente non sussiste nel nostro ambiente storico. Un caso frequente fra i Tungusi è che il cacciatore non può colpire gli animali col suo fucile, per quanto possa essere un buon cacciatore, e disponga di un buon fucile. Secondo la credenza tungusa, la causa di ciò sarebbe da ricercarsi nella violazione di certi *tabu* concernenti la caccia, o anche nell'interferenza degli spiriti. Ora questa credenza può essere corrispondente in qualche modo alla realtà, e la connessione causale asserita può effettivamente sussistere, almeno in un certo senso. E' infatti psicologicamente spiegabile che la violazione di un tabu (reale o supposta) determini nella coscienza del cacciatore tunguso una condizione di squilibrio e di dissociazione per cui le operazioni necessarie alla caccia sono impedite o alterate nella loro normale esecuzione. Ovvero

un insuccesso casuale a caccia può far sorgere l'idea che gli spiriti sono avversi: sotto l'imperio suggestivo di questa idea può prodursi un fatto dissociativo per cui il tunguso fallirà tutti i i colpi successivi. Per porre fine a questo stato di cose, il tunguso ricorre a un mezzo semplicissimo: darà soddisfazione agli spiriti offesi, nella supposizione che il suo atto causerà il ritorno della buona fortuna. Anche questa seconda connessione causale è, in certo senso, effettiva: la pratica riesce, perchè è tolto lo stato di squilibrio e di dissociazione generatore della caccia infruttuosa. Si rende qui palese la insufficienza di concetti quali 'impermeabilità all'esperienza', 'causalità mistica' e simili, coniati e messi in circolazione dal Lévy-Bruhl per designare la struttura della mentalità primitiva. Questi concetti tradiscono il presupposto di una cecità per così dire costituzionale del primitivo sia di fronte alla effettiva causalità naturale, sia di fronte all'insuccesso di pratiche stimate ovviamente come inefficaci. Al contrario, è da dire che la prassi del tunguso, nel caso citato, è completamente adeguata all'universo storico in cui intende inserirsi: ben si intende che nel nostro universo storico o non nascerebbe o, se nascesse, non riuscirebbe, poichè qui mancano tutte le condizioni atte a renderne possibile la riuscita. Ora non ci sembra che l'autore veda con chiarezza queste conseguenze della sua tesi, e la loro notevole portata. Eppure nel suo lavoro l'autore insiste più volte su fatti e nessi reali, che si producono in ambiente tunguso, confermanti il concetto di una causalità storica e culturale peculiare di tale ambiente. Lo Shirokogoroff infatti pone in rilievo non solo la frequenza dei casi di chiaroveggenza e di telepatia, ma anche il largo impiego culturale che le attitudini metagnomiche hanno da parte sia degli sciamani come degli individui comuni. Anzi a un certo punto giunge ad ammettere la possibilità dell'affatturamento a distanza, in quanto la vittima *sa metagnomicamente* di essere oggetto di fattura. E' d'altra parte manifesto che la ideologia animistica tungusa si fonda su reali esperienze di dissociazione della personalità, sulla effettiva pluralità delle esistenze psicologiche simultanee o successive: e l'autore nota come fra le 'prove' dell'esistenza dell'anima dei Tungusi assumono il fatto che l'anima può essere 'spedita' nelle cosiddette comunicazioni telepatiche. Di solito gli avversari del Lévy-Bruhl fanno appello, nella loro polemica, alla positività che il primitivo rivelerebbe nella sua attività tecnica: ma ecco che presso i Tungusi tale positività emerge nella

sfera stessa della ideologia animistica e della prassi magica, cioè proprio lì dove si sarebbe più disposti a supporre che misticismo e subiettività, pensiero participazionista e categoria effettiva del soprannaturale debbano trionfare.

Di particolare rilievo è l'atteggiamento dello Shirokogoroff per quel che concerne il carattere morboso o meno del magismo sciamanistico. Contrariamente alla maggior parte degli sciamanologhi, l'autore si mostra propenso a ridurre notevolmente la sfera del patologico. Si è parlato di una *hysteria of climatic extremes* o anche di 'isteria artica', e di recente Ake Ohlmarks ha fondato la sua teoria dello sciamanismo proprio su un apprezzamento sostanzialmente psicopatologico del magismo sciamanistico in generale. Lo Shirokogoroff, felicemente utilizzando il proprio punto di vista organicistico, osserva che la isteria degli sciamani e dei loro clienti è molto spesso soltanto una reazione degli osservatori europei in atto di osservare un complesso culturale estraneo a quello a cui appartengono. Così quello stato di automatismo a cui è stato dato il nome di *Chorea imitatoria* o di 'mania imitativa', e che è caratterizzato da fenomeni di ecolalia (o anche di coprolalia) e di ecoprassia, non appare all'autore uno stato psichico in se stesso morboso quando lo si consideri per entro l'organismo culturale di cui fa parte (o, per tradurre questo linguaggio biologico in quello storicistico: quando lo si valuti nel suo ambiente storico). E pertanto lo Shirokogoroff non accoglie nessuno dei termini tecnici adottati per designare lo stato psichico in quistione e propone invece il nome di 'olonismo', ricavato dallo stesso vocabolo con cui i Tungusi denotano il fenomeno. Anche i fenomeni di possessione spiritica si palesano qui come un modo di essere della cultura considerata nella sua organica unità: la struttura ideologico-istituzionale della cultura tungusa è completamente adattata al fatto della possessione spiritica, lo alimenta e ne è alimentata, e d'altra parte la società possiede nello sciamano un fattore che corregge e ripara con successo reale i fenomeni dissociativi connessi con la possessione. Infine nella sfera dei fenomeni non essenzialmente patologici, l'autore include anche quello della 'xenoglossia': cioè la capacità che hanno i Tungusi di parlare talora nel sonno linguaggi stranieri da essi ignorati allo stato di veglia. Il fenomeno è incontestabile, ma la spiegazione che ne dà lo Shirokogoroff lascia insoddisfatti: « The only explanation is that the study of a language does not follow the only way which be easily seen by the observers from

the outer manifestations of the progress made by the person». Cioè, i Tungusi apprenderebbero inconsciamente i linguaggi in questione trattando con stranieri che lo parlano, ma o perchè credono di non poter apprendere tale linguaggio, o perchè temono di offendere l'orecchio dell'ascoltatore parlandolo male, durante la veglia essi sinceramente lo ignorano: quando, nel sonno, la inibizione della coscienza vigile viene meno, allora emerge dal subconscio ciò che effettivamente si sa. Se questa è una spiegazione convincente giudichi il lettore. Del resto la possibilità della xenoglossia è da tempo oggetto di studio da parte della psicologia paranormale, e non pare che tutti i casi si possano spiegare con la teoria dell'apprendimento subconscio: per quel che concerne la sfera più propriamente etnologica, il Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, p. 180 sg. cita un caso di intellezione a distanza del francese da parte di uno stregone pigmeo che molto difficilmente, a nostro avviso, può essere spiegato con tale teoria.

Nel complesso l'opera dello Shirokogoroff è di grande interesse, e si legge con profitto, sebbene le nuoccia forse una certa prolissità nella trattazione dei vari argomenti.

Ernesto De Martino

Ad. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*. Mit 11 Kartenskizzen, Stuttgart, Strecker u. Schroder, 1933.

Questo volume — che appartiene alla Collezione: «Studien zur Kulturkunde», emanazione dell'Istituto di ricerche per la morfologia culturale fondato a Francoforte sul M. da Leo Frobenius — rappresenta il contributo più ampio ed organico che sia uscito sull'importante argomento della circoncisione e dei riti di pubertà. Esso comprende, oltre a una breve introduzione e ad alcune essenziali notizie di carattere storico su la circoncisione nell'Islam, in Egitto e presso i Semiti, una parte strettamente etnografica nella quale i riti della maturità sessuale sono partitamente studiati per l'Africa, l'Oceania e l'America. Chiude la trattazione una serie di considerazioni su le cerimonie di pubertà come drammatica rappresentazione del passaggio del giovane dall'infanzia alla maturità sessuale.

Nei brevi cenni storici l'A. rileva come l'islamismo ha ricevuto dall'Arabia la pratica della circoncisione, e l'ha trasmessa alle genti camitiche d'Africa, presso le quali era invece diffuso il monorchidismo (ablazione di un testicolo), e a quelle indonesiane che usavano invece l'incisione del prepuzio o l'ablazione del medesimo mediante due punte di bambù. L'Egitto ha praticato la circoncisione, per quanto siano da scartare i motivi igienici accennati da Erodoto; presso i Semiti la circoncisione non è di uso generale perchè non si riscontra presso gli Assiri e i Babilonesi.

Nell'Africa camitica si trova accanto alla circoncisione la monorchia (Sudan, Ottentotti). Secondo il Bergmann (*Origine, signification et histoire de la castration*, Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, Palermo, 1885) l'evirazione rappresenterebbe lo stadio più antico, praticata sui vinti in guerra come simbolo della loro sottomissione ai vincitori, stadio poi attenuato sotto la forma di circoncisione ed elevato a simbolo della sottomissione del gruppo alla divinità. Teoria seducente, ma che non tiene conto del fatto che la circoncisione (o l'incisione) ha soprattutto lo scopo di liberare il glande per facilitare l'accoppiamento. La pratica del monorchidismo presso i Giangeró (popolazione barbarica di lingua cuscitica con elementi di substrato etiopico) è stata studiata dal Cipriani in un articolo (*Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, 1939, 78) che ha dato luogo ad alcune osservazioni del Conti Rossini (*Rassegna di Studi Etiopici*, 1942, 101).

In Africa la circoncisione ha la sua diffusione più antica nell'ovest e nel centro con propaggini nell'est, nella qual zona però mancano i concomitanti riti che si svolgono nella foresta ('Buschzeit'), forse soppressi dall'invasione colà avvenuta dei popoli allevatori di bestiame. In un secondo tempo, grazie all'islamismo, si è avuta, nello stesso continente, una più ampia diffusione del rito, che però non è penetrato tra Ottentotti e Boscimani.

In Africa la circoncisione si pratica all'epoca della pubertà, ed è connessa con un rituale che esprime la morte dell'uomo vecchio e la rinascita dell'uomo nuovo. L'iniziando viene separato dalla comunità e segregato in un spazio circoscritto dove nè donne nè estranei possono penetrare; quivi è sottoposto alla disciplina di un direttore o capo che apparirà poi agl'iniziandi in aspetto di mostro o di animale feroce (in Africa leone o leopardo) che divorerà l'uomo vecchio per dar origine al nuovo.

L'iniziando deve sopportar prove atte ad eccitare il terrore, come accensione di fuochi, battiture, visione di speciali disegni. L'iniziazione si chiude con una festa di spiccato carattere sessuale, nella quale i circoncisi sono in modo particolare ricercati dalle donne. Dopo l'iniziazione il giovane deve dimenticare la sua vita passata: assume un nuovo nome, pensa ad ammogliarsi, e costituisce con i suoi compagni di cerimonia un gruppo a parte.

In Australia la circoncisione, elemento culturale importato dalla Nuova Guinea, si trova nel centro e nel sud, ma non nel sud-est e nel sud-ovest; si trova anche nell'Indonesia e in varie isole della Polinesia, ma manca nella Tasmania e nella Nuova Zelanda. In Australia alla circoncisione si associa la subincisione, apertura del canale uretrale in tutta la sua lunghezza, taglio orrendo il cui significato non è ben chiaro.

Nell'America del nord la circoncisione si riscontra a nord-ovest, presso la razza Dené con i suoi quattro gruppi; sulla costa del Pacifico (Kwakiutl, Nutka, Selish) manca la circoncisione, ma vi sono riti che richiamano quelli della foresta relativi all'iniziazione pubere; è presente qua e là nell'America centrale e si trova, nella meridionale, specialmente tra le tribù stanziate lungo il Rio Negro.

I riti della circoncisione appaiono, dunque, una solenne dichiarazione della raggiunta maturità sessuale; dal largo esame comparativo l'A. ricava come fissi questi due punti fondamentali: 1. la morte dell'iniziando, significata dalla netta separazione dell'ambiente nel quale ha fino allora vissuto; 2. l'infusione di nuove forze di tipo demonico, le quali operano la trasformazione dell'iniziando. Questo demone si presenta sotto forma di mostro marino, o di animale: coccodrillo, leone, leopardo (Africa), orso, lupo (America), o coperto da una maschera; fa sentir la sua voce o nel mugghio del rombo (Australia) o nel suono del flauto (Oceania); e finisce con ingoiare il giovane per restituirlo poi a nuova vita. L'esclusione delle donne da queste cerimonie è dovuta alla preoccupazione di staccare l'iniziando dal suo ambiente famigliare per aggregarlo alla società degli adulti, onde si ricava anche che i riti di pubertà sono un prodotto dello spirito maschile, e provengono quindi da una cultura patriarcale.

Un rilievo notevole dell'A. è che questo tipo di rituale si trova diffuso in quei luoghi nei quali vige il cannibalismo; il che confermerebbe l'osservazione del Wissmann (*Unter deutscher Flagge quer durch Africa*[5], Berlino 1889), che pone il mangiar carne

umana in relazione con la circoncisione e la capacità di accoppiamento. Quanto alla relazione che questi riti manifestano tra morte e sessualità, l'A. si richiama — confortato anche dalle osservazioni del filologo W. F. Otto — alla analoga relazione che si riscontra in Grecia tra le feste di fecondità, che sono anche feste dei morti, e in quelle dionisiache: amore e morte sono del resto due concetti che la poesia dell'umanità ha sempre associato. Il fatto, poi, che il rito di pubertà si sia concretato nella circoncisione può, secondo l'A., esser dovuto all'aver considerato il prepuzio come elemento inutile, anzi nocivo alla pratica della vita sessuale, alla quale le cerimonie iniziatiche vogliono abilitare il giovane. La circoncisione è dunque in origine una rappresentazione drammatica della raggiunta maturità sessuale. Da essa sono in seguito derivati da un lato i riti detti di fecondità e dei morti, dall'altro le feste di iniziazione alle società segrete maschili, così numerose presso i primitivi. Questo cambiamento di significato ha fatto sì che la circoncisione venisse a sparire dal quadro di dette feste; la qual cosa è una conferma dello scopo originale della circoncisione, che è di abilitare all'atto sessuale.

Nicola Turchi

A. Vivante e J. Imbelloni, *Libro de las Atlántidas* (« Humanior », sez. B, to. III), Buenos Aires [1939]. Un vol. di pp. 406.

Il volume fa parte della « Biblioteca del Americanista Moderno », intitolata *Humanior* e diretta da J. Imbelloni, la quale si propone di trattare in sei separate sezioni, ciascuna suddivisa in vari tomi, tutti i problemi, storici, etnici culturali dell'amercanistica. Esso è diviso in tre parti: Atlantide occidentale, redatta dall'Imbelloni, Atlantide di Platone, redatta da A. Vivante, e Atlantide orientale, redatta dall'Imbelloni. I due Autori fanno una esposizione completa, corredata da ricca bibliografia alla fine di ogni capitolo, di tutta la questione dell'Atlantide, riconoscendo il carattere mitico del racconto platonico nel Timeo e nel Critia, scartando per conseguenza la tesi dell'esistenza storica di un Atlantide occidentale, e ammettendo invece secondo le vedute di L. Frobenius, « il primo etnologo dell' atlantologia », l' esistenza di un Atlantide orientale o del Pacifico, la cui area culturale si stende

dallo stretto di Gibilterra alle terre dell' istmo che unisce le due Americhe attraverso l'Asia Minore, l'Arabia, l'India, l'Austronesia, le isole del Pacifico. Solo ammettendo quest'Atlantide culturale sorta dopo la scoperta dell'America è possibile spiegare le uniformi caratteristiche di un'area così vasta, caratteristiche che hanno una propaggine o metastasi anche nell'Africa occidentale dalla Gambia a San Paolo di Loanda. Questa êra, che Bachofen chiamò di Posidone in omaggio al mito del Critia, e che L. Frobenius definì come l'êra del dio Sole o della cultura maleo-negroide, è detta dall'Imbelloni protostorica o dei grandi stati, ed è fatta corrispondere alla settima delle culture stabilite dalla scuola ciclo-culturale.

L'Atlantide quindi nell'americanistica moderna simboleggia il complesso delle relazioni di causalità e di sviluppo che si riscontrano tra i popoli che abitano i due emisferi: relazioni che vanno considerate non soltanto come fenomeni di convergenza (sulla base dei dati comuni forniti dall'arco, l'ascia, tatuaggio, circoncisione, riti iniziatici, culto del serpente), ma vanno anche studiate sulla base di elementi veramente indicatori, quali sono suggeriti dal metodo ciclo-culturale: p. es. i miti della creazione, il corredo funebre, la scrittura su pietra — elementi tutti che collegano le popolazioni istmiche e andine di America, dal duplice punto di vista razziale e culturale, tra loro e alla cultura più sopra citata che l'Imbelloni ha chiamato dei grandi stati.

Nicola Turchi

C. G. Jung, K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*. - Pantheon Akademische Verlagsanstalt. Amsterdam-Leipzig, 1942.

In due fascicoli doppi delle « Albae Vigiliae » sono già apparsi i due studi « Das göttliche Kind » e « Das göttliche Mädchen » di K. Kerényi, seguiti, ciascuno, da un commento psicologico di C. G. Jung. Nel presente volume i due autori hanno voluto riunire i due studi e relativi commenti; il Kerényi vi ha aggiunto uno studio introduttivo su l' « Origine e fondazione nella mitologia ».

L'attività del Kerényi è un incessante, tenace sforzo di avvicinarsi sempre più alla religione e alla spiritualità antica. Per questo, ogni suo lavoro, oltre a trattare questioni particolari,

segna una nuova tappa verso la comprensione generale. Nei due studi di questo più recente volume la tendenza a non scostarsi dall'autentico spirito dei miti porta il Kerényi al punto di non far quasi altro che raccontare — con vasta conoscenza di analogie e di parallelismi nel campo etnologico e in tutte le religioni — i molteplici miti riguardanti le due grandi figure di tutte le mitologie: il divino fanciullo e la divina fanciulla. — Apollo, Hermes, Dioniso, Giove, il dio dei Voguli, il *Kullervo* del Kalevala, nella loro forma infantile, presentano dei tratti così profondamente comuni che risultano come le variazioni di un unico motivo, quello del bambino divino, delle origini non ancora differenziate di ogni esistenza. — La Kore ne è l'aspetto femminile: la divina fanciulla dei primordi contiene in sè, in forma involuta, le figure che più tardi assumeranno i nomi e le forme di Persefone, Demeter ed Ecate: la loro identità originaria si rivela talvolta anche nella mitologia e nel culto posteriori. In Eleusi si tratta appunto di questa divinità che è nascita, parto e morte nello stesso tempo, esistenza duratura e indistruttibile.

Nello studio introduttivo l'autore vuol quasi render conto a sè stesso del perchè del suo interessamento per queste figure divine primordiali. Il Kerényi afferma che ogni mito indistintamente riguarda le *origini*: non nel senso di *aítia*, s'intende, bensì dell'*arché*. Vivere il mito è come rifarci alle nostre proprie «origini», ai nostri propri elementi costitutivi, e riorganizzarli sempre di nuovo. Nel campo dell'azione, al mito delle origini corrisponde un atto di altrettanto valore religioso e spirituale: la fondazione. Partendo da un'interpretazione della «Roma quadrata», Kerényi arriva a conclusioni filosofiche estremamente interessanti. I commenti di C. G. Jung, noto psicologo svizzero, illustrano la realtà psicologica delle due figure divine primordiali che — come «archetipi» — sopravvivono tuttora nella psiche umana, anzi ne fanno parte integrante; questi studi sfuggono alla competenza dello studioso di storia delle religioni, ma non gli sono inutili, perchè indubbiamente allargano i suoi punti di vista scientifici.

Angelo Brelich

Mario UNTERSTEINER, *Gli « Eraclidi » e il « Filottete » di Eschilo: Saggi di ricostruzione* (Biblioteca dell'Ist. Naz. del dramma antico », 2), Firenze, Sansoni, 1 vol., di pag. 180, L. 20.

Si tratta, naturalmente, della ricostruzione del mito e non delle tragedie, di cui troppo scarsi frammenti ci restano. La ricostruzione è tentata sulla base della tesi — prospettata dall'A. in altra opera (*Le origini della tragedia*, Milano 1942) —, che il tragico nel teatro greco muove dal contraddittorio incontro di due civiltà, di due religiosità, quella mediterranea e quella ellenica, tesi che è un'applicazione totalitaria delle conclusioni delle ricerche di M. Nilsson il quale trova nel mondo religioso egeo lo spunto di tutti i principali miti localizzati nelle varie regioni della Grecia.

Il torto della tesi consiste a mio parere nella sua totalitarietà, sia perchè il tragico può erompere psicologicamente da impulsi che non abbiano a che fare con urti di civiltà e di cultura, sia perchè di fatto ci rimangono tragedie in cui il tragico non nasce dal contrasto greco-egeo, sia infine perchè il più delle volte si riscontra piuttosto un assorbimento dell'elemento 'mistico' popolare, dionisiaco, da parte di quello civico olimpico; e questo spiega il tempo e il perchè della massima fioritura del teatro tragico greco che coincide con la massima fioritura della vita civica di Atene.

Venendo al particolare, il contrasto tra i due mondi religiosi, egeo e greco, nel mito di Eracle consisterebbe nel contrasto tra Euristeo — identificabile con Poseidone, « che deve essere stato la grande potenza maschile accanto a quella femminile preellenica » — ed Eracle, che si sottopone, per ordine di Zeus, alle dodici fatiche allo scopo di debellare quella potenza divina intesa come nemica. Ma è proprio dimostrato che Deianira, Atena, Hera (e per il Filottete Crise) siano tutti aspetti dell'unica πότνια egea, moltiplicati così dagli Indoeuropei successori degli Egei per individuare i due aspetti benevolo e malevolo della medesima dea? E quanto a Filottete, è sufficiente l'etimologia del suo nome per appaiarlo con Apollo κερδῷος, e perciò secondo l'A. con il mondo egeo; e basta l'attributo così generico del serpente per ravvicinarlo alla grande divinità femminile cretese? Non si potrebbe con maggiore efficacia di parallelismo (Cfr. R. Pettazzoni, *Philoktetes-Hephaistos* in Riv. di filologia 1909, p. 170-189) ravvicinarlo ad Efesto in nome della sua zoppaggine, del suo culto a Lemno, della sua famigliarità con il fuoco che egli appicca alla pira di Eracle,

della relazione che egli « amico delle ricchezze » ha con l'« aurea » Crise?

L'A. è un filologo acuto e diligente, cui non è sfuggito nessun dato relativo alla mitologia greca e alla religione egea, e si deve essergli grati dei problemi che con tanta competenza e tanta efficacia egli ha agitato innanzi alla mente di filologi e di ierologi: ma forse il miraggio egeo lo ha portato a sintesi non giustificate dagli elementi che sono a nostra disposizione, e nemmeno giustificabili in se stesse in quanto coartano nelle strettoie di un unico schema il libero svolgersi della coscienza religiosa greca.

Nicola Turchi

Gerhard STÜBLER, *Die Religiosität des Livius* (« Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft », 35) Stuttgart-Berlin, Kohlhammer, 1941, 1 vol. di p. 216.

Il volume (che è una dissertazione di laurea presentata nel 1937 alla Facoltà filosofica dell'Università di Tubinga) è diviso in cinque capitoli: Romolo, Numa, Camillo, la Seconda guerra punica, la *devotio*. L'A. sostiene che Livio, nel tracciare il profilo di quelle tre figure e di quella di Scipione il vincitore di Annibale, ha dinanzi agli occhi la figura di Augusto, anch'egli figlio di un dio come Romolo, anch'egli restauratore dei riti religiosi come Numa, anch'egli secondo fondatore della città, dominatore della Fortuna, intelligente interprete della volontà degli dei e fermo nel volere che non si trasportasse altrove la capitale dello stato, come Camillo, — anch'egli, dopo il travaglio, autore del momento fausto della storia di Roma, come Scipione. Anzi, proprio nella narrazione della seconda punica si coglie il tipo della religiosità di Livio. Di fronte alla figura tragica, su modello tucidideo, di Fabio Massimo che non ha fiducia nell'aiuto degli dei e sente l'ineluttabilità del destino sta Scipione che crede negli dei, è persuaso dell'attuazione di un piano divino nella storia di Roma e sa che adempiendo il volere degli dei si piega anche in proprio favore il destino. Per Livio, chi non tiene conto del monito degli dei, che si manifesta attraverso auspici e prodigi, si mette fuori della realtà delle cose e finirà per subirne le dolorose conseguenze. I tristi tempi della fine della repubblica sono una chiara manifestazione dell'ira

degli dei per l'abbandono dell'antica fede; ed Augusto, grande fondatore, restauratore di tutti i templi, è quegli che — nuovo Numa — ha potuto ridare al mondo la pace e la concordia e chiudere il tempio di Giano. In Augusto anzi — conclude lo S. — si verifica di nuovo un caso di *devotio* in quanto egli appare come l'uomo divino offertosi per il riscatto di tutto il male accumulatosi sulla patria romana. Questo è il senso da dare a quel caratteristico rito di omaggio che annualmente tutti gli ordini di cittadini compivano gittando per voto monete nel lago Curzio, dove già Decio si era votato per il bene della patria. E l'apoteosi che seguì la morte di Augusto non contradice, ma consacra il valore di questa simbolica *devotio*.

Nicola Turchi

Erik PETERSON, *Apostel und Zeuge Christi: Auslegung des Philipperbriefes*, 1 vol. in-16, di pp. 40, Freiburg im Breisgau, Herder, 1940.

Il volumetto è già alla sua seconda edizione e fa parte, come n. 2, della Collana: « Leben aus dem Wort ».

Questa interpretazione della preziosa lettera ai Filippesi è suggerita all'A. dalla preoccupazione di chiarire di fronte al protestantesimo, che ne ha svalutato il significato, il valore del culto dei martiri e dei santi nella Chiesa cattolica in quanto non è uso tardivo o risalente ad origini giudaiche, ma scaturisce dalla testimonianza genuina degli scritti neotestamentari. Opportunamente l'A. ha scelto la lettera ai Filippesi, sia perchè questi dovettero all'apostolo san Paolo la loro vocazione cristiana; sia perchè la sua testimonianza alla fede e alla persona di Cristo fu da lui proprio a Filippi consacrata con la prima (ed a noi unicamente nota) delle tre flagellazioni che altrove egli afferma di aver subìto; sia finalmente perchè il contenuto della lettera è peculiarmente diretto ad illustrare il valore della testimonianza (martirio) in relazione alla fede. Vanno segnalate in modo particolare le osservazioni dell'A. ai versetti 15-20 del I capitolo e il partito che l'A. trae da I, 1 e II, 19 a favore della costituzione gerarchica della Chiesa.

Nicola Turchi

G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno*, e scritti vari a cura di Eugenio Garin (Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero italiano, I), Vallecchi, Firenze, 1942, pp. 601.

Il benemerito R. Istituto di Studi Filosofici inizia con questo Volume una nuova Collezione monumentale, che arricchirà la produzione scientifica italiana di eleganti, serie e comode edizioni delle principali opere di pensiero scritte da Italiani dai primi secoli del Medio Evo ad oggi. Il testo è preceduto da un'ampia introduzione storico-critica, ed è dato in edizione critica, con la traduzione a fronte se si tratta di scritti latini. Il volume del Garin apre degnamente la serie; esso sarà seguito da altri quattro volumi tutti dedicati al Pico; è imminente la pubblicazione delle opere di altri pensatori.

Poichè nel presente lavoro sono raccolti gli scritti che definiscono la posizione del Pico nei riguardi della religione, è opportuna la segnalazione di esso anche in questa Rivista.

L'entusiasmo dimostrato dal Pico per la magia, l'insistenza sugli interessi cabbalistici, gli spunti arditissimi diffusi nelle sue dottrine, la valorizzazione del pensiero ebraico e le reminiscenze platoniche misero in sospetto l'autorità ecclesiastica; il Pico incorse ben presto nell'accusa di eresia e fu chiamato in giudizio di fronte ad una commissione pontificia. Il 5 marzo 1487 sette sue tesi vennero condannate e di varie altre fu dichiarata dubbia la ortodossia. Il Nostro rispose con un'*Apologia* dedicata a Lorenzo de' Medici, ma gli argomenti principali in essa svolti si trovavano già nell'*Oratio de Hominis Dignitate*, che egli aveva composto l'anno innanzi e che doveva formare il discorso di apertura alla discussione pubblica sui punti fondamentali della sua dottrina. Questa *Oratio* è veramente, come la chiama il Garin, il Manifesto del Rinascimento perchè in essa la vasta letteratura sull'uomo fiorita in quell'età trova l'espressione più alta e armonica; l'inno elevato dal Pico alla concordia degli spiriti, il suo sogno di una *pax fidei* e di una *pax philosophorum* sono espressi con eloquenza entusiastica e poetica assai efficace. Ma l'atteggiamento del Pico non piacque a Roma; il pontefice stesso, Innocenzo VIII, intervenne e condannò in blocco le sue tesi; Pico venne arrestato in Francia, ma fu liberato per l'intervento dei governi di Firenze e di Milano. Ritornò a Firenze nel 1488 e si dedicò a un più composto e maturo lavoro. Frutto di esso

fu l'*Heptaplus*, ossia un commento ai versetti della *Genesi* in cui è narrata la creazione del mondo, ma questo non è che lo spunto; infatti, partendo dal testo mosaico, l'autore vuol dare una compiuta visione del mondo, dell'uomo e di Dio; del processo con cui tutto parte da Dio e tutto a Dio ritorna; del circolo universale delle cose. Ma l'accoglienza romana fu anche in questo caso pessima, nè valsero i tentativi di accomodamento mossi da Lorenzo.

Frattanto Pico preparava un'altra grande opera, una storia del pensiero che mettesse in luce l'esistenza di una perenne filosofia e, insieme, la difesa e l'esposizione di questa eterna verità. Il *De Ente et Uno*, composto nel 1491 e dedicato al Poliziano, esaminava un solo aspetto, ma centrale, della questione, e cioè quale è il rapporto tra l'unità divina e la molteplicità del reale. Le linee maestre del pensiero del Mirandolese possono infine essere ricavate da un altro suo scritto, le *Disputationes adversus astrologos*, che doveva far parte di una grandiosa opera apologetica contro tutti i nemici della vera religione, divisi in sette categorie; attingendo alle sue vastissime letture e confutando sottilmente le varie posizioni, Pico passa in rassegna i vari argomenti avanzati dagli astrologhi; egli insiste sopratutto sul motivo dell'umana libertà, della capacità che ha lo spirito di farsi artefice della sua sorte, e dimostra che la vera scienza deve cercare le cause con l'esperienza e la ragione e non lasciarsi soffocare dalla potenza di divinità astrali, ossia non restare irretita da tutto ciò che è antiumano.

La personalità del Pico, quale si rivela da tutti questi scritti, è quella di un amante del sapere, desideroso di giungere all'accordo tra i diversi sistemi perchè consapevole dell'unità dello spirito e dell'esistenza della verità; perciò egli amava superare le ristrettezze delle scuole filosofiche antiche e moderne, l'una contro l'altra armate, ed usava senza timore esempi, citazioni, formule di pensatori pagani, ebraici, mussulmani. Le infinite possibilità dell'uomo sono da lui esaltate non per vanità o ambizione, ma perchè se ne ricavi un buon impiego a vantaggio della fede e della verità, e perchè si raggiunga la felicità alla quale siamo chiamati e che altro non è, come Pico dice, che la massima realizzazione della propria natura e il pieno godimento di Dio.

Paolo Brezzi

NOTE BIBLIOGRAFICHE

P. Brezzi, *Cristianesimo e Impero Romano*, Roma, Casa Editrice A.V.E.S. s. a (1942), pp. 309.

È un volume ad uso scolastico. Vi sono raccolti (ed è il pregio maggiore dell'opera) i testi principali relativi ai rapporti fra l'Impero Romano e il Cristianesimo sino alla morte di Costantino. È data anche la traduzione italiana. I testi sono raggruppati per capitoli, corrispondenti ai vari periodici storici successivi. Ciascun capitolo è preceduto da alcune pagine d'introduzione ed orientamento.

R. Corso, *Etnografia: Prolegomeni*, 2ª ediz., Napoli, R. Pironti, 1942, pagg. 310.

Questa ' Etnografia ' fu già segnalata in questo Periodico (1941, p. 78). Nella nuova edizione non c'è più traccia della divisione in due volumi. L'opera conserva il suo carattere puramente descrittivo, astenendosi dal trattare i problemi della scienza etnologica.

A. C. Blanc, *Cosmolisi* (estratto dalla ' Rivista di Antropologia ' vol. XXXIV), Roma, Istituto Italiano di Antropologia, 1942-43, pp. 114.

Con questo titolo il Blanc ci dà una nuova ampliata elaborazione della sua precedente ' Etnolisi ', come " interpretazione genetico-storica degli attuali aggruppamenti biologici ed etnologici ". La teoria del Blanc fu già esaminata in questo Periodico (1941, p. 76). Qui troviamo una ulteriore precisazione dei tre momenti della evoluzione etnologica delle culture primitive, i momenti di genesi, di smistamento e di integrazione. Il Blanc afferma il carattere eclettico della sua teoria nella quale " potranno inquadrarsi, coordinatamente, le conquiste durevoli effettuate, ognuna nel proprio campo, dalle scuole contrastanti ".

Maria AZARA, *Tradizioni popolari della Gallura*, Roma, Edizioni Italiane, s. a. (1943), pp. 293.

Bianca M. GALANTI, *La danza della spada in Italia*, Roma, Edizioni Italiane (1943), pp. 179.

Con queste due dissertazioni di laurea s'inaugura la nuova Serie di " Studi e Testi di tradizioni popolari italiane ", diretta da Paolo Toschi, sotto gli auspici della R. Università di Roma e del R. Museo di Etnografia Italiana.

La monografia della sig.na Azara è una diligente raccolta di materiali — condotta su apposito questionario — sugli usi e costumi dei Sardi della Gallura concernenti tutti gli aspetti della vita popolare " dalla culla alla tomba ".

Il volume della sig.na Galanti è un utile contributo allo studio della ' danza della spada ' con particolare riguardo all'Italia. L'A. ci dà una tipologia della danza della spada in base al contenuto (storico, tradizionale, religioso, vario).

Ciò che è da apprezzare in questi lavori giovanili è la bontà e serietà del metodo, appreso alla scuola di un Maestro esperto e grandemente benemerito di questi studi.

Breviari Mistici, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1942.

Con questo titolo è stata iniziata la pubblicazione di una serie di testi mistici, in traduzione italiana. La Collezione non ha pretese scientifiche, e va segnalata specialmente come uno dei sintomi del crescente interesse, in Italia, per la scritture e le cose della religione. I primi sette Volumetti pubblicati sono: 1. Il Viandante Cherubico di Angelo Silesio; 2. Il Libro della Saggezza eterna, di Enrico Suso; 3. Amor Divino, di S. Teresa d'Avila; 4. Prediche, di Giovanni Taulero; 5. Sex puncta Theosophica, di Giacomo Böhme; 6. Aforismi di mistica e di ricerca spirituale di Crist. Morgenstern; 7. Il Pimandro di Ermete Trismegisto.

NOTE E NOTIZIE

Per una biografia di Max Müller

In vista del progetto di una ampia biografia di Federico Max Müller (nato nel 1823 a Dessau, morto il 1900 ad Oxford), l'insigne indologo editore del Rig-Veda e dei «Sacred Book of the East», uno dei fondatori della Scienza comparata delle religioni, si rivolge preghiera a quanti siano in possesso di lettere da lui od a lui scritte, nonchè di ogni altro materiale interessante, od anche di recensioni dei suoi libri pubblicate all'estero in periodici meno noti, o di articoli a lui dedicati, come pure a quanti conservino qualche ricordo personale di lui, di volerne gentilmente dare notizia scrivendo al Dr. Christel Matthias Schröder, Jever i. Old., Steinstrasse 3, Germania.

SOMMARIO

DEL VOLUME XVIII (1942)

Pag.

Ernesto De Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* 1

Giuseppe Mal, *Contributi alla mitologia slovena* 20

Momolina Marconi, *Kirke* 36

Ettore Rossi, *Credenze ed usi dei Bektasci* (con due tavole) 60

V. L. Grottanelli, *Sull'impiego rituale dell'erba presso le popolazioni etiopiche* 81

RASSEGNE ED APPUNTI:

G. Mazzini, *Medicina e magìa nel Sud-America precolombiano* 96

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

De Godsdiensten der Vereld, onder Redactie van Prof. Dr. G. VAN DER LEEUW (R. Pettazzoni) 102

R. Cantoni, *I Primitivi* (E. De Martino) 103

A. Pazzini, *La Medicina Primitiva* (E. De Martino) . . . 105

C. Gini, *Le rilevazioni statistiche tra le popolazioni primitive* (E. De Martino) 106

S. M. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus* (E. De Martino) 108

A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (N. Turchi) 111

A. Vivante, J. Imbelloni, *Libro de las Atlántidas* (N. Turchi) 114

C. G. Jung, K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (A. Brelich) 115

M. Untersteiner, *Gli 'Eraclidi' e il 'Filottete' di Eschilo* (N. Turchi) 117

G. Stübler, *Die Religiosität des Livius* (N. Turchi) . . . 118

Pag.

E. Peterson, *Apostel und Zeuge Christi* (N. Turchi) . . . 119

Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, ecc. a cura di E. Garin (P. Brezzi) 120

Note Bibliografiche:

P. Brezzi, R. Corso, A. C. Blanc, M. Azara, B. M. Galanti *Breviari Mistici* 122

Note e Notizie:

Per una biografia di Max Müller 124

R. Pettazzoni - *Direttore responsabile*

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari