

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

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

Anno 1943-1946 - Volume XIX-XX



BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI

1946

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

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

LE DIVINITÀ GEMELLE DEI BABILONESI E ASSIRI

1. Nelle trattazioni sulla religione dei Babilonesi e Assiri si trovano vari accenni agli dèi gemelli¹, manca però finora uno studio esauriente sulle varie figure divine che si potrebbero ritenere gemelle nel *senso esatto e rigoroso* del termine. Ci proponiamo di esaminare nelle pagine che seguono la natura pretesamente gemellare di tutte quelle divinità paleomesopotamiche che nei testi in caratteri cuneiformi portano qualche epiteto o titolo indicante la loro gemellarità oppure qualche altra qualità affine a questa. Questo studio fa seguito a una nostra ricerca sugli dèi pretesamente gemelli nel pantheon degli Elamiti².

2. Dèi gemelli ricorrono in quas' tutte le religioni, e gli studiosi di mitologia hanno dedicato le loro ricerche a parecchie figure divine gemellari delle varie nazioni, segnatamente del mondo antico. Tra le pubblicazioni dedicate a questo argomento vanno rilevati in primo luogo alcuni libri di C. R. Harris, tra i quali menzioneremo specialmente *The Dioscuri in the Christian legends*, London 1903, *The cult of the heavenly twins*, Cambridge 1906, e *Boanerges*, 1913. Sul fenomeno religioso del dioscurismo è da vedere quanto A. H. Krappe espone nel suo libro *Mythologie universelle*, Paris 1930, nel sesto capitolo, che verte appunto sulle figure divine gemellari. Inoltre si può confrontare l'articolo dello stesso studioso dal titolo *Bene Elohim* in questa stessa rivista: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX (1933), 157-172. Per l'atteggiamento religioso verso il fenomeno dei parti gemellari e segnatamente dei gemelli stessi presso le varie nazioni si può vedere la voce *Twins* in « *Encycl. of Rel. a. Ethics* », XII, 491-500.

3. Prima di entrare nella trattazione dell'argomento propostoci

¹ Cito, a titolo d'esempio, il Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, Heidelberg 1925, 36. Per i testi di Ugarit si v. ora Th. H. Gaster, *Groupings of deities in the ritual tariffs from Ras Shamra-Ugarit*, AfO, XII (1937), 148-150.

² In questi *Studi e Materiali* del 1936.

sarà necessario esporre molto brevemente che cosa si abbia da intendere per gemelli nel senso rigorosamente scientifico ossia medico del termine¹. I gemelli possono essere o biovulari o uniovulari. Questi ultimi provengono da un solo uovo ed hanno per caratteristica costante l'eguaglianza del sesso. Quando si tratta di una gravidanza monocoriale — cioè un solo sacco contiene i due feti —, si parla di gemelli duplicati (o identici o omologhi), i quali sono dello stesso sesso, hanno tra loro una strettissima rassomiglianza nell'abito generale, nella fisionomia, in minute particolarità fisiologiche, nelle disposizioni morbose, nelle attitudini psichiche, nelle capacità funzionali: alcuni loro caratteri si presentano in tal maniera che si potrebbe dire che l'uno è l'immagine speculare dell'altro. Però assoluta e completa, perfetta identità non si ha in realtà mai. Questi sono i gemelli nel senso esatto del termine. Quando invece la gravidanza è discoriale — ciascun feto è contenuto in un sacco coriale suo proprio —, si parla di gemelli fraterni o eterologhi, dei quali la somiglianza è soltanto come quella tra fratelli, cioè figli nati in tempi differenti dagli stessi genitori. Vi sono dunque casi di parti gemellari nei quali i gemelli non somigliano molto tra loro, pur essendo veri gemelli, nati cioè dallo stesso parto.

Non hanno nulla a che fare coi gemelli i casi di ischiopagia, quando cioè due individui, non identici, sono congiunti tra loro sotto l'ombelico, come se ne possono vedere riprodotti in sigilli cilindrici di Suruppak (Fàrah)².

Inoltre vanno tenuti ben distinti dai gemelli gli individui con due teste o con due facce. Un dio del pantheon mesopotamico, Usmû, aveva due facce, e qualche altra figura divina o demoniaca aveva due teste³.

Non va ancora dimenticato che la credenza in una paternità divisa in parti plurigemellari non è rara tra i primitivi⁴. Anche secondo i Greci Castore sarebbe stato figlio di Tindareo, ma gli

¹ Si v. l'articolo di G. Chiarugi sui *Gemelli* in *Enciclopedia Italiana*, XVI (1932), 489-493.

² Ne parla G. Contenau in *Revue d'Assyriologie*, XXXV (1938), 30, e nel libro *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940, 100-191.

³ G. Furlani, *Dei e demoni bifronti e bicefali dell'Asia occidentale antica*, Miscellanea Deimel, Roma, 1935, 136-162.

⁴ HERE, XII, 498.

altri due gemelli, Polideuce ed Elena, erano ritenuti figli di Zeus, tutti e tre nati da un uovo di Leda. Tindareo era però identificato con Zeus. Comunque sia di ciò, è un fatto che alcuni primitivi ritengono che nel parto gemellare il secondo gemello provenga da infedeltà della madre: i gemelli proverrebbero dunque da due padri¹. Al giorno d'oggi la scienza medica ammette che due gemelli possano essere concepiti da due uomini diversi a distanza di breve tempo, come dimostrerebbe la cosiddetta prova del sangue².

4. In tutte le lingue, si può dire, si fa uso della parola o meglio del concetto di gemelli in senso non esatto, traslato. In italiano chiamiamo gemelli persino un paio di bottoni³. Se quindi in un testo leggiamo che due figure divine sono gemelle, non per questo dobbiamo senz'altro ritenere che le si riguardano effettivamente gemelle nel senso esatto e rigoroso del termine, cioè fratelli nati nello stesso parto. Può darsi benissimo che si intenda dire soltanto che sono o che si ritengono molto simili nel loro carattere o in qualche loro qualità importante o nei loro rapporti con altre figure divine. Anche nell'ambito della religione della Mesopotamia antica non potremo esser del tutto certi che abbiamo a che fare con gemelli divini nel senso esatto del termine che quando il testo stesso non ci lasci verun dubbio in merito, narri, per esempio, alcuni tratti mitologici delle divinità in discussione che mettano la loro gemellarità fuori di ogni dubbio. Che, per esempio, presso i Greci Castore e Polideuce erano gemelli nel senso esatto del termine è messo fuori discussione dal mito greco relativo a queste divinità, dal quale apprendiamo che erano nati da un uovo di Leda, loro madre, uovo fecondato da Zeus stesso accostatosi a questa in forma di cigno⁴. Non possiamo fare a meno di osservare già fin d'ora che nei testi babilonesi e assiri non troviamo mai nessun accenno mi-

¹ HERE, l. c.

² Si v. nel *Corriere della Sera* del 18 gennaio 1939 una corrispondenza da Copenaghen in merito. Stando alla sentenza del tribunale di quella città, dopo esperite le prove del sangue, solo uno dei gemelli sarebbe stato figlio del padre in questione, mentre l'altro gemello sarebbe stato figlio di un altro genitore. I due gemelli sarebbero dunque stati concepiti da due persone diverse a distanza di breve tempo.

³ Enciclopedia Italiana, XVI (1932), 493.

⁴ Su Castore e Polideuce e sul loro mito si cfr. Roscher, *Lexicon*, I (1884-1890), 1154-1177; PWRE, V (1905), 1087-1123. Presso i Persiani erano gemelli nel senso esatto del termine Oromazde e Arimanne, figli di Zervan, ZDMG, VC, 280, 282, 295.

tologico, di nessunissima specie, che metta fuori discussione la gemellarità di alcune figure divine, spesso designate con termini e parole che significano senza dubbio gemelli. Anche quando potremo constatare che due divinità sono chiamate gemelle con un termine che ha effettivamente questo significato, non potremo mai esser del tutto certi che il termine è adoperato nel senso suo *esatto* e *rigoroso*. Altre circostanze però ci persuaderanno che i Babilonesi e Assiri vedevano, per fare un esempio, in Lugalgirra e Meslamtaea proprio dèi gemelli nell'accezione *prima ed esatta* del termine. Può darsi benissimo che gli antichi Mesopotamici abbiano avuto dei miti che spiegavano la gemellarità di queste o di alcune altre figure divine, come avevano miti simili i Greci, ma sta di fatto che i testi in caratteri cuneiformi finora venuti alla luce e pubblicati non vi fanno nessun accenno.

5. I termini babilonesi e assiri per gemello sono vari, però soltanto di tre si può affermare con assoluta certezza che designano effettivamente questo concetto nel senso vero della parola. *Maštabba* è l'antica parola sumera per gemello, che è passata nella lingua accadica e quindi adoperata eziandio dai Babilonesi e Assiri per designare i gemelli, nella forma *māšu*¹. Il termine di *tu'amu* è invece la parola semitica per gemello, ricorrendo essa altresì nelle altre lingue semitiche. Vi sono poi ancora alcuni altri termini, nei quali si è voluto vedere delle designazioni per gemello, ma la cosa è molto incerta. Pare che si tratti di parole con significati di compagno o amico intimo o con ancora altri sensi affini. Sono questi i termini di *talimu* e di *elammá*. Siccome la discussione della terminologia babilonese e assira per gemello mi condurrebbe troppo oltre nell'esame di questioni prettamente filologiche, mi riservo di studiare i vari termini in parola in un lavoro che pubblicherò nella Rivista degli Studi Orientali.

*
**

Ora passo a studiare il carattere e la natura delle singole divinità, delle quali nei testi accadi si afferma la gemellarità o qualche qualità molto affine a questa, e comincio con Lugalgirra e Meslamtaea, i gemelli per eccellenza del pantheon della Mesopotamia antica.

¹ È strano che in accadico non si avesse la parola *maštabbá*.

Lugalgirra e Meslamtaea

Il nome di Lugalgirra¹ è quasi sempre scritto Lugal-gir-ra e vorrebbe dire in sumero 're forte', nome molto appropriato a un dio essenzialmente guerriero, come era questo protettore dai mali e dalle insidie dei dèmoni. Qualche volta però lo si scrive col segno *gir* invece che con *gir*, ed allora andrebbe interpretato quale 're del pugnale'. Non sarebbe da respingere neppure questa interpretazione, poichè lo si trova riprodotto qualche volta con un grande pugnale o una corta spada in una mano. Pugnali portano inoltre altre figure divine o demoniache di natura molto simile a quella del nostro dio. Siccome però è raro il secondo modo di scrivere il suo nome, ci atterremo alla prima interpretazione di 're forte' o 'potente'. Abbiamo eziandio una forma in dialetto *emesal* del suo nome, che suona Umun-ir-ra. Il significato è lo stesso.

Qualche studioso² ha voluto invece vedere l'origine del nome Lugal-gir-ra in quello di Lugal-dingir-ra, che vale 're degli dèi', nome questo che non sarebbe che una abbreviazione di Lugal-dingir-an-ki-a ossia di 're degli dèi del cielo e della terra', cosicchè Lugalgirra sarebbe identico con quel Lugal-dingir-ra ossia, letto in assiro, Šar-ilāni, che Sargon II d'Assiria invoca in una preghiera per la costruzione di un tempio assieme al dio Sig₅-ga, ossia in assiro Damqu, e che egli chiama giudici dell'umanità, *da-i-nu-ti te-ni-še-ti*³. Damqu e Šarilāni invocati da Sargon sono diversi dai gemelli Lugalgirra e Meslamtaea, come è comprovato dai loro nomi, dalla posizione dei loro nomi, nonchè dai titoli conferiti loro da Sargon, i quali non sono dati invece ai nostri due gemelli. Il dio Lugal-dingir-ra, sulla cui identità con Lugal-dingir-an-ki-a ci si permetta di sollevare qualche dubbio, poichè, come è ben noto, quest'ultimo è un titolo ben noto di Marduk, non è affatto nè il dio nazionale della Babilonia nè Enlil, col qual'ultimo esso potrebbe esser identico, ma bensì il dio Adad⁴, il quale non è

¹ Su Lugalgirra si v. segnatamente Deimel, *Pantheon Babylonicum*, 1896, e K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, Helsingforsiae 1938, 352-353.

² E. O. Forrer, *Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche*, Mélanges Cumont, Bruxelles 1936, 687-713, pp. 703-704.

³ KB, II, 46, r. 13 = Lyon, *Kellschrifttexte Sargon's*, Leipzig 1883, 8.

⁴ Deimel, *Pantheon*, 1909, colla citazione di vari passi in merito. Cfr. Tallqvist, *Götterepitheta*, 351.

mai stato identificato con Lugalgirra. Erra quindi chi afferma che Lugalgirra è lo stesso dio che era chiamato Lugaldingirra e che il nome del primo, del nostro gemello, non sia che una abbreviazione del secondo. Contro questa nostra affermazione si potrebbe addurre un passo della descrizione babilonese della città di Babele, nel quale si dice che in questa città si avevano nientemeno che centotrenta *man-za-za* (d) *Lugal-dingir-ra u* (d) *Meš-lam-ta-è-a'*, cioè 'pedestalli del dio Lugaldingirra e del dio Meslamtaea'. È chiaro che qui si è confuso Lugalgirra con Lugaldingirra e si è scritto il nome di quest'ultimo in luogo del nome del primo. Sargon scrive prima il nome di Damqu e al secondo posto il nome di Lugal-dingirra, qui invece si scrive prima il nome di quest'ultimo e lo si accoppia con Meslamtaea, col quale mai Lugaldingirra va accoppiato, tranne appunto nel nostro passo, che è dunque una assoluta novità ed eccezione. Questo dimostra però che la grande somiglianza dei nomi induceva facilmente in errore e si aveva la tendenza a confondere Lugalgirra, il gemello di Meslamtaea, col compagno di Damqu Lugaldingirra ossia Šarilāni.

Il gemello Lugalgirra non va confuso d'altronde col dio Girra, scritto Gir-ra, il quale era una divinità campestre, ctonia e infernale².

Resulta dunque dal nostro esame che Lugalgirra, il gemello, era diverso da Lugaldingirra, che era Adad, e da Girra, dio campestre e ctonio.

Siccome Lugalgirra era gemello, gli si dava il titolo sumero di *Maš-tab-ba* che vuol dire appunto gemello. Lo stesso nome è dato ancora a Meslamtaea e a Nergal e ai Gemelli nel cielo³. Lo si chiamava pure *Maš-maš*, collo stesso significato di gemello. Questo titolo si dava inoltre a Meslamtaea, a Nergal ed anche a Ištar, vedremo più tardi perchè. Termine affine è quello di *Maš-dà*, che ha il significato di gazzella, ma anche quello di 'dio della determinazione' o 'delle determinazioni (del destino)'. Non dobbiamo meravigliarci che al nostro gemello si desse questo titolo che spettava alle divinità più importanti, e Lugalgirra era certamente una

¹ E. Unger, *Babylon, die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin-Leipzig 1931, colonna I, rr. 20-21.

² Tallqvist, *Götterepitheta*, 313-315.

³ Tallqvist, *Götterepitheta*, 372.

figura divina di un certo rilievo, sebbene non fosse uno dei grandi dèi.

Secondo il nostro modo di vedere Maštabba, Mašmaš e Mašda non erano che semplici nomi o titoli o epiteti delle divinità summenzionate.

Ora passiamo ai testi nei quali si fa menzione di Lugalgirra e di Meslamtaea e dai quali possiamo conoscere alcune loro qualità che ci permettano di delineare a grandi tratti il carattere loro. Sono tutti testi scongiuratori neoassiri, che riguardano cerimonie da fare quando qualcuno è malato o stregato, cerimonie coll' intervento di molte statue di divinità e di dèmoni. Tra queste statue apotropaiche hanno una parte importante quelle di Lugalgirra e di Meslamtaea.

In uno scongiuro molto elaborato¹, coll' intervento d' immagini di molte divinità, si devono rizzare eziandio due tavoli sacrificali, GI.GAB, per Lugalgirra e Meslamtaea e offrire loro un sacrificio (pasto) completo. Davanti ai loro simulacri — il testo dice veramente simulacro al singolare — di tamarisco — si tratta di due statue — va recitato uno scongiuro diretto a Lugalgirra, nel quale questo dio è detto ' vincitore del maligno e del nemico, perfetto, che è potente tra gli dèi '. Lo si invita a presentarsi davanti ad Ea, ' suo padre ', e ad impedire che il male si avvicini alla casa dello scongiuratore e lo colpisca, ma che la cattiveria salga invece in cielo ' come il fumo '..... È probabile che l' immagine di Lugalgirra andava collocata nella porta della casa del malato a scopo apotropaico, come risulta da altri testi incantatori. Dopo aver recitato lo scongiuro davanti a Lugalgirra bisogna dire un altro davanti alle immagini di questo dio e di Meslamtaea, i quali sono detti *ilu māši* (dingir maš-tab-ba), *ilāni ki-lāl-la-an*, cioè ' dèi gemelli, dèi ambedue, potenti figli di Anu, che il cielo puro, che siedono sulla vasta terra su troni, *parakkē*, che uccidono i maligni, vincono il nemico, Namtaru che ubbidisce al comando, *paršu*, della vasta terra, degli Anunnaki voi siete. Per tutto il male contro N., figlio di N., si rizza a scopo di male, grida, incute terrore, rende malato, fa portar via, fa uscire, di N., figlio di N., nella porta, a destra e a

¹ Zimmern, *Beiträge zur babylonischen Religion*, Nr. 41-42, I, 40-56; 59-II, 12; 26-35, pp. 146-151.

sinistra, vi ho rizzati, tutto ciò che non è buono si allontani di un saro da voi'. La cerimonia non è affatto finita: dopo uno scongiuro diretto all'immagine dei Sette (le Pleiadi) si recita un altro scongiuro davanti alle immagini di Lugalgirra e Meslamtaea.

Nelle righe addotte di questo incantesimo si rivela pienamente il carattere dei nostri gemelli, tra i quali Lugalgirra occupa posizione preminente, come è dinotato dalla posizione del suo nome al primo posto della coppia divina e dal fatto che il primo scongiuro va diretto soltanto a lui. Sono questi gemelli divinità antidemoniache per eccellenza, capaci di scacciare il male e i dèmoni che causano e provocano il male, il quale negli uomini si manifesta quale malattia. Lugalgirra e il suo compagno scacciano dunque le malattie, rispettivamente proteggono dalle malattie e dagli assalti del maligno, essi sono dunque divinità essenzialmente apotropaiche, scongiuratorie — e perciò Lugalgirra era riguardato quale figlio di Ea, la divinità scongiuratrice per eccellenza —, salvatrici, alle quali bisogna rivolgersi per andar immuni dagli assalti delle potenze maligne. Specialmente Lugalgirra è detto 'vincitore del nemico e del maligno' e si esalta la sua potenza tra le divinità, poichè lo si chiama 'potente', che corrisponde appunto a *gir* sumero del suo nome. Trattandosi di gemelli sono detti Maštabba, che corrisponde all'accado (*ilu*)*māši*, nonchè *ilāni ki-lāl-la-an*, dove *ilāni* potrebbe essere soltanto determinativo divino, e ciò che segue, ambidue, sarebbe il loro titolo o nome. In italiano si potrebbe chiamarli quindi gli dèi Ambidue. Nel secondo scongiuro essi sono detti figli di Anu, cioè del capo del pantheon mesopotamico, come erano soltanto gli dèi più importanti, e sono messi in rapporto cogli Anunnaki, cogli dèi dell'inferno, tra i quali sembrano aver occupato una posizione molto importante. Inoltre pare che sotto il loro comando stesse Namtaru, il messaggero della dea dell'inferno, della vasta terra, cioè di Ereškigal, e quindi non andremo molto errati se riterremo che i Babilonesi e Assiri vedevano in loro anche divinità infernali o ctonie. Comunque, non possiamo esimerci dall'osservare che essi erano dèi salvatori per eccellenza, come erano i Dioscuri¹, e che erano figli di Anu, del

¹ I Dioscuri sono *soteres*, proteggono le donne, soccorrono segnatamente in guerra e sul mare, proteggono nei viaggi i viandanti, i viaggiatori, i naviganti, placano il mare, salvano dalle malattie, appaiono agli incubanti in sogno

dio del cielo e del capo degli dèi, come i Dioscuri erano figli di Zeus, dio del cielo e capo del pantheon greco.

In un altro incantesimo¹, molto complicato, questo pure per un infermo, si sale sul tetto del tempio e vi si preparano pasti per Ea, Samaš e Marduk. Poi si colloca l'immagine di Lugalgirra, dopo averla ben assestata, *ša tar-ku-su*, cioè preparata per l'uso scongiuratorio cui deve servire, nel *bīt tar-si* o *bīt niksi*, che non sappiamo con esattezza quale locale del tempio fosse veramente, forse 'la casa della decisione' ossia il locale nel quale il dio prendeva le sue decisioni e impartiva quindi i suoi comandi, dunque la cella principale del tempio.

Parimenti delle immagini di Lugalgirra ci parla un altro scongiuro per un malato, anche questo neoassiro². 'Davanti all'immagine di Lugalgirra (il segno *gir* del nome è quello per *paṣru*, pugnale), il cui assestamento sarà perfetto, *ša rikis-su šuk-lu-lu*, lo scongiuro "Lugalgirra, immagine piena di ornamento", *alam suḫ sar-sar-ri* in sumero, reciterai. Davanti all'immagine di Lugalgirra, che è raffigurata nella parete, reciterai lo scongiuro "Lugalgirra, ben piantato, *šuršudu*, dio potente, *ilu gašru*". E poi si recitano ancora altri scongiuri davanti ad altre immagini e raffigurazioni.

Simile è un altro testo incantatorio³ della stessa collezione di scongiuri neoassiri per il sacerdote *āšipu*. Anche in questo caso si tratta di salvare un malato dagli assalti malefici dei dèmoni. Si pongono tra parecchie altre immagini eziandio due immagini 'dei gemelli schierati, *ma-a-ši ki-iš-šu-ru-ti*, il cui aspetto è perfetto, *ša bunanē šuklulu*, i quali ribaltano il cattivo *gallú*, a capo del malato, a destra e a sinistra'. Indi lo scongiuratore prosegue dicendo: 'L'immagine di Lugalgirra che non ha l'eguale, *ša māhira lá išú*, rizzai nella serratura della casa, l'immagine di Meslamtaea, che non ha l'eguale, *alam (d)Meslamtaea gab-ri nu-tug-a*, l'immagine di Narudu, della sorella dei grandi dèi, rizzai a piedi del letto'. Poi pone ancora immagini di altre divinità e nel mezzo della porta, *ina libbi bābi*, d'entrata della casa dell'infermo raffigu-

e danno loro le istruzioni per la cura delle malattie; lì si invocava inoltre quali dèmoni che soccorrono contro atti magici, precisamente come i gemelli mesopotamici.

¹ Zimmern, *l. c.*, Nr. 48, 5.

² Zimmern, *l. c.*, Nr. 53, 10-13.

³ Zimmern, *l. c.*, Nr. 54=IV R, 21, Nr. I (B), K. 3197 e K. 1296, dir. 18-22.

ra, *eşir*, gemelli combattenti, di gesso, *ma-a-ši mu-un-dah-še ša gaş-şi*, gemelli combattenti, con manette, *ša ú-ma-ši*, di asfalto, *ša id-di-e*, *ina sibbi* della porta egli rizza, a destra e a sinistra. Segue ora nel testo la menzione di altre statuine e poi viene la formola scongiuratoria. Ho tradotto la parola *kişşurûti* con 'schierati', perchè mi sembra che vada ricondotta al significato del sostantivo *kişru*, derivato dal verbo *kaşáru* che vuol dir 'legare, congiungere', *kişru* col significato di schiera di soldati, corpo militare¹: i soldati che formano un corpo militare sono quasi legati insieme, formando essi una ben compatta unità. Siccome, come vedremo tra breve, una raffigurazione dei gemelli li rappresenta schierati uno accanto all'altro, quasi come se fossero congiunti o legati insieme, come mai si vede in altre raffigurazioni artistiche neoassire, ho tradotto con 'schierati'. Essi stanno nell'atto di brandire un'arma come se combattessero: questo è precisamente lo stesso atteggiamento che hanno i gemelli delle statuine adibite allo scongiuro del quale stiamo trattando: i gemelli *mundahşê* sono appunto quelli descritti nell'incantesimo presente. Esso dice che le statue devono aver l'aspetto perfetto. Mi sembra che il testo voglia significare ciò che lo scongiuro precedente esprime mediante la frase *ša rikissu šuklulu*, che cioè le statue devono esser preparate, assestate per il rito, e non essere scalciate, deteriorate, imperfette. È intuitivo che per aver successo lo scongiuratore deve far uso di oggetti intatti, nel nostro caso di statue illese, e corrispondenti alle esigenze del rito. L'attività dei gemelli è ben caratterizzata dal testo colle parole 'che ribaltano il cattivo *gallû*', cioè che abbattono i cattivi dèmoni, poichè questo è appunto, come abbiamo già rilevato, il compito dei nostri gemelli. La statuina dei gemelli va posta nella serratura o nel chiavistello, *riksu*, della casa, perchè i dèmoni penetrano nella casa attraverso la porta e, quando questa è chiusa, cercano di insinuarsi nel buco della serratura e così sgusciare nell'interno della dimora dell'infermo. È opportuno mettere quindi a scopo apotropaico una statua dei gemelli proprio nel buco della serratura. Un'immagine della dea *Narudu*² lo scongiuratore mette a piedi del letto del malato. Inol-

¹ Bezold, BAG, 246. Si potrebbe scrivere *qeşru*.

² Questa dea è presente eziandio in altre cerimonie apotropaiche, come si rileva dai testi che adduciamo più giù. È una divinità scongiuratoria e antide-moniaca.

tre egli fa il disegno, o il bassorilievo, *ešir*¹, dei gemelli nel gesso ossia in uno strato di gesso, ma potrebbe trattarsi anche in questo caso di una vera statuina, poichè *ešêru* si può dire anche di una statua, avendo il significato di 'formare, raffigurare', e li rappresenta nell'atto di combattere, dunque, se questa descrizione ha di mira lo stesso amuleto del quale discorreremo più avanti, nell'atto di brandire un'arma. Un altro rilievo o un'altra statuina deve rappresentare in asfalto gli stessi gemelli in atto di combattere *ša umaši*, che potrebbe voler dire 'con manette', cioè provvisti di manette ai polsi, sia perchè sono legati uno coll'altro appunto mediante le manette — e in questo senso lo Zimmern ha tradotto *zusammengekoppelte* — ciò che potrebbe esser un simbolo della loro gemellarità, ossia perchè tengono le manette pronte per incatenare i loro avversari, i dèmoni, i quali anzi, alla vista delle manette a loro riservate se la daranno a gambe levate. Qui non si può far a meno di pensare al *kišsurāti* detto dei due gemelli un po' più insù nel nostro scongiuro ed indurre appunto dal confronto colle manette ai polsi che anche quel termine significhi non tanto 'schierati', come abbiamo interpretato noi, quanto semplicemente 'legati insieme', come porterebbe il significato primo della parola. Avremmo a che fare dunque con un'immagine dei gemelli legati insieme da corde e da manette. Che i gemelli si raffiguravano con manette ai polsi non è dubbio, ma che *kišsurāti* significhi veramente 'legati insieme' e non 'schierati' è però incerto. Le statue dei gemelli ammanettati vanno rizzate nei *sibbû* o *sippû* della porta d'entrata, cioè nei due lati della porta adiacenti agli stipiti².

Ad immagini di Lugalgirra e Meslamtaea si accenna ancora in altri scongiuri per il sacerdote scongiuratore³, ma non se ne ricava nulla di nuovo, perchè i passi relativi sono alquanto mutili.

Nel rituale assiro per l'incoronazione del re⁴ si fa intervenire

¹ Per questo significato di *ešêru*, disegnare, si v. *Maqlû*, ed. Meier, IX, 96, p. 61: segni le porte con farina; IX, 156-157: bisogna disegnare con farina l'immagine degli stregoni in un catino, *namsû*; VAT 14506, rov. 18-19, Falkenstein, *Literarische Keilschrifttexte aus Uruk*, Berlin 1931, 10, rov. 18-19, si tratta di disegnare uno specchio lunare sopra una tavola.

² Per il significato di *sippu* v. Weidhaas, ZA, XLV (1939), 123-125.

³ Zimmern, l. c., Nr. 46-47, 12, 10; Nr. 50, IV, 7-8.

⁴ Müller, *Königsritual*, III, 34 e 37-38.

alla cerimonia grande numero di divinità, prevalentemente di secondaria importanza. Per queste vanno collocate pietre, *abnê*, cioè pedane o zoccoli di pietra, sui quali porre le loro statue. Quasi verso la fine dell'enumerazione delle varie figure divine si adduce il nome della divinità MAS.TAB.BA, i gemelli, dopo il fiume Tigri deificato e prima di Narudu, III, 34. Mentre per gli altri dèi si colloca una sola pietra per ciascuno, per i gemelli se ne richiedono due, perchè due sono gli dèi. Per gli stessi gemelli bisogna inoltre apportare due pecore e due frecce, III, 37-38. Le frecce dinotano in modo indubbio il carattere battagliero e apotropaico di Lugalgirra e Meslamtaea: li si arma bene affinché durante la cerimonia, la quale non deve essere disturbata dalle forze maligne, possano esercitare la loro funzione caratteristica. Tutte le divinità elencate appartengono al palazzo del re, III, 38. I nostri gemelli esercitavano dunque la loro funzione protettiva eziandio nella dimora del re d'Assiria.

In una scongiuro assiro, VAT. 8910 (KAR, 227), rov. III, 48, si fa il nome di Lugalgirra in una invocazione, espressa da *nîš*, cioè ZI, che precede il nome tanto di questo dio quanto di parecchie altre divinità. S'invocano i grandi dèi del cielo e della terra, 45, gli Igigi, dèi superiori, gli Anunnaki, dèi inferiori, e poi appunto Lugalgirra, il quale è seguito dalle divinità Ninasu, Ninizzi, Ninkigal, moglie della Terra. Emerge da questa invocazione di Lugalgirra che lo si riteneva un dio importante del pantheon, sebbene non fosse di certo un dio di primo piano.

Il suo carattere apotropaico, di divinità grande amica degli stregati, incantati e perseguitati dai dèmoni e perciò infermi, e la sua posizione preminente tra gli dèi si ricava inoltre dallo scongiuro neoassiro K. 2407¹. Il sacerdote incantatore vi si rivolge al nostro dio e finisce la sua preghiera con una minuziosa enumerazione dei dèmoni che avrebbero potuto causare la malattia dell'infermo. A questo punto, dir. 14, il testo dice che 'Lugalgirra intese la parola del perito, *mûdê*, figlio di artista, *ummânu*, chiamato tutti gli dèi e diede loro istruzioni'. Pare che ciò che segue siano proprio le istruzioni impartite da Lugalgirra a varie divinità, che egli incarica di custodire o presidiare la casa dell'incantato:

¹ S. Langdon, *An incantation for expelling demons from a house*, ZA, XXXVI (1925), 209-214.

‘ Colui che vi versa il versamento e vi sacrifica farina *šasqû*, dalla sua casa tutto il male che allontanato, nella stanza da letto della casa siederà Nusku ’. Continuano le istruzioni a numerosi altri dèi fino alla fine del rovescio della tavola, d'altronde in parte mutila e perciò proprio in questa parte d'interpretazione incerta. L'editore interpreta le istruzioni date da Lugalgirra in modo diverso, come se si trattasse di un discorso del sacerdote, il quale narra agli dèi invocati ciò che ha preparato nella casa per scongiurare il male, e precisamente e in primo luogo parla delle statue o altre immagini degli dèi da lui poste nei vari locali dell'edificio nel quale giace l'ammalato. Comunque, il testo dice chiaramente che Lugalgirra dà istruzioni agli dèi da lui espressamente convocati a questo scopo. Il nostro dio era dunque una divinità importante. Nel nostro testo non si fa nessuna menzione di Meslamtaea. Lugalgirra superava dunque in importanza di parecchio quest'ultima divinità. Inoltre la loro gemellarità non deve essere stata riguardata molto calda, se spesso si fa agire soltanto Lugalgirra, senza il suo gemello.

Qualche nuova indicazione possiamo invece attingere a due passi della serie *Maqlû*. In *Maqlû*, VI, 15-18¹, lo stregato dice di aver rizzato nella sua porta Lugalgirra, il dio potente, *ilu dannu*, e il messaggero degli dèi Papsukkal. ‘Essi uccidano’ — egli aggiunge — ‘il mio stregone e la mia strega, facciano ritornare la sua parola nella sua bocca’. Quest'ultima frase va intesa nel senso che le parole incantatorie dello stregone, invece di realizzarsi e provocare la morte dello stregato, ritornino *rebus infectis* nella bocca che le ha pronunciate. Va messo in rilievo il fatto che qui fa da compagno a Lugalgirra Papsukkal e non Meslamtaea, il suo gemello. Se ne potrà dedurre che la gemellarità di Lugalgirra e Meslamtaea non è assoluta e perfetta, se il primo può accompagnarsi anche con altre divinità o operare qualche volta da solo?

I due gemelli ricorrono però insieme nella stessa serie *Maqlû*, VI, 141-144²: lo stregato afferma di aver rizzato alla destra e alla sinistra della sua porta Lugalgirra e Meslamtaea, e prosegue augurandosi che gli dèi di protezione, *ilâni ša maššarte*, cioè i due

¹ Meier, 41.

² Meier, 46.

gemelli, '.... i reni di colui che sradica il cuore e uccidano la strega', mentre lui stesso viva. Anche qui dunque i nostri gemelli sono divinità protettrici dalle insidie degli stregoni e delle streghe.

Nella cerimonia babilonese e assira della copertura del timpano sacro¹ il rito si svolge in una specie di quadrato sacro o apotropaico, del quale il rituale descrive ogni dio che ne fa parte. Secondo il testo neobabilonese AO. 6479, III, 2, Lugalgirra e Meslamtaea ne fanno parte: si tratta di difendere la cerimonia sacra e la purezza del luogo dagli attacchi demoniaci, e perciò la coppia divina non poteva mancare. La tavola O. 175, parimente neobabilonese, ci dice che alla cerimonia intervengono dodici divinità: la triade divina suprema, Anu, Enlil ed Ea; i gemelli Lugalgirra e Meslamtaea; e i dodici figli di Enmesarra. Nelle identificazioni fatte dal nostro testo il primo dei nostri gemelli è identificato con Sin e in ultima analisi con Enlil, e Meslamtaea invece è identificato con Gilgameš ed infine con Nergal. I nostri gemelli corrisponderebbero dunque a Sin e Nergal. Il testo non dice se eziandio Sin e Nergal siano da riguardare quali gemelli. Ma di questo parleremo più tardi. Nel rovescio della tavoletta si vedono gli emblemi degli dèi della cerimonia e il disegno delle loro posizioni durante il rito². Lugalgirra è simboleggiato da un rettangolo allungato coll'annotazione a destra e a sinistra: *piedestallo della stella di Lugalgirra*. Il simbolo del primo gemello era dunque una stella, la quale lo rappresentava in questa cerimonia del timpano. A destra, in posizione esattamente corrispondente a Lugalgirra, si vede il rettangolo, mutilo in cima, di Meslamtaea. Accanto si legge un'annotazione, essa dice però soltanto *la sua metà* (cioè del rettangolo) *è spezzata*. Non vi è però il minimo dubbio che il rettangolo mutilo è proprio quello di Meslamtaea.

Nella città sudbabilonese di Uruk all'epoca dei Seleucidi i nostri due gemelli erano adorati tra le divinità importanti. Infatti il testo neobabilonese VAT. 7849 ci dice che durante la processione di capodanno³ Lugalgirra e Meslamtaea prendevano parte allo schie-

¹ Su questa cerimonia si v. Furlani, *Riti babilonesi e assiri*, Udine 1940, 67-118.

² Una riproduzione fotografica di questa faccia della tavoletta si trova nei miei *Riti*, tra le pp. 90 e 91.

³ Furlani, *Riti*, 185-218.

ramento delle divinità nella corte templaria e poi alla processione stessa. Secondo II, 9-10, tra le divinità che nella corte si radunano attorno a (forse Nanâ) è anche Meslamtaea, il quale dunque qui non è in compagnia del suo gemello. Lugalgirra è però menzionato ancora prima, I, 12, quando, assieme ad altre otto divinità, si mette a sinistra del *papâlyu*, della cella, di Adad. Prima di lui è fatto il nome di Nergal — questo è certamente sintomatico — e dopo di lui viene Ilamurri. La stessa posizione Lugalgirra occupa eziandio in II, 3, quando si ferma assieme alle altre otto divinità al fianco di Ea. Dopo lo schieramento degli dèi nella corte templaria viene la processione. A questa prendono parte altresì Lugalgirra e Meslamtaea, III, 11, dopo Endursagga e Šubula. La fila di queste divinità nella processione sarebbe $n+10$. Dopo il nome di Meslamtaea nella tavola viene un altro nome, che è sparito però quasi del tutto, indi, 12, Inninlal e Ĥarru e poi (d)Maštab-ba (d)Tu-ma-mu In questa fila camminano dunque ben otto divinità, ciò che ci fa supporre che le file fossero in realtà due, poichè il numero di otto dèi per una fila è eccessivo. Potrà stupire forse la menzione di Maštabba e Tumâmu, i gemelli dunque in sumero e in accadò, dopo quella di Lugalgirra e Meslamtaea, i quali portano eziandio i due nomi or ora menzionati. Non è da meravigliarsi però che a Uruk all'epoca tarda dei Seleucidi si sia fatta distinzione tra almeno queste tre coppie di gemelli: 1) Lugalgirra e Meslamtaea, 2) Maštabba, 3) Tumâmu. È molto probabile che i due ultimi non siano altri che le costellazioni dei Grandi e Piccoli Gemelli, come vedremo più in giù. Siccome però il testo BM. 86378, II, 3-5, parla, dopo avere elencato più in su i Grandi e i Piccoli Gemelli, ancora dei *kakkabu tu'âmu ša ina mihrît (kakkabu) Sibzianna izzazû*, i quali sono Lulal e Latarak, i Tumâmu del nostro testo di Uruk saranno con grande probabilità identici coi Gemelli del testo di Londra. Lo sdoppiamento delle divinità babilonesi all'epoca dei Seleucidi in dèi antichi e moderni astrali era un fenomeno molto comune, attestatoci abbondantemente nei rituali neobabilonesi di Uruk. Constatiamo dunque il fatto che nell'ultimo periodo della religione babilonese Lugalgirra e Meslamtaea erano adorati altresì quali figure divine separate sotto i nomi di Maštabba e Tumâmu.

Dai passi addotti emerge che gli epiteti maggiormente usati

dai Babilonesi e Assiri per caratterizzare Lugalgirra e Meslamtaea erano quelli che li designavano quali conquistatori del nemico, quali coloro che respingono il male e il nemico, coloro che legano le cose cattive, coloro che uccidono i cattivi, i gemelli, ambidue gli dèi, gli dèi della protezione, i gemelli combattenti, e qualche altro epiteto molto simile a questi¹.

La moglie di Lugalgirra portava il nome di Kù-an-ni-si e il suo *sukkallu* si chiamava Zi-mi-in-gi.

Nella Mesopotamia antica i sacerdoti vedevano nella figura di Lugalgirra una divinità affine o identica a parecchie altre. I testi ci hanno conservate parecchie di tali identificazioni con altre figure divine². È probabile però che alcune di queste non siano state che nomi od epiteti dello stesso dio. Lo si identificava con Almu, che era a sua volta identico con Nergal, il quale corrispondeva a Ningir, con Mašda, con Mašmaš, con Pa-ar-si, con Umun-ir-ra e certamente con ancora qualche altro dio.

Sebbene Lugalgirra non sia mai identificato con Nusku, che era il dio del fuoco e della luce, pure questo porta alcuni epiteti e titoli che lo avvicinano al nostro gemello³. Egli è invocato spesso cogli stessi epiteti portati da Lugalgirra: conquistatore del maligno e del nemico, giudice, discendente di Anu. Il motivo mi sembra ovvio: Nusku è un grande debellatore e distruttore di streghe e stregoni e delle loro fattucchiere, essendo appunto il fuoco. Perciò ha così gran parte negli scongiuri della serie *Maqlá*. Un suo nome è Gira, il quale è detto spesso figlio di Anu, primogenito di Anu, perfetto — come Lugalgirra — e figlio di Ea. Gira non sempre però è un altro nome di Nusku, perchè in un passo di *Maqlá*, V, 22, si legge che l'immagine dello stregato è stata posta davanti a Nusku e Gira. Comunque, Nusku e Gira presentano caratteri affini a quelli di Lugalgirra.

In Meslamtaea⁴ si suole vedere un semplice nome o epiteto di Nergal, essendo che la parola sumera significa 'Colui che esce dal Meslam', che era il nome del tempio del re dell'inferno nella sua città santa di Kutú. Infatti nei testi babilonesi e assiri

¹ Un elenco degli epiteti si trova in Tallqvist, *Götterepitheta*, 352-353 e 375.

² Cfr. Tallqvist, *Götterepitheta*, 352-353.

³ Su Nusku v. Furlani, *La religione babilonese e assira*, I, 250-252.

⁴ Su Meslamtaea v. Tallqvist, *Götterepitheta*, 375.

è identificato con questo dio o con altre divinità strettamente affini a Nergal o identificate con lui. Lo si identifica con Allamu, che sarebbe Meslamtaea *ša Sibitti*, Meslamtaea delle Pleiadi; con Bi-ir-du, cioè Nergal o Guruš-edin = 'Uomo della steppa', che è un dio infernale, fratello gemello di Šar-ra-pu, cioè Nergal, in Mar(ki), ossia nel paese di Amurru, nella Siria e Palestina; con Marduk; con Gilgameš; con Mašda, che abbiamo già visto identico con Lugalgirra; con Mašmaš, pure identico con quest'ultimo dio; con Na-kid-ar-si, che non sarebbe che il nome di Meslamtaea in Su(ki) ossia in Subartu, presso gli Hurriti. In CT, XXIV, 45, 62-64 Kab è identificato con Meslamtaea, il quale sarebbe poi eguale a Gešdar e a Maš. Kab è senza dubbio eguale a Kab-ta, che è la dea Venere quale stella della sera e perciò è eguale a Gešdar-Ištar.

La moglie di Meslamtaea era Ma-mi-e e il suo *sukkallu* portava il nome di Zi-māl-ar-si.

A proposito della identificazione di Meslamtaea con Marduk e con Nergal, dobbiamo menzionare un'osservazione di un testo¹ affermante che Nergal è il *kutallu* di Marduk ossia il suo lato postico. Qualcuno ha affacciato l'ipotesi che Marduk e Nergal stessero in rapporto circa come Castore e Polluce, i quali a vicenda abitavano, come è noto, in terra ed in inferno. Che Marduk va nell'inferno quando Nergal-Era dimora sulla terra racconta il *Mito di Era*, rov. II, 6; 19-31. Ma a furia di identificazioni noi rischiamo di perdere la bussola.

Pur essendo senza dubbio Meslamtaea un semplice nome o epitetto di Nergal, siamo d'avviso che esso quale gemello di Lugalgirra non fosse in origine affatto identico col re dell'inferno. Ci pare di scorgere in Lugalgirra e Meslamtaea antiche divinità protettrici dai demoni e dalle fattucchiere degli stregoni, divinità concepite quali gemelli, non sappiamo affatto per quale motivo, che furono identificate più tardi con parecchie altre figure divine colle quali avevano alcuni tratti in comune, e segnatamente con Nergal, che aveva lo stesso nome del secondo gemello. Sebbene i testi da noi addotti risalgano tutti all'ultimo periodo della civiltà babilonese e assira, siamo d'avviso che si tratti di due divinità di origine sumera. Nei testi sumeri a nostra disposizione non sono però mai menzionati.

¹ KAR 142, dir. I, 11 = Ebeling, *Tod*, I, 30.

Di raffigurazioni certe di Lugalgirra e Meslamtaea non si conoscono, per quanto io sappia, che una sola, quella dell'amuleto G.P. 323, 4 della collezione di Lewis House¹. Quest'amuleto neo-assiro ha la forma di un pendente oblungo, è di calcedonio. Lo si portava a una cordicella attorno al collo. Esso ha due lati, in uno dei quali è iscritto uno scongiuro in lingua sumera in caratteri cuneiformi, in otto righe, mentre nell'altro si vede un bel l'intaglio dei due nostri gemelli. Lo scongiuro dice: 'Mašmaš, gemello, difensore, che fai arretrare il petto del maligno, per Marduk, dio del cielo e della terra, egli sia maledetto. Il dio maligno non gli si avvicini. Scongiuro'. Il nome del dio Lugalgirra è scritto AN.MAŠ.MAŠ, dopo di che si leggono i segni MAŠ.TAB.BA. Il tutto va tradotto con 'Lugalgirra, gemello'. Anche qui dunque lo scongiuro riguarda soltanto Lugalgirra, e non si fa punto menzione di Meslamtaea. Per quanto concerne l'intaglio, esso risale circa alla seconda metà del settimo secolo a. Cr. Si tratta di un lavoro di grande finezza artistica, tanto per il contenuto quanto per l'esecuzione tecnica. Due figure umane, una strettamente vicina all'altra, sicchè la mano sinistra della prima sta davanti al fianco della seconda, in una posizione alquanto rara nell'arte mesopotamica, sicchè vi si potrebbe vedere un'espressione della loro gemellarità, del tutto identiche, camminano ritte verso destra. Il loro mantello lascia scoperta la gamba sinistra. Sono barbute, e di dietro, lungo la schiena, si vede una treccia arrotolata in cima. Nella sinistra tengono abbassata una mazza. La destra è invece alzata sul capo e brandisce un'ascia doppia. Il copricapo è un elmo aderente alla testa con sul vertice un chiodo in forma di giglio stilizzato e attorno alla base delle corna, sebbene siano, parmi, appena percettibili. I due gemelli — si osservi l'incongruenza del testo colla raffigurazione che rappresenta chiaramente due figure divine — stanno senza dubbio nell'atto di marciare, strettamente affiancati, contro i demoni per abatterli: essi sono dunque, come afferma un testo da noi più su riferito, proprio *mundahšê*, 'combattenti', e probabilmente *kiššurûti*, cioè in fila, 'schierati' contro il nemico. A meno che la strana posizione, che hanno uno rispetto all'altro, come se fos-

¹ J. D. Beazley, *The Lewis House collection of ancient gems*, Oxford 1920, 3-4, tav. I, 6.

sero legati insieme, non sia espressa appunto da questo termine e le manette dello stesso testo non corroborino questa interpretazione. Se la nostra raffigurazione rappresenta veramente i gemelli legati insieme, ammanettati uno all'altro, bisognerebbe supporre che li si immaginasse marcianti alla lotta così, perchè si riteneva che così potessero combattere meglio, con maggior successo, presentando essi una schiera compatta agli assalti demoniaci.

Questa è l'unica immagine *certa* di Lugalgirra e Meslamtaea. Le statue loro, che si ponevano nelle cerimonie scongiuratorie contro i dèmoni, devono averli riprodotti in atteggiamenti simili, se non addirittura identici. Quanto si è affermato da parte di alcuni studiosi su altre presunte rappresentazioni dei nostri gemelli è molto male fondato e ha poca probabilità di esser corrispondente alla realtà.

Nel cilindro 43 dell'Istituto Pontificio Biblico la signora Van Buren vuol vedere la raffigurazione di due divinità gemelle¹. Sono d'avviso che, se si trattasse di gemelli, essi dovrebbero esser identici, antitetici, simmetrici, come è il caso dei due portieri che in alcuni ben noti cilindri sogliono tener aperti i battenti della porta per la quale entra il dio Sole. Nel nostro cilindro invece le due figure hanno attitudini del tutto diverse. Comunque, sono interessanti le osservazioni che essa fa sopra altre presunte riproduzioni, sebbene poco verosimili, di figure divine gemelle².

Una raffigurazione di Meslamtaea — l'unica che io conosca — dovrebbe esser quella del sigillo cilindrico Brit. Mus. No. 89131,

¹ E. D. Van Buren, *The cylinder seals of the Pontifical Biblical Institute*, Roma 1940, 43-44.

² Secondo il mio modo di vedere nessuna delle riproduzioni addotte dalla Van Buren rappresenta divinità gemelle. Non bisogna d'altronde confondere i gemelli veri e propri con figure simmetriche di uomini o di dèmoni o di dèi. Tali figure sono chiamate *talimé* o *tu'amé*, il quale ultimo termine è proprio quello per gemelli. Ciò non ostante non si tratta di gemelli. Figure simmetriche, ma non gemelli sono, per esempio, gli eroi nudi colla mano appoggiata a una stanga con un emblema, le due divinità afferranti un dio inginocchiato tra loro, due dèi attaccanti un uccello rapace, i ben noti uomini taurini identici e antitetici, combattenti due animali eretti sulle zampe posteriori, i due dèmoni al lato del cosiddetto albero sacro, poi parecchie figure antitetiche e identiche di piccoli esseri, ragazzi pare, nudi, punto dèi, evidentemente, qualche volta vestiti. Sui Gemini nei sigilli v. Frankfort, *Cylinder seals*, 156. Infine menzioneremo ancora i due portieri di Samaš nell'atto di aprire la porta del Sole. Non si può affermare neppure di questi che siano veramente gemelli.

dedicato per il re Šulgi della III dinastia di Uru: il dio, voltato a sinistra, ha una barba prolissa, porta un lungo mantello e in testa ha un copricapo con un paio di corna; le trecce dei capelli sono avvoltole sulla nuca; nella mano sinistra egli tiene un legno missile o una *harpe* appoggiata sulla stessa spalla; nella destra egli regge una mazza con tre pomi o teste; dirimpetto gli sta il re Šulgi nell'atto sumero di adorazione, e dietro il re si vede una dea nell'atto di presentarlo a Meslamtaea o di adorazione¹.

Ci sono pervenute alcune mazze dedicate a Meslamtaea. Se ne conoscono quattro. Di queste due sono dedicate da Šulgi o per Šulgi, una per Ibi-Sin della stessa dinastia².

Da questi fatti si potrebbe dedurre che la III dinastia di Uru abbia avuto una speciale adorazione per Meslamtaea. Mi sembra però che il Meslamtaea di questa dinastia non sia in realtà che il dio Nergal: il nome Meslamtaea non sarebbe in questo caso che un semplice epiteto di Nergal e non precisamente quello del dio gemello di Lugalgirra.

Questo lavoro è stato scritto nel primo anno della guerra e si stampa appena ora. Nel frattempo, precisamente nell'anno 1942, G. Meier ha pubblicato da otto testi di Ninive e Aššur un'edizione integrale e ottima di alcuni testi scongiuratori da me studiati nelle pagine 7 e segg., testi che appartengono alla serie *Bit mēsēri*, 'Casa di reclusione': *Die zweite Tafel der Serie bit mēsēri*, AfO, XIV (1942), 139-152. Nelle righe seguenti espongo il contenuto di questo lungo scongiuro in quanto concerne Lugalgirra. Quanto scrivo nell'articolo va dunque ora completato e rettificato con quanto sto per dire. Lo scopo della serie or ora menzionata è tanto apotropaico quanto esorcistico. Si fa lo scongiuro mediante figurine, poste attorno alla casa o disegnate sulle pareti della casa del malato, segnatamente di Lugalgirra, dei sette *alali* e dei *Sibittu*. Così si spiega il titolo della serie: casa racchiusa, casa accerchiata. La serie è piuttosto recente, sembra però che lo scongiuro di Lugalgirra sia più antico.

Dopo uno scongiuro di ventuna riga a Marduk il testo pre-

¹ King, *History of Sumer*, tav. di fronte alla p. 246; Weber, *Siegelbilder*, p. 112 e sig. 442a; Van Buren, *Symbols*, 179.

² Van Buren, *Symbols*, 170-171.

scrive di recitare uno scongiuro davanti a una figura di Lugalgirra, la quale deve esser perfetta nel suo assestamento o apprestamento ed esser posta a capo dello scongiurando. Lo scongiuro diretto a Lugalgirra consta di trentatre righe, delle quali quattro sono in lingua sumera. Il nostro dio vi è chiamato eroe che lega i cattivi, che comanda ai cattivi, sorvegliante, *râbiš*, colui che è degli dèi, ossia che appartiene agli dèi, scongiuratore di tutti gli dèi. La sua statua è stata apprestata, ed egli è stato invocato per tener lontani i dèmoni cattivi che vengono specificati, egli è stato chiamato dallo scongiuratore dal cielo di Anu, gli è stato posto uno scudo, a mezzanotte gli è stata rizzata una fiaccola. Poi lo scongiuratore gli ha consacrati i tre cieli, di Anu, Enlil ed Ea. Assieme a Lugalgirra lo scongiuratore ha invocato altre divinità, segnatamente dèe stellari. Infine egli lo invita ripetutamente a scacciare il nemico, ad abbattere il cattivo e lo apostrofa quale scacciatore di tutti i mali e nemici. Afferma inoltre che le notti del dio si corrispondono, le quali giacciono o stanno tutte nelle sue mani. Poi egli recita un secondo scongiuro, di settanta righe, davanti ad una figura di Lugalgirra disegnata a capo del muro. Il dio è qualificato così: dio ben fondato, formidabile, il più iroso e rabbioso tra gli dèi, formidabile figlio erede, *aplu*, prole di Anu, il più forte in forza, figlio erede di Anu, i superi cantano le sue lodi, gli inferi proclamano il suo eroismo, le tenebre egli rischiara, le tenebre egli riordina. È detto ancora sapiente, artefice, che ha fatto sorgere nel cuore dell'incantatore la parola dell'abisso. Lo scongiuratore ha invocato assieme a Lugalgirra ancora altre divinità, i grandi dèi, che il testo enumera, tra i quali figurano pure Nergal e Išum.

Lo scongiuratore lo ha invocato perchè nella casa dello scongiurando ha fatto la sua entrata e si è posta in fila la morte cattiva e rapitrice. Perciò lo invita a giudicare il giudizio della casa e a decidere le sue decisioni. Qualunque sia la causa del male — e qui il testo si diffonde ad indicare in ben ventisei righe i dèmoni e gli altri esseri autori delle disgrazie —, Lugalgirra ha udito la parola dello scongiuratore, ha convocato tutti gli dèi per far prender loro possesso della casa, rizzare gli arnesi per scacciarne i dèmoni, per afferrarli, per far abitare gli dèi costantemente nei suoi locali. Viene indi uno scongiuro davanti a quat-

tordici insegne, *urigallê*, di gesso, disegnate nella parete, poi ancora un altro incantesimo da recitare davanti alle figure di sette alati, *šât kappi*, di fronte ai quali sta una figura di Nergal. Dopo una lacuna di circa sedici righe gli incantesimi proseguono. Da quanto segue si apprende che lo scongiuratore tra l'altro ha rizzato vicino al capo del malato a destra e a sinistra due immagini di gemelli schierati o legati, *kiššurûti*, perfetti nella loro forma, i quali abbattono il *gallê* cattivo, una immagine di Lugalgirra, che non ha l'eguale, nel chiavistello della casa, una immagine di Meslamtaea, il quale non ha l'eguale, una immagine di Narudu, la sorella dei grandi dèi, egli ha rizzato sotto il letto. Affinchè non si avvicini nulla di male egli ha rizzato nella porta un'immagine di Lulal e Lатарak, poi oltre a un capretto dirimpetto alla porta ha disegnato nel mezzo della porta gemelli che si combattono, di gesso, ha ancora rizzato a destra e a sinistra nei *sippê* della porta gemelli che si combattono, di asfalto, quali *umaši* — il Meier verte il termine con 'portieri' —, di asfalto, e poi ancora altre divinità, tra le quali eziandio Ea e Marduk. Segue ancora uno scongiuro davanti alle immagini dei Sette.

Lulal e Lатарak

Questi gemelli non erano soltanto gemelli nel cielo, ma erano adorati eziandio nei templi mesopotamici e li si invocava e adoperava quali divinità protettrici negli scongiuri e negli incantesimi. Per quanto concerne il loro carattere non devono essere stati molto diversi da Lugalgirra e Meslamtaea.

In uno scongiuro per il sacerdote scongiuratore¹ si fa menzione eziandio di una statua di Lulal di argilla verde e di un'altra, di Lатарak, parimente di argilla, coperta di argilla nera, e poi si parla di ancora altre statue, tutte adibite a scopi incantatori.

In un altro testo simile² il sacerdote afferma di aver rizzato 'affinchè alcunchè di male non si avvicini' Lulal e Lатарak nella porta.

Da questi testi emerge che Lulal e Lатарak erano divinità protettrici, precisamente come Lugalgirra e Meslamtaea.

¹ Zimmer, l. c., Nr. 50, II, 7.

² Zimmer, l. c., Nr. 54, dir. 27.

In *Maqlá*, VI, 7¹, in una serie di identificazioni delle membra del proprio corpo con varie divinità lo stregato afferma che Lugal-edinna e Latarak sono il suo petto. Il motivo di questa identificazione ci sfugge, poichè non sappiamo quale relazione possa correre proprio tra Latarak e il petto. Lo stregato sostiene che le sue membra sono varie divinità per far scappare i demoni, i quali si guarderanno bene dall'attaccare un corpo formato di divinità potenti. Questo è verosimilmente il vero motivo della strana identificazione².

Di queste due divinità parlo ancora più giù trattando dei gemelli quali costellazioni.

Samaš e Ištar

Di Samaš e Ištar, figli di Sin, si dice talvolta che sono gemelli, *tu'ámé*. Questo epiteto è dato loro in testi neoassiri³.

In KAR, 306, 26 Ištar chiama Samaš *tu-'a-a-mi-ya*, 'mio gemello'.

Nella preghiera scongiuratoria a Ištar BMS, I, 32, V, 14, dir. 4, che comincia col verso *Qarittu Ištar kanát iláti*, questa dea è chiamata *tu-am-ti dár-ri šu-pi-e qu-ra-du Samši*, 'gemella del barbuto, magnifico eroe Samaš'⁴.

In un inno a Ištar, K. 3447 + K. 11153 + K. 13728, 3 = Perry, Taf. IV e p. VI, la dea è detta *tu-am-ti Šamaš*, 'gemella di Samaš'.

Sorge il problema se Ištar e Šamaš siano da riguardare quali gemelli nel senso esatto del termine o in senso traslato, col significato di fratello e sorella molto intimi. Sono d'avviso che sia preferibile questa seconda interpretazione, perchè in qualche passo Ištar è detta *ta-li-mat* di Šamaš, cioè sorella molto intima, molto amata, beniamina del dio del sole. Qualcuno potrebbe osservare che in Grecia Apollo e Artemide erano gemelli⁵, divinità che in

¹ Meier, 41.

² Altro significato hanno le identificazioni di membra del dio della guerra con altre divinità, Furlani, *Religione*, I, 325-324.

³ Tallqvist, *Götterepitheta*, 240 241.

⁴ W. G. Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbeschwörung*, Leipzig 1932, LSS, N. F., II, 90-91; F. W. Geers e W. von Soden, ZA, XLII (1934), 220-225.

⁵ Bassi, Rendiconti dell'Istituto Lombardo, LXXIV (1940-1941), 190.

un certo senso corrispondono a Šamaš e Ištar. A questo andrebbe obiettato che la corresponsione è tutt'altro che perfetta, specialmente per il fatto che Artemide è dea lunare, mentre Ištar è la stella Venere. Che Apollo e Artemide siano gemelli è giustificato dal fatto che il sole e la luna sono astri simili, mentre passa grande differenza tra il sole e Venere. Nessun accenno mitologico alla presunta gemellarità di queste due divinità si è trovato finora nei testi in caratteri cuneiformi.

Adad e Ea

In CT, XV, 15, 6 Adad (Iškur) è detto *maš-tab-ba à-mu-un (d) Am-an-ki-ga*, che vorrebbe dire 'gemello del signor Ea'¹. Questo è l'unico passo nel quale Adad e Ea siano chiamati gemelli. Erano veri gemelli questi due dèi oppure sono chiamati così in senso metaforico? Forse per il fatto che tutti e due avevano a che fare coll'acqua, essendo il primo il dio della tempesta e della pioggia e il secondo il dio addirittura dell'acqua? È d'uopo ancora osservare che Ea era figlio di Anu assieme ad Enlil, e figlio di Anu era parimente Adad.

Suqamuna e Šumaliya

In un *kudurru* o pietra confinaria del re babilonese cassita Nazimaruttas² uno dei simboli divini raffigurati nella pietra è attribuito a una coppia di divinità, designate in questo modo: *(ilu)Šú-qa-mu-na u (ilu)Šú-ma-li-ya ilāni qabli ta-mu*, ciò che si suole vertere con 'Suqamuna e Šumaliya, gli dèi della battaglia, i gemelli'. Si assume cioè che la parola *tāmu* sia una scrittura non molto esatta di *tu'āmu*, ciò che di certo è possibile. Il simbolo di questi gemelli divini sarebbe uno scettro formato da un breve bastone che in cima diventa una mazza circondata da due teste di leoni. Nelle due teste di leoni si vuole vedere rappresentati precisamente i due gemelli o Lugalgirra e Meslamtaea

¹ In accado si direbbe *tu'āmu ša bēl Ea*.

² DEP, II, 19, IV, 22 - Zimmern, *Beitrag über die Göttersymbole des Nazimaruttas-Kudurru*, in Frank, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, Leipzig 1906, 34-35. I nomi dei due dèi ricorrono nella r. 12 del testo babilonese.

o Nergal. Però qualche studioso vede in questo scettro un simbolo del dio Nimurta¹.

Suqamuna² era una divinità maschile cassita, che si identificava con Marduk *ša pišanu*, Marduk del recipiente, della cassa, figura divina questa dal significato oscuro ed ignoto. Quanto all'altro gemello, Sumaliya, esso era in realtà una dea, ed è detta 'signora dei monti puri, colei che abita sulle cime (delle montagne), colei che calca le fonti'. Questi due gemelli sono identificati con Nergal e Nusku, sebbene Sumaliya sia di sesso femminile. Tutti e due sono detti inoltre 'dèi del re'. I motivi della strana identificazione ci sono del tutto ignoti.

I Gemelli tra le costellazioni

Nell'ultimo periodo della civiltà babilonese e assira gli astronomi conoscevano almeno sette coppie di Gemelli: i Gemelli Maggiori, i Gemelli Minori, altri due Gemelli, cioè Lulal e Latarak, ed inoltre quattro altre coppie di stelle, le quali non pare però siano state gemelle nel senso esatto del termine.

Nel testo astronomico del Museo Britannico B. M. 86378, che contiene un elenco delle costellazioni zenitali ed equatoriali nel cielo babilonese³, si danno nelle righe 5 e 6 della prima colonna i nomi dei Gemelli Maggiori e Minori: i Maštabbagalgal sono gli dèi Lugalgirra e Meslamtaea, mentre i Maštabbaturtur ossia i Gemelli Minori sono gli dèi Ninnilal e Ninḥarru. Secondo un altro testo i Gemelli Minori sono Palil e Ninḥarru.

Quest'ultimo testo dà quali Gemelli Maggiori, oltre i già detti, anche Sin e Nergal, nei quali gli studiosi moderni hanno voluto vedere la falce lunare crescente e calante. Non c'è il minimo dubbio che nella Mesopotamia antica diverse scuole astronomiche avevano dottrine diverse sui Gemelli tra le costellazioni.

Nel testo astronomico del Museo Britannico già menzionato

¹ Hommel e Frank; Van Buren, *Symbols*, 177.

² Tallqvist, *Götterepitheta*, 466.

³ C. Bezold, *Zenit- und Aequatorialgestirne am babylonischen Sternhimmel*, SHAW, 1913, II, 12, pp. 18-19; il testo del Museo Britannico è stato ricostituito coll'ausilio di VAT 9429 e VAT 9435 dal Weidner, *Handbuch der babylonischen Astronomie*, I, Leipzig, 1915, AB, XXIII, I, 35-51. Il testo del Museo Britannico è pubblicato in CT, XXXIII, I, 5-6.

si dice inoltre che ai 10 del mese di Simānu Orione e i Gemelli Maggiori hanno la loro levata eliaca, *ittanmarú*, e che ai 5 del mese di Tamúz hanno la loro levata eliaca i Gemelli Minori. Inoltre vi si apprende che quando le costellazioni UD.KA.GABA e l'Aquila si levano, i Gemelli Maggiori e Minori impallidiscono, *irabbú*, che cioè queste costellazioni sono costellazioni contrarie, che nello stesso tempo si levano rispettivamente tramontano. Si fa eziandio il nome di Gemelli Maggiori tra quelle costellazioni che si levano di notte e culminano impallidendo nella via di Enlil. Nel giorno 15 di Ulúlu i Gemelli Maggiori culminano nello stesso tempo quando le costellazioni della Spiga ossia della Vergine e del Pesce si levano.

Da un commento dell'astrolabio B¹ apprendiamo che i Gemelli Minori che stanno davanti ad Anum sono Lugalgirra e Meslamtaea. Qui dunque i nostri due gemelli sono detti Gemelli Minori. Vi si legge poi che i Gemelli Maggiori che stanno davanti ad Anum sono Nabú e LUGAL.

Secondo un altro testo² Maštabba (*tu'ámu*) — ma quali Gemelli precisamente? — è una delle dodici stelle dell'Elam, e i Gemelli Maggiori sono una delle stelle di Amurru (della Siria e Palestina, dell'Occidente).

Nello stesso commento si parla di Gemelli di Gula: la stella rossa che sta nello ZI dell'oriente dietro questi Gemelli è la stella Alluttum, cioè il Capricorno, stella del re Anum.

Quanto diverse fossero le dottrine delle scuole astronomiche della Valle dei Due Fiumi in merito ai diversi Gemelli tra le costellazioni si vede altresì dal testo K. 2067³. Vi si parla tra l'altro delle costellazioni chiamate *mášé*, che vorrebbe dire Gemelli, ma è quasi certo che qui il termine non va preso nel significato esatto di gemello. Le costellazioni *mášé* sono costellazioni o gruppi di stelle formati da una coppia, si tratta dunque senza dubbio di coppie semplici di stelle senza che queste siano necessariamente gemelle. Ma le sette stelle *mášé* ossia coppie comprendono eziandio quelle coppie che conosciamo già quali Gemelli dagli altri testi da noi adottati. Le sette coppie sono le seguenti:

¹ Weidner, *Handbuch*, I, 76-79.

² K. 8067, II, 2, Weidner, *Handbuch*, I, 21.

³ Weidner, *Handbuch*, I, 19. Il testo è pubblicato in CT. XXVI, 45.

1 Gemelli Maggiori e Minori; i Gemelli che stanno davanti a Orione; NIN.SAR (Marte) e IRRA.GAL (Saturno o Nergal); Nabû (Mercurio) e LUGAL (Giove, Marduk); SAR.UR e SAR.GAZ; ZIBA.AN.NA.

Per vedere con maggior chiarezza nel groviglio di questo caos, veramente babilonico, pongo in colonne parallele la serie dei diversi Gemelli portati dai testi astronomici più importanti:

B. M. 86378

K. 2067

Gemelli Maggiori: Lugalgirra e Meslamtaea

Gemelli Maggiori

Gemelli Minori: Lal (var. Inin-nilal) e Ninsar (var. Nin-mah)

Gemelli Minori

Gemelli davanti a Orione: Lulal e Latarak

Gemelli davanti a Orione

Ninsar e Irragal

Nabû e Lugal

Sarur e Sargaz

Zibaanna

V R, 46

Commento dell'Astrolabio B

Gemelli Maggiori: Lugalgirra e Meslamtaea e Sin e Nergal

Gemelli Minori che stanno davanti ad Anum sono Lugalgirra e Meslamtaea

Gemelli Minori: Lal e Ninsar e Palil (IGI.DU) e Ninsar

Gemelli Maggiori che stanno davanti ad Anum sono Nabû e Lugal

Ninsar e Irragal sono Nergal e Ibbitum; Lulal e Latarak sono Sin e Nergal; Sin e Nergal sono le stelle 'che stanno' di Ekur.

la stella rossa che sta nello ZI dell'oriente dietro i Gemelli di Gula è la stella Allutum (Capricorno), stella del re Anum.

A proposito di Ininnilal e Ninsar dobbiamo osservare che questi gemelli non avevano soltanto importanza astronomica, ma erano altresì adorati nei templi della Mesopotamia antica per lo meno nell'ultimo periodo della civiltà di questo paese. Ninsar va letto veramente Ninezen — i segni SAR e EZEN coincisero nel corso dei tempi —, e questa divinità, 'Signore della festa',

la si identifica con Nergal. Quando il suo nome ha inscritto il segno 𒬆(𒪑) (GUD) va letto Ninḫarru o semplicemente Ḫarru. Non è da meravigliarsi quindi se nella processione di capodanno a Uruk seleucidica al seguito di Sin troviamo eziandio Ininnilal e Ḫarru.

Di Lulal e Latarak abbiamo già parlato. Invece di Lal si scriveva eziandio Lulal. Qualche studioso moderno traslittera quest'ultimo nome Mululal, ma si tratta sempre della stessa divinità astrale. La quale talvolta è scritta ancora Ininnilal.

Lugal, che in sumero ha il significato di 're', era un titolo molto comune delle divinità mesopotamiche. Lo portavano specialmente Samaš e Adad; ma anche Sin, Marduk e Ḫaniš. Nabû e Lugal erano chiamati Senâilân, 'i due dèi', ed erano corrispondenti a Samaš e Adad¹. Senâilân erano assieme a Maštabba il dio Kilallân, che apparteneva al gruppo di Nimurta. Il nome Kilallân vuol dire Ambidue. Esisteva dunque secondo la teologia mesopotamica una divinità composta di due coppie divine o meglio di una coppia, Senâilân, e di gemelli, Maštabba? Come vada spiegata questa complessa figura divina non siamo affatto in grado di dire. È più probabile però che Kilallân non sia stato che un altro nome per Senâilân e per Maštabba, cosicchè bisognerebbe assumere che gli antichi Mesopotamici ritenessero in ultima analisi che Senâilân, Kilallân e Maštabba significassero su per giù la stessa cosa, cioè coppie o diadi o gemelli, non però sempre nel senso esatto del termine, di divinità. Senâilân è d'altronde il nome della coppia Šullati e Ḫaniš, la quale quindi sarebbe identica con Samaš e Adad. Come i Babilonesi e Assiri riuscissero a raccappezzarsi in questo groviglio d'identificazioni, di epiteti, di nomi e scritture dei vari dèi, non riusciamo a comprendere. Comunque, Senâilân dovrebbero essere stati due divinità diverse e ben separate nei loro corpi, da tenere ben distinte dalle figure divine con due teste o due facce. Di Senâilân uno aveva una testa di Zû e portava nella sinistra un, l'altro aveva una testa umana con turbante e portava nella destra una mazza e nella sinistra una spada sguainata. Almeno una di queste divinità era dunque in parte un dèmone.

¹ Su Senâilân si v. Frank, *Lamastu, Pazuzu und andere Dämonen. Ein Beitrag zur babylonisch-assyrischen Dämonologie*, Leipzig 1941, 37-38.

Irragal è nome sumero e vuol dire 'il grande Irra' o 'Era'. È un epiteto del dio Nergal. È chiamato 'il signore grande Irra, il potente tra gli dèi' e così avanti.

Sarur e Sargaz (o Šargaz) sono due potenti armi divine¹. Il nome della prima vale 'Reggente del mondo' o 'universo', quello della seconda ha il significato di 'Fracassatore dell'universo'. Dalla natura di armi di queste due divinità si vede che in questo caso *māšê* non vuol dire gemelli nel senso esatto del termine.

Dall'ideogramma di Palil, IGI.DU, si rileva che questo dio era colui che camminava davanti (all'esercito), dunque il generale. Sarebbe stato identico più o meno con Nimurta. Iḫbitum (o Aḫbitum) era certamente un epiteto di Nergal: difatti *ḫabātu* in accadò vuol dire 'predare, devastare, distruggere'. E quale dio era più devastatore e distruttore di Nergal, dio della morte e della moria?

Sin e Nergal

Gemelli sarebbero stati, secondo V R, 46, altresì Sin e Nergal, stelle di Ekur, chiamate 'quelle che stanno'². Ekur è la montagna cosmica, e le stelle Sin e Nergal stanno evidentemente sulla o sopra la montagna cosmica. Che cosa però effettivamente rappresentassero nella mente dei Mesopotamici non sappiamo.

Sin e Nergal erano inoltre gli spicchi lunari crescente e calante³, e quindi nessuno si meraviglierà che fossero chiamati gemelli, cioè coppia opposta o contraria, esattamente corrispondente nelle sue due individualità. Le due falci erano dette eziandio 'le piccole'⁴, cioè le piccole lune, e davanti ad esse si scriveva di eseguire i riti.

¹ Tallqvist, *Götterepitheta*, 462-463. Per Sarur, detto *hakku dannu ša rēš bēl māšê*, arma potente del capo del signore dei paesi, si fanno scongiuri contro Lamaštu, Falkenstein, *Literarische Texte*, 10, rov. 3. Si cfr. ancora Van Buren, *Symbols*, 2, 4, 145-146, 148.

² Weidner, *Handbuch*, I, 32 e 51.

³ Jensen, KB, VI, I, 466-467; Schrader, KAT³, 363. A quest'ultimo passo si richiama il Krappe, *Bene Elohim*, 164, per affermare che i Dioscuri di Edessa erano chiamati *'Alim, jowencœux* — bisogna leggere *'almim* o qualcosa di simile, cioè il plurale di *'elem* — nome che avrebbe forme parenti non soltanto in ebraico ma anche in assiro, e qui cita in nota il Harris, 111-112, e lo Schrader, cioè veramente lo Zimmermann. Quanto afferma il Krappe è estremamente incerto.

⁴ Harper, *Letters*, VI, 648, rov. 7-10.

Sin è detto talvolta *elammé*, con un termine di non facile interpretazione¹. Si è pensato che potesse significare gemelli, siccome si è ritenuto che questa parola stesse in rapporto colla parola ebraica *'élém*, che vale 'giovane, ragazzo'. Si è pensato ai Dioscuri, i giovani gemelli, e quindi si è messo in rapporto Sin con Nergal, quale spicchio lunare crescente collo spicchio calante di Nergal. In un vocabolario è comunque spiegato il nome di Sin quale falce lunare, Nannar, con *Sin(XXX) e-lam-me*. Nella serie *Maqlú* si invoca da Sin *elammé* che esso possa distruggere (o tagliare) il corpo della strega. È molto probabile dunque che Sin *elammé* sia veramente Sin quale falce lunare crescente.

Che Sin e Nergal fossero i gemelli maggiori si capisce facilmente: si trattava di due divinità molto importanti, davanti alle quali Lulal e Latarak non potevano essere che gemelli minori.

I Gemelli Maggiori erano α e β Geminorum, mentre i Minori erano i Gemini senza α e β .

GIUSEPPE FURLANI

¹ *Maqlú*, III, 10, Meier, 25 il quale verte *der Zwillinge (gestaltige)*, mentre nell'edizione di *Maqlú* del Tallqvist, 58, si legge *an der Vorderselle*; K. 8162, 9 (Tallqvist, *Maqlú*, II, 96); K. 993 (Bezold, *Catalogue*, I, 206), da una predizione astrologica: *so Sin elammé raggiunge la casa...*; III R, 55, 3, 24, dove Nannar è spiegato con Sin *elammé*, ossia Sin quale falce lunare è Sin *elammé*. Di questo parlerò più a lungo in un altro lavoro.

PERCEZIONE EXTRASENSORIALE E MAGISMO ETNOLOGICO

(Continuazione: vedi Vol. XVIII, p. 1 sgg.)

La documentazione concernente la presenza di fatti metagnomici presso i popoli di natura potrebbe essere agevolmente allargata, malgrado la già lamentata scarsezza e lacunosità del materiale etnologico a disposizione dello studioso¹. Tuttavia i documenti fin qui allineati sono, a nostro avviso, già sufficienti per fermare una importante conclusione di fatto: la etnologia può dimostrare con i propri mezzi che la credenza magico-etnologica nelle attitudini metagnomiche corrisponde alla realtà. Senza dubbio è sempre possibile costruire, per ciascuno dei documenti precedentemente riportati, bizantine 'spiegazioni' dirette a dissolvere la asserita paranormalità dei fatti: ma, per quel che ci sembra, siffatto atteggiamento è così poco scientifico come l'acrisia degli 'spiritisti'. Questa ostinata resistenza alla evidenza dei fatti rivela in realtà un comportamento altrettanto *etnocentrico* (per ripetere l'espressione dello Shirokogoroff) quanto quello dei primitivi, o anche manifesta (per ripetere, rovesciandone il senso, una espressione del Lévy-Bruhl) una sorta di *impermeabilità* alla

¹ Andrew Lang raccolse in *The Making of Religion* 1909² (1900¹) un certo numero di casi del genere: all'opera dell'etnologo inglese rinviamo il lettore. Non abbiamo potuto analizzare i casi di percezione extrasensoriale riferiti da Rosberg (in *Lapplynne*, Uppsala-Helsingfors 1928, p. 109 sgg.), da Kennan (in *Lägerlif i Sibirien*, trad. svedese, Stockholm 1891, p. 207 sg.), da Priklonskij (in *Tri goda v jakutskoj oblasti*, Etnografičeskie očerki, Zivaja Starina 1891, III, p. 72 sg.), da Anucin (in *Očerki šamanstva u jenišejskich Ostlakov*, Sbornik Muzeja Antropol. i Etnogr. pri Akad. Nauk, Tomo II: 2, St. Petersburg 1914, p. 24): togliamo queste citazioni da Ake Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Copenhagen 1939, p. 38 sg. Di recente l'attenzione di alcuni studiosi di psicologia paranormale è stata attratta dal mondo primitivo: H. Carrington, *The Psychic World*, Putnam, New York, 1937, pp. 197-305 e E. Bozzano, *Popoli Primitivi e Manifestazioni Supernormali*, Casa ed. L'Albero, Verona 1941. Ma si tratta di lavori privi di ogni valore scientifico dal punto di vista etnologico, e, soprattutto il secondo, acriticamente condotti anche dal punto di vista della psicologia paranormale.

esperienza da parte dell'uomo culto nei confronto della realtà magica. È stato altre volte osservato che nessun fatto, per accertato che possa sembrare, si sottrae al dubbio, tanto grande è la potenza sofistica della ragione umana: ma, quando ciò accade, è da sospettare una ragione oziante, il cui futile gioco è sostenuto da qualche passione nascosta. Nel nostro caso la nascosta passione è costituita da quella 'boria dei dotti', o, anche, da quella 'boria delle nazioni', per cui assumiamo come antichissimi, o addirittura rivestiti di dignità ontologica, i beni storici del complesso culturale a cui apparteniamo. Impegnati ancora nella polemica antimagica attraverso cui la nostra civiltà si è venuta formando quale essa attualmente è, svalutiamo a priori l'avversario e lo giudichiamo attraverso il prisma di una passionalità ancora operosa. Il nostro *fin de non recevoir* ha dunque una profonda ragione storica: ma una volta ritrovata questa ragione, si produce in noi come una catarsi, e guardiamo i fatti con altro occhio: soprattutto con più vivo senso di responsabilità morale, e quindi con maggiore coraggio nella scelta e nella decisione. Queste considerazioni non sono indirizzate a risparmiare la fatica della critica e del dubbio nell'accertamento dei fatti metagnomici, ma solo ad impedire che la ragione vada oziando nella critica e nel dubbio. Ora i documenti precedentemente allineati ci consentono, anche se considerati da soli, il coraggio di una decisione positiva. D'altra parte, la ricerca condotta nei nostri laboratori in eccellenti condizioni di esperimento e con rigorosi metodi di lavoro, ha ormai dimostrato la realtà della percezione extrasensoriale: in tal modo la certezza acquistata dallo studioso mercè la riduzione sperimentale dei fatti metagnomici si riflette a sua volta sul documento etnologico, e ne rafforza ulteriormente il carattere di veridicità.

Quanto poi alle forme particolari della conoscenza paranormale, la chiaroveggenza e la telepatia sono state bensì dimostrate sperimentalmente, soprattutto dal Rhine e dalla sua scuola, ma il documento etnologico è, a questo riguardo, particolarmente lacunoso. Come abbiamo già osservato, particolari difficoltà presenta, nell'accertamento della chiaroveggenza, la esclusione della telepatia, e nell'accertamento della telepatia la esclusione della chiaroveggenza: solo adeguati metodi sperimentali (soprattutto quelli adottati dal Rhine e dai suoi discepoli) possono condurre all'accer-

tamento della 'pura chiaroveggenza e della 'pura' telepatia. Ora è da osservare che è molto difficile la crisi delle due forme di conoscenza paranormale nei documenti etnologici di cui disponiamo. Così, p. es., se si fa eccezione delle 'chiamate telepatiche' a cui si fa cenno nel Doc. I (ma anche qui possono interferire concomitanti fenomeni di chiaroveggenza), resta indeciso, per gli altri casi ricordati, se si tratta di visione a distanza di oggetti o scene, ovvero di lettura di stati mentali e affettivi altrui.

Ancora più ardua appare, allo stato attuale della ricerca, la prova etnologica diretta della precognizione. Anzitutto è da osservare che per ricercatori non interessati alla fenomenologia paranormale è più facile osservare accidentalmente fenomeni di chiaroveggenza o di telepatia che non di precognizione, poichè per accertare l'eventuale verificarsi di un presagio occorre l'attesa dell'evento futuro, l'esame delle condizioni in cui si produsse il presagio, il paragone fra il contenuto del presagio e la realtà, etc.: ora tutto questo implica un interesse sistematico alla cosa, interesse che difetta presso gli etnologi operanti sul posto. In secondo luogo l'analisi necessaria per l'accertamento dei fatti precognitivi urta contro gravissime difficoltà. A parte il caso banale di apparenti precognizioni che si realizzano per mera coincidenza, o perchè influiscono soggettivamente sulla condotta, vi sono apparenti precognizioni che possono essere ricondotte a processi conoscitivi normali o a normali previsioni fondate sulla osservazione dei fatti e sulla perspicacia del giudizio, o sull'intuizione. Inoltre particolari alterazioni del senso cenestetico in occasione di determinati processi morbosi latenti dell'organismo possono affiorare alla coscienza sotto forma di informazioni concernenti il futuro del proprio divenire organico (premonizione di malattia o di morte). D'altra parte molti 'omina' sono soltanto 'atti mancati' (le *Fehlleistungen* di Freud) sollecitati da stimoli inconsci: tali stimoli possono rendersi operosi nel futuro, determinandolo in guisa conforme al presagio: si genera così l'apparenza di una precognizione reale. Anche molti sogni che la credenza può assumere come 'profetici', e che in realtà si verificano, possono essere più o meno agevolmente 'spiegati': nel sogno operano determinati complessi incoscienti, e questi stessi complessi possono condizionare le azioni della veglia, adeguando la realtà al contenuto del sogno. Inoltre è sempre aperta

la possibilità che un 'veggente', consultato sul corso futuro degli avvenimenti, possa leggere paranormalmente le intenzioni inconscie del cliente: ora se queste intenzioni, anche indipendentemente da ogni fattore suggestivo derivante dalla profezia, concorrono a determinare la realtà nel senso del responso, può sorgere ancora una volta l'apparenza di effettivi poteri precognitivi del 'veggente'. Infine talune pretese ricognizioni possono ridursi a casi di chiaroveggenza nel presente, o di telepatia: se lo stregone annunzia: 'Il tale domani arriverà', e all'indomani il tale arriva, non basta escludere le vie normali di informazione per poter parlare a buon diritto di un caso di precognizione, infatti potrebbe qui semplicemente trattarsi di un 'chiarovedere' il tale in cammino, di un 'sentirlo' avvicinare, o anche di lettura, a distanza, del pensiero. In questo caso la paranormalità del fatto resta limitata alla chiaroveggenza o alla telepatia: quanto poi alla affermazione: 'Il tale domani arriverà', si tratta, come è ovvio, di un giudizio affatto normale una volta ammessa la informazione preliminare¹.

Quanto arduo sia, allo stato attuale della ricerca, l'accertamento etnologico diretto di eventuali fatti precognitivi, risulterà evidente da qualche esempio concreto. Riferisce il Gùsinde:

(Documento 11): Il 23 marzo 1923 mi trovavo presso alcune persone, quando Masemikens disse in modo netto: 'Vedo fuori avvicinarsi una lunga canoa con *touwišiva* [*Phalacrocorax*

¹ La complessità del problema è intravista dallo Shirokogoroff: «... In realtà certi fatti indicativi del futuro non sono completamente senza fondamento, come quando, p. e., si assume come segno di caccia fortunata il fatto che il corvo precede e guida il cacciatore, sebbene i Tungusi non comprendono questa particolare forma di cooperazione fra il corvo e l'uomo... [Per quel che concerne i segni osservati] ve ne sono certi completamente senza valore, e vi sono anche casi di *post hoc ergo propter hoc*: d'altra parte un gran numero di tali segni sono responsabili del futuro perchè influenzano l'attività dei Tungusi... [Quanto ai sogni] la quistione è estremamente delicata, poichè si sa che i sogni possono riflettere complessi inconsci, e le azioni della realtà possono essere condizionate dagli stessi complessi. Pertanto la coincidenza fra sogni e realtà può non essere completamente accidentale. In secondo luogo i sogni possono condizionare la condotta del sognatore nella sua vita quotidiana mercè il meccanismo dell'autosuggestione. In terzo luogo... non deve essere escluso il caso di comunicazione telepatiche nei sogni, e in tal modo i sogni possono risultare da una percezione attuale di fatti a distanza, e pertanto essere previsione reale di eventi. Inoltre la quistione è ulteriormente complicata dalla simbolizzazione (onirica) delle forme e delle situazioni etc.» (*Op. cit.*, p. 183 sg.).

Olivaceus]!'. Effettivamente il giorno successivo la gente vide uno stormo straordinariamente folto di questi uccelli, i quali solo raramente attraversano in tale quantità un braccio di acqua¹.

Qui si ha una apparente precognizione: ma il fatto può essere spiegato anche supponendo che il mago abbia 'sentito' l'avvicinarsi degli uccelli (nel qual caso si tratterebbe solo di 'iperestesia'), ovvero — questa seconda ipotesi è però molto improbabile — abbia fatto una induzione più o meno consapevole sulla base di indizi altre volte osservati (nel qual caso si avrebbe un procedimento normale di conoscenza)

Analogamente i casi di esatta 'previsione' del tempo da parte degli Yamana lasciano incerti sulla natura del fatto:

(D o c u m e n t o 11): [Una volta] Emilia fissando il suo sguardo sull'oceano come una veggente, esclamò: 'Il mare si fa bianco, si formano cavalloni, molta schiuma si accumula!'. Poichè la superficie dell'acqua era come olio, ci meravigliammo delle sue parole. Ma il giorno successivo venne da oriente cattivo tempo con alte ondate, e ci ricordammo che Emilia il giorno precedente a mezzogiorno aveva annunciato questo mutamento².

(D o c u m e n t o 12): ... Durante l'inverno le famiglie si raccolgono volentieri per un po' di tempo nelle loro dimore... Se eventualmente la tempesta di neve persiste fitta, e la gente comincia a preoccuparsene, gli *yékamuš* promettono: 'State calmi e di buon animo, domani [ovvero: 'dopodomani'] ci sarà tempo buono'. Soprattutto i piccoli se ne stanno senza fiatare, e i grandi sono pieni di attesa e di speranza: effettivamente, per il giorno annunciato, la tempesta per lo meno diminuisce di intensità e forse può anche aversi cielo sereno. In un giorno di pioggia udii dire: 'Domani apparirà *uxapu* [la costellazione: il bastone di Giacobbe]'. In un altro giorno di inverno un *yékamuš* mi assicurò: 'Domani vedremo di nuovo la *Yoalox-tarnuxiŋa* [la stella: Aldebaran α Tauri]'. Ogni volta si verificò la predizione³.

Commenta prudentemente il Gusinde: « ob jene *yékamuš* sich von einem Erfahrungswissen, begründet auf genauer Beobachtung, haben leiten lassen, kann ich nicht entschei-

¹ M. Gusinde, *Die Feuerland-Indianer*, II (*Die Yamana*), Mödling 1937, p. 1422 sg.

² *Op. cit.*, p. 1423.

³ *Op. cit.*, II, p. 1421 sg.

den»¹. Ma un po' meno prudentemente si esprime lo stesso autore a proposito degli stregoni Selk'nam: « Wenn sie [gli stregoni] das Eintreffen schlechten Wetters ankündigen, braucht man die Vermutung nicht abzuweisen, dass sie dabei ihre natürliche Erfahrung oder eine andauernde Beobachtung zu Rate ziehen, ohne sich selber darüber Rechenschaft zu geben »². Un po' più oltre, il Gusinde afferma di non essere in condizione di mostrare la esperienza quotidiana utilizzata dal mago nelle sue mansioni professionali: in ogni caso si tratterebbe non già di un impiego scaltro di conoscenze naturali, ma piuttosto di un incosciente 'Sich-Einfühlen' nell'ambiente, e di un incosciente miscuglio di tali esperienze con le proprie fantasie³: L'imbarazzo dell'autore, che è evidente, è anche quello del lettore: di fatti del genere, nella forma in cui sono riferiti dal *Feldforscher*, non si sa proprio che cosa pensare.

Un altro episodio 'imbarazzante' è riferito da K. Rasmussen. Una sera lo sciamano Iglulik Padlok sciamanizzava intorno al destino di Qahitsoh, suo proprio figlio adottivo, una povera creatura emaciata, la cui salute destava molte preoccupazioni, e che finì poi col morire. In piedi, ad occhi chiusi, Padloq intonava un canto magico: poi, improvvisamente, dopo ore di questa ricerca nella profondità dello spirito, credette di aver trovato quel che cercava: Qahitsoh era stato via in barca nell'estate precedente, una barca la cui vela era appartenuta ad un uomo attualmente morto. Un soffio della terra dei morti aveva toccato il bambino, di qui la malattia. Ora Qahitsoh si struggeva di raggiungere la terra dei morti. Continua il racconto di Rasmussen:

(Documento 13): Ci sedemmo poi tutti insieme sulla scranna in attesa del pasto che si stava cuocendo. Si era nel cuore dell'inverno, i giorni erano brevi e le sere lunghe. Una lucerna ad olio di balena era usata per la cottura, la marmitta era sospesa alla lucerna, tenuta per una correggia, che a sua volta era fissata con un rampone alla parete. Improvvisamente la marmitta ebbe un sobbalzo, e oscillò qua e là come se qualcuno l'avesse spinta. Il calore aveva liquefatto la neve nel luogo dove il rampone era fissato, il rampone era scivolato giù scuotendo la correggia, e facendo

¹ *Op. cit.*, II, p. 1422.

² *Op. cit.*, I (*Die Selk'nam*), p. 772.

³ *Op. cit.*, I, p. 779.

saltare i pezzi di cibo nel loro brodo. Padloq, sempre sotto l'influenza della sua *trance*, saltò dal posto dove sedeva e dichiarò che dovevamo subito cambiare il luogo dove eravamo accampati e salire sul vecchio e compatto ghiaccio invernale: poichè la nostra capanna era costruita fra alcune linee di pressione che formavano una screpolatura fra il ghiaccio antico e il mare aperto. Avevamo preso questa posizione per osservare meglio i trichechi, ma Padloq ora asseriva che eravamo troppo vicini al mare aperto, e che avremmo riempito il terreno di pascolo dei trichechi con le nostre indesiderabili emanazioni: i trichechi non gradiscono il nostro odore. E lo spirito del mare Takanakapsuluk era infastidito e aveva mostrato il suo risentimento facendo diventar viva la nostra pietanza nella marmitta. Si dice che questo sia un segno dato spesso alle persone quando sono prossime le screpolature del ghiaccio, e noi eravamo obbligati ad accettarlo... A dispetto delle proteste di Padloq restammo dove eravamo, e quando avemmo mangiato a sazietà ci infilamo nei nostri sacchi da notte. Fu solo la mattina seguente che potemmo constatare quanto Padloq avesse visto giusto, quando, cioè, trovammo con nostro spavento una fenditura lungo il suolo. Era solo una fenditura limitata, e tuttavia larga abbastanza perchè l'acqua marina vi passasse attraverso gorgogliando. Il tetto della capanna era completamente sconvolto sopra l'ingresso, e togliendo un blocco di neve vedemmo le acque scure del mare aperto davanti a noi. Il ghiaccio recente, sul quale la capanna di neve era stata costruita, si era rotto, ma invece di essere trasportato verso il mare, era rimasto stretto all'ultimo momento fra gli alti vertici di pressione mantenuti da una piccola isola. Dopo di questo fui costretto a promettere a Padloq che per il futuro avrei avuto più rispetto delle sue predizioni di sciamano¹.

Anche qui è impossibile stabilire se si è o meno in presenza di un fatto precognitivo. Si tratta di una normale induzione attraverso segni più o meno consapevolmente registrati? Ovvero di una semplice iperestesia? Ovvero di un 'Sich-Einfühlen' nell'ambiente, per ripetere l'espressione del Gusinde? Ovvero, infine, di una mera coincidenza? Il documento è troppo ambiguo, lacunoso e indeterminato per poter decidere.

Nella sua opera sui Pigmei dell'Africa Equatoriale Padre Trilles riferisce un singolare episodio di apparente visione a distanza nel futuro, ma il documento, per quanto sorprendente, non è neppure questa volta utilizzabile per una dimostrazione etnologica di-

¹ K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Report of the 5. Thule Expedition 1921-24, VII: No. I, Copenhagen 1929, p. 34 sg.

retta del fatto precognitivo. Il mago di un *clan* negrillo, consultato sull'opportunità di iniziare una battuta di caccia all'elefante, dà il suo responso:

(Documento 14): A poco a poco lo stregone si esalta: cantando gira con rapidità su sè stesso, si curva ad arco di cerchio, la testa rovesciata all'indietro tocca il suolo colpendolo con violenza. Poi egli saltella ininterrottamente: si eleva a uno stato psichico intermedio fra lo stato cosciente e lo stato di trance. Le sue facoltà di divinazione si esaltano. Lo si vede rappresentare mimicamente il cacciatore, l'animale cacciato, le fasi della caccia con una vivacità straordinaria: egli coglie i rapporti che esistono fra gli esseri e le cose. Successivamente, in uno stato psichico quasi incosciente, l'altissimo è lanciato per ciascun uomo del *clan*, chiamato ad alta voce: per le donne dolore, lutto o gioia; per i fanciulli se essi saranno felici o orfani. La caccia è rappresentata mimicamente con una precisione straordinaria: lo stregone vede. Le zagaglie sono lanciate: lo stregone ha designato il cacciatore, mostra colui che fugge, che attacca, che è azzannato dall'animale che sta per spirare, dilaniato, ormai non c'è più nulla da fare. Poi mostra i vincitori e i vinti di questa caccia sempre pericolosa. E cosa più strana, ho potuto constatarlo, questa visione a distanza nel futuro si realizza nei minimi particolari, non solo il luogo di caccia, non solo gli uomini morti o feriti e il numero degli elefanti uccisi, ma anche il numero delle zanne [catturate]. Tutto è esatto¹!

La 'predizione' non si mantiene nel generico, ma scende in particolari minuti:

(Documento 15): La seduta divinatoria ebbe fine, e il *clan* apprese con soddisfazione che sarebbero stati uccisi otto elefanti, di cui cinque maschi, e che un solo cacciatore avrebbe trovato la morte. I cacciatori, dopo aver fatto i loro ultimi preparativi, partirono gioiosamente per la caccia. Ciò che trovai in seguito di più sorprendente è che le predizioni del mago si realizzarono esattamente².

Qui non è certo possibile parlare di coincidenza fortuita, o di iperestesia, o di normale previsione. Anche la chiaroveggenza e la telepatia sono da escludere, dato che nessuna informazione attuale

¹ R. G. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris 1932, p. 189 sg.

² *Op. cit.*, p. 193 sg.

poteva fornire la base per una predizione così complessa: al più è da supporre che lo stregone abbia chiarovisto il luogo propizio alla caccia. Resta tuttavia l'ipotesi della suggestione: la coincidenza fra i risultati della caccia e la predizione dello stregone potrebbe essere spiegata col fatto che i negrilli, per suggestione, riproducono esattamente quanto *credono* che debba accadere. Ma ciò che rende di difficile applicazione questa ipotesi è il fatto che nella determinazione dell'accadimento entra anche il comportamento degli elefanti, un fattore quindi completamente estraneo alla volontà dei cacciatori. Secondo la previsione dello stregone, realizzatasi in pieno, sarebbero morti otto elefanti, cinque maschi e tre femmine, un solo cacciatore sarebbe morto, i feriti sarebbero stati tanti e non di più: ora questa docilità degli elefanti alla volontà 'suggestionata' dei cacciatori ci lascia perplessi. Comunque, per non sollecitare il documento a rispondere a domande per cui esso è muto, e per non diventar preda del già lamentato bizantinismo del dubbio, stimiamo più prudente rinunciare per ora alla prova etnologica diretta della precognizione. Questa prudenza ci è consigliata anche dal fatto che le prove sperimentali della scuola del Rhine non sono, a questo riguardo, del tutto conclusive¹.

La dimostrazione etnologica diretta della percezione extrasensoriale costringe lo studioso a mutare il suo atteggiamento nei riguardi di un certo numero di documenti etnologici. Tali documenti per varie ragioni non possono essere considerati, se presi isolata-

¹ Per completare l'informazione del lettore sul delicato argomento, ricorderemo che in ambiente europeo sono stati molte volte osservati dagli studiosi di psicologia paranormale casi che, a giudicare dalle circostanze in cui si verificarono, sembrano deporre a favore della realtà della precognizione. Particolarmente probative appaiono, a riguardo, le 'predizioni' della veggente polacca signora Przybylska durante la guerra russo-polacca del 1920. La signora Przybylska consegnava periodicamente le sue 'comunicazioni' al Comitato Centrale della Società di Studi Psicici di Varsavia molto tempo prima della realizzazione degli avvenimenti preannunziati. In tali condizioni furono constatati sorprendenti accordi fra il contenuto delle predizioni e la realtà degli avvenimenti. Le alterne vicende della guerra, le vittorie polacche di Kowel, di Kovno, di Wilna e di Lida come anche i rovesci, la 'intesa' dei prussiani e dei russi a Soldau, e, infine, la catastrofe finale delle truppe russe a Rovno furono previste dalla 'veggente' in condizioni tali da sembrar escludere tutte le ipotesi non precognitive. Si veda l'interessante documento in E. Osty, *La Connaissance Supra-Normale*, Alcan, Paris 1923, pp. 67-73.

mente, come prova della reale presenza di poteri metagnomici presso i complessi culturali a cui si riferiscono: ma nel quadro di una ricerca che, per altra via e sulla base di altri documenti, ha ottenuto la prova richiesta, essi acquistano un altro valore e debbono essere guardati in una luce nuova. I fatti metagnomici a cui questi documenti sembrano riferirsi potranno essere, secondo i casi, o solo possibili, o più o meno probabili, o tanto probabili da potersi considerare praticamente come certi. In altri casi sarà solo legittimo affermare che la ideologia e la credenza possono essersi formate in connessione con reali esperienze metagnomiche che, almeno qualche volta, si produssero in passato, o che possono ancora prodursi. In altri casi ancora si potrà ricavare soltanto una indicazione per una ulteriore ricerca, condotta sul posto, intenzionalmente e sistematicamente. Si tratta comunque di documenti il cui contenuto eventualmente paranormale non potrà più essere trascurato dallo studioso, nè tanto meno respinto come 'superstizione', e valutato unilateralmente solo per quel che concerne la ideologia e la credenza. Ci riferiremo qui a qualche esempio concreto. Il reverendo Callaway, nella sua opera sul sistema religioso dei Zulu, raccolse dalla bocca degli indigeni numerose relazioni concernenti a loro credenza nei poteri metagnomici. Un indigeno riferisce:

(D o c u m e n t o 15): Fra i negri è in uso una sorta di divinazione interiore. Quando si perde qualche cosa di pregio, essi si mettono tutti a cercarla: se non possono trovarla, ciascuno comincia a praticare questa divinazione interiore, sforzandosi di sentire dove è la cosa. Per il fatto di non riuscire a vederla, sente una sorta di richiamo interno che gli dice che, se egli si recherà al tal posto, la troverà . . . Infine egli vede la cosa, e s'è stesso in atto di avvicinarsi ad essa: prima di muoversi dal luogo in cui si trova, egli vede la cosa molto chiaramente, il che toglie ogni dubbio. Questa visione è così chiara che è come se fosse non già una visione interna, ma come se proprio egli vedesse la cosa stessa, e il luogo in cui si trova, sì che egli si alza rapidamente e va verso il luogo. Se si tratta di un luogo nascosto, vi si precipita come se qualcosa lo costringesse ad andare con la velocità del vento. E nel fatto, se non ha agito sulla base di mere congetture, egli trova la cosa. Se ciò è avvenuto per vera divinazione interiore, egli la vede realmente.

Ma se ciò è avvenuto per mera congettura . . . allora egli generalmente fallisce il segno¹.

Questa sorta di 'divinazione interiore' è impiegata per accertare le qualità metagnomiche dell'*inyanga* o veggente. Infatti, quando gli 'spiriti' si impadroniscono di un tale e gli conferiscono il canto, sorge contesa fra i creduli e gli scettici:

(Documento 17): Taluni disputano e dicono: 'No, il compagno è semplicemente un pazzo. Non c'è nessun *Itongo* [spirito] in lui'. Altri dicono: 'Ma sì, in lui vi è un *Itongo*: oramai egli è un *inyanga*'. E i primi: 'No, è un pazzo. Prima di affermare che è un *inyanga*, avete provato a nascondere oggetti e a farglieli trovare con la sua vista interiore?'. Gli altri rispondono: 'No, non l'abbiamo fatto'. 'E allora come sapete che è un *inyanga*?'. 'Lo sappiamo per quel che si dice circa i medicamenti che raccoglie'. 'Ma è un pazzo, solo un pazzo. Potremo consentire che sia un *inyanga* solo se gli nasconderete cose da trovare, e lui scoprirà quello che avete nascosto. Ma poichè questo non lo avete fatto, quello che ci dite non ha valore'².

Allora, per ordine dello stregone del villaggio, la prova è preparata:

(Documento 18): Prendono oggetti di varia natura: uno prende grani di collana, e si reca a nasconderli; altri prendono picconi e si recano a nasconderli; altri nascondono lance; altri braccialetti, altri i loro bastoni, altri i loro grembiuli, altri i loro ornamenti, altri le loro marmitte, altri le loro ceste. E dicono: 'Vediamo se proprio troverà queste cose oppure no'. Altri nascondono spighe di granturco o di *amabele* o di canna dolce o di *ujiba*, o cime di *upoko*³.

Ma lo 'spirito' informa in sogno l'*inyanga* della disputa, come anche della prova a cui deve essere sottoposto: E all'indomani, per tempo, il veggente si reca, senza essere chiamato, sul luogo della prova:

(Documento 19): [L'*inyanga*] chiede: 'Avete nascosto cose per farmele trovare?'. Essi negano, dicendo: 'No, non ab-

¹ Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, (1870)=Publications of the Folk-Lore Society, XV, 1884, p. 338 sg.

² *Op. cit.*, p. 273.

³ *Op. cit.*, p. 276 sg.

biamo nascosto cose per fartele trovare'. 'Ma sì che le avete nascoste'. 'Non è vero! Non abbiamo nascosto nulla'. 'Non sono forse capace di tirarle fuori?'. 'No che non puoi: forse che abbiamo nascosto cose per fartele trovare?'. 'Voi lo avete fatto'. Persistendo nel loro diniego, l'*inyanga* balza in piedi scuotendo la testa. Va e trova i grani di collane; trova i picconi e i grembiuli e i braccialetti; trova le spighe di granturco e di *amabele* e di *ujiba* e le cime di *upoko*. Trova tutto quello che hanno nascosto: ed essi ora si accorgono che, avendo trovato tutte le cose che hanno nascoste, è un grande *inyanga*¹.

Senza dubbio documenti di questo tipo hanno il merito, per lo studioso dell'ideologia magica, di esporre le credenze attraverso le stesse parole degli indigeni: ma per lo studioso della fenomenologia paranormale i documenti in quistione, se isolatamente considerati, sembrano provare molto poco, poichè qui si desidererebbe la relazione diretta e particolareggiata dell'osservatore europeo, e non già la esposizione di credenze la parte di indigeni più o meno creduli e ingenui. Tuttavia la certezza per altra via guadagnata circa la realtà delle attitudini metagnomiche costringe lo studioso a tenere almeno per possibili i fatti del genere che gli Zulu credono reali. D'altra parte è da osservare che l'atteggiamento degli Zulu nei riguardi dei poteri metagnomici è relativamente critico, come i documenti citati provano, e come si desume da altri luoghi dell'opera del Callaway. Per esempio un indigeno, avendo perduto una giovenca, si reca dal veggente per rintracciarla. Alla richiesta della ragione della visita, l'indigeno risponde di aver perduto *alcuni* capi di bestiame: la inesattezza è intenzionale, poichè si vuol provare se il veggente è in grado di correggere la informazione sbagliata. Se questo non fosse accaduto, e il veggente avesse continuato a parlare della cosa come se si trattasse non di una giovenca, ma di diversi capi di bestiame, il cliente avrebbe ottenuto la prova che il presunto *inyanga* non era un vero maestro dell'arte². In un altro caso un negro, a nome John, si recò una volta dal veggente per sapere la causa della malattia della sorella. Secondo la consuetudine, egli avrebbe dovuto rispondere alle domande dell'*inyanga* battendo al suolo la bacchetta divinatoria:

¹ *Op. cit.*, p. 278 sg. Per una analoga 'prova' a cui fu sottoposto il grande veggente Umwathleni, vedi p. 320 sg.

² *Op. cit.*, p. 300 sgg.

leggermente in caso di risposta negativa, energicamente in caso di risposta affermativa. Ma John, deciso a non farsi gabbare, batteva meccanicamente al suolo la bacchetta, senza usare la tecnica convenuta. Il veggente, visibilmente imbarazzato, non riuscì a trarsi di impaccio. E John: 'Allora, amico mio, dato che non siete in grado di rivelare la natura della malattia, ritornatemi lo scellino: ricorrerò ad un altro indovino. Si recò infatti da un indovino che impiegava una tecnica meno soggetta a critiche, poichè le risposte alle domande del veggente erano qui date non dal cliente, ma da 'bastoncini animati'¹. Del resto, anche coloro che prestano fede alla tecnica che non convinse John sono dotati di un certo senso critico, e procedono con cautela per non farsi gabbare:

(Documento 20): La gente va dall'*inyanga* perchè questi dica ciò che essa desidera sapere. Si limitano ad andare da lui, e al loro arrivo non dicono la ragione per la quale sono venuti. Restano in silenzio. Ma il veggente dice loro che essi sono venuti per una certa quistione importante. Essi assentono battendo il suolo (con la bacchetta). Se battono violentemente, lo fanno perchè sentono menzionare cose che essi conoscono e per le quali essi si sono recati da lui. Se menziona cose che non sono a loro note, battono il suolo leggermente. Se si perde qualcosa, per esempio un bue, essi si recano dal veggente, e questi dirà che, se lo cercheranno in un certo posto da lui menzionato, lo troveranno. Essi vanno sul posto e trovano il bue. Se non lo trovano dove il veggente dice, allora affermano che il veggente è un bugiardo e non sa indovinare. Si recano allora da un altro veggente, che si sa per fama essere veritiero. Questi dà loro le indicazioni necessarie, ed essi vanno a fare la ricerca sul luogo. Se trovano il bue, credono in quel veggente e dicono che è un vero veggente².

Ora è legittimo indurre che, in un siffatto ambiente, la credenza nei poteri metagnomici non avrebbe potuto formarsi e mantenersi se, almeno qualche volta, non avesse avuto un fondamento reale³.

¹ *Op. cit.*, pp. 323-336.

² *Op. cit.*, p. 313 sg.

³ Segnaliamo l'importanza di questo rilievo. Di solito si assume aprioristicamente che le pratiche magiche siano ovviamente esposte tutte all'insuccesso, a meno il caso o la 'suggestione' non le facciano riuscire, e si spiega la persistenza di tali pratiche (malgrado gli scacchi a cui andrebbero inevitabilmente incontro) ricorrendo alla struttura della mentalità mitica o magica. Ma ecco che i documenti del Callaway segnalano una pratica magica che si man-

Se, infine, teniamo presente il caso precedentemente riportato di percezione extrasensoriale presso gli Zulu, osservato direttamente dal Leslie in condizioni tali da escludere ogni ragionevole dubbio (Doc. 9), ci sembra legittimo poter concludere che i documenti raccolti dal Callaway accrescono ulteriormente il nostro patrimonio di prove a favore della realtà della percezione extrasensoriale presso i popoli di natura.

Tuttavia nella grande maggioranza dei casi l'etnologo interessato alla fenomenologia paranormale si trova in condizioni molto meno favorevoli ai fini della prova desiderata. Si tratta di documenti in cui difettano i particolari necessari, o nei quali l'etnologo non ha voluto comprometersi in argomento così delicato, o, ancora, nei quali l'etnologo ha assunto un aprioristico atteggiamento negativo. Abbiamo già visto (Doc. 5) come il Trilles fu testimone presso i Negrilli di una identificazione metagnomica — con l'ausilio dello specchio magico — di un colpevole di furto: un analogo tentativo di identificazione, ma eseguito con tecnica diversa, fu osservato dallo Schebesta presso i Negrilli, ma l'etnologo non mostra qui interesse per quel che concerne l'eventuale successo del tentativo stesso:

(Documento 21): Tutti [i Pigmei] si accalcavano nella capanna, nella quale rimbombava ora un tamburo percosso e si levava un monotono canto. Il Pigmeo dotato di poteri magici teneva le braccia protese, serrando nel pugno destro un corno di antilope riempito di una 'medicina' magica e spalmato con cera. Senza dir parola il Pigmeo si accosciò, guardando fisso davanti a sé, gli occhi dilatati. I minuti passano, finchè il braccio comincia a tremare, dapprima leggermente, poi sempre più forte. L'uomo

tiene e si consolida sulla base non già di una esperienza 'mistica' (nella comune accezione di questo termine), ma di un vero e proprio controllo positivo. Gli Zulu credono nei loro *inyanga* quando questi superano le prove positive a cui sono stati sottoposti, e se l'*inyanga* fallisce p. e. nella ricerca di un oggetto smarrito, gli Zulu non suppongono la contro-azione di uno stregone o l'intervento di uno spirito malevolo, ma, semplicemente, vanno da un altro veggente più abile, e, anche qui, credono nelle sue attitudini se riescono a trovare, secondo le sue indicazioni, l'oggetto in questione. In casi come questi la credenza e la ideologia sono palesemente fondate sul reale successo, debitamente controllato, della pratica magica: qui non si può parlare di 'impermeabilità del primitivo all'esperienza', ma, se mai, di impermeabilità dell'osservatore europeo a certe dimensioni positive dell'esperienza magica. Sulle profonde ragioni storiche di questa impermeabilità ritorneremo più oltre.

perde la coscienza, cade in *trance*, si dimena furibondo, mugola, si lamenta, fa dei gesti da mentecatto, salta a più non posso e minaccia di distruggere tutto. Gli astanti lo spingono con violenza davanti alla capanna, e qui egli cade a terra, si rotola, si dimena senza posa, senza però lasciare per un momento il corno di antilope stretto nel pugno spasmodicamente serrato. Torna sempre ad accennare al villaggio negro ed emette ora suoni inarticolati, ora intere frasi, senza però fare il nome del ladro.

Il successo è mancato: un altro stregone interviene e strappa il corno al compagno che ha fallito il segno. Questi completamente esaurito, torna gradualmente allo stato cosciente, mentre il nuovo stregone cade a sua volta in *trance*:

I sintomi della *trance* si presentano immediatamente, a scosse, e in modo ancor più intenso che nel predecessore. In pochi minuti l'ipnotizzato fa grandi salti, stramazza nella capanna, e deve con forza esserne gettato fuori. La notte nera si riempie dei suoi ululati, egli si dimena come posseduto, si mette a correre come sospinto dalle furie, e fugge via nella foresta oscura. Lo stregone in questione si spinse per 4 km. nella foresta impraticabile, fino a raggiungere il prossimo villaggio negro, aprì a forza una capanna, frugò in ogni luogo, senza tuttavia trovare la refurtiva. Secondo le sue dichiarazioni, questa sarebbe stata allontanata: il proprietario della capanna e una donna pigmea che avevano abbandonato l'accampamento durante il giorno precedente furono indicati come i ladri. Il pigmeo ancora furente fu dominato dagli astanti, gli fu strappato il corno, e quindi tornò alla coscienza... Senza essere in grado di spiegare il procedimento [dello stregone], posso tuttavia assicurare che non si trattava di un trucco, ma di una autentica condizione ipnotica, di una *trance*. Altri avvenimenti di natura simile mi furono riferiti in quest'occasione, e di carattere così sorprendente che io non potetti che scuotere la testa incredulo. Si tratta evidentemente di allucinazione dei partecipanti, ad onta di tutte le assicurazioni dei relatori¹.

È evidente che un documento di questo genere non può essere utilizzato per la dimostrazione della realtà della percezione extrasensoriale presso i popoli di natura. Le persone indicate erano i veri colpevoli? E quali sono gli avvenimenti 'simili' raccontati allo Schebesta in questa circostanza? E perchè lo Schebesta li ha

¹ Schebesta, *Der Urwald ruft wieder*, Salzburg-Leipzig 1936, pp. 45-47.

aprioristicamente rifiutati per falsi, senza condurre tuttavia nessuna analisi sistematica al riguardo? Non resta allo studioso che lamentare l'occasione perduta per qualche buona osservazione sui poteri metagnomici dei Negrilli.

★ IV. LA CREDENZA NEI POTERI METAGNOMICI COME FATTO CULTURALE MAGICO-ETNOLOGICO.

Accertata sperimentalmente la realtà della percezione extrasensoriale, e ottenuta la prova etnologica diretta della obiettività dei poteri metagnomici presso i popoli di natura, possiamo ora entrare nel vivo della considerazione storico-culturale, e valutare la organica inserzione di questi poteri nella ideologia magica. Il nostro punto di vista subisce pertanto un radicale mutamento. Abbiamo fin'ora esaminato i poteri metagnomici prima nella loro riduzione sperimentale (II), e poi nel loro spontaneo manifestarsi presso i popoli di natura (III), trascurando in entrambi i casi intenzionalmente la ideologia e la credenza in quanto tali: e questo ai fini dell'accertamento. Ora dobbiamo partire proprio dalla ideologia e dalla credenza, cioè dai poteri metagnomici in quanto partecipano a un ordine culturale determinato. Invero per entro il magismo etnologico sussiste un organismo ideologico e istituzionale che regola e alimenta le attitudini paranormali di conoscenza nel loro manifestarsi, e che in tali attitudini si esprime, piegandole a una intenzione e a una finalità umane. D'altra parte nella misura in cui i poteri metagnomici sono realmente efficaci, la ideologia e la credenza subiscono la influenza del successo, traendone alla lor volta alimento: confortate dalla riuscita, la ideologia si sviluppa, la credenza si consolida. Siamo dunque trasportati dinanzi al fatto nella sua vera concretezza, nella sua integrità organica: i due momenti astratti, separabili solo analiticamente, della mera ideologia creduta per vera, e della mera eventuale realtà del contenuto della credenza, si ricompongono ora nella vivente sintesi della ideologia che può introdurre nella realtà una determinazione nuova, conforme al credere, e che da questa nuova determinazione del reale può essere a sua volta modificata. Pertanto, dopo l'arbitraria astrazione, noi dobbiamo ora porre la integrazione

necessaria atto a riportarci nel concreto. Nei documenti che verremo allineando tenteremo di analizzare i nessi organici che legano, in determinati gruppi culturali ancora viventi, la credenza e la ideologia con i poteri metagnomici. Studieremo cioè tali poteri in quanto fatti culturali, nella loro concreta inserzione nella vita spirituale della comunità, e nel valore che essi assumono nel quadro dei bisogni, delle speranze, delle paure e delle angosce della comunità stessa. E, infine, cercheremo di delineare il dramma per cui la credenza alimenta, regola, piega a un fine umano le attitudini paranormali di conoscenza, o, incoraggiata dal successo, si sviluppa e si consolida, o, spinta dalla tempesta degli affetti, si stacca dal solido terreno obiettivo per continuare la sua vita in una sfera di pure visioni subiettive.

Nei documenti precedentemente allineati sorprende la 'naturalità' con cui gli indigeni credono nella possibilità dei poteri metagnomici. Per i Tungusi le comunicazioni telepatiche non sono nulla di straordinario: essi le impiegano accanto ai normali metodi di conoscenza in guisa affatto naturale. La ideologia animistica alimenta, regola, dirige questi poteri: essi 'spediscono la anima' per comunicare con le persone lontane. D'altra parte essi considerano il successo dell'operazione come una 'prova' della loro ideologia. Inoltre le attitudini metagnomiche sono impiegate per soddisfare determinati bisogni individuali o collettivi, e si appalesano come un modo di funzionare del complesso culturale nella sua organica unità: se qualcuno è malato ed occorre l'intervento urgente di uno sciamano lontano, si ricorre alla comunicazione telepatica; il criminale è punito perchè il suo delitto è stato visto da un bambino; una disgrazia che colpisce un parente o un amico si annunzia per una 'stretta al cuore', che rende inquieti e che costringe ad andare; d'improvviso si può essere raggiunti da qualche 'chiamata' e si 'sente' di dover ubbidire; la violazione del tabù è 'vista' dallo sciamano; etc. (Docc. 1, 2, 3). Potrebbe tuttavia sembrare che, almeno in certi casi, gli indigeni mostrino dello scetticismo circa le pretese dei loro veggenti. Fra i documenti precedentemente allineati, quelli che si riferiscono agli Zulu sono, al riguardo, particolarmente interessanti. Senza dubbio alcuni Zulu non vogliono essere gabbati dai loro veggenti: i docc. 16, 17 e 18 lo mostrano con chiarezza. Ma non si tratta affatto di uno scetti-

cismo paragonabile per qualità a quello che circonda il veggente nella nostra cultura. Per noi è la stessa possibilità dei poteri metagnomici che è messa in dubbio in quanto è avvertita come in contrasto con l'ordine ideologico-istituzionale a cui storicamente partecipiamo: al contrario, presso gli Zulu, i poteri metagnomici sono perfettamente adeguati alla struttura magico-animistica della loro cultura. Se gli indigeni escogitano 'prove' per controllare le pretese metagnomiche dei loro stregoni, se nascondono oggetti e pensano: 'Vediamo se l'*inyanga* troverà queste cose oppure no', lo fanno con la stessa 'naturalità' con cui noi diciamo a un candidato agli esami, poniamo, di matematica: 'Vediamo un po' se sai risolvere questo problema'.

Per meglio analizzare questa 'naturalità' della credenza magico-etnologica nella possibilità dei poteri metagnomici è d'uopo ora allargare e approfondire la ricerca.

Presso gli Eschimesi Iglulik si annette grande importanza all'acquisto dei poteri metagnomici da parte degli sciamani: tali poteri sono anzi considerati come la manifestazione fondamentale della loro arte. La iniziazione dello sciamano si effettua nel seguente modo:

(Documento 22): Quando un giovane uomo o una giovane donna desiderano diventare sciamani, debbono anzitutto porsi sotto il controllo di uno o due sciamani esperti. Il giovane aspirante quando deve ricorrere allo sciamano deve sempre usare la seguente formula: 'Vengo da voi perchè desidero vedere'. Si fa un presente allo sciamano, o meglio agli spiriti che si suppone aiuteranno il novizio. La sera successiva a quella in cui lo sciamano ha ricevuto e ha posto fuori della tenda i doni offerti dagli spiriti, egli deve invocare i suoi spiriti adiutori allo scopo di rimuovere gli ostacoli, cioè di eliminare dall'anima e dal corpo del novizio quanto si oppone a che questo diventi un buon sciamano. Quindi il pupillo e i suoi parenti, se ne ha, debbono confessare qualsiasi violazione di tabù o altra mancanza che abbiano commesso, e purificarsi mediante confessione in cospetto degli spiriti¹.

La 'rimozione degli ostacoli' consiste nella liberazione, operata dallo sciamano, dell'anima del novizio dagli occhi, dal cervello e dai visceri: l'anima così liberata è poi offerta ai futuri spiriti

¹ K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Report of the 5. Thule Expedition 1921-24, VII: No. 1, Copenhagen 1929, p. 111 sg.

adiutori del neo-sciamano, affinché questi si familiarizzino con quanto di più alto e di più nobile è in lui¹. Ma 'rimuovere gli ostacoli' non basta: è d'uopo anche conferire al pupillo quel positivo potere che fa di lui un *angákok*. Tale potere è chiamato *qaumaneg*, cioè luminosità o illuminazione, e consiste

(Documento 23): in una luce misteriosa che lo sciamano sente d'improvviso nel suo corpo, nell'interno della testa o del cervello, una inesplicabile luce che rende possibile la ricerca, un fuoco luminoso che permette di vedere nell'oscurità, letteralmente e metaforicamente parlando, poichè lo sciamano può ora, anche a occhi chiusi, vedere nelle tenebre e percepire cose ed eventi futuri nascosti agli altri: in tal modo lo sciamano può guardare nel futuro, conoscere i segreti altrui... La prima volta che un giovine sciamano ha esperienza di questa luce, mentre siede sulla scranna e invoca gli spiriti adiutori, è come se la casa nella quale si trova levitasse d'improvviso. Egli vede molto avanti a lui, proprio come se la terra fosse un grande piano, e i suoi occhi potrebbero raggiungere i confini della terra... Non solo egli può vedere cose lontane, molto lontane, ma può anche scoprire anime, anime rubate, sia tenute nascoste in lontane regioni sconosciute, sia trattenute su o giù nella terra dei morti².

Si tratta di un potere che interviene sempre con l'aiuto di un qualche spirito (lo Spirito della Luna, le anime benevole dei morti, la Madre del Caribu...). Tuttavia la iniziazione dello sciamano non è ancora completa. Lo sciamano non potrà conservare il suo potere se non avrà il sostegno di spiriti adiutori simpateticamente uniti a lui: sono questi spiriti che lo abilitano a continuare la sua opera secondo le direttive impartite dal vecchio sciamano, e pertanto è d'uopo che egli si procuri la stabile assistenza di tali spiriti. Egli dovrà personalmente incontrarli, ma non è in suo potere sceglierli, poichè essi verranno di lor propria iniziativa³. Lungo e faticoso è il tirocinio per ottenere questa ambita assistenza. L'aspirante sciamano si ritirerà lontano dal consorzio umano, in luogo solitario e in cospetto della natura⁴.

¹ *Op. cit.*, p. 112.

² *Op. cit.*, p. 112 sg.

³ *Op. cit.*, p. 113.

⁴ *Op. cit.*, p. 112.

Prima di ricevere la visita del suo spirito adiutore, lo sciamano deve acquistare lo straordinario potere di 'vedere se stesso come uno scheletro':

(Documento 24): Prima che uno sciamano attinga lo stadio nel quale un qualche spirito adiutore stimerà venuto il momento di andare da lui, egli deve, con sforzo e fatica e concentrazione di pensiero, acquistare ancora un altro grande ed inesplicabile potere: esser capace di vedere se stesso come uno scheletro. Per quanto nessun sciamano può spiegare come e perchè, egli... può spogliare il suo corpo delle carni e del sangue, così che non resti nulla, tranne le ossa. Egli deve poi esaminare tutte le parti del corpo, chiamare per nome ogni singolo osso: e nel far questo non deve impiegare la lingua ordinaria, ma soltanto il linguaggio sacro dello sciamano, che egli ha appreso dal suo istruttore. E contemplandosi così 'spogliato', interamente libero dalle carni e dal sangue perituri e transeunti, egli si consacra poi, nel sacro linguaggio degli sciamani, alla sua grande missione attraverso quella parte del corpo che più a lungo dopo la morte si sottrarrà all'azione del sole, del vento e dell'acqua¹.

La iniziazione dello sciamano può anche mancare: il suo potere metagnomico può intervenire per un subitaneo trauma psichico:

(Documento 25): Uvavnuk era diventata sciamana nel modo seguente: in una sera particolarmente buia, illune, Uvavnuk

¹ *Op. cit.*, p. 114. Richiamiamo qui l'attenzione dello studioso sull'importanza metapsichica di questo documento. Questa 'visione del proprio scheletro' mostra una palese affinità con un fenomeno ben noto agli studiosi della fenomenologia paranormale, la cosiddetta autoscopia, a cui, in certi casi è da assegnarsi un valore obiettivo. L'autoscopia interna è stata osservata in soggetti 'isterici' durante l'ipnosi, mentre si procedeva alla restaurazione della sensibilità a scopo curativo. Una malata di Sollier vedeva e descriveva a suo modo 'i suoi vasi, il suo cuore, il suo sangue, i suoi polmoni, i suoi intestini, ... i suoi muscoli e i suoi tendini, il suo scheletro compreso quello della faccia, e infine il cervello' (Osty, *op. cit.*, p. 22). Una malata di Comar, sebbene fosse una ragazza ignorante di campagna, vedeva la sua articolazione coxo-femorale e la descriveva (*op. cit.*, p. 22 sg.). Tuttavia è da osservare che la probabile autoscopia dello sciamano Iglulik presenta un carattere ben definito: essa è la realizzazione di un complesso ideologico-affettivo determinato, il bisogno di liberarsi dalla parte meno nobile e meno duratura del sangue e della carne, e di consacrarsi agli spiriti sotto forma di scheletro, rappresentato e sentito come la parte più nobile e più duratura. Ora il fenomeno autoscopico, e il complesso ideologico-affettivo da cui dipende, si inseriscono organicamente nell'unità culturale Iglulik, e particolarmente nel dramma della iniziazione.

era uscita dalla capanna per soddisfare un bisogno. D'improvviso apparve nel cielo una palla incandescente di fuoco, e prima che essa potesse fuggire la colpì ed entrò in lei. Nello stesso momento sentì che in lei tutto si illuminava, e perse la conoscenza. Ma da quel momento essa diventò una grande sciamana. Lo spirito della meteora era entrato in lei, trasformandola in una grande sciamana. Questo spirito essa lo aveva visto appena prima di perdere i sensi. Aveva due specie di corpi che fendevano fiammeggiando lo spazio: da un lato era un orso, dall'altro un essere simile all'uomo: la testa era quella di un uomo con i denti di un orso¹.

Uvavnuk rinyenne e tornò a casa cantando, ebbra di gioia. Tutta la casa fu pervasa dalla stessa ebbrezza gioiosa. Ed ecco il segno della nuova condizione di Uvavnuk:

(Documento 26): Nulla vi era di nascosto per lei ora, ed essa prese a svelare tutte le colpe che erano state commesse da quelli di casa. Poi li purificò tutti².

Uvavnuk era sciamana, cioè poteva conoscere tutto, solo quando cadeva in *trance*: per acquistare il suo potere lo spirito della meteora doveva entrare in lei.

La vocazione di Aua si compì invece in circostanze diverse. Poichè non era riuscito nel tentativo di diventare sciamano con l'aiuto di altri sciamani, Aua cercò la solitudine:

(Documento 27): ... Cercai la solitudine, e quivi diventai molto melanconico. Di quando in quando scoppiavo in lacrime, e mi sentivo infelice senza sapere perchè. Poi, per nessuna ragione, tutto si mutava di un tratto, e provavo una grande inesplicabile gioia, una gioia così forte da non potersi contenere, ed ero costretto a cantare a piena voce: un canto veemente, che lasciava posto a una sola parola: 'Gioia! Gioia!'. Fu nel mezzo di un tale accesso di misterioso e sommergente gaudio che diventai sciamano. Io stesso non saprei dire come avvenne: ma ero uno sciamano. Potevo vedere sentire in modo completamente diverso. Mi ero guadagnato il mio *qaumaneg*, la mia luminosità, la luce propria del cervello e del corpo dello sciamano, e questo in tal guisa da essere non soltanto capace di vedere nelle tenebre della vita, ma da irradiare la stessa luce da me, luce non

¹ *Op. cit.*, p. 122

² *Op. cit.*, p. 123.

percepibile agli esseri umani, ma visibile a tutti gli spiriti della terra, del cielo e del mare. Il mio primo spirito adiutore fu un mio omonimo, un piccolo Aua. Quando venne da me, fu come se il passaggio e il tetto della casa fossero tirati su, e sentivo un tale potere di visione da esser capace di vedere al di là della casa, giù attraverso il mare e su attraverso la terra. Era il piccolo Aua che mi portava tutta questa luminosità interiore, librandosi su di me per tutto il tempo che cantavo. Poi si collocava in un angolo del passaggio, invisibile agli altri, ma sempre pronto al mio eventuale richiamo¹.

La credenza nei poteri metagnomici permea di sè profondamente la vita spirituale della comunità Iglulik. Un'intima 'simpatia magica', un misterioso 'consentire' delle anime, lega le creature fra di loro, dando il tono, per così dire, a gioie e dolori, a speranze e a paure. Nel drammatico racconto di una donna Iglulik, a nome Ourulo, è dato sorprendere in *flagranti* il valore spirituale e umano che assume, nell'ambito storico che le è proprio, questa credenza. Racconta Ourulo:

(D o c u m e n t o 28): Nell'autunno, al primo cadere delle nevi, Quanaq decise di risalire il paese con sua moglie Qiqertaunak e con il figlio Tôrngraq: mio fratello Qajakutjik doveva andare con loro. Ricordo che mia madre era molto angustata della cosa, poichè riteneva che un vecchio, armato com'era soltanto di arco e freccia, non avrebbe mai raccolto della caccia. Ma essa non era capace di trattenerci, e dovette accordare a mio fratello di andare con loro. Qualche tempo dopo accadde una cosa strana. Mia madre aveva fatto cuocere delle costole di tricheco, ed era seduta, accingendosi a mangiarle, quando l'osso che essa teneva in mano prese ad emettere un suono. Essa ebbe una paura così grande che cessò immediatamente di mangiare, e gettò per terra l'osso. Gridò:

¹ *Op. cit.*, p. 118 sg. Presso i Copper Eskimo lo sciamano deve essere reso abile alla sua funzione fin dalla nascita: « Even as soon as tre afterbirth has been extruded the infant is lifted up ad allowed to look through it, a ceremony that gives the child second sight. Later on such children are called: those who have eyes in the dark » (K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, Report of the 5. Thule Expedition 1921-24, IX, Copenhagen 1932, p. 27). Lo sciamano è anche chiamato *Elik*, cioè « one who has eyes », in contrapposto con la gente ordinaria che è chiamata *inuin'ait* (*op. cit.*, l. c.). I corpi degli sciamani apparirebbero luminosi agli spiriti dell'aria: onde essi si sentono attratti verso di essi, e desiderosi di entrarvi, fornendo in tal modo allo sciamano il loro potere, la loro vista e la loro conoscenza (*Op. cit.*, p. 28).

‘ Qualche cosa è accaduta a mio figlio!’. Ed era vero: non molto dopo, Qupanuaq tornò a notte inoltrata, e prima di entrare in casa gridò: ‘ *Cara Piccola Cosa*, è per mia colpa se non avete più un figliuolo!’. *Piccola Cosa* era un vezzeggiativo usato da Qupanuaq per chiamare la mamma. Quando entrò, ci raccontò come erano andate le cose. Non aveva ucciso nulla, e per parecchi giorni erano stati costretti a vivere di sterco di caribu; erano terribilmente stanchi, finchè arrivarono in un luogo dove egli aveva conservato come provvista una carcassa di caribu, da lui ucciso qualche tempo prima: ma non potevano trovare il nascondiglio. Si divisero in due gruppi, sua moglie prese una direzione e Qupanuaq con i due bambini un'altra. Cercarono e cercarono tutt'intorno, ma non riuscirono a trovare il luogo. Era caduta la prima neve, si era di autunno, con vento gelido e neve sferzante: ed essi erano miseramente coperti. Si stesero dietro un riparo di pietre: erano tutti esausti. Breve era il giorno e lunghissima la notte, e per cercare ancora dovevano aspettare la luce del giorno. Nel frattempo Qiqertaunak aveva trovato il nascondiglio, ma non sapeva dove rintracciare il resto della comitiva. Ansiosa della sua sorte, mangiò solo un poco, e dette al bambino che aveva portato seco un piccolo pezzo di carne da succhiare. Si costruì un riparo di pietra, e si immerse in una specie di dormiveglia, quando d'improvviso si risvegliò, poichè aveva sognato di mio fratello. Aveva sognato che questi le stava davanti molto distintamente e rabbrivendo dal freddo, e che le aveva parlato così: ‘ Non mi rivedrete più. E questo perchè i caribu sono adirati per aver voi mangiato i loro tendini e il loro sterco prima che sia passato un anno dalla morte di mio padre’. Ricordo questo molto bene perchè fu la prima volta che appresi che vi sono certe cose che non si debbono fare dopo che uno è morto... Così simile alla realtà era il sogno che Qiqertaunak non poté dormire quella notte. Mio fratello Qajakutjuk era il suo prediletto, ed essa era solita pronunziare incantesimi per lui, al fine di infondergli vigore. La mattina seguente, all'alba, e quando Qupanuaq era pronto per partire, mio fratello era così debole da non poter stare in piedi, e gli altri erano troppo esausti per trasportarlo. Lo coprirono con una pelle logora e sottile e lo abbandonarono. Più tardi trovarono l'alimento, ma non ritornarono da Qajakutjuk. Egli era gelido per la morte¹.

La sensibilità al valore allusivo dei segni, il simbolismo dei fenomeni, la trepidante ispezione dei presagi costituiscono uno dei grandi temi quotidiani della vita spirituale Iglulik. Ora la credenza

¹ *Op. cit.*, p. 50 sg.

nei poteri metagnomici si inserisce organicamente in questo complesso ideologico-affettivo. Racconta lo sciamano Takornâk:

(Documento 29): Io e Umaga eravamo in viaggio da Iglulik a Tununeq, quando una notte Umaga sognò che uno dei suoi amici era stato mangiato dal suo parente più prossimo. Umaga ha il dono della seconda vista: quando sta per verificarsi qualche cosa di straordinario egli lo sa sempre. All'indomani ci mettemmo in cammino, e, fin dalla partenza, il nostro viaggio presentò qualche cosa di insolito... A più riprese la slitta rifiutò di staccarsi dal suolo, e quando andavamo a vedere che cosa le fosse di impedimento, niente poteva spiegarlo. Questo continuò per tutta la giornata, e, venuta la sera, facemmo sosta ad Aunerit. L'indomani mattina un *ptarmigan* passò al di sopra della nostra tenda: gli scagliai contro una zanna di tricheco e mancai il colpo. Allora gli scagliai un' accetta, e mancai il colpo di nuovo. E questo sembrava essere il segno che altre cose meravigliose stavano per verificarsi. Partimmo, e la neve era così alta che fu necessario spingere noi stessi la slitta. Poi, sentimmo un rumore. Non potemmo comprendere di che cosa si trattava: ora sembrava il grido di dolore di un animale morente, ora si sarebbe detto trattarsi di voci umane in lontananza. Avvicinandoci, ci fu possibile udire voci umane, ma non potemmo in un primo momento afferrarne il senso, poichè la voce sembrava giungere da molto lontano: le parole non avevano il suono di vere parole, la voce era senza forza e rotta. Tendemmo l'orecchio, e sempre in ascolto ci sforzammo di distinguere una parola dall'altra. La voce moriva tra le parole, ma que! che essa si sforzava di significare era questo: 'Io sono qualcuno che non può più vivere tra i suoi simili: ho mangiato i miei parenti più prossimi'...

Finalmente dietro un piccolo riparo i viaggiatori trovarono una donna:

... Con cautela ci avvicinammo al luogo, e al nostro sguardo si mostrò una donna che ivi giaceva, le carni consumate fino all'osso. Sì, noi raggiungemmo il riparo, guardammo e scorgemmo una creatura umana accasciata, una povera donna, il cui viso si rivolse pietosamente verso di noi. I suoi occhi erano iniettati di sangue per il piangere, tanto aveva sofferto. 'Voi, mio *Ossso Consunto*, ho mangiato mio fratello maggiore e i miei bambini'. *Ossso Consunto* era il nomignolo confidenziale per Padkoq, che essa conosceva bene, e 'mio fratello maggiore' era il nomignolo con cui chiamava il marito¹...

Scopo dell'intero sistema religioso degli Eschimesi è di 'man-

¹ *Op. cit.*, p. 29 eg.

tenere l'equilibrio fra gli uomini e il resto del mondo¹. Ora questo equilibrio è rotto tutte le volte che una 'regola di vita', decretata dalla tradizione, è violata. Quando la rottura di un *tabu* si verifica, i poteri regolatori del mondo e degli uomini si trasformano in forze numinose maligne e avverse. In questo complesso ideologico-affettivo si inserisce organicamente la credenza nei poteri metagnomici dello sciamano. Se un *tabu* è violato, lo sciamano è chiamato a identificare la segreta rottura dell'equilibrio che 'mantiene il mondo' e che assicura il normale decorso della vita individuale e sociale. Così, p. e., se una persona è malata, la sua malattia dipende dalla violazione di un *tabu*. Lo sciamano deve indurre il paziente alla confessione delle sue colpe, e se questi non confessa allora egli carpirà all'anima i suoi segreti con la sua scienza misteriosa. Nel già citato verbale redatto dall'Olsen, il procedimento dello sciamano per strappare alla paziente la confessione delle sue colpe poggia certamente molto sulla efficacia suggestiva delle interrogazioni: ma non è per nulla da escludere che un reale potere metagnomico si espliciti qua e là in questa seduta come in altre del genere. Lo schema della seduta in questione è il seguente: lo sciamano chiede al suo 'spirito' adiutore la causa della malattia, la paziente (si tratta di una donna a nome Nanornaq che era caduta gravemente malata, con dolori in tutte le parti del corpo) risponde che la causa è la sua propria violazione di *tabu*. Allora lo sciamano cerca di determinare tali violazioni, e questo fa per accenni più o meno generici, per immagini vaghe, per suggestione, ovvero, molto probabilmente, per veri e propri atti di conoscenza paranormale. Gli astanti cercano dal canto loro di minimizzare le colpe della malata, e chiedono allo sciamano che le impurità derivanti siano rimosse. Riportiamo qualche brano del verbale:

(Documento 30): Sciamano: Voi, o voi che siete Akshar-quarnilik, vi chiedo, mio spirito adiutore, donde proviene la malattia di cui questa persona soffre. È dovuta a qualche cosa che ha mangiato violando un *tabu*? Recentemente o molto tempo fa? Ovvero è dovuta a qualcuno che è solito stare con me, a mia moglie? O è cagionata dalla stessa persona malata? È essa stessa la causa della malattia?

¹ *Op. cit.*, p. 62.

Paziente: La malattia è dovuta a mia propria colpa. Ho compiuto male i miei obblighi, i miei pensieri sono stati cattivi e le mie azioni malvagie.

Sciamano: Vedo al di là una donna nella vostra direzione, verso il pubblico, una donna che sembra chiedere qualche cosa. Una luce le risplende in fronte. È come se chiedesse qualche cosa con i suoi occhi, e sulla fronte porta alcunchè che rassomiglia a un incavo. Che cosa è? Che cosa è?... Continuo a vedere una donna davanti a me, con occhi imploranti e tristi, e che ha con lei una zanna di tricheco in cui sono scavati dei solchi.

Gli astanti: Oh! Questo è tutto? È una testa di rampone da lei lavorata scavandovi solchi in un tempo in cui non doveva toccare niente che fosse fatto di parti di animali.

Sciamano: Avanza una foca, la vedo chiaramente. Essa è bagnata. Si può vedere come la pelle sia stata raschiata al posto del grasso.

Paziente: Raschiai la pelle di una foca che mio figlio Qasagâq aveva ucciso, e questo feci in un periodo in cui non potevo toccare pelli di foca.

Sciamano: Che cosa comincio a vedere ora? Deve essere sangue, a meno che non sia sporcizia di uomo. Ma è fuori della casa, al suolo. È come sangue. È gelato, ed è coperto di neve disciolta. Qualcuno ha cercato di nasconderlo.

Paziente: Sì, fu in autunno. Ebbi un aborto e cercai di nascondere. Cercai di mantenerlo segreto per evitare il tabu [cioè: per evitare la onerosa riparazione necessaria quando un tabu violato diventa di pubblica ragione].

Sciamano: Mi par di vedere qualche cosa di più: qualche cosa come se stesse per giungere e che scompare appena sto per afferrarla. Che cosa è? Si tratta di Amarualik forse? Penso che debba essere lui. Il suo aspetto è vivace, e arrossisce anche. È tanto vivace quanto lo può essere una creatura viva. Ha l'aria come se desiderasse mostrarmi qualche cosa. E ancora un'altra persona vedo. Chi è? La paziente non deve aver segreti. Ce lo dica lei. Che parli lei. Che sia mio cugino Qumangâpik? Sì, è lui. È Qumangâpik. La taglia è la sua, e ha un grosso naso.

Paziente: Oh, sì, è vero: ho giaciuto con questi uomini quando non potevo giacere con uomini perchè impura¹.

¹ *Op. cit.*, pp. 133-141. Naturalmente la confessione può non implicare una esplorazione attiva da parte dello sciamano, restando unicamente affidata alla

I documenti fin qui allineati si riferiscono a complessi ideologici che possono ben essere in connessione con effettive capacità metagnomiche. Ma la credenza può anche svilupparsi in una sfera palesemente subiettiva, senza più contatto con la realtà. Ciò è particolarmente manifesto quando lo sciamano impiega la sua (creduta) potenza metagnomica per condurre 'viaggi psichici' nelle regioni immaginarie del mito. Qui non si tratta di esplorare, con l'aiuto degli spiriti e al di là dei limiti spaziali, determinate situazioni del mondo naturale o dell'anima umana, nè di comunicare altrui telepaticamente 'spedendo la propria anima', ma si tratta piuttosto di vere e proprie epopee allucinatorie che l'anima dello sciamano vive nelle regioni del mito, e che con gli elementi del mito sono lavorate: ovviamente tali epopee allucinatorie escludono ogni fondamento reale. Così, p. e., nel viaggio psichico di conciliazione per recarsi dalla 'Madre degli Animali Marini' Takanakapsáluk, il vedere dello sciamano è un sognar di vedere. Il viaggio può essere intrapreso in varie circostanze: per istanza di un singolo individuo preoccupato dalla grave malattia di un suo parente e dalla sfortuna che lo perseguita durante la caccia, ovvero per istanza di un intero villaggio minacciato dalla fame e dalla morte a causa della scarsità di caccia. Quando quest'ultima circostanza si presenta, tutti i membri adulti della comunità si riuniscono nella casa dalla quale lo sciamano deve 'partire'. Lo sciamano siede nella parte interna del luogo per dormire, dietro una tenda (si noti l'equivalente etnologico del tanto discusso 'gabinetto' dei *medium* europei). Allo scopo di facilitare magicamente il viaggio psichico dello sciamano, gli uomini e le donne presenti debbono sciogliere tutti i fermagli dei loro vestiti, i lacci dei loro stivali, la cintura dei loro pantaloni, e quindi sedere tranquilli e a occhi chiusi. Tutte le luci sono spente o la loro fiamma è così debole che l'interno della casa è praticamente nel buio. Lo sciamano siede per un certo periodo in silenzio, rotto soltanto dal suo respiro affannoso: quindi prende a invocare i suoi spiriti adiutori, ripetendo continuamente: 'Il cammino sia pronto: la via mi si apra

sincerità e alla buona volontà dei colpevoli reali o presunti. È il caso della purificazione generale della comunità al fine di togliere gli ostacoli che trattenono gli animali marini presso la dimora di Takánakapsaluk: v. op. cit., p. 128 eg.

davanti!'. Al che tutti i presenti debbono rispondere in coro: 'Così sia'. Finalmente gli spiriti adiutori arrivano, la via si apre, lo sciamano si sente sprofondare sotto terra, ma egli deve molto sforzarsi prima che la via resti definitivamente aperta. Lo sciamano è ormai in cammino verso la dimora della 'Madre degli Animali Marini'. Ed ecco la visione allucinatoria: dopo che, con grandi sforzi e con l'aiuto costante degli spiriti, egli ha raggiunto il fondo marino, incontra subito tre grandi pietre. Egli non le può evitare, vi deve necessariamente passare fra mezzo. Poichè le pietre sono in movimento continuo, e il passaggio è stretto, lo sciamano rischia di essere scacciato fra esse. Superato questo primo ostacolo, egli attraverso un sentiero giunge a una baia, e quivi trova una grande spianata dove è la dimora di Takanakapsâluk, costruita di pietre, con un passaggio angusto. Quivi egli sente soffiare gli animali trattenuti dal nume irato. C'è poi il cane di Takanakapsâluk che sbarra il passaggio di accesso alla sua dimora: è in atto di rosicchiare un osso, e ringhia. È pericoloso per tutti coloro che lo temono, e solo lo sciamano coraggioso ottiene libero passaggio. Se fuori della dimora del nume si ergesse una grande muraglia, questo è segno che esso è adiratissimo ed implacabile nei suoi sentimenti verso i mortali. Lo sciamano deve allora volare sopra la muraglia, percuoterla col piede e abatterla al suolo. Secondo alcuni la dimora della dea non ha tetto, ma è aperta alla sommità, sì che essa può meglio osservare, dal suo posto e con la sua lampada, gli eventi umani. In un grande stagno a destra della sua lucerna sono raccolti, ansanti e sbuffanti, i più diversi generi di caccia: foca, foca barbata, trichechi e balene. Quando lo sciamano entra nella dimora della dea, questa siede, in atteggiamento irato, accanto alla lucerna in prossimità degli animali che sono nello stagno. I suoi capelli pendono completamente sciolti da un lato del suo viso, e un ammasso sporco e intricato copre i suoi occhi, sì da impedirle la vista. Sono le colpe e le violazioni di *tabu*, commesse dagli uomini, che adunano fango e impurità sul suo corpo. Essa è quasi soffocata dalle immonde esalazioni derivanti dai peccati degli uomini. Isarrataitsoq, padre della dea, scambia lo sciamano per l'anima di un morto, e cerca di ghermirlo: lo sciamano, se non vuole ricevere danno, deve gridare: 'sono una creatura in carne e ossa!'. Poi lo sciamano afferra la dea per una spalla, la gira verso la lampada e

verso gli animali, ravnvia i suoi capelli, che essa è incapace di pettinare da sè perchè non ha dita; e dopo averla pettinata e lisciata, appena essa è più calma, lo sciamano le rende noto le condizioni in cui si trova la collettività. La dea risponde che le colpe segrete delle donne e la rottura del tabù che vieta di mangiare carni bollite sbarrano la via che conduce agli animali. Calmata la collera della dea, gli animali sono finalmente liberati, e si disperdono per il mare. Lo sciamano potrà ora tornare dai suoi compagni che lo attendono¹.

Il ricchissimo materiale documentario che Martino Gusinde ha raccolto sui Fuegini offre allo studioso larghe possibilità di osservare la credenza metagnomica nella sua organica inserzione in un complesso culturale definito. È anzitutto da notare che presso i Selk'nam e gli Yamana i rapporti degli individui fra di loro e degli individui con le cose si attuano in una temperie psichica particolare, permeata da ardente simpatetismo. I Selk'nam si muovono 'sehr oft und sehr regsam' nel mondo dei sogni². Se un Selk'nam vede in sogno un parente malato, subito manda il giorno dopo un messaggero per informarsi della sua salute³. Il mago Tenesesk soleva immergersi nel cuore della notte in uno stato psichico semi-cosciente per entrare in commercio col suo spirito adiutore: in questa situazione psichica egli si sforzava di chiarovedere avvenimenti futuri, che minacciavano il suo popolo⁴. Anche gli Yamana hanno una intensa vita onirica⁵, e grande è la loro fede nella veracità dei sogni, confermata dal fatto che 'di quando in quando' (dann und wann) qualche presentimento provocato dal sogno si verifica, e questo o quel presagio si realizza⁶:

(Documento 31): Il 26 luglio 1923 Nelly (una donna Yamana) mi raccontò afflitta di aver sognato l'ultima notte cose molto brutte: 'Da Mejillones (Isla Navarino) sono venute qui (a Punta

¹ *Op. cit.*, pp. 124-127.

² Gusinde, *Die Feuerland-Indianer*, I, p. 714: cfr. p. 716: «Unruhe, Erregung und Angst verfolgt ihn nach einer üblen Traumvorstellung bisweilen tagelang».

³ *Op. cit.*, I, p. 716.

⁴ *Op. cit.*, I, p. 728.

⁵ *Op. cit.*, II, p. 1296.

⁶ *Op. cit.*, II, p. 1297.

Remolino) alcune famiglie, e mi hanno raccontato che da quella parte regna un lutto generale. Oggi certamente capiterà qualcuno di là, e potremo sapere chi è morto. Dopo questo sogno mi sono svegliata e non ho potuto più dormire'. Essa parlava con molta persuasione, e la sua angoscia si mantenne anche quando cercai di convincerla che i sogni non hanno importanza. Effettivamente già da diversi giorni nessuno era venuto a visitarci da Mejillones, e temevamo che fosse scoppiata una malattia epidemica. Con nostra grande sorpresa Alejandro arrivò a Punta Remolino, e subito raccontò: 'L'ultima notte sono morte di là da noi due donne, Anita, moglie di Willer, e Sara, moglie di Masemikens. Lo stesso Masemikens e la vecchia Emilia sono seriamente malati e presto soccomberanno¹'.

Il sogno di un Yékamuš famoso aiuta la comunità a trovare il cibo desiderato:

(Documento 32). Per darmi un esempio dell'abilità dei tempi andati, Nelly Lawrence mi raccontò la seguente storia, comunicatele da sua zia Flora. Fra i parenti di Flora c'erano due yékamuš che potevano essere considerati fra i più potenti di tutti i tempi. Una volta gli abitanti della regione occidentale versavano in grande miseria, poichè a cagione del tempo cattivo non potevano più catturare leoni marini e neppure raccogliere conchiglie. Gli yékamuš si resero conto di questa situazione di grave disagio: allora uno di essi si immerse nel sonno, nell'intento di lavorare sognando. Il giorno successivo disse alla sua gente: 'Proseguite verso occidente e fermatevi alla costa meridionale'. Senza indugio tutte le famiglie si misero in viaggio e si portarono sul luogo. La notte successiva l'yékamuš sognò di nuovo, e il giorno successivo dichiarò: 'Ho visto due balene che si avvicinano a noi. Sono sorelle. Entrambe sono gravide e ciascuna ha nel ventre un piccolo quasi formato. In alto mare un ašoula [*Pseudorca crassidens*] si è avvicinato alle due balene, e pieno di furore le minaccia. Le due sorelle lo pregano supplichevolmente: 'Non ucciderci: se ci uccidi moriranno anche i piccoli nel nostro ventre, e daresti morte a quattro creature in una volta'. Ma l'ašoula non si è lasciato commuovere dalle loro parole e spietatamente le ha uccise. Presto le due balene saranno visibili e si areneranno qui'. Effettivamente la sera stessa il flusso delle acque depose sulla riva due giovani balene. Erano femmine. Aperto il loro ventre, si vide che vi era un piccolo².

¹ *Op. cit.*, II, p. 1298.

² *Op. cit.*, II, p. 1388. Si noti l'affinità di questo *exploit* con quello direttamente osservato dal Cipriani presso i Mangbetu (Doc. 10). Il Gusinde parla di 'pretese' dimostrazioni della veridicità dei sogni (*op. cit.*, II, p. 1297), impli-

Presso i Selk'nam particolare importanza ha l'acquisto dei poteri metagnomici da parte dello stregone. È da distinguere una vocazione straordinaria (o spontanea) e una ordinaria (o artificialmente prodotta) dello stregone. La prima si manifesta per tempo nella giovinezza ed ha per segno il fatto che il ragazzo durante il sonno, o anche durante la giornata, canta frequentemente. Il ragazzo mostra di immergersi spesso in una condizione psichica di dormiveglia, e durante questo stato ha l'abitudine di cantare¹. Nella vocazione ordinaria, invece, l'aspirante cerca di porsi, con sforzi di volontà, in rapporto con lo spirito di uno stregone morto, con lui imparentato. Nell'ipotesi che il padre del giovane sia uno stregone, opera in un primo momento solo la suggestione della pratica paterna. Poi la imitazione esteriore si tramuta lentamente in interiore, finché subentrano inconsapevolmente il sonno e l'ipnosi. Al giovane appare in sogno un parente stregone, e gli si mostra benevolo. Il novizio comincia ad essere sempre più preoccupato, si immerge sempre più frequentemente e intensamente in uno stato di autoconcentrazione, medita a lungo immobile nella capanna o nella foresta. E col procedere della vita onirica sempre più si presenta alla fantasia l'immagine dello stregone morto ed amico. Passano talora mesi in questo sforzo continuo di autoconcentrazione. Poi un giorno il novizio comunica di aver visto in sogno il suo parente e di aver ricevuto da lui il 'potere' (*wáiyuwen*). Ora il novizio canta spesso: l'anima dello stregone morto gli ha dato il canto, anzi è essa stessa che canta in lui. Tuttavia occorre acquistare ancora più piena padronanza di questo 'potere', e cioè poter passare a volontà dallo stato di veglia allo stato di ipnosi, ed entrare quando si desidera in relazione con l'anima dello spirito adiutore e con il suo potere. Per questo perfezionamento della sua arte il novizio ha ancora bisogno di molto esercizio. Egli si sforza, esercita su di sé una continua violenza per rendere sempre più dominante nel suo spirito l'immagine dello stregone morto, e per ri-

citamente negando che la coscienza onirica possa essere accessibile a conoscenze paranormali: ma tale giudizio aprioristico su fatti che da questo punto di vista l'autore non ha sistematicamente analizzati, è palesemente illegittimo. Al contrario, la credenza 'magica' nella veridicità dei sogni ha un fondamento reale, e pertanto resta sempre aperta la possibilità che certi sogni si verifichino perché chiaroveggenti o telepatici.

¹ Gusinde, *op. cit.*, I, p. 779 sg.

solvere sempre più completamente la sua personalità nella guida. Poi una nuova interna esperienza interviene a certificare la intima simbiosi fra l'anima del novizio e quella dello stregone morto. Questo ulteriore perfezionamento, che può durare più anni, ha talora esito negativo, poiché l'auspicata simbiosi non si produce¹.

Ma il commercio con lo spirito dello stregone morto non è fine a sè stesso. Esso mira all'acquisto di determinati poteri specifici. L'acquisto di tali poteri implica una ulteriore preparazione del novizio. Continuano, per conseguire questo intento, gli sforzi di concentrazione, i sogni, gli stati ipnotici, il canto. Gradualmente subentra la facoltà metagnomica, indicata dagli indigeni col termine *ateġu* (o *gauategn*):

(Documento 33): ... La gente dice: ' Egli deve lavorare molto, e molto sognare, soprattutto cantare ininterrottamente, affinché il suo *wáiyuwen* [cioè l'anima dello stregone morto con i relativi poteri] si manifesti più frequentemente e permanga più a lungo presso di lui. Il che significa che il candidato ancor più si concentrerà, evitando tutte le distrazioni dell'ambiente, e immergendosi nel silenzioso mistero del proprio io, dominato dall'unico pensiero del suo *wáiyuwen*. [La gente dice]: ' Comincia a lavorare col suo *wáiyuwen*, finchè vedrà anche le cose che sono lontane. La 'forza di visione psichica' del novizio deve essere così intensificata da consentirgli di vedere il *wáiyuwen* degli altri stregoni. Per tempo egli si esercita ad entrare in commercio con essi. Quando anche questi progressi sono compiuti, allora egli cerca, per mezzo del *gauategn*, di esercitare la sua forza a grande distanza. In questo periodo di preparazione più specifica, il giovane riceve qualche ammaestramento da un vecchio specialista. Questi gli dice a un di presso: ' Continua a lavorare, finchè riuscirai a vedere il mio *wáiyuwen*!'. Sforzandosi per raggiungere detto scopo, il novizio passa all'incirca da quattro a dieci settimane. Più tardi egli comunica al maestro il suo successo, e questi ordinariamente gli risponde: ' Ho visto il tuo *wáiyuwen* quando si è avvicinato al mio. Continua ora a sforzarti per raggiungerne altri '².

La credenza nei poteri metagnomici non solo si inserisce organicamente nel complesso ideologico-istituzionale della cultura Selk'nam, ma alimenta anche un suo proprio organismo ideologico. È

¹ *Op. cit.*, I, p. 78r sg. Per la vocazione dello stregone Yamana, v. *op. cit.*, II, pp. 1394-1399.

² *Op. cit.*, I, p. 783.

di grande interesse analizzare la rappresentazione che i Selk'nam si fanno di questo 'potere psichico di visione'. Anzitutto il novizio, come si è detto, cerca di mettersi in rapporto col *wáiyuwen* di uno stregone morto. Il *wáiyuwen* è sia l'anima (*kášpi*) di questo stregone — l'anima-guida o lo spirito adiutore —, sia il complesso di poteri eccezionali di cui il novizio entra gradualmente in possesso. Nel primo senso il *wáiyuwen*, interpretato secondo i concetti della nostra psicologia, è la 'personalità seconda' che subentra al posto della persona normale nella *trance* profonda, nel secondo senso è 'il compendio della energia e della forza dello stregone, l'insieme di tutte le sue capacità e attività che si sviluppano nel suo corpo, e che talora egli può anche estrinsecare, nell'intento di rendere operosa questa forza fuori del corpo'¹. Il *wáiyuwen*, in quanto complesso di poteri derivanti dallo spirito-guida, si specifica ulteriormente nell'ideologia Selk'nam in rapporto al potere metagnomico vero e proprio. L'*Há'hmen* è una forma particolare di *wáiyuwen*: indica il potere di lucidità dello stregone nelle operazioni guerresche, o anche è il *wáiyuwen* di cui lo stregone si serve esclusivamente in esse:

(Documento 34): Mentre lo stregone continua a cantare e a sognare, lo *Há'hmen* gli comunica tutte le sue osservazioni: quanti sono gli uomini radunati, di quante armi dispongono, dove stanno in quel momento, quale la via da loro finora battuta, quale la direzione nella quale vogliono proseguire, quale la distanza che ancora separa da loro, quali i loro discorsi e le loro intenzioni, di che cosa discutono e che cosa tramano: infine dà il suo parere sull'esito della guerra precisando quanti saranno i caduti da ciascuna parte, nonché i minuti particolari dell'impresa².

D'altra arte l'*há'hmen* non è un semplice puro 'vedere psichico', ma un vedere materializzato nella forma 'di un animale

¹ *Op. cit.*, I, pp. 746-48.

² *Op. cit.*, I, p. 749 sg. Il Gusinde non ha ritenuto opportuno determinare se la prassi dello stregone si accompagna talora a un reale successo. Ma una volta dimostrata la realtà della percezione extrasensoriale, è legittimo affermare che il successo effettivo di una tale prassi è sempre possibile: lo stregone può, per chiaroveggenza o per telepatia, ricevere informazioni utili per i piani di guerra della sua tribù. Quanto poi alle previsioni sull'esito del conflitto, alla precisazione del numero dei morti e alla descrizione minuta dei particolari dell'impresa, ci limitiamo a rinviare il lettore alle nostre osservazioni critiche sui documenti 14 e 15.

grande come un guanaco': un animale che è, appunto, il 'messaggero' o l' 'informatore' inviato dallo stregone contro la parte nemica¹. Anche il *gauategn*, altra forma o specificazione ideologica del *wáiyuwen*, non è un puro vedere psichico, ma un vedere attivo, capace di modificare più o meno profondamente l'oggetto veduto:

(Documento 35): [Con questo termine] gli indiani intendono la potenza psichica di visione dello stregone. Il *gauategn* non consiste tuttavia nella capacità di riprodurre fotograficamente un qualche oggetto, ma anche di prendere cose materiali e le anime personali altrui, esercitando su di loro una influenza reale. Questa forza è rappresentata come un occhio che uscendo dal corpo dello stregone si dirige in linea retta verso l'oggetto che ha di mira, ma sempre restando in connessione con lo stregone. Esso si distende come una sorta di 'filo di gomma' (questo paragone fu scelto dagli indiani stessi), portando il vero e proprio organo visivo dalla parte del capo libero, come il podoftalmo dei gamberi, per poi dopo ritirarsi, come fanno le antenne delle lumache².

Un singolare agone fra l'anziano e il novizio conferma il carattere di 'visione attiva' che il *gauategn* assume nella rappresentazione dei Selk'nam. Anziano e novizio convengono in un luogo determinato, senza tuttavia un esplicito accordo preventivo, poiché gli stregoni 'mit ihrem geistigen Auge leicht das Treiben eines jeden ihrer Zunftgenossen beobachten'³. La prova, che ha puro carattere visionario, si svolge nel seguente modo: il novizio, che intende fornire una dimostrazione della sua forza visiva, prende un piccolo oggetto nella sua mano e la chiude. Guarda per qualche tempo fissamente la mano, quindi la apre lentamente, e vede nella sua immaginazione l'oggetto scagliarsi lontano: tanto lontano quanto è capace di mandarlo il suo *gauategn*. Ed ecco che l'anima dell'anziano cerca subito di sorpassare — sempre nell'immagina-

¹ *Op. cit.*, I, p. 749.

² *Op. cit.*, I, p. 751. Nel modo più energico la potenza attiva del mago è rappresentata dal *šanem*: qui l'idea del potere visivo sembra scomparire del tutto, dominando invece quella di una forza umana materializzata: « Nach seiner Form gleicht das *šanem* entweder einem Rauchstreifen oder einer Nebelwolke, bisweilen einem ungeheuer umfangreichen Paken, seltener einem feisten grossen Guanaco » (*op. cit.*, p. 750 sg.). Il *šanem* rappresenta quindi in forma materializzata l'intenzione malevola del mago, ed è particolarmente pericoloso: più pericoloso della stessa causa materiale di ogni male fisico e morale, il *kwódke*.

³ *Op. cit.*, I, p. 784.

zione e col suo *gauategn* — l'oggetto in quistione, vincendo il suo competitore per maggiore velocità. Talora il maestro segue un'altra prassi per dimostrare la potenza della sua capacità di visione psichica: si avvicina lentamente al luogo dove è andato a deporsi l'oggetto che lo scolaro ha lanciato, lo afferra col suo *gauategn* e lo riporta al punto di partenza. Il novizio deve ora riconoscere che il potere dell'anziano è più forte del suo. Talora è lo stesso maestro a provocare il discepolo, scagliando l'oggetto a grande distanza: in questo caso il compito del novizio è di superare questa distanza col proprio *gauategn*. Seguendo le tracce dell'oggetto scagliato, il novizio cerca di afferrarlo nel luogo dove si trova. Può fallire nel suo intento, ma può anche riuscirci: in quest'ultimo caso il suo successo o può limitarsi al raggiungimento del luogo cercato, dove i due *gauategn*, quello dell'anziano e quello del novizio, si incontrano, o può essere pieno, riuscendo il novizio ad afferrare l'oggetto e a riportarlo al suo proprietario. Però il vecchio stregone conterà di solito il presunto successo del suo pupillo: dirà, p. e., che l'oggetto riportato non è quello da lui effettivamente scagliato, che il luogo non è stato raggiunto e che la distanza necessaria non è stata coperta, sì da raggiungere la metà¹.

Nell'esame del ciclo rappresentativo Selk'nam direttamente connesso con la credenza nei poteri metagnomici ci siamo dunque imbattuti in una sorta di visione attiva che non è soltanto percezione paranormale di oggetti o di stati mentali ma anche forza dotata di un dinamismo suo proprio, di una capacità di modificare più o meno profondamente il veduto, o anche di assumere una determinata forma materiale. È una concezione che trova largo riscontro presso molte popolazioni più o meno 'primitive': così, p. e., quando lo sciamano Ighuluk Unaleq sciamanizza intorno a un prossimo viaggio del Rasmussen, egli non si limita a un puro 'vedere', ma, sotto forma di un orso, pretende di influire sul 'visto', e la sua visione vuol essere anche una determinazione attiva del corso del reale:

(Documento 36): La seduta durò per circa un'ora, e quando tutto ritornò calmo, Tuglik ci informò che suo marito, sotto

¹ *Op. cit.*, I, p. 784 sg.

forma di un orso favoloso, era stato fuori ad esplorare la via che dovevamo seguire nel nostro lungo viaggio. Tutti gli ostacoli erano stati spazzati via, accidenti malattia e morte erano stati ridotti all'impotenza, e noi saremmo tutti ritornati sani e salvi a casa nostra l'estate successiva¹.

Qui noi siamo introdotti in un'altra dimensione del magismo etnologico, nella sfera dei mirifici poteri che lo stregone vanta sulle cose e sulle creature. Tali poteri (che si sogliono chiamare 'fisici', in quanto si eserciterebbero sulla materia) appaiono molto spesso legati, nelle credenze magiche, a quelli metagnomici: e se noi isoliamo, per comodità di studio, la credenza nei poteri metagnomici, non dobbiamo obliterare che in concreto, cioè nella rappresentazione magica in atto, l'idea di una conoscenza paranormale non vive affatto nello stesso isolamento, ma si collega alla credenza in modi magici di azione sulla natura. Se anche sotto questo secondo aspetto la credenza magica è, sia pure in piccola parte, obiettivamente fondata, è problema che qui lasciamo in sospenso².

¹ K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 39.

² Per dimostrare la fondatezza del problema, ci limiteremo ad accennare fuggacemente alle principali ricerche sperimentali di cui la psicologia paranormale dispone finora per quel che concerne l'accertamento dei cosiddetti poteri fisici. Eugenio Osty, in alcune esperienze col *medium* Rudi Schneider tenute il 1930 nel laboratorio dell'Istituto Internazionale di Metapsichica di Parigi, ha stabilito che il *medium* in quistione, in isforzo di telecinesia, generava « una sostanza invisibile, manifestabile a distanza, retta dal pensiero, producibile a volontà, e dotata di una densità talora sufficiente per assorbire gli infrarossi » (E. Osty, *Les Pouvoirs Inconnus de l'Esprit sur la Matière*, Alcan, Paris 1932). È da vedere anche A. von Schrenck-Notzing, *Die Phänomene des Medium Rudi Schneider*, W. de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1933: sono soprattutto da esaminare le sedute nelle quali fu utilizzato un apparato elettrico di controllo, in virtù del quale un indicatore luminoso si spegneva quando il contatto tattile fra *medium* e controllo si interrompeva o si indeboliva. In tali sedute le le garanzie di esperimento erano completate da uno schermo protettivo di garza che rendeva praticamente impossibile ogni illecito intervento da parte del *medium* e degli astanti nello spazio riservato alla produzione dei fenomeni. Inoltre il *medium* indossava un pigiama con strisce luminose, sì da permettere il controllo dei suoi movimenti nell'oscurità. In tali condizioni si ottennero telecinesi, levitazione di oggetti, materializzazione di forme più o meno definite. Così commenta Hans Driesch i risultati positivi della seduta del 5 maggio 1928, tenuta, nelle condizioni accennate, nel laboratorio di Monaco: « Die Sitzung mit Rudi hat mir mehr als alles, was ich bisher sah, von der Realität der physischen Phänomene überzeugt. Besonders gut ist die dreifache Kontrolle: Leuchtbänder, Hände gehalten, elektrische Sicherung » (*op. cit.*, p. 119). Il *National Laboratory of Psychical Research* di Londra estese

V. PERCEZIONE EXTRASENSORIALE
E DISSOCIAZIONE PSICHICA NEL MAGISMO ETNOLOGICO.

Circa lo stato psichico che si accompagna ai fenomeni metagnomici, la psicologia paranormale ha finora accertato che tali fenomeni si producono sempre in una condizione più o meno profonda di dissociazione psichica e di alterazione della personalità¹. Nella 'piccola trance' il soggetto si concentra, astraendosi dall'ambiente, e si pone in una condizione di 'attenzione aspettante', finchè interviene la folgorante percezione metagnomica; nella 'grande trance', invece, la coscienza normale di veglia si oscura, ed affiora, fino alla sostituzione completa, una nuova personalità, che si rivela capace di 'poteri' metagnomici². Analogamente per la trasmissione paranormale di determinati contenuti psichici, il soggetto deve concentrarsi sul contenuto da trasmettere, ingenerando uno stato di dissociazione, sia pure superficiale.

I dati etnologici confermano, pur nella loro incompletezza, i risultati dell'accertamento metapsichico. Presso i Tungusi (doc. 1) colui che intende effettuare una determinata 'comunicazione telepatica' concentra il suo pensiero su una data persona, ed

poi questo dispositivo elettrico a tutti gli astanti, nell'intenzione di garantire la relativa immobilità del *medium* e degli sperimentatori: anche in queste condizioni si ottennero risultati positivi (vedi H. Price, *Rudi Schneider, A Scientific Examination of his Mediumship*, Methuen, London 1930). Invece risultati solo parzialmente positivi si ebbero nella nuova serie di esperienze del 1932: probabilmente i poteri del *medium* erano in declino (vedi H. Price, *An account of Some Further Experiments with Rudi Schneider, Published by the Council at the Rooms of the National Laboratory of Psychological Research*, London 1933). Per la letteratura italiana sui fenomeni fisici è da vedere F. Bottazzi, *Fenomeni medianici*, Napoli 1909, e E. Morselli, *Psicologia e spiritismo*, Torino 1908.

¹ Per lo studio dei fenomeni di dissociazione psichica e di alterazione della personalità restano fondamentali i vecchi lavori del Ribot, *Maladies de la Personnalité*, 1885; dell'Azam, *Hypnotisme et double conscience, origine de leur étude et divers travaux sur les sujets analogues*, 1887; del Janet, *L'automatisme psychologique*, 1889; del Binet, *Les altérations de la personnalité* 1892; del Morton Prince, *The Dissociation of a Personality*, 1906. Si può vedere anche Ch. Blondel, *La Personnalité*, in Dumas, *Traité de Psychologie*, 1923-24, II, pp. 522-574, e Dwelshauwers, *Traité de Psychologie*, 1934, pp. 81 sgg., 588 sgg. Per lo studio delle alterazioni della personalità nelle varie psicosi, vedi Dumas, *La Pathologie Mentale*, in Dumas, *op. cit.*, II, pp. 811-1006.

² Vedi F. Cazzamalli, *Metapsichica, Neurobiologia e Metodo sperimentale*, in « Studi di Metapsichica », 1942, pp. 34-38.

esprime ripetutamente il desiderio che vuole trasmettere. Tale stato di concentrazione va mantenuto finchè si vede la persona chiamata, o anche finchè si apprende che la persona ha udito la comunicazione. L'operazione si compie preferibilmente di notte, quando cioè si verificano le condizioni migliori per favorire la concentrazione, ed è più agevole se un certo legame affettivo, o passionale, sussiste fra il trasmittente e il ricevente. Quanto poi al ricevente, questi si sente d'un tratto spinto da un misterioso impulso: sente di dover ubbidire senza sapere perchè, nè chi lo comanda. In qualche altro caso l'azione richiesta può essere compiuta senza che la coscienza normale se ne renda conto, ovvero il contenuto si manifesta alla coscienza sotto forma di allucinazione visiva o auditiva. La concentrazione impiegata dai Tungusi per trasmettere a distanza il loro pensiero, trova riscontro nel procedimento degli Zulu per rintracciare un oggetto smarrito (doc. 16). Per ottenere questa sorta di divinazione interiore il soggetto si sforza di sentire dove è l'oggetto, finchè avverte un richiamo, e riesce effettivamente a vederlo: è qui palese lo stato di 'attenzione aspettante' interrotto dalla improvvisa fulgurazione metagnomica. In generale, per favorire la concentrazione, possono essere impiegate varie tecniche sussidiarie: particolarmente diffusa nella sfera etnologica è quella della fissazione dello sguardo su un oggetto brillante o comunque su una sostanza atta a visualizzare le immagini (p. e. uno specchio: docc. 5, 6). Per estrinsecare attitudini metagnomiche il soggetto deve talora raggiungere una condizione di profonda dissociazione psichica, con la formazione di una personalità seconda più o meno autonoma, considerata nella credenza come lo 'spirito' che fornisce le informazioni metagnomiche o come l' 'anima' che si stacca dal corpo e che va ad informarsi sul posto. Così presso i Tungusi la trasmissione del pensiero può prodursi nell' *estasi* (doc. 2). Durante l'estasi il grado di sdoppiamento della personalità e la eliminazione degli elementi coscienti sono variabili, ma, in ogni caso, vi sono dei limiti nei due sensi, cioè lo stato dello sciamano non deve trasformarsi in una crisi 'isterica', nè, d'altra parte, l'estasi deve essere soppressa: infatti sia l'accesso isterico incontrollato, sia la soppressione dell'estasi non consentono la regolata attività della personalità seconda (cioè, nella credenza, dello 'spirito') e la relativa autonomia del pensiero in-

tuitivo¹. Analogamente le attitudini metagnomiche di Uvavruk intervengono quando lo 'spirito' della meteora entra in lei (doc. 25), un piccolo Aua procura ad Aua il suo *qaumaneq* (doc. 27), etc.

L'indebolimento della sintesi psicologica appare dunque come condizione fondamentale per la manifestazione delle attitudini metagnomiche: pertanto ben si comprende perchè la coscienza onirica è particolarmente propizia a fenomeni del genere. Così, p. e., gli sciamani tungusi 'spediscono in sogno la loro anima' per comunicare telepaticamente con terzi (doc. 2), lo stregone negrillo vede in sogno dove l'animale sacrificale potrà essere catturato (doc. 4), è nel sogno che lo stregone Selk'nam riceve le informazioni dell' *Há'men* (doc. 34), etc.

La visibile connessione dei poteri metagnomici con i fenomeni di alterazione della personalità, con gli stati sonnambolici di varia natura e grado, con la pluralità delle esistenze psicologiche simultanee o successive pone allo studioso un delicato problema che non è possibile eludere: la manifestazione di tali poteri per entro il magismo etnologico è solo il sintomo di uno stato psichico morboso o è un fatto altrettanto normale nel suo proprio ambiente storico quanto gli ordinari procedimenti di percezione sensoriale dominante nella nostra civiltà? Per rispondere a questa domanda è d'uopo risolvere al quesito: i fenomeni di dissociazione psichica che si collegano alla manifestazione di attitudini metagnomiche debbono essere considerati in se stessi come fatti morbosi? Ora è da osservare che nella sfera del magismo etnologico la vita culturale si palesa, nel suo aspetto ideologico e nelle sue forme istituzionali, completamente adattata alla labilità psichica degli individui. Nella nostra civiltà il dissociato è in conflitto col proprio ambiente storico: la sua funzione sociale non è riconosciuta, la credenza altrui non lo conforta, e soprattutto egli non trova in se stesso e nel patrimonio della educazione ricevuta i grandi temi ideologici vivi e attuali, attraverso i quali dirigere e interpretare il suo stato psichico, piegandolo a un fine culturale e umano. Al contrario, il suo proprio patrimonio culturale è radicalmente inadatto alla sua dissociazione: nella civiltà nella quale egli vive, e alla

¹ Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*, p. 363.

quale egli partecipa, la sua dissociazione appare come un frutto fuor di stagione. Pertanto quanto si interpreta la labilità della sintesi come 'misère psychologique', si esprime certo un concetto esatto, ma solo come punto di vista della nostra civiltà, poichè la *miseria* non risulta dal fatto dissociativo in se stesso, ma dalla mancanza di storicità che caratterizza i processi disintegrativi della personalità per entro la nostra cultura. Ove questa storicità sussiste, come nel magismo etnologico, i complessi culturali, nella varietà dei loro temi ideologici e delle loro forme istituzionali, si appalesano come organicamente connessi alla dissociazione psichica, e ne formano la regola e il padroneggiamento. Tale padroneggiamento costituisce, per entro il magismo etnologico, un ideale culturale: tutti vi sono più o meno disposti, parecchi si sforzano di raggiungerlo, e chi lo raggiunge, diventa un uomo di eccezione, a cui la comunità si affida nei momenti critici della sua vita, ed a cui gli individui ricorrono, nel bene come nel male. Noi non possiamo quindi denominare negativamente come 'miseria psicologica' una condizione psichica culturalmente così significativa, e che, in ogni caso, appare come la condizione della esistenza stessa del complesso culturale: non possiamo trasferire in un ambiente storico estraneo un giudizio di valore giustificato solo nel nostro proprio ambiente storico.

Se il lettore vorrà sorprendere *in flagranti* questa 'storicità' magica della dissociazione psichica, potrà ripercorrere i documenti precedentemente allineati (si veda, in particolare, la vocazione dello stregone Selk'nam, p. 45 sgg.). Qui ci limitiamo a riportare qualche altro esempio, che ci sembra particolarmente significativo.

Presso gli Yamana la vocazione del mago può aver luogo in virtù di una complessa esperienza allucinatoria. Un giovane si aggira per la foresta in cerca di fusti per fabbricarsi una fiocina. La ricerca, lunga e faticosa, resta senza esito. Vinto dalla stanchezza, il giovane 'perde la sua identità personale, si sente come mutato o affatturato'. In questo stato di coscienza alterata si compie uno strano fenomeno visionario. Egli vede ora il piccolo fusto di cui andava in cerca, e con la sua ascia dà subito qualche colpo per staccarlo. Ma ecco rampollare d'improvviso dalla fenditura una grande massa di acqua. Sgomento da questi segni straordinari, il giovane torna nella sua capanna, e si immerge in un sonno profondo. Ma

ecco che nel sogno la scena si ripete. Entrano ora in gioco gli elementi ideologici tradizionali, che formano parte del patrimonio culturale del giovane visionario. Egli rivede la sua anima nella foresta davanti al fusto, dal quale sgorga ancora acqua copiosa: vi sono numerosi spiriti, fra cui il sognante riconosce quelli di alcuni stregoni amici: costoro accennano alla sua anima, hanno un comportamento amichevole, gli vengono benevolmente incontro. A poco a poco tutti gli spiriti si adunano in quel luogo gradevole, e seggono a banchetto: egli riceve doni, è invitato a mangiare e a bere. Poi la visione si dissolve, e l'uomo si risveglia tutto solo nella sua capanna. L'impressione della scena perdura, il suo spirito è affranto. Con voce angosciata chiama i suoi vicini. Gli *yékamuš* sopravvengono e alimentano ulteriormente la dissociazione della sua persona. Essi intonano il canto *ĕdŵánni*, poichè hanno riconosciuto nella condizione dell'uomo la prova di un avvenuto commercio con gli spiriti. Il patrimonio culturale della comunità, la sua somma di credenze, i suoi temi ideologici continuano a reagire sul visionario: il canto *ĕdŵánni* ricomponne la scena nella fantasia del risvegliato, che rivive l'episodio allucinatorio del banchetto degli 'spiriti' ed è felice. Quando il canto cessa, l'uomo è riportato alla vita di ogni giorno. Ma oramai l'impressione della scena si è profondamente radicata nella sua anima: egli brama di tornare fra l'amabile compagnia degli spiriti, e di sedere con loro a banchetti, dinanzi al fusto spaccato da cui sgorga acqua. L'uomo cerca di riprodurre artificialmente in sogno la scena, e ci riesce. Oramai egli vive diviso fra il sogno effettivo e la brama del sogno durante la veglia. Finalmente, durante uno di questi convegni onirici, egli riceve l'invito di farsi mago. Or questo or quello spirito gli offre protezione e guida. Una mattina il designato si alza, prende le sue cose, abbandona la famiglia, e si reca da un *yékamuš* famoso, la cui anima gli è apparsa durante l'ultima visione notturna. Resta presso di lui e si fa erudire: egli diventerà un mago¹.

In un altro caso, colui che sarà chiamato ad essere uno stregone « va attraverso la foresta come sognando e immerso in se stesso, dimentico, per così dire, del suo proprio io»: d'un tratto da ogni parte insorgono davanti a lui un gran numero di spiriti in forma

¹ Gusinde, *op. cit.*, II, p. 1297.

umana, ma di taglia più piccola di quella dell'uomo. Qui l'allucinazione assume subito una forma tradizionale definita: questi spiriti-nani sono gli *hčšteka-yékamuš*, viventi nei rami dei vecchi alberi, e denunzianti la loro presenza col far piegare i rami fuor dell'ordinario. La visione si precisa nei suoi particolari: gli spiriti si raccolgono intorno al fuoco, e quivi si riscaldano, confabulando a bassa voce. Accennano amichevolmente all'anima del sognante, lo invitano a sedere accanto a loro. Dopo un certo tempo l'uomo si risveglia: ma l'immagine perdura e stenta a dissolversi davanti ai suoi occhi. Infine, lo spirito-nano che si è mostrato particolarmente benevolo durante la visione, diventerà lo spirito guida del nuovo stregone¹.

In un altro caso la visione è diversa, a fissata anch'essa dalla tradizione, almeno nel suo tema fondamentale: un uomo cammina lentamente lungo la costa 'perduto in un mondo di sogni, senza pensare a nulla di preciso'. Ed ecco la vocazione mediante gli spiriti *čōwánni*: una schiera sconfinata di animali di ogni sorta, aringhe, balene, pesci-spada, avvoltoi, cormorani, procellarie viene incontro al visionario. Tutta questa schiera si mostra a lui benevola e amica. La visione svanisce per riprodursi poi nel sogno, quando l'uomo tornerà a casa. Anche qui, lo spirito che si è mostrato più benevolo degli altri diventerà lo spirito protettore del futuro mago². Un'altra visione analoga, producentesi 'in uno stato ipnotico o di semicoscienza sognante', è quella mercè l'*Hauččilla-kīpa*, che si presenta sotto forma di una balena di proporzioni gigantesche³.

Come si è detto, le forme istituzionali sono, nel magismo etnologico, rigorosamente adattate a questa labilità della sintesi psicologica dominante nei singoli individui. Come osserva acutamente Shirokogoroff a proposito dello sciamanismo tunguso, la istituzione sciamanistica funziona come una « safety valve » nelle condizioni date di labilità psichica⁴. Lo sciamano padroneggia gli spiriti e libera i membri dalla loro attività. Quando manca lo sciamano, allora gli spiriti diventano liberi: poichè nessuno più li controlla,

¹ *Op. cit.*, II, p. 1397.

² *Op. cit.*, II, p. 1397 *eg.*

³ *Op. cit.*, II, p. 1398.

⁴ Shirokogoroff, *op. cit.*, p. 267.

essi cominciano ad entrare nei membri del *clan* e a produrre vari effetti dannosi. Per esempio, un cacciatore sarà incapace di uccidere gli animali. Se questo capita a un membro del *clan*, gli altri, se lo sanno, possono avere lo stesso fenomeno. Si ingenera la convinzione che gli spiriti, impedendo la caccia, desiderano attirare la attenzione su di loro. Alcuni giovani perderanno il loro sonno normale, sederanno sui loro letti, parleranno in uno stato di dormiveglia che non permetterà loro il necessario riposo: concentrati sugli spiriti che li perseguitano, saranno distratti e assenti, e finiranno lentamente col divenire incapaci a un lavoro socialmente utile. Altri membri del *clan* fuggiranno via nella foresta: altri, inclini all'*olonismo*, che è una forma per lo più innocua di automatismo imitatorio, potranno diventare dannosi durante momentanei stati di assenza. Altri avranno 'crisi' durante operazioni quotidiane delicate, quando invece sarebbe necessario un maggiore autocontrollo. Gli incidenti si susseguiranno agli incidenti e molte persone possono trovare la morte. La comunità è come paralizzata, la sua esistenza è messa in pericolo. Lo squilibrio può essere vinto — e lo è nel fatto — se un uomo o una donna possono riprendere il controllo degli 'spiriti'¹. In questo senso lo sciamanismo è un modo di funzionare delle unità etniche, e gli sciamani sono i suoi organi². Possiamo dunque concludere che la labilità della sintesi psicologica non è, per entro il magismo etnologico, un fatto morboso: e pertanto i fatti metagnomici, la cui manifestazione appare stret-

¹ *Op. cit.*, p. 264.

² *Op. cit.*, p. 273. È interessante il fatto che lo Shirokogoroff, contrariamente alla maggior parte degli sciamanologi, non si mostra affatto propenso a considerare la fenomenologia sciamanistica come un prodotto sostanzialmente morboso. L'autore acutamente osserva che la 'isteria' attribuita agli sciamani rappresenta molto spesso soltanto la reazione di osservatori europei o europeizzati di fronte a un complesso culturale estraneo, da essi non considerato nella sua organica struttura (*op. cit.*, p. 256, cfr p. 242 e 263). Molto più radicale è il Gusinde a proposito dei maghi fuegini: « Niemand kann im geringsten bezweifeln, dass sie alle, samt und sonders, Leute von gesunder, gleichmässiger Entwicklung waren und sind. Geistesstörung, Erschütterung des Nervensystems, Psychosen, einschliesslich Epilepsie und Hysterie, sind unsern Selbsten nicht einmal dem Namen nach bekannt. Kein einziger der vielen Reisenden und Forscher, Farmer und Missionare erwähnt nervöse Reizbarkeit oder Überempfindlichkeit, noch irgendwelche seelische Entartung. Sämtliche Mediziner gelten als geistig vollwertige und gesunde Menschen » (Gusinde, *op. cit.*, I, p. 735 sg.).

tamente connessa con tale labilità, non debbono essere considerati come un morbo psichico, ma come espressione perfettamente fisiologica di vita culturale, come un aspetto fondamentale del magismo in quanto fatto di cultura. Poteri metagnomici, ideologia magico-animistica e labilità della sintesi psicologica formano, nei complessi culturali analizzati nella presente monografia, una organica unità in cui ciascun elemento condiziona gli altri due, e in cui sussiste una vera e propria interazione fra le parti: appunto come è d'uopo che avvenga in un organismo che vive.

VI. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE E PROSPETTIVE DI LAVORO.

I risultati della presente ricerca possono essere così riassunti:

a) La percezione extrasensoriale, sperimentalmente accertata col metodo statistico in soggetti europei o europeizzati è, nella sua forma spontanea, presente e operosa presso i popoli di natura. Essa rappresenta il fondamento obiettivo, o anche la efficacia reale, della credenza nella influenza simpatica, così caratteristica del magismo etnologico (naturalmente qui si lascia in sospenso se tale credenza abbia anche qualche altro fondamento obiettivo);

b) Se la credenza magica nella realtà dei poteri metagnomici poggia su un solido nucleo obiettivo, non è tuttavia obiettivo tutto ciò che tale credenza assume acriticamente come manifestazione metagnomica. A parte il problema così delicato della 'precognizione', è ovvio che molto spesso il mago o i suoi clienti assumono come chiaroveggenza o telepatia ciò che può spiegarsi in altro modo. D'altra parte la credenza magica nei poteri metagnomici è molto più ampia del suo reale contenuto anche sotto un altro rispetto: fin quando il contenuto di questa credenza si riferisce a eventi storici definiti (malattia, morte, tabu violati, eventi di caccia o di guerra, fenomeni atmosferici e simili) è sempre aperta la possibilità che siano qui in gioco reali poteri metagnomici: ma molto spesso la ideologia perde ogni contatto con la realtà, e la credenza esibisce un contenuto palesemente subiettivo, talora lavorato con gli elementi del mito. In questo caso il vedere e il rappresentare è, semplicemente, un processo visionario o allucinatorio, scambiato tut-

tavia — e creduto — per una conoscenza obiettiva: esempio tipico il viaggio psichico dello sciamano ai superi o agli inferi (p. 46 sg.);

c) La credenza magica nei poteri metagnomici è talora organicamente connessa con la credenza in poteri sulla materia che noi consideriamo impossibili o incredibili. In questi casi la credenza nei poteri magici, considerata nella sua concretezza, palesa una tale organica compenetrazione dei due aspetti — mentale e fisico — delle capacità magiche di azione, che solo per comodità di studio possiamo isolare la credenza nei poteri metagnomici da quella nei poteri 'a effetto fisico'. Senza dubbio in un certo numero di casi il fine metagnomico si palesa nella sua purezza (come nel caso della ricerca di un oggetto smarrito: doc. 16, o delle chiamate telepatiche: doc. 1), ma in un cert'altro numero di casi al 'vedere' o al 'sapere' si associa anche (nella credenza) un modo straordinario di azione sulla materia. Un ottimo esempio di codesta visione attiva o dinamica è fornito dall'*háh'men* e dal *gauategn* dei Selk'nam (docc. 34 e 35). Se, in generale, la credenza nei poteri fisici abbia, sia pure in minima parte, un fondamento reale, ovvero se sia solo mera credenza è problema la cui soluzione ci lascia qui in sospenso;

d) La fenomenologia metagnomica spontanea si manifesta, per entro il magismo etnologico, come espressione di idee, di aspirazioni, di speranze, di paure e di angosce della collettività come degli individui. In secondo luogo i grandi temi ideologici e le forme istituzionali si adattano qui completamente all'attività del 'veggente', i cui poteri, per quanto possano essere considerati come non comuni (almeno nella misura straordinaria in cui il veggente li possiede) sono accettati come veri dalla mentalità dominante. In terzo luogo, in ambiente magico-etnologico appare normalmente diffusa quella disposizione alla dissociazione psichica che costituisce una delle condizioni fondamentali per la manifestazione delle attitudini paranormali di conoscenza;

e) Nessuna di queste condizioni storiche favorevoli alla manifestazione dei poteri metagnomici sussiste nella nostra cultura. Essi hanno perduto per noi la loro operosità culturale; la struttura ideologico-istituzionale della nostra civiltà è radicalmente inadatta ad alimentarli; infine, l'ideale culturale che ci è proprio non è la personalità dissociata, ma l'uomo presente a se stesso, che salda-

mente si possiede nell'unità della sua persona e che vive nella forza creatrice della sua coscienza;

f) Nell'accertamento magico-etnologico il fatto concreto, integralmente considerato, non è il mero credere in certi poteri magici, e neppure l'eventuale mero esistere di questi poteri, ma è il credere con quel tanto di realtà che è da assegnarsi al creduto. La psicologia paranormale astrae dall'aspetto più propriamente ideologico dei poteri paranormali, e tale astrazione è giustificata dal fatto che essa è praticamente utile per conseguire certi fini della ricerca. L'etnologia religiosa, al contrario, si è finora attenuta alla mera credenza magica in quanto tale, trascurando il problema della eventuale realtà che spetta al suo contenuto. Anche in sede etnologica questa diversa riduzione del fatto concreto potrebbe essere giustificata, almeno fin quando essa è praticamente utile: ma a patto che si sia ben consapevoli di aver accertato a metà i fatti, e cioè solo nel loro aspetto ideologico o di mera credenza. Ora questa consapevolezza è finora completamente mancata all'etnologia religiosa;

g) Come conseguenza dell'accertamento dei poteri metagnomici per entro il magismo etnologico, è d'uopo mettere in mora le teorie esistenti sulla natura e sulla genesi del magismo, poiché tutte, senza eccezione, assumono aprioristicamente che i poteri magici siano illusori, o al più spiegabili con la suggestione, e che la magia sia, per ripetere la già citata espressione del Frazer, « *a false science as well as an abortive art* ». Un esempio concreto illustrerà il nuovo punto di vista che deve essere adottato nello studio del magismo etnologico. A Florida, nell'intento di far apparire il sole, il mago lega insieme all'estremità di una canna di bambù foglie e tralci adatti allo scopo, e li tiene al di sopra del fuoco, soffiando sulla fiamma per infondere *mana*. Il *mana* trapassa dal fuoco alle foglie: quindi il mago issa la canna di bambù sul più alto ramo di un albero, nella supposizione che il vento, soffiando sulla flessibile canna di bambù, ne diffonda il *mana*, con l'effetto desiderato che il sole comincia a splendere. Un seguace del 'prelogismo' potrebbe considerare questa prassi come una conferma della sua 'teoria': il mago istituisce una 'partecipazione' arbitraria fra cose ed eventi in realtà indipendenti, e la 'categoria affettiva del soprannaturale', che domina il suo pensiero, stende un nesso causale me-

ramente subiettivo tra la supposta 'forza' ed il sorgere del sole. Il mago non può vedere la eterogeneità delle cose collegate nella sua magica 'partecipazione': c'è in lui un modo di pensare e di sentire che lo rende 'impermeabile all'esperienza' e che lo spinge necessariamente al collegamento arbitrario. Ma ecco che noi ci siamo imbattuti, nella presente monografia, in fatti che si riferiscono a partecipazioni reali, positivamente fondate. Quando p. e. lo sciamano tunguso si concentra ed effettua con successo la sua 'chiamata telepatica' non si tratta più, come nel caso del mago di Florida, di una connessione immaginaria istituita fra elementi che restano indipendenti: al contrario, il rapporto simpatetico entra, per un atto di volontà, nella dimensione del reale. Pertanto nel caso dello sciamano tunguso non si può parlare di una sua impermeabilità all'esperienza: piuttosto egli istituisce o percepisce connessioni fra esseri e cose che, per entro la nostra cultura, non formano un ideale storico, e quindi non sono culturalmente operative. Comunque si rende palese che la teoria che assegna la origine dell'ideologia (e della prassi) magica all'attività di un principio meramente subiettivo di sintesi è da respingere per la semplice ragione che non rende conto di tutti i fatti: valida per giustificare, almeno in qualche modo, la ideologia e la prassi del mago di Florida, non serba nessun valore per quelle partecipazioni che la credenza nei poteri metagnomici realmente può istituire.

Questi risultati dischiudono un'ampia prospettiva di lavoro. Indicheremo qui le principali possibili linee di sviluppo della ricerca futura:

a) Dal punto di vista della ricerca etnologica sul posto, si impone oramai (e prima che sia troppo tardi!) una esplorazione sistematica delle attitudini metagnomiche presso i singoli popoli e le singole culture. Quando tale esigenza sarà soddisfatta, si porrà fine alla ingrata condizione di dover lavorare su osservazioni occasionali, su documenti equivoci e poco impegnativi, su dati raccolti da osservatori non preparati nei delicati problemi della psicologia paranormale. D'altra parte, in attesa che il materiale documentario migliori in quantità e in qualità, sarebbe certamente assai utile raccogliere i documenti già esistenti, sottoponendoli ad analisi.

b) Dopo l'accertamento etnologico della percezione extrasensoriale, molte questioni particolari inerenti alla ideologia e alla

prassi magico-animistica dovranno essere considerate da un nuovo punto di vista. È evidente che, in generale, gli stati psichici di dissociazione della personalità e soprattutto il reale successo delle operazioni metagnomiche debbono avere potentemente concorso al formarsi e al consolidarsi della ideologia animistica (si veda il doc. I, dove questo nesso è esplicitamente affermato). D'altra parte l'idea che l'anima può essere 'spedita' per assumere o per comunicare informazioni, come anche l'idea (e l'esperienza) della reale esistenza degli spiriti adiutori, debbono avere alla loro volta favorito gli stati psichici dissociati e la manifestazione dei poteri metagnomici. Pertanto si prospetta per l'etnologo il compito di esplorare questa *i n t e r a z i o n e* che sussiste fra gli stati psichici dissociati, la ideologia magico-animistica e il reale esercizio delle attitudini paranormali di conoscenza. Inoltre le tecniche particolari, che nell'ambito del massimo etnologico accompagnano la manifestazione dei poteri metagnomici presso gli individui che ne sono dotati, non potranno più essere valutate aprioristicamente come prodotto di un delirio superstizioso: non solo la ricerca della solitudine e dell'oscurità, le astinenze prolungate e le sofferenze, o anche le 'medicine' magiche rivelano una reale efficacia produttiva rispetto al fine metagnomico che il mago si propone, ma anche certe altre pratiche impiegate dal veggente si palesano come una condizione indispensabile per il prodursi del fatto metagnomico, e, almeno in questo senso, non sono 'superstiziose'. Per esempio, è ben noto agli studiosi di psicologia paranormale il fatto che alcuni 'sensitivi' non possono essere accessibili alla fulgurazione metagnomica senza mettersi in contatto con una 'appartenenza' (ciocca di capelli od altro) della persona che è oggetto della ricerca (questa varietà della percezione extrasensoriale è stata denominata dal Richet criptestesia pragmatica): pertanto le corrispondenti pratiche presso i popoli di natura dovranno essere riconsiderate alla luce di questo accertamento. Ma c'è di più. Ordinariamente riteniamo che l'affatturamento sia una mera credenza, e che le pratiche di magia nera siano ovviamente superstiziose. Riteniamo così perchè, nella nostra cultura, queste pratiche sono effettivamente superstiziose: la causalità che noi crediamo di rendere operosa con la 'fattura' sussiste solo nella nostra immaginazione, e pertanto il successo della 'malìa' manca completamente. Ora ci chiediamo:

è lecito estendere aprioristicamente a tutti gli ambienti storici una constatazione che si fonda essenzialmente su dati tratti dal nostro proprio ambiente? In altre parole: la 'fattura' o la 'malia' possono almeno qualche volta riuscire nell'ambito del magismo etnologico? E in che senso possono 'riuscire'? Sebbene sconcertante il problema è seriamente fondato. La etnologia ha da tempo segnalato la grande diffusione della morte suggestiva per affatturamento (o, anche, per violazione di *tabu*): se il primitivo sa che è oggetto di una fattura, è sempre aperta la possibilità che egli possa morire davvero. Vi sono dunque 'fatture' che possono 'riuscire' in ambiente magico, poichè qui effettivamente si rende operosa, mediante la fattura, una causalità che invece non è operosa nella nostra civiltà. Ed ecco la nuova possibilità che si dischiude ora allo studioso: se la telepatia e la chiaroveggenza sono fatti accertati — e tali oramai debbono considerarsi — nulla più si oppone ad ammettere la possibilità di un affatturamento metagnomico, di una malla, cioè, che riesce per il fatto che la vittima sa metagnomicamente (per telepatia o per chiaroveggenza) di esserne oggetto. Lo Shirokogoroff avverte il problema: « I Tungusi costruiscono un *ricettacolo*, vi richiamano l'anima della persona a cui desiderano nuocere, e quindi colpiscono o parzialmente distruggono il *ricettacolo*: e fanno così perchè pensano che l'anima esteriorizzata è collocata nel *ricettacolo*, e che quando questo è parzialmente distrutto anche l'anima va distrutta, e quindi, come conseguenza, il corpo del proprietario ne soffrirà del pari. D'altra parte, se procediamo con prudenza per quel che concerne la soluzione del problema della realtà o meno dell'azione telepatica e della trasmissione delle idee, e se ricordiamo ciò che altrove è stato accertato in rapporto alla questione, forse nel caso di azioni del genere la possibilità di influenzare le persone a distanza è più che una mera ipotesi senza fondamento (... perhaps in the case of similar actions there is more than a simply groundness hypotesis of the possibility of the influencing the people on distance)¹.

c) Lo studio etnologico della percezione extrasensoriale si inquadra in una più ampia sfera di ricerche etnometapsichiche. Si

¹ Shirokogoroff, *op. cit.*, p. 181 sg.

tratta di stabilire una esatta topografia dei poteri magici etnologicamente accertabili, la loro distribuzione e diffusione nelle varie culture, i loro nessi con l'ideologia e la credenza; si tratta di misurare la distanza che separa la ideologia magica dalla realtà, e di determinare quale parte spetta alla suggestione, alla allucinazione, a processi psichici 'normali', a coincidenze fortuite, e quale, invece, alla vera e propria fenomenologia paranormale; si tratta di analizzare la psicologia del mago in azione, e di determinare quali stati psichici si accompagnano alla manifestazione dei vari poteri; si tratta di sciogliere il delicato problema della 'sincerità' dello stregone e del valore psicologico di ciò che a noi appaiono trucchi banali e ingenui gherminelle; si tratta di accertare le variazioni qualitative e quantitative dei poteri in rapporto all'età etnologica delle culture, e di decidere, se possibile, il passato dei poteri stessi. In particolare, è evidente che molta luce potrà ricevere da queste ricerche il problema della natura e della genesi delle rappresentazioni della 'forza' magica (*mana*, *orenda*, *wakanda* e simili).

d) La 'antistoricità' dei poteri metagnomici per entro la nostra cultura si contrappone visibilmente alla loro 'storicità' per entro il magismo etnologico. Ma ove noi ci limitassimo a segnalare questa contrapposizione, e magari a precisarla ulteriormente, il risultato del nostro lavoro sarebbe soltanto una 'tipologia' di forme culturali, una descrizione morfologica di due diverse varietà nella specie generale della cultura umana. Continuerebbe a sussistere, a lavoro compiuto, la sostanziale estraneità della coscienza magica rispetto alla nostra coscienza storica. Invero, accertamento di fatti, descrizione tipologica e morfologia culturale — e anche: seriazione cronologica e determinazione di nessi causali — non impegnano ancora direttamente la considerazione storica, ma appartengono al momento, pur necessario, della esattezza naturalistica¹. La possibilità di un incremento della nostra consapevolezza storica per quel che concerne la credenza magica nei poteri metagnomici comincia quando, e solo quando, la stessa estraneità della

¹ Per l'impiego del metodo storicistico nell'etnologia religiosa si veda E. De Martino, *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*, Laterza, Bari 1941, e, dello stesso autore, *Religionsethnologie und Historizismus in Paideuma*, Mitteilungen zur Kulturkunde, Bd. II, Heft 4/5, Sept. 1942, pp. 178 sgg.

persona magica in atto di manifestare i suoi poteri metagnomici diventa per noi un problema che vuol essere risolto. Perchè mai — ecco l'inizio del problema storico — i poteri metagnomici che appaiono come espressione culturale organica per entro il magismo etnologico si rivelano invece nella nostra cultura come l'anonimo e l'estraneo? Perchè questa nostra così vivace ostinazione a rassegnarci all'evidenza dei fatti, questa nostra diffidenza in cospetto dei documenti, questo nostro imbarazzo davanti a certe conclusioni? Come accadde che il potere metagnomico come forma culturale diventò un fatto problematico, ovvero un fatto di cui si negò la esistenza, o anche un semplice oggetto di accertamento scientifico, una forza della *natura* più che una forza della *cultura*? Quale fu il processo per cui dall'ideale della personalità magica come espressione più alta del viver civile si passò all'ideale della persona unitaria, che vive la sua giornata culturale solo nel pieno esser presente a se stessa e al mondo? Qui noi tocchiamo l'idea generatrice della presente monografia, lo stimolo spirituale intimo che ha promosso questa ricerca e che ne assicura l'ulteriore incremento. Già dicemmo che la profonda ragione della nostra *Einstellung* nei confronti dei poteri metagnomici in genere, e di quelli che si rivelano nel magismo etnologico in particolare, è da ricondursi sostanzialmente a quella 'boria dei dotti', o, anche, a quella 'boria delle nazioni', per cui si stimano antichissimi, o addirittura rivestiti di dignità ontologica, i beni storici di una civiltà determinata. Ma proprio questa 'boria' diventa ora per noi un problema. Se il compito della storiografia consiste nell'avvertire l'impegno morale di dover superare le posizioni polemiche per guardar la cosa nella serenità della ragione, ancora una volta la storiografia è chiamata a mantenere l'impegno che le è proprio. Sorge pertanto la necessità di disfare metodicamente il processo che ci ha condotto alla nostra civiltà, e di scomporre i piani storici della nostra coscienza fino a guadagnare quel piano che ci assicuri la presenza ideale nel mondo storico del magismo, e quindi anche in quel mondo di incapacità metagnomiche in cui il magismo si esprime. Ciò potrà essere ottenuto soltanto mercè il metodico esperire i punti di selezione e di crisi attraverso i quali la nostra direzione di cultura si è venuta determinando quale è, distinguendosi idealmente da quella direzione ancor oggi osservabile in *flagranti*

nelle forme ideologico-istituzionali del magismo etnologico. Qui la prospettiva di lavoro si allarga ulteriormente: si avverte la necessità di una serie di monografie che svolga in concreto questo programma, che esperisca di fatto i punti di selezione e di crisi, e che promuova in tal modo quella consapevolezza storica del magismo etnologico che in gran parte finora è solo una richiesta¹.

Or sono circa cinquant'anni, nel lontano 1893, prendendo spunto dalle ricerche di Ch. Richet sulla trasmissione del pensiero e sulla lucidità, W. Wundt pronunciava il seguente giudizio sulla fenomenologia paranormale: « Gli scienziati... hanno buona ragione per non avventurarsi (sul terreno della psicologia paranormale). Queste ragioni si trovano, secondo me, nei risultati della ricerca metapsichica. Basterò leggere, per farsene un'idea generale, uno dei lavori più minuziosi eseguiti in questo dominio, voglio intendere le ricerche del Richet sulla trasmissione del pensiero e sulla lucidità. Supponiamo che tutti gli esperimenti descritti in questo lavoro abbiano avuto esito positivo, al punto da obbligarci ad ammettere azioni magiche a distanza in quei casi nei quali l'autore stesso le ritiene probabili: quale conclusione ne ricaveremo noi? Evidentemente il mondo che ci circonda diverrebbe in realtà composto di due mondi assolutamente diversi. Da una parte quello di Copernico, di Galileo e di Newton, di Leibnitz e di Kant: e cioè

¹ Per il metodo dei punti di selezione e di crisi si veda E. De Martino, *Religionsethnologie und Historizismus*, in l. c., pp. 192-195. Il metodo dei punti di selezione e di crisi è indispensabile per assicurare la nostra presenza mediata e garantita nel mondo magico, e per evitare sia la lontananza naturalistica, sia la presenza immediata e non garantita di quel mondo in noi. La lontananza naturalistica è il modo di considerare il magismo proprio della copiosa letteratura magico-etnologica; la presenza immediata e non garantita costituisce invece il modo di vedere (e di sentire) nostalgico-romantico: « Zeiten schön und wunderbar, Kindermärchen werden wahr ». Una ricostruzione nostalgico-romantica del magismo e della sua sfera di poteri si trova, com'è noto, nelle opere di Edgar Dacquè. Di quest'autore si veda soprattutto: *Urwelt, Sage und Menschheit*, Oldenbourg, München u. Berlin 1924 (1941⁸); *Natur und Seele*, id. 1926 (1928⁸); *Das verlorene Paradies*, id. 1938. Per una ben diversa impostazione del problema e per un primo tentativo di ricomprendere il magismo nell'allargata autocoscienza della nostra civiltà, si vedano i lavori del Cassirer: *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Studien der Bibliothek Warburg, I, 1922; *Philosophie der symbolischen Formen*, II (*Das mythische Denken*), Bruno Cassirer, Berlin 1925; *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Studien der Bibliothek Warburg, X, 1927.

l'universo retto da leggi eternamente immutabili, e per cui il più piccolo come il più grande si uniscono in un tutto armonico. Dall'altra parte, accanto a questo grandioso universo che suscita sempre più la nostra meraviglia e la nostra ammirazione ad ogni nuovo passo che in esso facciamo, vi sarebbe un altro piccolo mondo, un mondo di spiriti folletti, di maghi e di 'medi', il quale sarebbe il completo rovescio del primo, del grandioso e sublime universo, le cui leggi immutabili si troverebbero sospese a profitto di persone fra le più volgari e spesso isteriche. La gravitazione, l'azione della luce, le leggi della nostra organizzazione psicofisica, tutto ciò verrebbe ad essere compromesso non appena passasse per la testa della signora Léonie, a La Hâvre, di addormentarsi nel sonno magnetico, e non già per predire qualche cataclisma universale, ma semplicemente per indovinare se non sia toccato qualche accidente a uno dei piccoli Richet, a Parigi! Ma supponendo che tutte queste assurdità e molte altre siano esatte, si può ammettere che un naturalista o un psicologo, esente da pregiudizi e libero nella sua scelta, non dia la preferenza al mondo grandioso il cui ordinamento riposa sopra leggi immutabili, piuttosto che a questo piccolo mondo di 'medi' isterici? »¹. Poche volte il punto di vista dell'uomo occidentale rispetto la fenomenologia paranormale è stato esposto con tanta dignità e nobiltà di accenti. E possiamo anche aggiungere: mai come in queste parole la 'boria delle nazioni' ha trovato così solenne e compiuta espressione². Ma chi ha operato dentro di sé la necessaria catarsi, può rispondere al 'dotto' che oltre il mondo di Galileo e di Newton, e oltre il piccolo mondo di medi isterici, vi è anche il mondo del magismo etnologico, con la sua storicità viva e palpitante, drammatica e umana. In questo mondo storico

¹ W. Wundt, *Hypnotismus und Suggestion*, in *Philos. Studien*, 1893, p. 6 egg.

² Di solito il 'fin de non recevoir' dell'uomo occidentale rispetto alla possibilità della fenomenologia paranormale si esprime in una forma molto ingenua, o anche volgare: W. James riferisce che un illustre biologo sosteneva che gli scienziati avrebbero dovuto collegarsi fra di loro per sopprimere o per tenere nascoste le prove della telepatia qualora queste si fossero mostrate inopugnabili, e ciò per il fatto che i fenomeni telepatici avrebbero sconvolto la uniformità della natura e tutti quei principi di cui gli scienziati non possono fare a meno per continuare le loro ricerche. E il grande Helmholtz dichiarò un giorno a W. F. Barrett che né la testimonianza di tutti i membri dell'accademia, né l'evidenza dei suoi stessi sensi avrebbero potuto fargli credere anche all' semplice trasmissione del pensiero, tale fenomeno essendo 'impossibile'.

i poteri metagnomici non si inseriscono come il futile o lo strano: al contrario essi sono naturale espressione del complesso culturale considerato nella sua organica unità. Se come uomini di passione possiamo e dobbiamo esprimere la nostra preferenza per ciò che rappresenta il patrimonio storico e l'ideale della nostra cultura (come potremmo fare diversamente senza tradire noi stessi?), come uomini di ragione sentiamo vivo il bisogno di allargare l'autocoscienza della nostra civiltà sì da poter recuperare nella considerazione storica quelle dimensioni della vita dello spirito che la nostra civiltà, per costituirsi quale è, ha dovuto polemicamente negare o svalutare. Ed è per questo vivo bisogno di approfondire storicamente la nostra presente umanità, e di articolare nella nostra coscienza i cosmi storici che vi sono come sopiti, che noi ripetiamo col principe di Danimarca: « *There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy* »

ERNESTO DE MARTINO

CRETA E DELFI

L'accostamento di questi due nomi, Creta e Delfi, comprende una serie di problemi abbastanza complessi, che interessano molti rami degli studi classici: oltre la storia delle religioni, che — in questa Rivista — ha il diritto di essere considerata in primo luogo, la letteratura, l'archeologia, l'epigrafia, la storia, le antichità. Infatti lo studio dei rapporti fra Creta e Delfi deve tenere conto dei più varii elementi tratti dalla vita in generale dell'antica Grecia, per un periodo di tempo che si estende attraverso lunghi secoli. La raccolta di questi elementi, la valutazione di essi, e la loro composizione in un disegno storico, porterà — spero — a qualche risultato positivo. Inoltre la stessa importanza, veramente enorme, che nel quadro della civiltà greca ebbero da una parte la grande isola di Minosse, chiave di volta della civiltà nel Mediterraneo orientale, dall'altra lo splendido santuario panellenico adagiato sulle pendici del Parnasso, rende suggestiva la ricerca di tutto ciò che possa unire i nomi di Creta e Delfi.

La più antica fonte letteraria che ci parli di rapporti fra Creta e Delfi è, com'è noto, l'inno Omerico ad Apollo. Nell'ultima parte di questo inno (vv. 388-543) assistiamo alla singolare vicenda di una nave cretese diretta dalla minoica Knosos (Κρητες ἀπὸ Κνωσὸς Μινωίδου, v. 393) verso Pylos, sulle coste occidentali del Peloponneso. Mentre questi Cretesi navigano tranquillamente per gli affari del loro commercio, Apollo, sollecito di procurarsi uomini che officino il santuario suo nella rocciosa Pytho, mette gli occhi sulla nave, e decide subito che quegli uomini saranno i suoi sacerdoti e gli interpreti dei suoi oracoli. Il dio pertanto balza sulla nave in sembianze di delfino, e celermente la dirige lungo le coste del Peloponneso. Passano il promontorio di Malea, quello del Tainaron, passano, dopo altre località, la foce dell'Alfeo e Pylos, dove i mercanti non riescono miracolosamente ad approdare, passano altre città della costa, e finalmente i naviganti giun-

gono in vista dell'immenso golfo di Krisa, che separa il Peloponneso dal continente greco. Qui il vento comincia a spirare verso oriente, fino a che la nave giunge nel porto di Krisa. Allora il dio balza su dalla nave simile ad una stella lucente, e penetra nel suo santuario, dove accende con la sua presenza un fulgore che illumina e stupisce tutta la città. Si ripresenta quindi ai naviganti in sembianze di un bellissimo giovane, e dopo averli invitati a scendere a terra, annuncia loro che essi non torneranno più a Knosos, ma rimarranno lì a custodire il suo tempio, ricco ed onorato da tutti gli uomini, che conosceranno i consigli divini e saranno essi stessi per sempre onorati. Ordina poi che essi erigano sulla riva un altare e preghino lui come Delfinio, per ricordo di quell'aspetto che egli aveva assunto quando la prima volta era loro apparso (ὡς ἐμοὶ εὐχεσθαι δελφινίῳ αὐτὰρ ὁ βωμὸς | αὐτὸς δέλφειος καὶ ἐπόψιος ἔσσεται αἰεὶ, vv. 495 s.). Infine Apollo vuole che i Cretesi lo seguano fino al luogo del tempio cantando Ἴη Παιήον', e li guida suonando la cetra. I Cretesi ubbidiscono e cantano Ἴη Παιήον', proprio come i παιήονες Cretesi (dove la voce παιήονες, v. 518, indica semplicemente «cantori», dal nome del dio). La processione sale verso il Parnasso e giunge al luogo del santuario. Qui il capo dei Cretesi domanda ad Apollo di che cosa mai essi vivranno in quella località che non sembra affatto fertile. Il dio gli risponde che essi potranno fare sicuro assegnamento sulle vittime che gli uomini porteranno sempre al santuario. L'inno si chiude con l'allusione a certi nuovi dominatori del santuario (senza dubbio gli Anfizionni), ai quali i Cretesi saranno per sempre sottomessi (ἄλλοι ἐπειθ' ὑμῖν σημάντορες ἄνδρες ἔσονται | τῶν ὑπ' ἀναγκαίῃ δεδμησασθ' ἤματα πάντα, vv. 542 s.).

Tutti sanno che l'inno Omerico ad Apollo si compone di un inno ad Apollo Delios seguito da un inno ad Apollo Pythios, del quale fa parte, anzi è l'ultima parte, la storia dei Cretesi che ora ho riassunta. Mentre l'inno ad Apollo Delios è opera di un poeta ionico vissuto, come sembra, all'inizio del secolo VII, quello ad Apollo Pythios deve essere attribuito ad un poeta continentale, focese o beotico, molto inferiore al primo, che egli si studia più o meno felicemente di imitare. L'ultima parte dell'inno, quella relativa ai Cretesi, è stata giudicata da alcuni studiosi come una

aggiunta. Ma, se anche essa non fu composta dal poeta dell'inno ad Apollo Pythios, mi sembra che debba essere collocata più o meno nel medesimo ambiente e nella medesima età. Per quanto riguarda quest'ultima, pare che essa si aggiri intorno all'inizio del secolo VI. Infatti è stato osservato anzitutto che l'itinerario percorso da Apollo per giungere dall'Olimpo a Delfi è il medesimo che veniva seguito (all'inverso) dalla teoria delfica, quando essa muoveva da Delfi verso la valle di Tempe traversando i territorii delle genti che appartenevano all'Anfizionia di Anthela. È dunque probabile, per questo e per la esplicita menzione degli Anfizioni alla fine dell'inno, che si debba presupporre la distruzione di Krisa in seguito alla prima guerra sacra (circa l'anno 590 av. Cr.) e l'affermazione del potere degli Anfizioni sul santuario delfico. Si è poi osservato che le parole rivolte nell'inno dalla dea Thelphousa ad Apollo (vv. 261 ss.) sembrerebbero indicare non ancora avvenuta l'istituzione delle gare di corsa dei carri, istituzione che sappiamo avere avuto luogo nel 586 av. Cr. Se così fosse, la data dell'inno verrebbe ad essere compresa entro uno spazio di tempo assai limitato; ad ogni modo credo che si possa ritenere come giusta la datazione dell'inno al principio del secolo VI, cioè ad una età di circa un secolo posteriore a quella dell'inno ad Apollo Delios¹.

Il poeta ad Apollo Pythios dovette essere, come sopra ho notato, o focese o beotico. Che egli sia stato di una regione adiacente al santuario delfico è dimostrato a sufficienza dalla descrizione dei luoghi che l'inno ci offre. Infatti, per limitarci qui all'ultima parte del componimento, relativa ai Cretesi, dovremo convenire che soltanto un buon conoscitore dei luoghi era in grado di descrivere in maniera così aderente alla realtà il paesaggio che si presenta via via agli occhi dei naviganti di Knosos, specie dal momento in cui essi vedono aprirsi l'ampissimo golfo di Krisa fino a quello in cui dalla fertile pianura di Krisa (ἀμπελόεσσα la chiama il poeta, v. 438) essi ascendono l'erto pendio del Parnasso e poi giungono al luogo aspro e sterile in cui si trova il

¹ Per la datazione dell'inno e per i rapporti fra la prima e la seconda parte di esso, cfr. Schmid, *Gesch. der Griech. Litt.*, I (1912), 104; Humbert, *Homère, Hymnes* (Parigi 1936), 74 ss.; Nilsson, *Gesch. der Griech. Religion*, I (1941), 522.

santuario. Chiunque abbia fatto il medesimo viaggio si accorge che il poeta descrive dal vero quel paesaggio incomparabile. Quanto poi a Krisa, è evidente che il poeta allude con questo nome ad una città situata sulla costa, nella località dove approda la nave dei Cretesi. È opportuno notarlo perchè, come si sa, la questione relativa alla posizione di Krisa è stata a lungo dibattuta dagli studiosi prima degli scavi sistematici compiuti recentemente dalla Scuola Archeologica Francese¹. Questi scavi hanno dimostrato che sulla collina di *H. Geòrgios* presso il villaggio di *Chrysò*, dove molti studiosi collocavano l'antica Krisa (*Κρίσα*), esiste soltanto una città elladica, e non greca, e che sul mare, ad oriente della odierna *Itèa*, fiorì un'altra città risalente anch'essa all'epoca elladica, distrutta all'inizio del secolo VI dai combattenti della prima guerra sacra, poi ricostruita e sopravvissuta durante l'epoca greca fino all'età imperiale romana. Gli studiosi francesi attribuiscono alla prima città il nome di *Κρίσα*, alla seconda quello di *Κίρρα*, che si alterna nelle fonti letterarie col precedente creando non poche confusioni; ed ammettono che il nome della città antichissima e già spenta, di Krisa, sia rimasto nelle espressioni di *Κρισάτων πεδίων* e di *Κρισάτος κάλπος*, spesso ricorrenti nelle fonti letterarie e specialmente nelle odi di Pindaro. Anche il nome di *Κρίση* ricordato dal nostro inno dovrebbe riferirsi, secondo loro, più o meno direttamente all'antichissima città esistente presso *Chrysò*. A me sembra invece che il poeta dell'inno, buon conoscitore di luoghi, difficilmente avrebbe dato con tanta precisione il nome di *Κρίση* alla località della costa, al porto di Delfi, se esso veramente non si fosse chiamato così. Bisognerà, dunque, ritenere che già all'inizio del secolo VI il nome di *Κρίσα* sia stato attribuito alla città della costa, distrutta e in via di essere ricostruita; lasciando da parte la questione se codesta città si sia chiamata più anticamente *Κίρρα*.

Per terminare ora questo breve esame dell'inno omerico, resta da osservare come interessante sia la descrizione che esso ci offre del culto delfico all'inizio del secolo VI. Il tempio costruito ai piedi del Parnasso doveva essere già molto famoso e frequentato dai fedeli prodighi di sacrifici; già vi sorgevano tripodi preziosi

¹ Cfr. Jannoray, *Bull. Corr. Hell.*, LXI (1937), 33 ss.

(v. 443), vi si cantavano peani, e Apollo vi rendeva gli oracoli ἐκ δάφνης (v. 396), cioè mediante il sacro alloro che gli uomini si studiavano di interpretare nell'agitarsi delle sue fronde, secondo una forma antichissima di mantica naturale. V'era poi sulla riva del mare presso Krisa un altare di Apollo Delphinios, la cui parentela col delfino è chiaramente indicata. È notevole che nell'inno non compaia mai il nome di Δελφοί, nè per indicare il luogo del santuario nè per designare gli abitanti di questo luogo o in generale della regione. Il luogo del santuario è sempre indicato, come nei poemi omerici, col nome di Πυθώ¹. Lo stesso nome ricorre nel medesimo significato presso poeti posteriori ed anche, una volta, presso Erodoto²; mentre abbastanza presto si fa strada il nome Δελφοί, sul cui significato gli studiosi ancora discutono, e il cui primo ricordo sembra trovarsi nell'inno omerico ad Artemis, di poco posteriore — come sembra — al nostro inno ad Apollo Pythios³.

Di grande interesse è la parte occupata da Creta in questo componimento di evidente ispirazione delfica, all'inizio del secolo VI. Nei rapporti fra Creta e Delfi che il poeta ci descrive, alcuni studiosi hanno voluto riconoscere delle relazioni puramente fittizie; in quanto al principio del secolo VI, dopo l'abbattimento del predominio focese nel santuario delfico in seguito alla prima guerra sacra e per la conseguente affermazione del potere degli Anfizioni, i nuovi dirigenti del santuario avrebbero desiderato di attribuire una origine diversa da quella reale, e oltremodo insigne, al sacerdozio delfico, e ciò avrebbero fatto mettendo quest'ultimo in rapporto con la grande isola del Mediterraneo, circonfusa dagli ultimi bagliori di quella fama che presso tutte le genti greche le avevano guadagnato l'altissima civiltà da essa raggiunta e in particolare la saggezza e la maestria da essa dimostrata nel campo della religione. L'origine cretese dei sacerdoti delfici avrebbe rapporto con la tendenza che si nota in varie città della Grecia fra il secolo VIII e il VI a riferire a Creta elementi della loro religione e della loro cultura, anzi talvolta la loro stessa origine, me-

¹ Cfr. *Il.*, B 519, I 405; *Od.*, §, 80, λ 581 (*Il.*, B 519 e *Od.*, § 80 dipendono da *Il.*, I 405).

² I 54.

³ V. 14. Il nome Δελφοί significa qui gli abitanti e non il luogo.

dante il ricordo più o meno attendibile di colonizzatori cretesi¹. Ultimo interprete di questa opinione, il Nilsson² riconosce nella tradizione delfica una estrema eco dell'antico predominio di Creta, ricordando a questo proposito, come opportuni confronti nel campo religioso, le famose purificazioni di Apollo in Creta dopo l'uccisione del drago delfico, la tradizione di Epimenide cretese, maestro di riti e di purificazioni, ed anche i versi dell'inno Omerico a Demeter (vv. 123 ss.), secondo i quali la dea, presentatasi supplice alle figlie del re di Eleusi, avrebbe dichiarato loro, per nascondere il vero essere suo, di provenire da Creta, donde sarebbe stata rapita dai predoni: segno della fama di cui Creta avrebbe goduto anche nei rapporti di Eleusi³.

Certamente nessuno può negare la grande popolarità di Creta nella Grecia durante l'età arcaica; vengono, anzi, col progresso degli scavi e degli studii, crescendo gli argomenti per confermarla. Ma, nel nostro caso, mi sembra che la narrazione dell'inno sia troppo ampia, precisa e sicura perchè i rapporti fra Creta e Delfi, dei quali essa ci parla, debbano essere ritenuti artificiosi. Inoltre il poeta è uno che conosce assai bene le tradizioni delfiche; ed è noto come i ricordi divengano tenaci se affidati alla potenza conservatrice di un santuario. Sembra dunque di potere affermare che vi furono realmente quei rapporti fra Creta e Delfi che l'inno canta, sia pure abbellendoli e forse anche deformandoli un poco con le grazie della poesia. Ma a quale età dovranno essi venire attribuiti?

Gli studiosi i quali credono alla realtà di questi rapporti hanno pensato tutti, che io sappia, all'epoca della grande civiltà minoica, sia pure ammettendo in diversa misura e sotto diversi aspetti l'influsso della Creta minoica sulla località di Delfi. Bisognerebbe dunque ritenere che già verso la metà del secondo millennio av. Cr. (a tale data, infatti, si crede di potere risalire) i mercanti cretesi conoscessero la rotta lungo le coste occidentali

¹ Cfr. Poulsen, *Delphi* (1920), 16; Farnell, *Essays in Aegaeon Archaeology* (1927), 9, 25 (cfr. Picard, *Rev. Ét. Gr.*, XI, [1927], 338, n. 3).

² Op. cit., 323.

³ Anche Ulisse, tornato ad Itaca dopo il suo lungo viaggio, e volendo dapprima non farsi riconoscere ai suoi, finge di essere nativo di Creta, della quale esalta la grandezza e la ricchezza. (*Od.*, § 199 ss., τ 173 ss.)

del Peloponneso e il golfo di Patrasso, via che del resto era, prima del taglio dell'istmo di Corinto, l'unica per giungere su nave da Creta a Delfi. Nè si può ammettere, per quei tempi, che la via possa essere stata parte per mare parte per terra, in modo da pensare ad un itinerario marittimo limitato all'Egeo e ad una penetrazione per terra attraverso il golfo Saronico. Si tratta infatti di mercanti che dovevano giungere con le loro mercanzie direttamente sul luogo dello smercio. Qualcuno potrebbe anche immaginare rapporti della Grecia minoica con Delfi attraverso l'Attica o, meglio, attraverso la Beozia, ricordando che ad Eleusi, ad Orcomeno e a Tebe furono ritrovati documenti, o almeno tracce significative, della civiltà minoica¹. Ma fra queste regioni e la località di Delfi si erge l'alta ed impervia catena del Parnasso, che specialmente a quei tempi doveva costituire un notevole ostacolo per lo sviluppo di normali relazioni di cultura. Del resto il fatto stesso che l'inno Omerico ci descriva la via lungo le coste occidentali del Peloponneso e il golfo di Corinto come quella seguita dai futuri sacerdoti di Delfi, ci dimostra chiaramente che fino all'inizio del secolo VI quella e non altra era la rotta tenuta dai naviganti per giungere da Creta alla regione delfica.

*
* *

La tesi di coloro che ritengono essere avvenuti dei contatti fra Creta e Delfi durante l'epoca della civiltà minoica sembrò essere definitivamente confermata quando gli scavi di Delfi misero in luce proprio sotto lo *adyton* del tempio di Apollo la parte anteriore di un *rhyton* rappresentante il muso di un felino, in fine calcare giallastro, mentre le narici, certamente lavorate in foglia d'oro, dovevano essere applicate a parte: oggetto singolarmente analogo a un *rhyton* rappresentante il muso di una leonessa ritrovato durante gli scavi di Knosos, tanto simile da potersi ritenere che i due monumenti siano stati fabbricati nella medesima officina². A questo cimelio delfico di provenienza certamente cretese si vollero aggiungere altri due oggetti: un frammento di un pic-

¹ Cfr. Evans, *The palace of Minos*, IV (1935), 283 s., 737 ss.

² Cfr. Perdrizet, *Fouilles de Delphes*, V (1908), 3 ss.; Karo, *Arch. Jahrb.*, XXVI (1911), 254 ss.; Evans, *op. cit.*, II (1928), 826, 832 s.

colo vaso cilindrico in marmo bianco, che avrebbe ricordato i piccoli vasi di pietra abbastanza comuni nell'arte minoica, e una ascia di bronzo recante dei segni minoici incisi¹. Bisogna però notare subito che, mentre il frammento di vaso marmoreo, almeno a giudicare dalla descrizione fattane dal Perdrizet², non presenta caratteri tanto singolari da potere senz'altro essere ritenuto minoico, la provenienza delfica dell'ascia di bronzo non sembra affatto certa³. Sono poi molto malsicuri certi argomenti che si sono voluti addurre come conferma dei rapporti esistiti fra Creta e Delfi durante l'età minoica. Così il Perdrizet, pensando al famoso *omphalos* del santuario delfico, e alla non meno famosa pietra di Kronos che ivi si mostrava alla venerazione dei fedeli⁴, e ad alcuni alberi venerandi del santuario stesso, ha voluto richiamare le rocce e gli alberi sacri che notoriamente ebbero tanta parte nella religione minoica; mentre il nome del neocoro delfico $\Lambda\acute{\alpha}\beta\upsilon\omicron\varsigma$ e quello della celebre fratria dei $\Lambda\alpha\beta\upsilon\acute{\alpha}\delta\alpha\iota$ gli sembravano imparentati coi nomi delle bipenne ($\lambda\acute{\alpha}\beta\beta\omicron\upsilon\varsigma$) e del Labirinto cretese⁵. Così lo Evans si è studiato di riconoscere una diretta dipendenza della lira apollinea dall'analogo strumento minoico, ed ha affermato la parentela dell'*omphalos* delfico con un affresco a dir vero molto problematico rinvenuto a Knosos, e perfino con le stalagmiti sacre delle rocce cretesi⁶. Altri monumenti figurati e fonti letterarie relative a varie tradizioni delifiche sono stati addotti col medesimo scopo di confermare la reale esistenza di quegli antichissimi rapporti fra Creta e Delfi. Ma questi monumenti e queste fonti letterarie possono, anzi debbono, essere riferiti ad una età posteriore a quella minoica, come spero di dimostrare in seguito.

¹ Cfr. Perdrizet, op. cit., 208, n. 698; 5, fig. 14.

² « Fragment d'un vase cylindrique en marbre blanc. Le rebord strié de godrons verticaux; au-dessous, quatre filets superposés. Travail soigné. Diam. probable 0. 12 ».

³ Il Perdrizet riporta, a proposito di questo oggetto, il passo di una lettera scrittagli dallo Evans, il quale donò l'ascia stessa al Museo di Oxford: « I think that I obtained it through Rhousopoulos, who was generally very correct about localities ». C'è appena bisogno di notare l'incertezza di quello *I think* e di quel *generally*.

⁴ Pausania, X 24, 6.

⁵ Perdrizet, op. cit., 4.

⁶ Evans, op. cit., II (1928), 834 ss.

Veramente chiarificatori sono stati, per l'antica storia del santuario delfico, gli ultimi scavi della Scuola Archeologica Francese, che furono esposti, per la parte che ci interessa, dal Lerat¹. Questi scavi hanno dimostrato che nella località di Delfi la vita non cominciò se non con la terza fase dell'elladico recente, cioè dopo il secolo XV av. Cr., salvo sporadici ed insignificanti residui di un'epoca anteriore; e fu dapprima assai povera, di aspetto quasi neolitico. Sulla terrazza dove sorse poi il tempio di Apollo si sviluppò man mano un modesto villaggio intorno ad un santuario, alla cui divinità, probabilmente di carattere agrario, appartengono numerosi idoletti femminili, molto simili a quelli ritrovati nel vicino santuario di *Marmarià*, e certe non meno rozze figurine di animali. L'ultimo villaggio miceneo sembra essere stato distrutto da un crollo delle rupi Fedriadi, e fu sostituito in età geometrica da un altro, che il crescente santuario invase man mano sino ad eliminarlo del tutto fra il VII e il VI secolo. Nulla, dunque, ci parla di una florida vita di Delfi verso la metà del secondo millennio av. Cr., e tanto meno di suoi frequenti contatti con Creta, con quella che era allora centro luminoso di civiltà; quando non si voglia ricorrere alla assurda ipotesi che tutto il presunto strato « cretese » del santuario delfico sia scomparso senza lasciare traccia di sè, eccettuato il frammento di *rhyton* che gli scavi ci hanno restituito. Lo stesso Lerat deve riconoscere che « aujourd' hui cette précieuse relique nous semble bien isolée ». Egli però non si sente di rinunciare alla suggestiva ipotesi che, secondo l'inno Omerico, siano realmente esistiti dei rapporti religiosi fra la Creta minoica e Delfi e, pur mettendo in dubbio una importazione del culto apollineo da Creta, pensa al culto cretese della grande divinità femminile, che si sarebbe dapprima impiantato a Delfi per poi dare luogo al culto di Apollo.

Tutto considerato, a me pare molto dubbio che si possa pensare a una diretta relazione fra Delfi e la Creta minoica. A parte le tradizioni dell'inno Omerico e di altre fonti letterarie, tradizioni che, come dirò meglio più giù, possono e debbono essere riferite ad una età posteriore, tre soli oggetti rinvenuti durante gli scavi di Delfi sono stati adottati per convalidare la tesi di un

¹ *Revue Arch.*, XII (1938), 188 ss. Cfr. Nilsson, op. cit., 316 s.

influsso minoico sulla località del santuario; ma questi tre si riducono a uno, perchè, come ho già osservato, il frammento di vaso marmoreo non presenta indizii sufficienti per essere dichiarato minoico, e l'ascia bronzea incisa con caratteri minoici non è sicuro sia stata ritrovata a Delfi. Resta, unico documento, il *rhyton*, il quale è, sì, un oggetto certamente cretese attribuibile alla metà del secondo millennio av. Cr., ma non basta, solo come esso è, a sostenere la tesi di rapporti avvenuti in quell'epoca fra Creta e Delfi. Esso può benissimo essere stato trasportato a Delfi in età posteriore, magari da un'altra località che non sia l'isola di Minosse: ipotesi che può essere confermata dal fatto che questo venerando cimelio presenta tracce evidenti di una riparazione eseguita nell'antichità stessa, certamente non a Creta, nell'officina di Knosos dove l'oggetto fu fabbricato, perchè, se lì fosse stato rotto, nessuno avrebbe pensato a restaurarlo e ad esportarlo¹. Si tratta dunque di un pezzo da museo, che nulla può dirci intorno alle presunte relazioni fra Delfi e il luogo dove esso fu fabbricato. Quanto poi ad eventuali rapporti di carattere prettamente religioso, c'è appena bisogno di osservare che è quanto mai dubbia l'opinione sostenuta dal Lerat di una stretta parentela fra la presunta dea venerata a Delfi nella seconda metà del secondo millennio av. Cr. e la famosa e molto discussa dea cretese accompagnata dalle fiere.

In realtà mi sembra che le prime origini del culto delfico debbano essere proprio ricercate nella località di Delfi, e non altrove, e che il culto stesso sia stato fino dai suoi inizi di carattere oracolare. Infatti basta avere visitato il santuario delfico per comprendere come quel paesaggio fortemente suggestivo, con quelle montagne che si elevano alte e solenni dalla fertile pianura focese, con quelle rocce scintillanti di roseo splendore che sovrastano la località stessa del santuario e fra le quali sgorga impetuosa e sonante, quasi da misteriose profondità, la fonte Castalia, sia per sè stesso un paesaggio religioso, naturalmente conformato per dare vita intensa e durevole ad un culto divino. Un illustre studioso, il Nilsson², ha recentemente espresso l'opinione che la forma più

¹ Questo giustamente osservò lo Evans (op. cit., §33). Cfr. Karo, *Arch. Anz.*, 1935, 193.

² Op. cit., 159.

antica dell'oracolo delfico sia stata quella del sorteggio. A me pare invece assai più persuasiva la ipotesi già espressa da altri, che le prime radici dell'oracolo delfico, ancora più antiche dei responsi ἐκ δάφνης, debbano essere ricercate in quella mirabile località dove le acque della Castalia erompono dalle rocce Fedriadi e dove gli uomini di quell'età antichissima, compresi di religioso timore e di ardente venerazione, poterono ben essere disposti ad interrogare sui casi della loro vita presente e futura quell'Essere dall'infinita forza e dalla inesauribile sapienza che doveva agitarsi nell'interno della terra, e che lì si manifestava ai loro sensi con singolare evidenza¹. Non bisogna poi dimenticare che al di là di Delfi, in tutta la regione beotico-focese, fiorirono in località particolarmente suggestive, di regola intorno ad una sorgente, numerosi culti oracolari, sì da potere quella regione essere considerata come la culla della religione oracolare. Ora che mai ha da vedere con queste lontane origini del culto delfico la Creta minoica, nella quale nulla v'è — che finora si sappia — di oracolare?²

Mi sembra, dunque, che sia inutile insistere nell'affermare la esistenza di rapporti commerciali e religiosi fra la Creta minoica e il santuario delfico, e che sia molto meglio scendere fino a quell'età in cui sappiamo essere avvenuta in Creta una nuova mirabile fioritura di civiltà, dopo l'innesto della civiltà greca dei colonizzatori sull'antico tronco della civiltà minoica: l'età compresa fra il IX e il VII secolo av. Cr., la cui grande importanza gli scavi di Creta e le indagini nel campo della storia e dell'arte hanno cominciato a mettere nella giusta luce. Oggi infatti sappiamo che in questa epoca l'isola di Creta, divenuta nuovamente,

¹ Cfr. De la Coste-Messelière e Flacelière, *Bull. Corr. Hell.*, LIV (1930), 283 ss.

² Per riconoscere l'esistenza in Creta, durante l'età minoica, di una antica oracolare mi sembra non ci si possa contentare, come fa la Swindler (*Cretan elements in the cults a. ritual of Apollo* [Pennsylvania, 1913]), nè del ricordo degli oracoli di Pasiphae a Sparta secondo Plutarco (*Agis*, IX 2: καὶ διὰ τὸ πᾶσι φαίνεν τὰ μαντεῖα. Πασιφᾶν προσαγορευθεῖσαν), nè dell'esistenza di un oracolo della Magna Mater a Phaistos in età ellenistica (*Inscriptiones Creticae*, I, XXIII, 3), nè della glossa di Fozio Κρητῖδες ἄνθρωποι ἀπὸ Κρήτης, nè della tradizione riportata da Aristotele (*Pol.*, II 9, 3) che Onomacrito locrese, maestro di Taleta, avrebbe visitato Creta κατὰ τὴν γῆν μαντικῶν.

dopo un periodo di relativa oscurità e di travagliosa fusione delle vecchie con le nuove stirpi, faro di civiltà alle genti della Grecia, diffuse largamente intorno a sè istituzioni giuridiche, elementi religiosi, forme di arte, leggende variopinte, in una parola molti germi della sua vita intensa e multiforme che, caduti nelle nuove terre, dovevano attecchirvi e portarvi molti frutti di singolare importanza.

Un antico proverbio che viene attribuito ora ad Alcmane ora ad Alceo, ὁ Κρήσις (ἀγνοεῖ) τὴν θάλατταν¹, proverbio che vuole esprimere per mezzo di un paradosso l'estrema familiarità dei Cretesi col mare, si riferisce probabilmente a quell'età fra il IX e il VII secolo, in cui le navi cretesi dovevano solcare numerose e infaticabili le acque non soltanto dell' Egeo ma anche di parti più remote del Mediterraneo. In questa epoca di prosperità per la loro isola i naviganti cretesi doverono tentare per la prima volta di spingersi, lungo le coste occidentali del Peloponneso, verso il golfo di Corinto; e vennero così a «scoprire» anche la Focide e la località di Delfi, dove Apollo, sulla cui origine non è qui il caso di discutere, doveva già essersi insediato sui precedenti culti strettamente collegati alla terra. Di questo primo contatto preso dai Cretesi col santuario delfico ci parla l'inno Omerico, il quale sembra una eco abbastanza fedele di quell'avvenimento, sebbene gli ultimi versi di esso, accennando ad un predominio degli Anfizioni sui Cretesi ci facciano intuire che l'autorità dell'influsso cretese era già da tempo tramontata. Del resto, essendo l'inno del principio del secolo VI, torna bene che esso si riferisca ad avvenimenti anteriori di un secolo o due.

La risonanza della prima venuta dei Cretesi nella regione di Delfi e dell'autorità acquistata in Creta dal santuario delfico credo si possa cogliere in una notizia dataci da Aristotele², secondo la quale, in seguito all'invio famoso dei giovani Greci a Minosse (che questi non avrebbe fatto uccidere, ma solamente tenuto prigionieri), i Cretesi avrebbero alla loro volta mandato una primizia umana a Delfi (καὶ ποτε Κρήτας εὐχὴν παλαιὴν ἀποδιδόντας ἀνθρώπων ἀπαρχὴν εἰς Δελφούς ἀποστέλλειν). Una fonte di tarda

¹ Bergk, *Poëtae Iyrici Graeci*, III 863, n. 115.

² Pr. Plutarco, *Thes.*, XVI; cfr. *Quaest. Gr.* XXXV. Vedi Aristotele, *Fragm.* 485 (Rose).

epoca ci parla poi di una colonia di Cretesi condotta a Delfi da Kastalios¹, evidente eponimo della fonte Kastalia e considerato da un'altra tradizione indigeno di Delfi. I rapporti fra Creta e Delfi si rispecchiano poi, dove più dove meno distintamente, in alcune tradizioni relative alla vita più antica del santuario. Così il più vetusto tempio di Delfi sarebbe stato costruito da un certo Πτεράς, il cui nome veniva messo in rapporto, sia pure quanto mai artificioso, con la città cretese di Aptera²; così Chrysothemis cretese passava per essere stato il primo vincitore nelle gare istituite a Delfi per il canto di un inno in onore di Apollo³, e un altro vincitore si diceva fosse stato Eleuther⁴, forse eponimo della città cretese di Eleutherna⁵. C'è poi appena bisogno di parlare delle tradizioni secondo le quali, dopo l'uccisione del drago delfico, Apollo si sarebbe recato in Creta per farsi purificare da Karmanor di Tarrha⁶. Infine si può ricordare che nel santuario delfico era custodita la famosa pietra che Kronos avrebbe inghiottito in sostituzione del neonato Zeus⁷, e che questa leggenda era strettamente collegata con Creta⁸.

Una conferma dei rapporti che nell'età arcaica unirono Creta con Delfi e in generale con la Focide deve essere senza dubbio riconosciuta nella presenza di un culto di Diktyinna, dea prettamente cretese, in un santuario situato fra Antikyra e Ambryssos⁹;

¹ Tzetzes, ad Lycophr., 208.

² Pausania, X 5, 10. Cfr. *Inscriptiones Creticae*, II, III, praef. *Histor.*

³ Pausania, X 7, 2.

⁴ Pausania, X 7, 3.

⁵ Cfr. *Inscriptiones Creticae*, II, XII, praef. *Nomen, Res sacrae.*

⁶ Pausania, II 30, 3; X 7, 2. Cfr. *Inscriptiones Creticae*, II, XXIX, praef. *Res sacrae.*

⁷ Pausania, X 24, 6.

⁸ Mi pare che non si possa dare gran peso, come alcuni hanno voluto (cfr., p. es., Poulsen, *Delfi*, 14), al fatto che secondo una tradizione riferita da Plutarco (*De def. orac.*, XLII; cfr. XLVI) il pastore che per primo avrebbe scoperto l'oracolo di Delfi, rimanendo invaso dal dio, si sarebbe chiamato Koretas: nome familiare nella religione cretese. — Una mediazione di Creta fra l'Egitto e Delfi riconosce lo Homolle (*Revue Ét. Gr.*, XXXII [1919], 338 ss.), cercando di dimostrare la parentela tra il famoso *omphalos* di Delfi (che sarebbe per lui in origine la pietra sepolcrale di Dionysos, sepolto nel santuario delfico [Taziano, *Ad Graecos*, ed. Schwartz, p. 9, 11, 16 s.]) e alcuni monumenti egizii rappresentanti il tumulo di Osiride.

⁹ Cfr. Guarducci, *Studi e Mater. di Storia delle Religioni*. XI (1935), 198, 201

nel quale secondo Pausania¹ il simulacro della dea sarebbe stato di arte « eginetica », cioè, comunque si voglia intendere questa espressione tecnica di Pausania², di un tipo notevolmente arcaico. Molta prudenza invece bisogna usare nel giudicare l'identità o la somiglianza esistente fra i nomi di alcune località prossime a Delfi e quelli di certe località cretesi, come Φαιστός³, Κωρόκιον⁴ e lo stesso nome di Κρήσα, nel quale alcuni vogliono riconoscere un Κρήσσα⁵. Infatti queste analogie potrebbero anche dipendere da una comunanza di radici linguistiche, la quale non avrebbe nulla che vedere con i rapporti fra Creta e Delfi dei quali ci stiamo occupando.

Vediamo ora se fra i numerosi monumenti figurati messi in luce dagli scavi di Delfi ve ne sia qualcuno che possa confermarci una relazione dei Cretesi col santuario delfico fra il IX e il VII secolo. Di arte cretese è certamente, come eminenti archeologi hanno concordemente riconosciuto, un *Apollino* bronzeo arcaico⁶, nel quale ai caratteri tipicamente *dedalici* si aggiunge la presenza di una singolare cintura di moda cretese, che ricompare nella immagine della dea di *Priniàs*, nella cosiddetta *Dame d'Auxerre* e in altri monumenti che, più o meno direttamente, possono essere riferiti a Creta⁷. Inoltre sembra di provenienza cretese una statuetta bronzea rinvenuta a Delfi ed ora conservata nel Museo dell'Università di Filadelfia, che i caratteri *dedalici* inducono a collocare all'inizio del sec. VII⁸. Gli scavi del santuario delfico ci hanno anche restituito, prezioso indizio, una *mitra* bronzea destinata alla difesa dell'addome⁹, che sembra essere stata un'arma peculiare di Creta, come ci dimostrano i numerosi esemplari rinvenuti in varie loca-

¹ X 36, 5.

² Cfr. Hitzig-Blümner, ad Paus., V 25, 13.

³ Plinio, *Nat. Hist.*, IV 7 (*Phaestum*). Il medesimo luogo dobbiamo riconoscere nel Φαιστόνος citato da due iscrizioni (Pappadakis, *Ἀρχ. Δελτ.*, VI [1923] παρ., 149 s.; Bourguet, *Bull. Corr. Hell.*, XLIX [1925] 43 e 481). Cfr. Robert, *Études épigraphiques et philologiques* (1938), 237.

⁴ Cfr. Pieske, in *R. E.*, s. v. Κωρόκιον ἄντρον.

⁵ La parentela del nome Krisa con quello di Creta si trova accennata anche nell'antichità (Servio, ad *Aen.*, III, 332).

⁶ Perdrizet, op. cit., 34 s. Cfr. Jenkins, *Dedalyca* (Cambridge, 1936), 46, tav. VI 2-2 a.

⁷ Cfr. Collignon, *Monuments Piot*, XX (1913), 18 s.

⁸ Dohan, *Amer. Journ. Arch.*, XI, (1936), 520 s.

⁹ Perdrizet, op. cit. 102 s., fig. 353.

lità dell' isola (Axos, Rhethymnos, Dreros, Praisos)¹. Fuori di Creta si conoscono finora soltanto, che io sappia, l' esemplare di Delfi e due di Olimpia, che più giù ricorderò. Inoltre in una testina fittile che ornava un grande cratere di epoca arcaica lo Amandry² ha recentemente riconosciuto con certezza le impronte dell' arte cretese, affermando che quell' oggetto deve essere stato importato da Creta « au temps du grand rayonnement de l' île »³. Parimente possono essere ritenute di origine cretese certe minuscole bipenni di bronzo ritrovate sia nel santuario di Apollo sia in quello prossimo di *Marmarià*⁴; per quanto la bipenne votiva non sia, nell' età greca arcaica, di uso esclusivamente cretese. Infine bisogna ricordare che Pausania⁵ ci parla di una capra di bronzo che gli abitanti della città cretese di Elyros avrebbero donato al santuario delfico, per ricordo di quella capra che, secondo la tradizione, avrebbe allattato i due gemelli Phylakides e Phylandros, nati da Apollo e dalla ninfa Akakallis, figlia di Karmanor il purificatore del dio delfico. Non sappiamo però se questo dono sia da attribuire all' età dei più antichi rapporti dei Cretesi con Delfi oppure ad un' epoca successiva, come ci farebbe credere la scarsa importanza che nell' epoca arcaica sembra avere avuto la città di Elyros, situata fra le montagne della Creta occidentale, in vista del mare libico⁶.

Una conferma dei rapporti esistenti prima del secolo VI fra Creta e Delfi mi sembra si possa riconoscere in certe sculture di arte *dedalica* della fine del VII e del principio del VI secolo ritrovate nella Beozia e nella Locride. È infatti assai probabile che il santuario delfico sia stato il tramite per il quale, in questa età,

¹ Cfr. Levi, *Ann. Scuola Atene*, XIII-XIV (1930-1), 77 ss.

² *Bull. Corr. Hell.*, XLII (1938), 326 ss., n. 37, tav. XXXVII 1 a-b.

³ Forse ancora ad una età anteriore al sec. VI appartiene la statua lignea che Pindaro (*Pyth.*, V 40 ss.) ricorda come dono dei Cretesi nel santuario delfico. Vedi sotto, p. 110.

⁴ Perdrizet, *op. cit.*, 4; Demangel, *Fouilles de Delphes*, II 2, p. 11 (fig. 13, 3) e p. 51. Altre ascie votive, ma di maggiori dimensioni, sono ricordate per Delfi da Pausania (X 14).

⁵ X, 16, 5.

⁶ Cfr. *Inscriptiones Creticae*, II, XIII, praef., *Histor.* I rapporti fra Elyros e Delfi durante l' età ellenistica ci sono confermati da un decreto di Elyros del sec. II, col quale gli Elirii nominano a Delfi un loro prosseno e teorodoco (*Inscr. Cret.* II, XIII, 1 A). Vedi sotto, p. 111.

una corrente di arte cretese potè pervenire nelle appartate regioni della Grecia centrale, unite al santuario di Apollo da stretti legami religiosi e politici. Così presso Tanagra, a *Lidtani*, fu ritrovato un torso di stile *dedalico* appartenente alla fine del secolo VII¹; a *Malessina*, sui confini fra la Locride e la Beozia, venne in luce un frammento di rilievo, oggi conservato nel Museo del Louvre, che presenta abbastanza chiaro un riflesso della medesima arte²; mentre ad Halai, nella Locride Opunzia, gli scavi restituirono una testa fittile di stile *dedalico*, della quale è stata notata la somiglianza con una analoga testa ornante un vaso di *Archànes*, località prossima a Knosos³. Tanto più notevoli ci appaiono questi richiami a Creta in monumenti della regione beotico-locrese, perchè nel secolo VII la Beozia sembra essere stata dominata dal mercato di Corinto⁴.

All' inizio del secolo VI si ritrovano nel santuario delfico opere d'arte nelle quali è evidente il riflesso dell'arte cretese, come le celebri statue di Kleobis e di Biton⁵. Ma si tratta, qui, di una corrente d'arte pervenuta a Delfi più o meno genuina attraverso il Peloponneso (le statue di Kleobis e di Biton sono, com'è noto, opera di Polymedes argivo): movimento artistico il quale, non solo è chiaramente documentato dalle opere dedaliche rinvenute nel Peloponneso, ma è anche illustrato dalla tradizione secondo cui i figli o scolari di *Dedalo* si sarebbero dispersi per la Grecia meridionale e centrale esercitando in varii luoghi la loro attività. Di questi artisti cretesi dalla personalità molto incerta conosciamo dalla tradizione alcuni nomi: Cheirisophos, che avrebbe lavorato a Tegea⁶, Aristokles da Kydonia, che avrebbe lavorato ad Olimpia⁷, e, più famosi degli altri, Dipoinos e Skyllis. Questi avrebbero lavorato in Arcadia, in Argolide, e di qui sarebbero passati nella

¹ Pierce, *Amer. Journ. Arch.*, XXVIII (1926), 271 ss. Cfr. Jenkins, op. cit., 71 ss.

² Collignon, op. cit., 28 ss., tav. III. Cfr. Deonna, *Dédale*, II (1931), 157, n. 2; Jenkins, op. cit., 71.

³ Karouzos, *Τὸ Μουσείο τῆς Θῆβας*, 59, figg. 44-45. Cfr. Jenkins, op. cit., 48.

⁴ Così lo Jenkins, loc. cit.

⁵ Cfr. Homolle, *Fouilles de Delphes*, IV 1 (1909), 15 s.; Jenkins, op. cit., 74 s., tavv. VIII 2, IX 3.

⁶ Pausania, VIII 53, 7.

⁷ Cfr. *Inscriptiones Creticae* II, x, praef. *Histor.*

lontana Etolia¹. La stessa presenza di questi artisti cretesi a Sicione, fiorentissimo centro — in questa epoca — dell'arte plastica, e congiunto da stretti rapporti col santuario delfico², ci fa credere che questo venisse frequentato dagli stessi artisti cretesi ospiti della città amica. Plinio anzi³ ci riporta la notizia che dopo la partenza di Dipoinos e Skyllis da Sicione per l'Etolia, in seguito ad un'offesa patita da questi artisti per opera dei Sicionii, fu proprio Apollo Pythios, cioè il dio del santuario delfico, a suggerire il richiamo a Sicione dei due Cretesi per fare sì che i Sicionii venissero liberati da una tremenda carestia che improvvisamente li aveva afflitti.

Un'altra corrente di arte cretese sembra essere rappresentata, fra i monumenti delfici, da certe teste di avorio trovate recentemente in un prezioso deposito sotto la via sacra del santuario apollineo, teste nelle quali il carattere *dedalico* sembra essere notevolmente addolcito dall'arte ionica arcaica⁴. Del resto l'età stessa di questi oggetti — posteriore alla metà del secolo VI — dimostra che non si può pensare ad una importazione diretta da Creta⁵.

*
* *

Nell'inno Omerico leggiamo che Apollo avrebbe comandato ai Cretesi sbarcati a Krisa di erigergli sulla riva un altare e di venerarlo lì come Delphinios per ricordo dell'aspetto che egli aveva assunto nel guidare la loro nave. È evidente il tentativo di spiegare artificiosamente un epiteto di Apollo già esistente in un culto che veniva prestato sulla riva di Krisa. Ora, non a torto è stato ricordato da alcuni studiosi che il dio Delfino, poi assimilato ad Apollo forse per l'amore che il delfino suole dimostrare

¹ Plinio, *Nat. Hist.*, XXXVI 9 s., 14; Pausania, II, 22, 5. Per questi *Dedaidi* cfr. Deonna, op. cit., 144 s.

² Al sec. VII sembra appartenere una iscrizione delfica (Daux, *Bull. Corr. Hell.*, LXI [1937], 57 ss.), ricordo di un artefice sicionio che lavorò a Delfi.

³ Op. cit., XXXVI 9 s.

⁴ Cfr. Amandry, *Bull. Corr. Hell.*, LXIII (1939), 92 s., nn. 4-6, tavv. XXI 1-2, XXII 1.

⁵ Vedi sotto, p. 107.

verso gli uomini e verso la musica¹, fu oggetto di culto, quale protettore dei naviganti, in molte località dell'Egeo, e specialmente a Creta, dove esso fiorì principalmente a Knosos, a Dreros, a Hyrtakina, mentre indirettamente lo testimonia a Olunte il mese Δελφίνιος². Non è improbabile, dunque, che il culto di (Apollo) Delphinios sulla riva di Krisa debba essere anch'esso considerato come una importazione cretese anteriore al secolo VI.

Mette poi conto osservare come la tradizione dei Cretesi condotti da un delfino alla riva di Krisa sia stata profondamente sentita, almeno a giudicare dalle risonanze che se ne possono cogliere in alcune fonti letterarie. Così in una glossa di Servio³ leggiamo che Icadio, considerato ora un Licio ora un Cretese, sarebbe stato guidato da un delfino al Parnasso ed avrebbe perciò chiamato Delfi il luogo dove era pervenuto fondando quivi are al dio; da Pausania⁴ sappiamo che Phalanthos spartano prima di giungere in Italia avrebbe fatto naufragio nel mare Criseo (ἐν τῷ πελάγῃ τῷ Κρυσίῳ), e sarebbe stato portato a terra da un delfino; mentre Plutarco⁵, dopo avere affermato che quei famosi Cretesi sarebbero stati guidati alla riva di Kirrha non dal dio stesso in sembianze di delfino ma da un delfino mandato da Apollo, ci riporta una tradizione secondo la quale coloro che Tolemeo Soter avrebbe inviati a Sinope per prendere il simulacro di Serapide ivi esistente, colti da una tempesta durante il viaggio, avrebbero seguito la rotta del capo Malea e della costa occidentale del Peloponneso guidati da un delfino, che poi li avrebbe fatti approdare alla riva di Kirrha. Si vede, dunque, che la tradizione cantata dall'inno Omerico aveva suscitato fra i Greci larghi consensi⁶.

¹ Cfr. Nilsson, op. cit., 523.

² Cfr. gli indici a *Inscriptiones Creticae*, I e II.

³ *Ad Aen.*, III 332.

⁴ X 13, 10.

⁵ *De sollertia anim.*, XXXVI.

⁶ Nello *Etymologicon Magnum*, s. v. Ἐπὶ Δελφίνιῳ, è riportata una tradizione secondo la quale Apollo in sembianze di delfino avrebbe tratto a salvamento sulla costa dell'Attica alcuni Cretesi pericolanti per naufragio. Sembra essere questa una variante senza particolare interesse della tradizione riportata dall'inno Omerico.



La via che durante la nuova epoca della civiltà cretese, fra il IX e il VII secolo, i Cretesi seguirono fino alla spiaggia di Krisa era stata da essi percorsa in parte anche nell'età minoica¹. Sarebbe molto attraente seguire le varie tappe di questa rotta, in base ai documenti cretesi rinvenuti nelle varie località della costa peloponnesiaca, per stabilire dove si sia fermata l'audacia dei navigatori minoici, e per riconoscere, riguardo all'età greca arcaica, gli anelli della catena che unirono Creta al santuario delfico. Purtroppo ciò è possibile solo fino a un certo segno, perchè la costa del Peloponneso che corrisponde alla rotta seguita dai Cretesi è stata esplorata abbastanza scarsamente, e quasi nulla nella parte settentrionale dell'Acaia. Ad ogni modo si può dire qualche cosa intorno ai rapporti che vi furono tra Creta e l'Elide, e in particolare intorno alle impronte lasciate dai Cretesi nel massimo santuario di quella regione, ad Olimpia.

Mentre è chiaramente dimostrato dai rinvenimenti degli scavi che la civiltà minoica del TM I raggiunse la regione situata a mezzogiorno dell'Alfeo, sembra che nulla di simile si possa dire per la regione di Olimpia, la Pisatide². La foce dell'Alfeo che lo stesso inno Omerico ricorda come uno dei punti più notevoli della costa lungo la rotta delle navi cretesi, sembra avere attirato l'interesse dei Cretesi soltanto nell'età greca arcaica. Infatti soltanto in questa epoca essi sembrano averla imboccata per risalire il fiume sino alla sua confluenza col Cladeo, cioè fino alla località del santuario, la cui fama era forse già pervenuta fino a loro.

L'antica storia di Olimpia che Pausania riporta nella sua illustrazione del santuario di Zeus contiene diversi accenni a rapporti tra Creta e Olimpia. Sappiamo così che Klymenos figlio di Kardys da Kydonia, discendente di Herakles Ideo, avrebbe istituito i giuochi olimpici una cinquantina di anni dopo il diluvio e fondato nel

¹ Particolare importanza hanno i vasi cretesi, o di ispirazione cretese, trovati a Pylos (cfr. K. Müller, *Ath. Mitt.*, XXXIV [1909], 269 ss.). Nel medesimo luogo fu trovato un grandioso deposito di tavolette fittili iscritte in caratteri minoici (cfr. Blegen-Kuraniotis, *Amer. Journ. Arch.*, XLIII [1939], 557 ss.).

² Cfr. Norman Gardiner, *Olympia* (Oxford, 1925), 39.

santuario di Olimpia altari ai Cureti, a Herakles, a Hera Olympia¹. Lo stesso Pausania ci narra poi che Zeus bambino sarebbe stato, secondo un' antica tradizione locale, allevato in Olimpia per cura dei Dattili Idei o Cureti venuti da Creta, Herakles Paionaios Epimedes Iasios e Idas, ai quali Rhea lo avrebbe affidato²: dove appare chiaro il desiderio di attribuire ad Olimpia, già divenuta fiorentissimo centro del culto di Zeus, una tradizione che spettava a Creta. Questo trasferimento della leggenda di Zeus bambino da Creta a Olimpia deve risalire ad un' epoca abbastanza remota, dal momento che già ne troviamo testimonianza in una ode di Pindaro. Infatti nella V^a Olimpica, composta — come sembra — nel 456, Pindaro invoca Zeus abitante la collina di Kronos, e onorante l' ampio Alfeo e il venerabile antro Ideo (Σωτήρ ὕψιστος | Ζεῦ, Κρόνιον τε ναίων λόφον | τιμῶν τ' Ἀλφειὸν εὐρὸν βέοντα Ἰδαίῳν τε σεμνὸν ἄντρον, vv. 39 ss.). Vediamo dunque che già nel V secolo esisteva nel santuario di Olimpia o nelle sue vicinanze un antro Ideo, evidente facsimile di quello che s' apre nella eccelsa montagna di Creta. Il Dörpfeld ha creduto di potere identificare questo luogo insigne in una « grottenartige Kapelle » che gli scavi del santuario Olimpico hanno rivelata ai piedi del Kronion presso il tesoro di Sicione³; ma l' identificazione è tutt' altro che sicura, anzi molto dubbia. Lo stesso Dörpfeld teneva per certo che il culto di Rhea e di Herakles fosse stato importato da Creta ad Olimpia già nel secondo millennio av. Cr., e prendeva sul serio la cronologia di Pausania, la quale, messa d' accordo con la famosa cronaca di Paros, ci farebbe appunto risalire a circa il secolo XV⁴. A me pare, invece, che i rapporti fra Creta e Olimpia non debbano essere giudicati più antichi di quelli fra Creta e Delfi, appartenendo anch' essi all' epoca greca arcaica. Alla medesima epoca infatti sembra riportarci il culto di Athena Kydonia esistente nell' antica città elea di Phrixa, secondo la testimonianza di Pausania⁵, il quale ci narra di aver veduto fra le rovine della città il tempio, anch' esso parzialmente distrutto, di questa Athena

¹ Pausania, V 8, 1; 14, 8 s.

² Pausania, V 7, 6.

³ Dörpfeld, *All-Olympia*, I (1935), 108 ss.

⁴ Dörpfeld, *op. cit.*, 40.

⁵ VI 21, 6.

e l'altare ancora integro, che la tradizione attribuiva a Klymenos cretese. Altro indizio dei legami fra Creta e l'Elide nell'età greca arcaica deve essere considerata, come altrove ho cercato di dimostrare¹, la presenza in Creta del culto di Athena *Φαδία* e nell'Elide quella del culto di Athena *Μήτιηρ* nella località *Βαδύ*. Inoltre si possono citare, non senza riserva però, i toponimi di *Ίάροδανος* e di *Φαιστός* (quest'ultimo, secondo Stefano Bizantino², sarebbe il nome più recente di Phrixa), esistenti nell'Elide e in Creta. Infine è opportuno ricordare che alcuni bronzi arcaici rinvenuti in Olimpia rivelano una stretta parentela coi bronzi cretesi databili fra il IX e il VII secolo av. Cr.³. In particolare poi è significativo il fatto che ad Olimpia siano stati rinvenuti due esemplari di quella *mitra* addominale tipicamente cretese, della quale un esemplare ci è stato restituito dagli scavi di Delfi⁴.

*
* *

Tornando a Delfi dopo questa breve parentesi olimpica, bisogna notare che gli antichi rapporti fra Creta e il santuario delfico ci vengono, sia pure indirettamente, confermati dalla presenza e dall'antichità del culto di Apollo Pythios in Creta. Questo culto fiorì, o almeno non fu ignorato, in varie località dell'isola; ma la città dove Apollo Pythios sembra avere trovato maggiore favore fu, com'è noto, Gortyna. Qui il Pythion, che segnava anticamente il centro della città⁵, sembra risalire almeno al secolo VII, a giudicare dalle iscrizioni che gli scavi ci hanno restituite; e non si può dubitare che la fondazione di esso sia dovuta a un influsso molto diretto del santuario delfico. Non per niente una tradizione vuole che Gortyna sia stata fondata per

¹ *Rivista del R. Istituto di Archeol. e Storia dell'Arte*, VI (1937), 12 ss.

² S. v. *Φαιστός*.

³ Cfr. Furtwängler, *Bronzen* (1879), 33 e 104 n. 2; Levi, op. cit., 140 s.; Kunze, *Kret. Bronzereliefs* (1931), 252 s.

⁴ Cfr. Furtwängler, op. cit., 158, tav. LX; Levi, op. cit., 78, n. 3. V. sopra, p. 98. Qualche riflesso, nei bronzi arcaici, dell'arte cretese si trova anche a Dodona, indizio significativo della grande diffusione della civiltà cretese fra il IX e il VII secolo (cfr. Kunze, op. cit., 253 s.).

⁵ Cfr. Stefano Bizantino, s. v. *Πύθιον*.

opera di Achei da Amyklai e di Minii da Imbros e da Lemnos, venuti in Creta sotto la guida di Pollis e di Delphos¹. Mentre è probabile che alla diffusione del culto di Apollo Pythios in Creta abbiano contribuito più o meno sensibilmente alcune genti doriche venute dal Peloponneso nell' isola, mi sembra certo che la prima radice di questo culto cretese debba essere ricercata in quei diretti rapporti fra Creta e Delfi, dei quali abbiamo veduto non potersi negare l' esistenza². Ed è naturale che i Cretesi, dopo avere scoperto il santuario delfico, abbiano voluto trapiantarne il culto nella loro isola, così pronta ad accogliere elementi di cultura e di religione.

Oltre che a Gortyna, il culto di Apollo Pythios è testimoniato a Lyttos e ad Itanos, città nelle quali esso sembra avere avuto un posto eminente, come si ricava dal fatto che tanto i Littii quanto gli Itanii si servivano del Pythion come di un luogo per esporvi i loro decreti³. Inoltre Apollo Pythios compare in una dedica di età ellenistica di Malla⁴, e nei giuramenti, oltre che dei Littii, anche dei Drerii, dei Latii, degli Ierapitnii e dei Presii⁵; dove bisogna notare che esso è l' unico Apollo ricordato, meno che a Dreros, nel cui giuramento lo precede Apollo Delphinios⁶, il dio particolarmente onorato nella città, come pure nella vicina Knosos⁷.

*
* * *

È noto che dopo il secolo VII e dopo avere irraggiato si può dire su tutta la Grecia la luce della sua rinnovata civiltà, Creta tornò a chiudersi per un tempo abbastanza lungo in sè stessa, vivendo delle grandi riserve di tradizioni e di sapienza che i se-

¹ Conone, *Hist.*, 36 P.

² Vedi sopra, p. 90. Cfr. Wilamowitz, *Hermes*, XXXVIII (1903), 579 s.

³ *Inscriptiones Creticae*, I, XVIII, 8, l. 10 (cfr. XIX, 1, l. 19); III, IV, 7, ll. 15, 30 s.

⁴ *Inscr. Cret.*, I, XIX, 5.

⁵ *Inscr. Cret.*, I, XVIII, 9^a c, l. 6 (cfr. III, III, 3 B, l. 14); IX, 1 A, l. 24; XVI, 5, ll. 74 s.; III, III, 5, l. 13; VI, 7 A, ll. 16 s.

⁶ *Inscr. Cret.*, I, IX, 1 A, l. 24.

⁷ Cfr. *Inscr. Cret.*, I, VIII, *passim*. L'esistenza di un Pythion a Phaistos mi sembra si debba negare, almeno per quanto fino ad oggi ne sappiamo (cfr. Guarducci, *Riv. di Filol.*, XXI N.S. [1943], 68).

coli precedenti avevano in essa accumulate. Durante questa epoca anche i rapporti fra Creta e il santuario delfico languirono. Nessuna testimonianza diretta ne abbiamo per il secolo VI, e soltanto per il secolo V vediamo, in qualche raro documento, il nome di Creta accostato a quello di Delfi.

Così sappiamo da Erodoto che nel 480, mentre l'esercito di Serse stava muovendo contro la Grecia e già si trovava a Sardi, i Greci, che avevano fervidamente iniziato i preparativi della resistenza, pensarono di mandare a chiedere aiuto ad Argo, a Siracusa, a Corcira e a Creta (Creta è nominata ultima della serie)¹. Lo stesso Erodoto seguita a narrarci che i Cretesi mandarono ambasciatori a Delfi per interrogare l'oracolo se convenisse loro difendere la Grecia (εἰ σφί ἄμεινον γίνεται τιμωρέουσι τῇ Ἑλλάδι), e che, dopo aver interpretato in senso negativo l'ambiguo responso della Pizia, preferirono di non muoversi². È stato giustamente osservato che l'oracolo della Pizia riferito da Erodoto deve essere considerato come fittizio³; nulla però ci vieta di credere alla realtà del fatto che i Cretesi si siano rivolti in quel frangente al consiglio dell'oracolo delfico.

Alle grandi gare pitiche i Cretesi sembrano avere partecipato, durante il secolo V, assai raramente: come affatto sporadica è, per quanto ne sappiamo, la loro partecipazione alle altre gare panelleniche. Nella XII^a Olimpica (472 av. Cr.), dedicata a Ergoteles figlio di Philanor nativo di Knosos e poi risiedente a Himera, Pindaro ci informa che questo forte corridore, il quale aveva vinto altre due volte a Delfi e sull'Istmo, aveva abbandonato la patria in seguito a lotte intestine, e reputa una fortuna questo allontanamento, perchè, se Ergoteles fosse rimasto a Knosos, la sua valentia non avrebbe potuto affermarsi: segno evidente che molto deboli dovevano essere, in questa età, i rapporti fra Creta e Delfi e le altre sedi delle gare panelleniche⁴.

Lo stesso Pindaro fa una interessante allusione ai Cretesi nella V^a Pitica, nella breve e bella ode dedicata ad Arkesilaos di

¹ Erodoto, VII 145, 2.

² Erodoto, VII 169.

³ Cfr. Kirsten, *Die Insel Kreta im fünften u. vierlen Jahrh.* (1936), 10 s.

⁴ Un cretese Alkon figlio di Didymos vincitore nel pugilato nelle gare Istmie è ricordato da Simonide (*Epigr.* 150 Diehl).

Cirene, il quale nel 462 aveva riportato una vittoria pitica col carro guidato dall' auriga Karrhotos. I versi che ci interessano sono i 34 ss.:

— — ἀλλὰ κρέματαί
 ὅποσα χειρᾶν
 τεκτόνων δαίδαλ' ἄγων
 Κρισαῖον λόφον
 ἄμειψεν ἐν κοιλόπεδον νάπος
 θεοῦ · τό σφ' ἔχει κυπαρίσσιον
 μέλαθρον ἀμφ' ἀνδριάντι σχεδόν,
 Κρήτες ἔν τοξοφόροι
 τέγαι Παρνασσίῃ
 καθέσσαντο μονόδροπον φυτόν.

Questi versi, senza dubbio non fra i più chiari di Pindaro, sono stati oggetto di discussione da parte di filologi e di archeologi, i quali hanno cercato di interpretarli chi in un modo chi nell'altro. Mi sembra però che nessuna delle spiegazioni proposte, per le quali rimando all'articolo del Pomtow nel Pauly-Wissowa¹, possa dirsi del tutto soddisfacente. Forse un'altra spiegazione più plausibile c'è; e la propongo qui, naturalmente con quelle riserve che sono doverose quando si tenta una interpretazione delicata. Pindaro vuol dire che gli ornamenti, opera di abili artisti, ornanti il carro vincitore, che Karrhotos aveva guidato davanti alla collina di Krisa verso la valle del dio (cioè verso lo stadio situato nella pianura), sono ora appesi (κρέματαί), s'intende come dono votivo. E si trovano appesi a una trave di cipresso press' a poco vicino alla statua costruita con un solo virgulto di legno (μονόδροπον φυτόν) che i Cretesi portatori d'arco dedicarono nella casa Parnassia, cioè nel tempio di Apollo.

Il fulcro di questa nuova interpretazione consiste nel considerare il τέγος Παρνασσίων, non come un ignoto edificio o come un problematico tesoro dei Cretesi a Delfi, ma come l'edificio Parnassio per eccellenza, cioè la casa del dio. Per conseguenza il κυπαρίσσιον μέλαθρον deve essere inteso, non come un « edificio costruito con travi di cipresso », secondo l'interpretazione di

¹ S. v. *Delphoi* (Suppl. IV, coll. 1423 ss.).

alcuni studiosi ed anche dell'antico scoliaste a Pindaro, ma come « trave di cipresso », secondo il valore più antico della parola μέλαθρον, la quale, com'è noto, prima di « casa » significò « trave del tetto ». E in realtà torna bene che tanto gli ornamenti del carro Cireneo quanto il simulacro cretese siano stati esposti proprio nel tempio di Apollo, che sappiamo avere accolto molti ex-voto nella sua costruzione del IV secolo e certamente anche in quella, della quale si tratta qui, del VI secolo¹; mentre è naturale che Pindaro per indicare il luogo in cui furono appesi gli ornamenti del carro abbia scelto come punto di riferimento un dono preesistente, e certo abbastanza noto, dei Cretesi. Coloro che riconoscono nel κυπαρίσσινον μέλαθρον e nel τέγος Παρνάσσιον due distinti edifici, pensano rispettivamente a un tesoro dei Cirenei e ad uno dei Cretesi. Ma nessuno di questi due tesori è ricordato dalle fonti, e d'altra parte sarebbe molto strano che Pindaro, volendo indicare la località del tesoro dei Cirenei dove sarebbero stati appesi gli ornamenti del carro, avesse detto: « vicino alla statua che i Cretesi dedicarono nel loro tesoro », quando, secondo la logica più elementare, avrebbe dovuto dire: « vicino al tesoro dove si trova la statua ». Il Pomtow ha proposto, nella sua interpretazione², di intendere μέλαθρον come trave del τέγος Παρνάσσιον, cioè del tesoro cretese, pensando in altri termini che il carro del vincitore sia stato appeso alla trave maestra del tesoro dei Cretesi, al di sopra della statua dedicata da questi ultimi: concezione senza dubbio abbastanza strana e discorde dal testo di Pindaro, il quale ci parla dei soli ornamenti del carro³. Per quanto poi riguarda l'esistenza nel santuario delico di un tesoro Cireneo e di uno cretese o di uno solo cretese, bisogna osservare che, nonostante il silenzio delle fonti, un tesoro Cireneo forse vi fu, in età posteriore a Pindaro, se vogliamo identificare con esso un piccolo edificio dorico recante sui propri muri alcuni decreti relativi a Cirene (non anteriori al secolo III)⁴; ma che nulla, almeno finora, ci autorizza a parlare di un tesoro

¹ Cfr. Courby, *Fouilles de Delphes*, II, 84, 105 ss.

² Op. cit., col. 1424.

³ Del resto lo stesso scoliaste (al v. 49) ci parla della dedica fatta ad Apollo del θίφος τοῦ ἄρματος, cioè non di tutto il carro.

⁴ Daux, *Fouilles de Delphes*, III, 3, pp. 131 ss.

cretese, sia anteriore sia posteriore a Pindaro. Del resto per l'età anteriore a Pindaro che qui ci interessa, è quanto mai improbabile l'esistenza di un tesoro cretese a Delfi, dal momento che nel VI e nella prima metà del V secolo, cioè nell'epoca in cui le città greche fecero a gara per erigere nel santuario delfico i loro tesori, Creta si tenne quanto mai appartata da Delfi e dal resto della Grecia, e, se pure qualche rapporto ebbe con Delfi, esso non fu certamente tale da giustificare la costruzione di un tesoro.

La statua lignea tutta di un pezzo che Pindaro ricorda come ex-voto dei Cretesi sembra riportarci a tempi molto antichi, e ci fa pensare agli ζόρυς che *Dedalo* lasciò, secondo la tradizione, in Creta ed altrove. Ma se ammettiamo, secondo la interpretazione del passo di Pindaro da me proposta, che questa statua si sia trovata nel tempio di Apollo, essa sembrerebbe essere posteriore al 548 av. Cr., cioè all'anno in cui l'incendio distrusse — com'è noto — il tempio, che poi gli Alcmeonidi cominciarono a ricostruire; e, dovendosi pensare alla fine del secolo VI, la tecnica lignea della statua sembrerebbe un po' fuori luogo in un'epoca in cui era già molto familiare, anzi usuale, la scultura in pietra. Ma questa difficoltà si può forse superare pensando che l'ex-voto dei Cretesi, esistente già da prima nel santuario delfico (forse nello stesso tempio più antico, dove l'incendio lo risparmiò, o in un altro edificio) sia stato trasportato nel nuovo tempio degli Alcmeonidi. D'altra parte non sembra molto probabile che un dono votivo sia stato offerto ad Apollo da tutti i Cretesi nel pieno V secolo.

Verso la metà del secolo V il ricordo di Delfi riaffiora in un trattato concluso dai Cnosii e dai Tilisii con la mediazione di Argo¹. Infatti le due città cretesi stabiliscono di mandare in comune a Delfi (chiamata con l'antico nome di Πυθώ) le primizie del bottino raccolto dalle comuni imprese di guerra: dove si può congetturare che Argo, in questa età molto legata a Delfi, abbia avuto la sua parte nella deliberazione di offrire le primizie della preda a questo santuario. Al medesimo secolo appartiene poi il ricordo di un artista di Knosos, Amphion figlio di Akestor, il quale, secondo Pausania², avrebbe eseguito per il santuario delfico

¹ *Inscriptiones Creticae*, I, VIII, 4^a a, ll. 9 ss.

² X 15, 6.

un ex-voto dedicato dai Cirenei, rappresentante il fondatore di Cirene Battos ritto su di un carro guidato dalla figura di Cirene, mentre la Libia incoronava il sovrano. Secondo i calcoli degli archeologi l'attività dello scultore cnosio potrebbe essere fissata intorno alla 88^a Olimpiade (428 av. Cr.)¹.

Nel secolo IV i conti dei tesoriери delfici registrano l'offerta di un cretese, Ἀπολλ. λών[ι]ος Διο[γυ]σσος[ώ]ρ[ο]υ², mentre forse vi compaiono anche i nomi (molto incerti) di un cittadino di Priansos e di uno di Kydonia³. Indirettamente poi ci riporta a Creta il decreto onorario delfico per Nearchos figlio di Androtimos, il celebre amico e compagno di Alessandro Magno ricordato da Diodoro e da Arriano, che apparteneva ad una famiglia cretese stabilitasi ad Amphipolis, e che infatti il decreto stesso definisce come cretese⁴.

Per l'età ellenistica qualche notizia sui rapporti fra Creta e Delfi ci viene fornita dalle iscrizioni di Creta stessa. Così un decreto dell'inizio del secolo III, col quale i Presii, dominatori in quest'epoca di buona parte della Creta orientale, regolano la condizione delle città sottoposte di Setaia e di Stalai (situate la prima sulla costa settentrionale dell'isola, la seconda su quella meridionale), ci parla di viaggi compiuti dai Setaiti e dagli Staliti fuori di Creta, a Delfi e ad Olimpia, in modo tale da farci ritenere che quelle fossero le mete preferite dei navigatori della Creta orientale quando essi lasciavano le acque dell'isola⁵. Al medesimo secolo sembra poi appartenere una epigrafe di Kydonia contenente una lista di prosseni beneficati dalla città, fra i quali compare un certo Archagoras di Delfi, cui la città aveva dato in uso una casa e dei terreni⁶. Una terza iscrizione cretese trovata ad Elyros nella Creta occidentale e appartenente al secolo II contiene un decreto col quale la città nomina a Delfi un suo prosseno e teorodoco⁷.

¹ Cfr. Hitzig-Blümner, ad loc.

² Bourguet, *Fouilles de Delphes*, III 5, n. 9 col. II B, ll. 22 s.

³ Op. cit., n. 75 I 6; n. 3 III 58.

⁴ Dittenberger, *Syll.*³, 266.

⁵ *Inscriptiones Creticae*, III, vi, 7 B, ll. 12 ss.

⁶ Op. cit., II, X, 1.

⁷ Op. cit., II, XIII, 1 A.

Anche Atene ci dà, per l'inizio del secolo II, un contributo alla storia dei rapporti fra Creta e Delfi: un decreto onorario, forse databile al 196/5, per Charmion figlio di Eumaridas da Kydonia, il quale aveva fatto una sosta ad Atene durante il viaggio da Kydonia a Delfi, dove egli si recava come teoro¹. Charmion apparteneva a una delle migliori famiglie di Kydonia, specialmente illustrata dalla fama di Eumaridas, uomo assai autorevole e benemerito².

A Delfi poi ci è stato conservato l'atto della manomissione compiuta nel 184 av. Cr. da un cretese di Axos, Krinolaos figlio di Pyspalos, a favore di una sua schiava³. Questo cretese era certamente in relazione con una colonia di Assii stabilitasi nella Grecia centrale, colonia della quale abbiamo notizia nell'Etolia e nelle stesse vicinanze di Delfi, ad Amphissa⁴. Inoltre si può ricordare una iscrizione delfica, per ora sommariamente pubblicata, e perciò non sicuramente databile (III o II secolo?), nella quale si legge, al genitivo, il nome di Diktyinna e quello dei Cureti, secondo il supplemento che mi sembra più probabile. Questa epigrafe fu pubblicata per la prima volta dal Pomtow⁵, il quale dichiarò di conoscerla soltanto dall'inventario, donde ricavò anche le indicazioni delle misure (alt. 0,14, largh. 0,35, spess. 0,12) e la notizia del ritrovamento presso l'angolo orientale del muro del tempio di Apollo:

I K T Y N N A
.... H T Ω N

Il Pomtow pensò trattarsi di una dedica e supplì — — Δικτύωννα[ι — —] τὸ κοινὸν τῶν Κρητῶν [ἀνέθηκεν. Più tardi il Courby⁶, riveduta la pietra, riconobbe nella prima linea il genitivo Δικτύωννας e nella seconda segnò un V Γ prima dello HTΩN. Mi sembra evidente il supplemento Κοινοτήτων. Come precisamente debba essere giudicato questo elenco di nomi di divinità

¹ Dittenberger, *Syll.*³, 537.

² Cfr. *Inscriptiones Creticae*, II, x, praef. *Histor.*

³ Collitz-Bechtel, op. cit., 1951 (cfr. *Inscr. Cret.*, II, v, praef. *Histor.*).

⁴ Cfr. *Inscr. Cret.*, loc. cit.

⁵ *Philologus*, LXXI (1912), 56, n. 15 a.

⁶ *Fouilles de Delphes*, II 80, n. 7.

in genitivo, è inutile tentare di stabilire; resta però il fatto interessante per noi che vi si trattava, almeno in questo punto, di numi cretesi, come il ricordo di Diktyinna e dei Cureti ci fanno tenere per certo. Bisogna poi ricordare che Diktyinna riceveva culto presso la vicina città di Antikyra¹.

Ma il documento più significativo tra quelli che finora possediamo per illustrarci i rapporti fra Creta e Delfi nel secolo II è una ormai ben conosciuta lista delfica di teorodochi, appartenente alla prima metà del secolo, lista che registrava insieme con gli altri teorodochi di ogni parte del mondo greco anche quelli cretesi². La lunghezza della serie delle città di Creta ivi ricordate, alcune delle quali sono rappresentate da più di un teorodoco, ci permette di formarci un'idea intorno all'intensità dei rapporti fra i Cretesi e il santuario delfico. L'elenco segue un ordine topografico, quasi un itinerario, che va dalla Grecia occidentale a quella orientale, e sarebbe ancora più ampio se il documento non fosse purtroppo mutilo in alcune sue parti³.

Ultimo, che io sappia, dei documenti che ci sono pervenuti relativi ai rapporti fra Creta e Delfi è un decreto delfico dell'inizio del secolo I av. Cr.⁴, col quale viene lodato ed onorato un cittadino cretese di Eleutherna, un certo Antipatros figlio di Breukos. Quest'uomo, valente suonatore di organo ad acqua (ὄργανος), era stato invitato a Delfi da un'apposita ambasceria e, giunto al santuario insieme col fratello Kryton e con un certo numero di coristi, aveva per due giorni deliziato i Delfi con l'arte sua. E il gradimento di costoro doveva senza dubbio essere stato assai grande, se, oltre la statua di bronzo e le altre ricompense dovutegli per avere egli preso parte alle gare pitiche, sentirono il dovere di concedergli onori e privilegi in gran numero, non dimenticando neppure il fratello e gli altri che lo accompagnavano.

Non escludo che altri documenti epigrafici e figurati relativi ai rapporti fra Creta e Delfi si trovino ancora, inediti, nel Museo

¹ Vedi sopra pp. 97 s.

² Plassaert, *Bull. Corr. Hell.* XLV (1921), 1 ss.

³ I teorodochi cretesi sono ricordati alle pp. 19 ss. (coll. III 102-120; IV 1-14).

⁴ Dittenberger, *op. cit.*, 737.

delfico ed altrove, o siano per essere rinvenuti. Ma in attesa che i tempi, ritornati normali, consentano di riprendere gli scavi, i viaggi di studio e le relazioni fra gli studiosi, non sarà forse stato inutile delineare in un primo disegno la storia dei rapporti suggestivi che unirono due centri così famosi dell'antica civiltà.

MARGHERITA GUARDUCCI

R. Università di Roma.

APOLLON*

Peu après le commencement de ce siècle, le regretté U. v. Wilamowitz-Möllendorff, dans un retentissant article traduit plus tard en anglais par M. Gilbert Murray et admirablement résumé en français par M. C. Autran, s'efforça de démontrer l'origine anatolienne du dieu Apollon¹. Cette thèse, acceptée depuis par M. M. P. Nilsson² et M. Autran, fut généralement repoussée en Angleterre³ et trouva des contradicteurs même en Allemagne⁴.

Le savant allemand donna à ses conclusions la forme d'un dilemme: ou bien les Grecs ont adopté ce dieu avec ses sites sacrés, ce qui ferait qu'Apollon est bien un asiatique, ou bien ils ont apporté en Asie un dieu grec qu'ils identifèrent promptement avec ce dieu oriental. Wilamowitz embrassa lui-même la première de ces deux propositions. Son contemporain, l'historien Eduard Meyer, inclina plutôt vers la deuxième⁵.

Sans discuter ici en détail les deux cornes du dilemme, notons

* Questo studio risale al 1939. L'autore si riserva di aggiungervi in seguito qualche pagina per aggiornarlo. Nel frattempo è uscito un suo articolo sullo stesso argomento: *The Anatolian Lion God*, *Journal of the American Oriental Society* 65, 3, 1945, 144-154.

¹ *Hermes*, 38, 1903, 575-86; *Greek Historical Writing and Apollo*, Oxford, 1908, 27 suiv.; C. Autran, *Phéniciens*, Paris, 1920, 18, suiv.

² *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, 102; *Archiv f. Religionswiss.* 14, 1911, 443 suiv.; *Festschrift d. Universität Lund* (1918), 34; *A History of Greek Religion*, Oxford, 1925, 132, 2; *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1927, 443 suiv.; [*Geschichte der griechischen Religion*, Munich, 1941, 527 suiv.].

³ L.-R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1896-1909, IV, 99; Rendel Harris, *The Ascent of Olympus*, Manchester, 1927, 17; A.-B. Cook, *Zeus II*, (Cambridge, 1925), 452 suiv.; H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, Londres, 1928, 134.

⁴ E. Meyer, *Geschichte des Altertums I*, 2 (Stuttgart-Berlin, 1909), 639; E. Bethe, dans *Ἀντιγόνη*, *Festschrift f. Jacob Wackernagel*, Göttingue, 1923, 14 suiv.; G. Güntert, *Kalypto*, 1919, 134.

⁵ Op. et loc. cit.

qu'il a dû fleurir en Asie Mineure, depuis des temps immémoriaux, le culte d'un dieu ressemblant à l'Apollon hellénique, sinon par le nom (ce qui est très douteux) du moins par le caractère et plusieurs de ses fonctions, ce qui expliquerait son identification avec Apollon.

Après la chute de sa capitale, Crésus se réfugia dans le temple d'Apollon. Trois fois Cyrus l'y fit enchaîner; trois fois le dieu le débarrassa de ses entraves¹. En prince avisé, le conquérant, dans une inscription de Magnésie du Méandre, « fidèle aux traditions de ses ancêtres », honore Apollon d'un culte spécial². Enfin, la singulière vénération des rois de Lydie et de Phrygie pour l'Apollon de Delphes³ ne s'explique pas autrement: après tout, l'humanité n'est pas portée à adorer un dieu étranger à moins qu'on ne reconnaisse en lui une forme spéciale, mais plus efficace, d'un dieu indigène. Que la présence d'Apollon en Asie Mineure soit antérieure à l'arrivée des Ioniens, cela ressort d'un témoignage formel de Pausanias à propos du temple de Didymes⁴.

Dé l'épithète d'Apollon *Λύκαιος* Wilamowitz conclut, comme H.-W. Stoll avait déjà fait avant lui⁵, à l'origine lycienne du dieu. Il alla même jusqu'à soupçonner que le nom divin, manquant toujours d'une étymologie satisfaisante, est lycien. À cela E. Meyer fit observer justement que les Lyciens ont rendu le nom d'Ἀπολλωνίδης par *Pulenida*, c'est-à-dire par un emprunt du nom grec, fait difficilement compréhensible s'ils avaient eu un équivalent acceptable du nom divin⁶.

¹ Ctésias, *Pers.*, § 4, éd. Didot, fr. 29, p. 46; voir G. Radet, *La Lydie et le monde grec*, Paris, 1893, 251 suiv. Le miracle est des plus courants, surtout au moyen âge; voir Philostrate, *Vita Apoll.*, VIII, 30; Grégoire de Tours, *Livre des miracles*, I, 45; *De vict. S. Mart.*, II, 35; IV, 39; *De gloria confess.*, 88, 95; *Vit. Patr.*, VII, 3; VIII, 7, 10; *Légende dorée*, trad. Roze, Paris, 1902, I, 361, 470; II, 275, 282, 463, 546; III, 167; Anatole France, *Vie de Jeanne d'Arc*, Paris, 1929, I, 185; Ward, *Catalogue of Romances*, II, 645; R. Köhler, *Kleinere Schriften*, III, 227 suiv.; Lucien Dollfus, *Études sur le moyen âge espagnol*, Paris, 1804, 64 suiv.

² Cousin et Deschamps, *Bull. de corres. hell.*, XIII, (1889), 538-41.

³ Radet, *op. cit.*, 292.

⁴ *Descr. Gr.*, VII, 2, 6; voir aussi O. Treuber, *Geschichte der Lykier*, Stuttgart, 1887, 68 suiv.

⁵ Pauly-Wissowa, *R.-E.*, s. v. *Apollon*.

⁶ *Op. cit.*, 640.

Il y a lieu de constater que le nom de la Lycie et de ses habitants, qu'il soit grec ou préhellénique¹, n'est nullement isolé. Sont dérivés du même radical des noms ethniques et géographiques tels que *Λυκαονία*, *Λυκάονες*, plusieurs rivières du nom de *Λύκος*, le *Λύκαιον πεδιον* (en Bithynie), la rivière *Λύκαστος*, la ville de *Λευκαστία* (en Cappadocie pontique), etc. Il va de soi qu'on ne saurait séparer de ce groupe de noms le *Λύκαιον ὄρος* en Arcadie, le célèbre Zeus *Λύκαιος*, le roi *Λυκάων*, la ville de *Λυκάουρα*, le site *Λυκώρεια* près de Delphes, etc. Il en ressort nettement que ces noms doivent provenir d'une langue parlée des deux côtés de l'Egée². Il est également certain que c'était une langue indo-européenne, la racine en question étant très bien connue: elle a le sens de «briller, resplendir»³.

Dans les régions nord-est de l'Asie Mineure, surtout en Cappadocie, les auteurs anciens, à partir d'Hérodote, notaient la présence d'un peuple nommé *Syriens Blancs* (*Λευκόσυροι*) pour les distinguer du peuple sémitique bien connu⁴. Suivant la théorie courante, ces Syriens auraient reçu leur nom par suite d'une conquête de leur pays par les Assyriens⁵. D'autres veulent que la Leucosyrie fût le pays d'origine et le berceau des Assyriens avant leur établissement en Mésopotamie⁶. La première de ces hypothèses pêche par le fait qu'il s'agirait d'un phénomène *sui generis* ou à peu près. Je ne connais qu'un exemple d'un peuple conquis acceptant le nom ethnique de ses conquérants: les Grecs pendant tout le moyen âge et jusqu'aux temps modernes se nommaient *Ῥωμαῖοι*. Généralement c'est le contraire qui arrive: les

¹ Le nom des *Luukki* (=Lyciens) paraît dès le XIV^e siècle avant notre ère dans les lettres de Tell el Amarna; voir P. Kretschmer, *Einführung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingue, 1896, 371.

² Voir là-dessus P. Carolidis, *Bemerkungen zu den allen kleinasiatischen Sprachen und Mythen*, Strasbourg, 1913, 124 suiv.

³ H. Usener, *Götternamen*, Bonn, 1896, 196 suiv.

⁴ Voir Th. Nöldeke, dans *Hermes*, 5, 1871, 443 suiv.; Rüge, dans *Pauly-Wissowa, R.-E.*, XXIV, 2291 suiv.

⁵ Voir là-dessus A. T. Olmstead, dans «*Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay*», Manchester, 1923, 283 suiv.; E. Meyer, op. cit. II, 618; René Dussaud, *La Lydie et ses voisins aux hautes époques*, Paris, 1930, 21.

⁶ C. F. Lehmann-Haupt, *Armenien, einst und jetzt*, Berlin, 1910-31, II, 117.

⁷ Il faut exclure, bien entendu, les cas où il y a eu conquête et colonisation sur une vaste échelle, comme celle des Francs en Gaule.

conquérants adoptent le nom ethnique des vaincus : les Anglais aiment toujours à s'appeler « Britons ». Ensuite les Leucosyriens n'étaient certes pas un peuple de langue sémitique. Tout porte plutôt à croire qu'ils étaient proches parents des Iraniens¹. Il faut donc chercher une autre étymologie de leur nom ethnique.

Plutarque explique ce nom comme dérivé de Σόρος, fils d'Apollon, dont les Leucosyriens se disaient les descendants². Ce mot reparait en Lydie sous la forme de Ξόρις, ancien nom de la ville de Sardes, nom dérivé de Sardan ou Sardon, autre dieu solaire³. Σόρος et Ξόρις sont apparemment dérivés de la racine svar « briller », d'où Sūrya, nom du grand dieu solaire védique, et Sver, dieu solaire et dieu principal du panthéon massagète⁴. Il est inadmissible de rien conclure du fait que la s du nom divin n'est pas changée en h, comme on l'observe dans les dialectes iraniens : les noms aryens relevés en Syrie, chez les Mitani et les Cosséens, n'ont pas non plus subi la loi phonétique en question, qui date évidemment d'une période postérieure⁵.

La justesse de cette étymologie ressort encore d'autres faits. Plutarque, dans le texte précité, mentionne aussi Ἀυτόλυκος, fondateur de la ville de Sinope possédée par les Leucosyriens. Cet Autolykos a pour compagnon le héros Φλόγιος⁶. Tous ces noms indiquent clairement la nature solaire de ces personnages, dont la figure centrale est évidemment un dieu barbare, Σόρος, traduit quelquefois par Ἀυτόλυκος. Enfin, qu'une peuplade s'appelle d'après le dieu qu'elle adore et dont elle se croit descendue, c'est un phénomène courant ; qu'on se rappelle les *Esuvii* de Calvados, dont le nom est dérivé d'*Esus*, dieu gaulois, et les *Sidoniens* nommés d'après leur dieu *Sid*.

Ce dieu Σόρος a laissé bien d'autres traces dans ces régions. Dans l'île de Thynias, sur la côte bithynienne près de l'embouchure du Bospore, il y avait un culte d'Apollon Ἐφός, épithète qui n'est apparemment qu'un calque de Σόριος (ἔως, ἡώς = sur,

¹ Paul de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, 1866, 257 suiv.

² *Vita Luculli*, c. 23 ; cfr. *Schol. Apoll. Rhod.*, II, 946 ; *Diodore*, IV, 72 ; *Et. M.*, s. v. Σινώπη, cod. V, s. v. Σορία.

³ Carolidis, op. cit., 110 suiv. ; voir aussi Radet, 69, n. 6.

⁴ E. Meyer, II, 828.

⁵ *Ibid.*, II, 808.

⁶ Plutarque, loc. cit. ; *Apoll. Rhod.*, 956.

« lumière »). Mais ce qui est encore plus significatif, c'est que cette île portait anciennement le nom d'Ἀπολλωνία¹. A part cela, le nombre des noms géographiques dérivés de Συρ- n'est guère moins grand que celui des noms dérivés de Λυκ-. Qu'il suffise de citer le promontoire Συρίας (ἀκρολεπίς) sur la côte du Pont², la rivière Suris en Bithynie, l'îlot nommé Syrie, à Ephèse, l'île de Συρίη, mentionnée dans l'*Odyssée* (XV, 403), la rivière Σύριος en Colchide, la rivière Syris en Cappadoce pontique³, l'oracle de Σούρα en Lycie⁴, etc.

Plutarque, nous venons de le voir, déclare ce Σύρος fils d'Apollon. Pline l'Ancien⁵ est encore plus explicite : il dit nettement que le dieu lycien Σύριος préposé à l'oracle de Σούρα⁶, est Apollon. Il en ressort qu'Apollon Lycéen est l'équivalent hellénique d'un dieu solaire nommé Σύρος, Σύριος ou Ξούρις dans certains dialectes indo-européens de l'Asie Mineure.

Cette conclusion est confirmée par le fait que le dieu solaire paraît avoir joué, parmi les « Aryens » d'Asie Occidentale, un rôle beaucoup plus grand qu'on ne songerait à en juger par celui du *Sūrya* védique. Nous savons, par exemple, que les Cosséens de la Mésopotamie adoraient un dieu solaire sous le nom de *Surrias*, qui reparaît dans certains noms de personnes. Ces faits ne s'expliquent donc que par la supposition d'un ascendant puissant exercé par le culte du grand dieu solaire des peuples aryens établis dans ces régions⁷.

L'identité du dieu hellénique avec ce dieu lycien est confirmée de plus par l'épithète *συριηγενής* appliquée à ἄρμα dans la prophétie delphique bien connue⁸, épithète qui correspond de point en point à une épithète courante d'Apollon, *Λυκηγενής*, dont elle est apparemment le modèle. L'Appollon scythe est

¹ Ibid., II, 686 et 700; Arrien, *Peripl. P. Eux.*, 24; Anon. *peripl. P. Eux.*, 6; Pline, *N. H.*, VI, 32; voir aussi Carolidiā, 123.

² Marcien, 9, p. 571; *Peripl. P. Eux.*, 20, p. 406.

³ Pline, *N. H.*, VI, 13.

⁴ Ibid., VI, 4.

⁵ Ibid., XXXII, 8: *Nam in Lycia Myris in fonte Apollontis, quem Curium appellant.*

⁶ Etienne de Byzance: *Σούρα μανταστων Λυκίας*; voir E. Kalinka, dans « Mélanges Kiepert », Berlin, 1898, 177.

⁷ Voir E. Meyer, II, 381.

⁸ Hérodote, VII, 140.

nommé Γοιτόσυρος, ce qui nous ramène au Σύρος anatolien. Qui plus est, on trouve les deux noms, le grec et le barbare, joints l'un à l'autre, dans le nom de la ville de Λευκόσυρα en Arcadie. Il est à croire aussi que si les auteurs anciens emploient le nom ethnique Λευκόσυροι pour désigner le peuple adorateur du dieu solaire anatolien et qui se croyait descendu de lui, la raison en est que le radical λυκ-, λευκ- rendait, depuis longtemps déjà, le radical συρ- du nom divin anatolien¹. Il s'agit là de composés d'un type très courant, surtout en pays bilingue².

Que le Zeus Lycéen d'Arcadie fût bien la même divinité que notre Apollon, cela ressort aussi de l'identité de leurs fonctions. Le lecteur se rappelle le rite magique, décrit par Pausanias (VIII, 2, 1; 38, 3), pour obtenir de la pluie en temps de sécheresse et d'où il s'ensuit que ce dieu faisait la pluie et le beau temps. Je ne sache pas qu'on ait noté un trait analogue dans les fonctions de l'Apollon lydien à Sardes³:

Crésus est monté sur le bûcher chargé de chaînes, en compagnie de jeunes Lydiens au nombre de deux fois sept. Déjà le feu s'allume, quand Cyrus, pris de remords, donne l'ordre de l'éteindre. Mais il est trop tard. Aucune puissance humaine n'est plus capable d'arrêter l'incendie. Dans cette extrémité, Crésus invoque le secours d'Apollon et soudain le ciel, jusque-là très pur, s'obscurcit; des nuages s'amoncellent; un orage éclate, une pluie torrentielle noie le brasier. Instruit par ce prodige de la faveur dont son captif jouit auprès des dieux, Cyrus le traite dès lors en souverain et en ami.

Les conclusions de cette partie de notre examen se ramènent donc à ceci: Apollon Lycéen est un dieu préhellénique dont le culte florissait parmi les populations de langue indo-européenne

¹ Pour expliquer le nom ethnique des Leucosyriens il existe, à ce que je sache, deux hypothèses. L'une, qu'on trouve déjà dans Strabon, y voit une indication de la couleur du peuple, censé avoir été plus blanc que les Syriens sémitiques. Elle est adoptée par Th. Nöldeke dans son étude précitée. L'autre croit l'élément Λευκ- une modification par voie d'étymologie populaire d'un nom ethnique tel que *Lukka, Lyko*. C'est l'opinion émise par H. Winckler, « Der Alte Orient », I, 1 (1903), 23.

² Les exemples foisonnent: comparer le français *loup-garou*, l'allemand *Lindwurm, Schalksknecht*, l'anglais *lukewarm*, peut-être aussi l'allemand *Werwolf*; voir M. Gaster, *Zeitschrift f. romanische Philologie*, 4, 1880, 386.

³ Hérodote, I, 86-87: voir Radet, 254.

établies en Asie Mineure, mais aussi en Europe, notamment en Arcadie. Son nom anatolien est Σύρος, Σύριος ou Ξυάρις, mot dérivé de la racine *svar* «briller, resplendir», la même qui a donné naissance au nom de Sûrya, le grand dieu solaire du Vêda¹. C'est donc un dieu solaire, que les Grecs ne tardèrent pas à identifier soit avec Apollon, soit avec Zeus (comme nous le voyons sur le mont Lycée en Arcadie), soit même avec Pan².

*
* *

Sur la généalogie d'Apollon, Wilamowitz, dans son étude qui a été le point de départ de la notre, s'exprime ainsi : Si Apollon fut Grec d'origine, il est certain que c'est en Asie qu'on donna à Artémis et son frère et sa mère³. De fait, il est généralement admis que Lété, mère d'Apollon, soit une déesse asiatique⁴.

On sait d'abord qu'elle fait son apparition dans les inscriptions lyciennes, sous la forme de *Lada*, mot traduit par γυνή⁵. Lété est donc la Femme par excellence. Cela aussi est caractéristique pour les cultes anatoliens : qu'on se rappelle la *Mâ* capadocienne, qui est la Mère par excellence. À Araxa, en Lycie, à l'extrémité septentrionale de la vallée du Xanthos, il courait la tradition que la grande déesse y avait donné le jour à Apollon et Artémis⁶. D'Asie Mineure les Étrusques paraissent avoir introduit son culte en Italie, à preuve le nom étrusque de la déesse, *Letun*. La forme latine de son nom, *Latona*, est probablement dérivée de la forme dorienne, *Lato*⁷.

¹ On comprend difficilement qu'un savant consciencieux tel que le regretté Edouard Meyer ait pu soutenir (II, 639) qu'un culte du Soleil n'aurait guère existé en Asie Mineure. Ignorait-il, par exemple, la portée du lion lydien, qui est clairement un lion solaire ?

² Voir là-dessus W. Immerwahr, *Die Kulte und Mythen Arkadiens*, Leipzig, 1891, 1 suiv.

³ *Hermes*, 38, 583; trad. anglaise, p. 31.

⁴ Treuber, op. cit., 6 suiv.; Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, 444.

⁵ J. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier*, dans *Klio*, Beih. XI (Leipzig, 1913), 131; voir aussi Autran, op. cit., 21.

⁶ A. O. Benndorf et G. Niemann, *Reisen in Lykien und Karien*, Vienne, 1884, I, 73.

⁷ Comparer aussi le nom de la ville de *Latos* ou *Lato* en Crète (Étienne de Byzance, s. v. *Κάμαρα*; Head, *Hist. num.*, 399) et le nom de la montagne *Leto* ou *Latoreia* (= Λατώ Ὀρεῖα) près d'Éphèse (Alciphre, dans Athénée, I, 57, p. 31 d.).

Qu'elle fût la mère d'Apollon d'assez bonne heure, cela ressort des épithètes *Λητολίδης*, *Λητογενής* et *Λητώος*, portées par le dieu dans les hymnes homériques. Comme il s'agit de métronymes, fort rares — et pour cause — parmi les Grecs, il est au moins très probable que ce sont des épithètes asianiques, voire lyciennes: nous savons par ailleurs que ce peuple suivait le système matrilineal dans ses généalogies¹. Il s'ensuit que le fils de la *Léto* anatolienne fut l'Apollon *Σόριος* lycien mentionnée par Pline.

Fut-il son seul enfant? Nous ne le croyons pas, pour plusieurs raisons. *Léto* est évidemment une figure parallèle de la célèbre Artémis d'Éphèse, préposée à la fertilité végétale et animale, comme on doit le conclure aussi de son *ἑρὸς γάμος* avec Zeus². Mais un des symboles les plus courants de la fertilité, ce sont les naissances multiples³. Il est donc logique de penser qu'en tant que déesse agraire *Léto* fut une mère de jumeaux. En effet, Homère la connaît déjà comme mère d'Apollon et Artémis⁴.

Qui était cette Artémis? Étant donné que le dieu oriental paraît en Grèce sous la forme d'Apollon Lycéen, on est tenté d'y voir une Artémis *Λυαία*, dont nous connaissons un culte à Trézène et qui était apparemment une déesse lunaire, comparable à la *Diana Lucina*⁵. Mais il y a plus. Les dieux jumeaux, on le sait, occupent une place très considérable dans la plupart des mythologies, pour des raisons qu'il n'y a pas lieu de discuter ici. Mais il est juste d'observer que ces dieux jumeaux sont presque toujours du sexe masculin, rarement du sexe féminin, jamais, en dehors d'un seul cas, un garçon et une fille. C'est ce cas qu'il faut examiner maintenant.

On sait que la plupart des mythologies personnifient le soleil et la lune, se les représentant ou bien comme mari et femme ou comme frère et soeur. Hélios est le frère de Sélène. Dans l'Édda

¹ J. J. Bachofen, *Das lykische Volk* (Bâle, 1924); Treuber, 117 suiv.

² A. Klinz, *ἑρὸς γάμος*, Halle 1933, 96; voir aussi W. M. Ramsay, *The Cities and Bishopricks of Phrygia*, Oxford, 1895-97, 89 suiv.

³ U. Holmberg, *Doppelfrucht im Volksglauben*, dans « Mémoires de la Société Finno-Ougrienne », LII (1924), 48-66.

⁴ *Illiade*, 24, 606-7.

⁵ Pausanias, 2, 31, 4; voir aussi S. Wide, *De sacris Troezeniorum, Hermonensium, Epidauriorum commentatio academica*, Upsaliae, 188, 28.

Mani est le frère de Sol. Au Japon le Soleil (féminin) est la soeur de la Lune (masculin). Au Pérou Manco Capac (le Soleil) et Mama Oello (la Lune) sont frère et soeur. De là à les croire enfants jumeaux il n'y a certes pas loin, dès qu'on le crut du même âge. En effet, dans un conte de Giambattista Basile (n. 45) deux enfants jumeaux sont nommés Sole et Luna. On se rappelle aussi que Cléopâtre nomma Hélios et Sélène les jumeaux qu'elle donna à Marc Antoine.

Pour revenir en Asie Mineure, Strabon (XIV, 5, 19) fait mention d'un oracle d'Artémis Sarpedonia. D'autre part, dans les inscriptions grecques de la Phrygie paraît un Apollon Sarpedonios. On a reconnu dans cette Artémis la grande déesse lunaire de l'ancienne Anatolie, généralement connue sous le nom d'Artemis-Mâ et d'Artemis-Tmolia. Autant dire que la soeur jumelle d'Apollon Lycéen était une déesse lunaire, l'Artémis Lycéenne.

On a souvent fait remarquer que la personnification du soleil et de la lune n'est pas un trait hellénique. En effet, Hélios et Sélène n'ont jamais joué un rôle qu'on puisse comparer à celui du Soleil et de la Lune dans d'autres mythologies. Mais ce qui est vrai pour la Grèce des temps historiques ne l'est ni pour les peuples de langue indo-européenne en général¹ ni pour les populations préhelléniques. C'est ce qui explique les rapports² de Zeus (qui a pris la place d'un ancien dieu solaire) avec des déesses ou des héroïnes lunaires telles que Héra, Io, Pasiphaë, Europa, etc.³. Or, ce qui est vrai pour les populations préhelléniques de la Grèce continentale l'est également ou encore plus pour les peuples de l'Asie Mineure, dont l'affinité ethnique avec les proto-Grecs ne saurait être mise en doute.

Il nous reste à dire quelques mots sur la forme hellénique revêtue par la Lada lycienne. Ignorant, bien entendu, la véritable étymologie du nom lycien (sur laquelle, soit dit en passant, nous ne sommes guère mieux renseignés) et jusqu'au sens du mot lycien, les Grecs paraissent l'avoir cru dérivé de leur verbe λαθῆν « être caché »³. Pour eux Létéo était donc « celle qui cache ». D'un autre côté, on la savait mère du dieu solaire. Mais la mère

¹ L. v. Schroeder, *Arische Religion* II (Leipzig, 1926), 392 suiv.

² A. B. Cook, *Zeus* I (Cambridge, 1914), 730 suiv.

³ H. Osthoff, dans « *Indogermanische Forschungen* », 5, 1895, 307 suiv.

du Soleil est, dans plus d'une mythologie, la Nuit¹. On finit donc par conclure que Léo était la Nuit qui cache tout. De là son épithète *νοχίζ*². S'il était permis de tirer une conclusion valide d'un argument négatif, on pourrait ajouter que ce côté était étranger à la déesse asianique.

Avant d'aller plus loin, il faut discuter la forme thériomorphe de Léo, qui était celle d'une louve. L'ancienne Anatolie a connu un dieu-loup. Ce n'était pas Apollon — l'Apollon anatolien —, dont l'animal sacré était le lion³. Il s'appellait *Gdabos* ou *Gdawos*, gr. *Δάος*, nom qu'Hésychios traduit par *λύκος*. Ce Daos était identique à Manès, dieu phrygien, qui était donc le Loup par excellence⁴. Il est à noter que jamais, à notre connaissance, ce dieu n'est associé soit avec Léo, soit avec la grande déesse anatolienne dont Léo n'est qu'une forme spéciale. Qui plus est, le loup ne paraît en Lycie ni sur les monnaies ni ailleurs⁵.

Passons maintenant aux textes ayant trait à la déesse-louve :
 a) Enceinte, Léo errait pendant douze jours sans trouver d'endroit où elle pût se reposer en sécurité de la haine d'Héra. S'étant rendue à Délos, elle fut transformée en louve par Zeus⁶. —
 b) Ayant été conduite du pays des Hyperboréens dans l'île de Délos, ... par des loups, Léo prit la forme d'une louve pour échapper à la colère d'Héra⁷.

D'après Antoninus Libéralis (c. 35), des loups accompagnaient Léo dans sa marche à la rivière Xanthos en Lycie. De là le nom du pays.

Peu de savants, nous croyons, voudront conclure de ces textes (et il n'y en a guère d'autres⁸) que Léo ait été une louve⁹.

¹ Dans Hésiode (*Théog.*, 124-5) comme dans Snorri (*Gylfag.*, 10) la Nuit est la mère du Jour. Suivant Quintus Smyrn. (II, 626), Eos est fille de la Nuit.

² Sur Léo = Νόξ voir aussi Hésiode, *Théog.*, 466; *Orph. Hymn.*, 357.

³ Clément d'Alexandrie, *Exhortatio*, IV, 41 P.

⁴ W. M. Ramsay, *Asiatic Elements in Greek Civilisation*, Londres, 1927, 72.

⁵ Treuber, 71.

⁶ Plutarque, *Questions naturelles*, 38.

⁷ Aristote, *Hist. anim.*, VI, 35, p. 580 A.

⁸ Schol. Apoll. Rhod., II, 124; Antig. Karyst., *Mirab.*, 61; Elien, *De nat. anim.*, X, 26; *Et. M.*, s. v. Πολλοὶ λύκοι, sont tous tardifs, et n'offrent rien de nouveau.

⁹ Voir aussi R. P. Eckels, *Greek-Wolf-Lore*, Philadelphie, 1937, 66 suiv.

Il ne suffit pourtant pas de montrer l'inanité de telle tradition; avec Bayle il faut chercher à en déterminer l'origine. Le texte d'Antoninus cité tout à l'heure nous met sur la bonne voie: pour expliquer le nom de la Lycie on eut recours à une étymologie populaire. On rattacha le conte à Léo, d'une part parce qu'on la connaissait comme la grande déesse lycienne, de l'autre à cause d'une épithète d'Apollon, Λουκηγενής (*Iliade*, IV, 101, 119) que, par la même étymologie populaire, on traduisait par « celui qui est né d'une louve ». Autant dire que ce mythe n'en est pas un, qu'il est même foncièrement étranger à la Lycie, ayant évidemment pris origine en Grèce, à une époque tardive.

*
* *

Maintenant se présente la question: comment expliquer les nombreux rapports d'Apollon Lycéen et de Zeus Lycéen avec le loup? On sait qu'Usener, suivant la doctrine de Max Müller, entendait les expliquer par une étymologie populaire ou par un calembour: le sens du radical λου- ayant été oublié, on aurait arbitrairement dérivé le nom divin du mot λύκος « loup » (de *vukas*²). Mais c'est assurément demander trop à une étymologie populaire, comme l'ont bien vu la plupart des mythologues, d'O. Müller jusqu'aux modernes.

Le problème ne serait pas susceptible d'une solution s'il n'y avait la possibilité de découvrir des rapports analogues entre le dieu solaire et le loup en dehors de tout jeu de mots semblables, voir dans des cas où les mots pour « lumière » et pour « loup » ne sont plus homonymes.

Chose curieuse, Usener³ lui-même signala une romance bulgare qui met en scène la belle Vylcana (= la louve) comme maîtresse du dieu solaire⁴. Or on sait que dans les langues slaves le *v* initial du mot indo-européen pour « loup » n'est pas tombé (v. sl. *vluku*, russ. *volčica*).

¹ S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions* I (1922), 59; H. Usener, *Kleine Schriften*, IV (1914), 464.

² *Götternamen*, 198.

³ *Ibid.*, 204.

⁴ G. Rosen, *Bulgarische Volksdichtungen*, Leipzig, 1879, 61 suiv.

Sur le mont *Soracte*, aujourd'hui le mont S. Silvestre, dans le voisinage de Falerii, il florissait, dans toute l'antiquité, le culte d'un dieu sabin connu sous le nom de *Soranus*, identifié plus tard avec l'Apollon grec: c'est le *sancti custos Soracis Apollo* d'Horace¹. Or le nom de ce dieu est difficile à séparer du nom de sa montagne: tous les deux contiennent le radical *Sor*, évidemment identique au radical Σορ- ou Σοορ- que nous venons de rencontrer en Anatolie. Nous le retrouvons dans le nom de la ville de *Sora*, située tout près du mont Soracte. Il est vraisemblable que celui de la ville de Syracuse n'a pas d'autre origine. Aussi a-t-on, depuis le temps de Preller², dérivé le nom de Soranus de la racine *svar* «briller, resplendir», la même qui a fourni le nom de Sûrya, dieu solaire dans le Vêda³.

Cette étymologie ne laisse pas d'être confirmée par la célèbre cérémonie du passage sur des braises exécuté tous les ans, probablement vers le temps du solstice d'été⁴, par les *Hirpi Sorani*, les «loux de Soranus». C'est que des rites analogues, observés dans l'ancienne Cappadoce, dans l'Inde, en Chine, au Japon, dans les îles Fiji, à Tahiti et jusque parmi les Peaux-Rouges du Yucatan, sont généralement des rites solaires⁵. Virgile⁶ et Pline l'Ancien⁷ s'accordent à dire que le rite avait lieu en l'honneur du dieu du mont Soracte. Nous venons de voir que ce dieu sabin fut de bonne heure identifié avec l'Apollon grec, comme l'avait été son *alter ego* anatolien. Son culte était du reste répandu dans toute cette région: en 529 de l'ère chrétienne saint Benoît fonda, on le sait, le célèbre monastère de Mont-Cassin sur le site d'un temple d'Apollon, en remplaçant l'autel du dieu par une église vouée à saint Jean, le grand saint chrétien préposé au solstice d'été⁸.

¹ *Carm.*, I, 1, 9; voir aussi Virgile, *Enéide*, 9, 785.

² *Römische Mythologie*, Berlin, 1881-83, I, 268.

³ Schroeder, *op. cit.*, II, 32.

⁴ *Ibid.*, II, 222; W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, Berlin, 1904-5, II, 330 suiv.; Ovide, *Fasti*, éd. Frazer, III, p. 296.

⁵ Sir. J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, Londres, 1935, II, 1 suiv.; Mannhardt, *op. cit.*, II, 332; Schroeder, II, 222 suiv.; A. Lang, *Magic and Religion*, Londres 1901, 270 suiv.; Ovide, *Fasti*, éd. cit., III, p. 296 suiv.; Frazer, *Aethermath*, Londres, 1936, 457 suiv.

⁶ *Enéide*, II, 784 suiv.

⁷ *N. H.*, VII, 2.

⁸ A. A. Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, Paris, 1835, II, 285; Th. Trede, *Das Heidentum in der römischen Kirche*, Gotha, 1889-91,

Il est évident que l'ingénieuse théorie de Max Müller et d'Usener ne saurait expliquer tous ces rapports entre le dieu solaire et le carnassier. D'autre part, personne n'a encore proposé de voir dans le loup un animal solaire, pour des raisons évidentes. La véritable solution doit être cherchée ailleurs. C'est l'histoire d'Apollon Sminthée qui nous mettra sur la bonne route.

Apollon Sminthée, on le sait, était le dieu envoyant les épidémies. Le pire de ces fléaux était la peste bubonique connue, dans l'Europe médiévale, sous le nom de « Mort Noire ». Des épidémies semblables éclatent toujours, de temps en temps, en Orient, notamment dans l'Inde et en Chine. Or, un des indices les plus sûrs de l'approche du fléau, c'est l'apparition, à la surface du sol, de multitudes de rats et de souris attaqués par la peste et mourant dans les rues et dans les ruisseaux. A la vue de ce phénomène par trop connu, tout le monde décampe, délaissant tout pour se sauver du désastre imminent. Voilà pourquoi la souris (et le rat) est arrivée à être identifiée avec le funèbre dieu de la peste qui, par conséquent, prend la forme du *rodent*. C'est là l'origine d'Apollon Sminthée¹.

Voyons maintenant ce qu'il en est du loup. C'est un passage de Servius, commentateur de Virgile, qui nous fournit la clef de l'énigme. En commentant sur les *Hirpi Sorani*, il rapporte comment des loups, en arrachant les entrailles d'une victime sacrifiée à Pluton, auraient amené une épidémie et que, pour adoucir le sinistre roi des enfers, on aurait institué le rite dont nous venons de parler².

Il n'y a pas lieu d'analyser ici le texte de Servius; il suffit de noter les rapports du carnassier, d'une part avec une épidémie, de l'autre avec la fête du feu du mont Soracte.

Le loup reparait dans la tradition du démon de Témésas, une des villes les plus antiques de la côte du Bruttium sur la mer Tyrrhénienne³. Non loin de leur ville, les gens de Témésas montraient un bois sacré avec un hérôon voué à un démon nommé soit

IV, 27 suiv. Même le corbeau d'Apollon a survécu dans les traditions courant sur saint Benoît; voir *ibid.*, 30.

¹ *Archiv f. Religionswiss.*, 33, 1936, 40-56.

² Servius, *ad Aen.*, XI, 785.

³ Paus., VI, 6, 11, éd. Frazer, IV, 23-24; Strabon, VI, 1, 5; voir G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Florence, 1924, 261 suiv.

Politès, soit Lybas ou Alybas. Suivant eux, c'était un compagnon d'Ulysse, tué en essayant de faire violence à une femme du pays. Longtemps après, son spectre affamé de vengeance sortait de son tombeau, attaquait tous ceux qu'il rencontrait et les mettait à mort. Un jour, cependant, un fameux athlète de Locres, nommé Euthymos, vint à Témésas. Ayant appris ce qui s'y passait, il eut l'audace de lutter avec le spectre; il le vainquit et délivra le pays de ses ravages. Or, ce qui est significatif, c'est que ce démon est couvert d'une peau de loup¹, ce qui justifie la conclusion qu'originellement il s'agissait d'un démon sous forme de loup.

Le héros Alibas reparait sous la forme d'*Ἀλίβας* dans les traditions de la ville de Métaponte, nommée anciennement *Alibas*, dont il est partant le héros éponyme. Mais, chose à noter, *Ἀλίβας* est aussi le nom d'un démon destructeur et celui d'un fleuve infernal. Il s'agit donc d'un démon nettement chthonien. Qui plus est, on rencontre une tradition analogue aux origines de Sybaris: là, c'est le monstre Sybaris, espèce de Lamie infernale, qui désole le territoire de la ville, exigeant des sacrifices humains et qu'un héros finit par dompter². Il s'agit donc évidemment d'un personnage de la plus vieille mythologie de ces contrées.

Comme l'a deviné François Lenormant³, il semble y avoir dans ces légendes une personnification saisissante et poétique du démon de la *malaria*, qui, jusqu'aux temps modernes, ravage certains endroits de l'Italie méridionale, surtout pendant la canicule et qu'on nomme toujours le « spectre noir ».

Comment expliquer ces rapports curieux entre le carnassier et la peste? Faute de dates précises, il faut prendre en considération certains faits plus généraux. La mortalité des hommes était le plus souvent accompagnée d'une mortalité tout aussi sérieuse des animaux domestiques, — le premier livre de l'*Iliade* en fait foi. Nous savons également que, dans les temps anciens et médiévaux, les grandes épidémies allaient de pair avec des

¹ Paus., VI, 6, 11.

² François Lenormant, *La Grande-Grèce*, Paris, 1881-84, I, 257.

³ *Ibid.*, I, 116; voir aussi W. W. Hyde, *Greek Religion and its Survivals*, Boston, 1923, 190-91.

famines¹ dues, d'un côté, à la mortalité des bestiaux, de l'autre, à l'interruption des communications par les voies du commerce. Les chroniqueurs mentionnent de grandes invasions de sauterelles détruisant les récoltes². La Mort Noire affectait les moutons et les porcs, qui mouraient par milliers³. Il paraît même que les animaux sauvages des forêts, daims et cerfs, n'en étaient pas exempts. La conséquence était que les loups, ne trouvant plus de nourriture, pénétraient dans les villages: la faim chasse le loup du bois... Ce carnivore en arriva donc à devenir un symbole de la peste à l'égal du rat et de la souris.

A ces considérations il en faut ajouter une autre. Le démon de Témésa n'est pas le seul à paraître sous forme de loup. Hadès, le sinistre roi des enfers, en est un autre. Il s'agit évidemment de la survivance d'un stage plus ancien, quand il était conçu comme un dieu-loup⁴. Il en est de même des oreilles de loup du dieu de la mort des anciens Étrusques⁵. Cerbère, avant de devenir le chien de garde des enfers, était vraisemblablement la Mort en personne⁶. Il en était de même des chiens qui gardent le pont Çinvat dans l'eschatologie perse⁷. Dans l'Inde le Cerbère grec a son pendant exact dans les chiens infernaux du dieu de la mort⁸. En Gaule, la divinité chthonienne identifiée par César avec le Dispaten romain, est souvent vêtue d'une peau de loup⁹. Le loup est donc une personnification, un symbole du trépas, imagination qui repose, en dernière analyse, sur la crainte inspirée par le fauve. La peste étant, pour les populations de l'antiquité et du moyen âge, la Mort en personne — témoin l'expression de « Mort Noire » désignant la peste bubonique —, on comprend

¹ Strabon, III, 4, 18; Plutarque, *Romulus*, 24; voir Raymond Crawford, *Plague and Pestilence in Literature and Art*. Oxford, 1914, 21, 50, 103.

² J. Nöhl, *Der schwarze Tod*, Potsdam 1924, 68 suiv.

³ *Ibid.*, 71. Comparer la description de Tite-Live, 4, 21-25.

⁴ Reinach, I, 295.

⁵ O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich, 1906, 805, n. 4; P. Ducati, « Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche », Série V, t. XIX, 161.

⁶ Reinach, I, 296, n. 3; Ducati, loc. cit., 171.

⁷ Fr. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, Berlin, 1863, 4.

⁸ H. Zimmer, *Allindisches Leben*, Berlin, 1879, 421; W. Crooke, *The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, Westminster, 1896, II, 68, 218.

⁹ Reinach, I, 296.

que le sinistre dieu censé l'envoyer ait souvent pris la forme du carnassier.

Servius, dans le texte précité, ne s'exprime pas avec toute la clarté souhaitable sur l'étroite connexion entre le dieu Soranus et la peste, qu'il semble attribuer plutôt à Pluton. Heureusement, il y a d'autres témoignages qui ne laissent pas subsister le moindre doute sur le fait capital que Soranus est l'équivalent exact d'Apollon Sminthée.

Sur le mont Gargano il existe toujours le célèbre sanctuaire de saint Michel. Sur la fondation de cette église il courait une légende, conservée dans plusieurs textes médiévaux, dont la *Légende dorée*¹ est probablement le plus tardif, puisque la tradition remonte au VII^e siècle de notre ère. Or, elle ressemble beaucoup à celle rapportée sur la fondation du sanctuaire d'Apollon Sminthée à Crinis². On se rappelle aussi que ce saint Michel est le même qui, d'après une tradition médiévale bien connue, apparut au pape Grégoire I^{er} au sommet du Mausolée d'Adrien pour lui signifier la fin de la grande mortalité de l'an 590³. Le même saint Michel apparut en 1656, date d'une autre épidémie, à Giovanni Alfonso Puccinelli, archevêque de Siponte, pour lui annoncer qu'il venait d'obtenir la grâce que tous ceux qui se serviraient de pierres prises dans l'église de l'Archange du mont Gargano seraient exempts du fléau⁴. Pendant la peste de 1631 on disait que tous les habitants de la rue Saint-Michel à Pontorson auraient échappé à la peste qui sévissait dans la région. En 1529 l'Archange délivra la ville d'Anvers d'une épidémie appelée du nom de « sueur anglaise »⁵. On ne saurait donc mettre en doute qu'au moyen âge saint Michel a pris sur lui, et non seulement en Italie méridionale, les fonctions d'un dieu qui envoie et qui fait cesser la peste. Qui plus est, la ressemblance constatée entre les légendes de la fondation du sanctuaire de saint Michel sur le mont Gargano et d'Apollon Sminthée à Crinis, en Asie

¹ Éd. Graesse, p. 642 suiv.; trad. Roze, III, 111 suiv.; voir Crawford, 91 suiv.

² *Schol. and Hom. Ilad.*, I, 39; voir G. F. Hill, *Journal of Hellenic Studies*, 36, 1916, 136-37, 141 suiv.; E. Gothein, *Die Culturentwicklung Süd-Italiens in Einzeldarstellungen*, Breslau, 1886, 71.

³ Hill, loc. cit., 152-53; Gothein, op. cit., 57.

⁴ Hill, 153.

⁵ Ibid.

Mineure, ne saurait être fortuite puisque nous savons par ailleurs qu'avant l'établissement de l'Archange dans la célèbre caverne celle-ci était le site d'un oracle inscrit au nom de Calchas, serviteur d'Apollon, où l'on pratiquait l'incubation¹. Il est bon de noter aussi que certaines traditions, au lieu de placer la mort de Calchas en Asie Mineure, le font aller en Italie pour y fonder précisément le sanctuaire du mont Garganus². Il y a donc lieu de conclure qu'en Italie méridionale l'Archange avait un prédécesseur païen, le grand dieu de la peste connue de tous les lecteurs de l'*Illiade*, Apollon Sminthée ou Apollon Soranus³. Autant dire que le grand dieu préhellénique était commun aux populations de l'Asie Mineure, du Péloponnèse et de l'Italie méridionale.

Reste le problème de savoir comment un dieu solaire a pu devenir un dieu de la peste. Pour y répondre, il faut se transporter dans les climats méditerranéens. Là le soleil perd tout son pouvoir bénin après la moisson, qui tombe dans le mois de juin. Puis commence la canicule, signalée par l'apparition du Sirius dans l'aube du matin, période des grandes épidémies dans l'Italie méridionale, en Grèce et dans tout l'Orient. De là le grand nombre des rites piaculaires pendant cette partie de l'année⁴. Or, d'un côté on a vu dans les rayons du soleil des flèches brûlantes envoyées par Apollon⁵, de l'autre on attribue — et non seulement en Grèce —, certaines maladies aux flèches de certains dieux ou démons⁶. C'est ainsi qu'Apollon, le grand dieu solaire, est devenu un dieu de la peste et de la mort apparaissant sous la forme d'animaux décidément chthoniens tels que la souris et le loup.

*
* *

¹ Trede, op. cit., IV, 335, 338.

² Lenormant, I, 222.

³ Trede, IV, 331.

⁴ Roscher, op. cit., 56, 58-59.

⁵ Ibid., 64.

⁶ Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, 443; Güntert, op. cit., 123, 269; Rennell Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece*, Londres, 1892, 183; Crawford, passim; Hill, 128 suiv.; A. Dozon, *L'Épopée serbe*, Paris, 1888, 69; A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, 139; W. R. S. Ralston, *The Songs of the Russian People*, Londres, 1872, 142.

Nous aurions préféré nous contenter, à l'exemple de Wilamowitz, d'une esquisse sommaire plutôt que d'entreprendre une enquête approfondie surchargée de notes. D'autre part, la découverte qu'Apollon est le successeur d'un dieu solaire préhellénique adoré par un peuple de langue indo-européenne, établi non seulement en Asie Mineure mais aussi en Grèce et même en Italie méridionale, mérite probablement les développements qu'on vient de lire.

ALEXANDER H. KRAPPE

Princeton, N. J.

USI E CREDENZE RELATIVE AI GEMELLI PRESSO I PRIMITIVI DELLA CALIFORNIA

(I numeri romani nelle note corrispondono alle opere elencate nella bibliografia).

Nel 1922, durante una missione scientifica nella California meridionale, gli etnologi americani E. Gifford e R. H. Lowie¹ ebbero occasione di incontrare, nel territorio occupato dalla tribù degli Akwaala, il sopravvissuto di una coppia di gemelli. Questi era vestito a festa. Gli etnologi appresero da lui stesso che gli ornamenti di gala sono abituali nel costume indossato dai gemelli di quella tribù, in segno di distinzione per la loro natura privilegiata. Difatti, quando alcuni anni dopo, nel 1927, il Gifford e il Lowie tornarono nella medesima regione, videro di nuovo lo stesso individuo ancora vestito a festa.

Presso la tribù degli Akwaala, dunque, nascere gemelli è considerato una fortuna e un privilegio. Gli spiriti dei gemelli vengono al mondo da una regione chiamata Patcuixa Bue, a sud di quella degli Akwaala, tra le montagne della California meridionale. Alcuni rimangono sempre in quel luogo, altri vengono al mondo attraverso una madre umana. A volte i gemelli, dopo essere nati, presi da nostalgia, desiderano tornare là donde vennero: allora uno sciamano cerca di impedire loro questo ritorno, assicurando che il mondo è un buon paese ed è bello restarvi con la propria mamma. L'opera di persuasione svolta dallo sciamano talvolta è efficace, talvolta no, non potendo egli imporsi in modo assoluto alla volontà dei gemelli. Così può capitare che uno di una coppia muoia, oppure che muoiano entrambi. L'opera dello sciamano è ricompensata dai genitori dei gemelli con un pagamento in vestiti.

¹ Cfr. XVI, pp. 343-344.

Uno sciamano, Jackrabbit, uno di una coppia di gemelli, raccontò al Gifford e al Lowie di aver appreso in sogno che i gemelli lasciano quando vogliono la loro madre terrena e tornano alla propria contrada; da lì possono tornare a questo mondo nascendo di nuovo da un'altra madre.

Gli spiriti dei gemelli vanno sempre al loro luogo di origine, anche se essi vivono fino a tarda età. L'anima della madre, invece, dopo la morte, risiede là dove dimorano le anime dei comuni mortali. Anche l'anima del padre segue la stessa sorte.

In queste credenze è chiara l'idea di un'anima esistente prima del corpo. Il Gifford e il Lowie, però, non riuscirono a trovare, riguardo alla nascita dei gemelli, idee di una concezione soprannaturale. Il padre dei gemelli sembra sia considerato come l'effettivo loro padre: la loro natura, quindi, sarebbe puramente umana.

I genitori dei gemelli osservano gli stessi tabù dei genitori di un sol figlio e cioè per quattro giorni si lavano all'alba, si astengono dal mangiare la carne, dall'adoperare il sale e dal fumare. Nessuna donna può dare alla luce dei gemelli più di una volta. I parti triplici non sono noti.

Una speciale predilezione per i gemelli si riscontra anche tra le popolazioni dei Cocopa, Mohave e Yuma.

I gemelli tra i Mohave¹ sono considerati di origine soprannaturale e posseggono la chiaroveggenza. «Noi siamo venuti soltanto a visitarvi — dicevano —. I nostri genitori stanno lassù. Dateci qualche cosa e lasciateci vivere con voi per un po' di tempo». I gemelli Mohave, dunque, non sono prediletti per un semplice sentimento di stupore, di ammirazione e di rispetto che suscita la nascita simultanea da una stessa madre di due esseri somiglianti — come probabilmente accade per gli Akwaala —, ma perchè quello stesso sentimento si è risolto e concretato nella convinzione religiosa di un prodigio soprannaturale e, quindi, di un potere soprannaturale posseduto dai gemelli stessi.

I Mohave trattano con ogni cura, imparzialmente, l'uno e l'altro dei gemelli: difatti ritengono che, se qualche cosa in più è dato ad uno di essi, l'altro si adira e torna donde è venuto.

¹ Cfr. I, pp. 170-171 e 186-187 e XX, p. 748.

Inoltre v'è tra loro la credenza che, se uno muore, l'altro lo segue anche senza malattia.

I Cocopa¹ ritengono i gemelli di origine celeste. Essi vengono al mondo come in visita: se a loro piace la vita terrena, rimangono; altrimenti tornano al cielo. Essi, quindi, devono essere trattati con particolare riguardo e affetto.

Le orecchie e il naso dei gemelli Cocopa sono forate, il mento tatuato.

Quando i gemelli sono cresciuti, soddisfatti di stare sulla terra, decidono di vivere come i comuni Cocopa e si sposano. Quando muoiono, i loro corpi sono cremati, ma l'anima torna in cielo. In cielo v'è una terra come in questo mondo.

Anche tra gli Yuma i gemelli sono oggetto di grande considerazione. Sono trattati con ogni cura, per evitare che rimpiangano il loro luogo di origine e muoiano per tornare colà.

Degli Yuma² conosciamo un mito sui gemelli nel quale si narra che una vecchia donna, Akoi Senuxau, la quale non aveva mai voluto aver rapporti con gli uomini, una volta fu posseduta da un «gofer» (animale dei rosicanti, in America), mentre si bagnava in uno stagno. La vecchia donna, prima di tornare alla sua casa, diede alla luce due gemelli. Questi divennero grandi e, dopo varie vicende, furono assaliti da una banda di nemici Maricopa: il più giovane rimase ucciso; l'altro, quando vide che suo fratello era morto, cadde e lasciò che i nemici lo uccidessero.

Come risulta dal mito, gli Yuma pensano che, se muore uno dei gemelli, il fratello lo segue.

La credenza in un tale legame simpatico che unisce i fratelli gemelli si riscontra, oltre che tra gli Yuma — e i Mohave, come abbiamo già notato —, anche tra i Tubatulabal³ e i Paiute di Surprise Valley⁴. Da questi ultimi la credenza in un tale legame simpatico è espressa così: «Se uno dei gemelli muore, l'altro pensa: «Anch'io devo fare lo stesso» e, generalmente, muore».

¹ Cfr. XIII, pp. 288, 306, 308.

² Cfr. XI, p. 129.

³ Cfr. XXX, p. 45.

⁴ Cfr. XVIII, p. 159.

A proposito dell'idea di un legame simpatico tra i gemelli, notiamo che essa non si riscontra, in California, tra quelle tribù che non li considerano favorevolmente. Tale credenza può, quindi, essere il risultato di un particolare atteggiamento psicologico riflettente lo stato di favore che circonda la nascita dei gemelli. Difatti la convinzione che essi vengano da un mondo migliore e che siano di natura privilegiata, distinta da quella dei comuni mortali, suscita l'amorevole apprensione che essi vogliano schivare il contatto di questo mondo e, in caso di morte di uno di loro, suscita la certezza che anche l'altro, per lo stesso senso di disagio e di scontentezza che ha spinto il fratello a morire, vorrà seguire uguale sorte.

Per i Diegueño e i Luisieño non vi sono esplicite indicazioni di un favorevole trattamento verso i gemelli. Ma di tali popolazioni abbiamo un mito¹ che narra le avventure di due gemelli, concepiti in modo inesplicabile da una donna Sin-yo-hauch, figlia del cielo e della terra, mentre si bagnava in uno stagno. Così non soltanto viene messa in rilievo la stranezza quasi misteriosa che circonda la nascita dei gemelli, ma anche la privilegiata natura di essi che nel mito sono nipoti del cielo.

Il mito racconta che i due giovani, dopo varie peripezie, andarono alla ricerca di due sorelle gemelle che un giorno, mentre essi suonavano il flauto, attratte da quell'armonia, apparvero a loro improvvisamente. I fratelli si trattennero con le due ragazze, ma furono uccisi dal loro padre.

Nella California vi sono altre tribù che, invece, hanno verso i gemelli un atteggiamento di profonda ostilità.

Presso i Pomo settentrionali² e i Kato³ sono messi a morte entrambi i gemelli. Presso i Maidu nord occidentali delle colline⁴ spesso è uccisa anche la madre. I Wailaki⁵, gli Achomawi⁶, gli

¹ Per i Diegueño cfr. VIII, p. 147 sg.

² Cfr. XXII, p. 255.

³ Cfr. XXIII, p. 51.

⁴ Cfr. III, p. 230 e XXIV, p. 167.

⁵ Cfr. XXIII, p. 92.

⁶ Cfr. XX, p. 313.

Yurok¹, i Pitt River², i Mivok³ si accontentano di uccidere uno solo dei gemelli.

Varie sono le credenze che giustificano questo particolare caso di infanticidio. I Pomo settentrionali⁴, ad esempio, credono che i parti gemellari siano causati dalle maledizioni di un nemico e che, se i gemelli fossero lasciati in vita, si farebbero male reciprocamente. Gli Yurok⁵, invece, se i gemelli sono di sesso opposto, ne soffocano uno, in genere la donna, perchè pensano che essi, crescendo, possano praticare l'incesto. Presso i Tolowa⁶ i gemelli, se dello stesso sesso, possono vivere; se di sesso opposto, rimane in vita il primo nato. La ragione per cui è ucciso il secondo nato potrebbe essere quella addotta dagli Alsea⁷, e cioè che l'ultimo nato non è una persona reale. I Pitt Rivers⁸, invece, a quanto riferisce il Powers, uccidono uno dei gemelli, perchè è di troppo peso mantenere due bocche in una volta.

Vi sono delle tribù, poi, che cercano di spiegarsi il fenomeno delle nascite gemellari con ragioni naturali. Gli Yavapai nord occidentali⁹, ad esempio, dicono che la donna dà alla luce dei gemelli quando, durante la gravidanza, giace sul dorso invece che di fianco: allora il feto si rompe a metà dando luogo a due individui. I Patwin delle colline¹⁰ ritengono, invece, che la nascita dei gemelli avvenga quando la madre, durante la gravidanza, lavora più del normale.

Di altre tribù non si conoscono usi di particolare importanza nei riguardi dei gemelli.

Presso i Maidu meridionali¹¹ le nascite gemellari sono rare. Se entrambi i fanciulli sono nutriti dalla stessa madre, ognuno

¹ Cfr. XX, p. 43.

² Cfr. XXIX, p. 27 e XVII, p. 142. I Pitt River Indians corrispondono agli Achomawi (già menzionati) ed agli Atsugewi.

³ Cfr. XXIX, p. 354 e XVII, p. 142.

⁴ Cfr. XXII, p. 255.

⁵ Cfr. XX, p. 43.

⁶ Cfr. V, p. 253.

⁷ Cfr. VI, p. 95.

⁸ Cfr. XXIX, p. 27.

⁹ Cfr. XIV, p. 299.

¹⁰ Cfr. XXI, p. 293.

¹¹ Cfr. X, p. 35.

ha la sua mammella separata. I Wappo¹ non accordano ai gemelli nessun trattamento speciale. I Patwin del fiume² prendono semplicemente nota di quale dei due gemelli sia il più anziano. I Sinkyone³, poi, li ignorano del tutto. Per quanto riguarda gli Yavapai sud-orientali⁴, il Gifford non ottenne dal suo informatore alcuna notizia sui gemelli, di atteggiamenti particolari verso di loro.

Attraverso questa esposizione è stato mio scopo tracciare un quadro che illustri le varie forme di credenze, nella California, relative al fenomeno della nascita dei gemelli, e la loro distribuzione geografica.

A proposito di quest'ultima si deve notare che le idee di avversione nei riguardi dei gemelli sono diffuse soprattutto nella California settentrionale. Ciò aveva osservato anche il Kroeber⁵, sebbene non adducesse il materiale oggi a nostra disposizione. Difatti, nel 1926, constatando che l'ostilità verso i gemelli si riscontra tra gli Yurok, gli Achomawi, i Maidu nord occidentali delle colline, egli dichiarava che questi casi facevano supporre un più acuto sviluppo di questo sentimento nella California settentrionale.

Tuttavia, anche nella parte più settentrionale della California vi sono alcune tribù che non hanno atteggiamenti di avversione verso i gemelli, come i Wintu e i Washo. A questo riguardo, però, si deve osservare che tra i Wintu, come afferma Cora du Bois⁶, non c'è, in sostanza, fede nella credenza che i gemelli siano privilegiati; e questo potrebbe far pensare ad una disposizione scettica o critica della loro mente con conseguente decadenza delle loro credenze, oppure ad una credenza da poco introdotta presso di essi. Quanto ai Washo⁷, la preferenza che dimostrano verso i gemelli è semplicemente dovuta ad un senso

¹ Cfr. IV, p. 200.

² Cfr. XXI, p. 272.

³ Cfr. XXVI, p. 161.

⁴ Cfr. XII, p. 199.

⁵ Cfr. XX, p. 840.

⁶ Cfr. IX, p. 47.

⁷ Cfr. XXV, p. 305.

di opportunismo pratico, perchè essi ritengono che due fratelli lavorino più di uno.

Tra le popolazioni della California meridionale predominano, invece, idee in favore dei gemelli.

Il fatto che presso le popolazioni primitive il fenomeno dei gemelli suscita particolari sentimenti e disposizioni può avere, in via generale, una spiegazione di carattere psicologico. Ed a questo abbiamo già accennato. Difatti le idee relative ai gemelli derivano probabilmente dall'impressione che causano tali nascite strane. Come mai i figli sono due e non uno? La mente primitiva spiega il fenomeno con l'intervento di una forza soprannaturale: ed ecco che i gemelli assumono uno speciale carattere, che può risolversi in un atteggiamento positivo o negativo nei loro riguardi.

In particolare, poi, si può osservare che, riguardo ai sentimenti di favore verso i gemelli, vi sono delle interferenze tra le tribù della California e quelle di un'altra regione vicina. A sud-est dell'area presa in esame, difatti, al di là del Grande Bacino, troviamo nelle pianure del Nuovo Messico popolazioni presso le quali i gemelli sono tenuti in grande considerazione. Presso gli Zuni, tribù della popolazione Pueblos, gli dei della guerra sono due gemelli, figli del sole, chiamati A' Hayuta¹. Essi diedero al popolo i riti di guerra e lo condussero alla vittoria. Gli A' Hayuta appaiono come due fanciulli crudeli e disubbidienti, e mascherano il loro potere con un'esteriorità ridicola ed oscena. Vivono sulle cime dei monti, sono i padroni dei luoghi alti e i patroni delle dispute di ogni genere. Il loro culto è affidato ai sacerdoti dell'arco. A tale culto sono ammessi solo coloro che in guerra hanno ucciso almeno un nemico.

I gemelli A' Hayuta, oltre ad essere gli dei della guerra, presiedono anche i giuochi. Le ragioni della connessione tra la guerra e il giuoco non sono del tutto chiare, ma, tuttavia, si possono ricercare nel fatto che il giuoco è come una guerra, cioè antagonismo tra due parti, e forse anche nella rassomiglianza di certi oggetti con le armi. Basti ricordare che tra queste tribù gli uomini, prima di usare per la caccia o la guerra l'arco e la lancia,

¹ Cfr. II, p. 525.

imparano a maneggiarli nei giochi, da bambini, ad imitazione dei grandi.

Ora osserviamo che agli dei della guerra, cioè ai gemelli A' Hayuta, è sacro il giuoco di colpire con calci un bastone e che gli oggetti ad esso relativi vengono offerti sul loro altare. Questo giuoco si trova diffuso anche tra alcune tribù della California meridionale e, poichè tra dette tribù si trovano idee di favore per i gemelli, non è improbabile che tra i due gruppi di popolazioni vi siano dei rapporti genetici nei riguardi di queste idee.

BIBLIOGRAFIA

- I. Bourke J. G.: Notes on the cosmogony and theogony of the Mojave Indians. Journ. of Amer. Folk-lore, vol. II, 169-189. Boston 1889.
- II. Bunzel R. L.: Introduction to Zuni Ceremonialism. Bureau of Amer. Ethnol. An. Rep. 47, pp. 467-544. Washington 1932.
- III. Dixon R. B.: The northern Maidu. Bull. Amer. Mus. of Nat. Hist., vol. XVII, pp. 119-346. 1905.
- IV. Driver H. E.: Wappo Ethnography. Univ. of Calif. Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol., vol. 36, n. 3, pp. 179-220. Berkeley 1936.
- V. Druker Ph.: The Tolowa and their southwest Oregon kin. Univ. of Calif. publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol., vol. 36, n. 4, pp. 221-300. Berkeley 1937.
- VI. Druker Ph.: Contributions to Alsea Ethnography. Univ. of Calif. Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol., vol. 35, pp. 81-102. Berkeley 1939.
- VII. Goddard Du Bois C.: The story of the Chaup, a myth of the Diegueños. Journ. of Amer. Folk-lore, vol. XVII, pp. 217-242. Boston 1904.
- VIII. Goddard Du Bois C.: Mythology of the Mission Indians. Journ. of Amer. Folk-lore, vol. XIX, pp. 145-164. Boston 1906.
- IX. Du Bois Cora: Wintu ethnography. Univ. of Calif. Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol., vol. 36, n. 1, pp. 1-148. Berkeley 1935.
- X. Faye P. L.: Notes on the southern Maidu. Univ. of Calif. Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol., vol. 20. Berkeley 1925.
- XI. Forde D.: Ethnography of the Yuma Indians. Univ. of Calif. Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol., vol. 28, n. 4, pp. 83-278. Berkeley 1931.
- XII. Gifford E. W.: The southeastern Yavapai, Univ. of Calif. Publ. in Am. Archaeol. and Ethnol., vol. 29, n. 3, pp. 177-252. Berkeley 1932.
- XIII. Gifford E. W. The Cocopa. Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., vol. 31, n. 5, pp. 257-334. Berkeley 1933.
- XIV. Gifford E. W.: Northeastern and western Yavapai. Univ. of Calif. Publ. in Am. Archaeol. and Ethnol., vol. 34, n. 4, pp. 247-354. Berkeley 1936.
- XV. Goddard P. E.: Life and culture of the Hupa. Univ. of Calif. Publ. in Am. Archaeol. and Ethnol., vol. 1, n. 1, pp. 1-88. Berkeley 1903.
- XVI. Gifford E. W. and Lowie R. H.: Notes on the Akwaala of Lower California. Univ. of Calif. Publ. in Am. Archaeol. and Ethnol., vol. 25, n. 7, pp. 339-352. Berkeley 1928.

- XVII. Harris R.: *Boanerges*, pp. I-XXIV, 1-424. Cambridge 1913.
- XVIII. Kelly I. T.: *Ethnography of the Surprise Valley Paiute*. Univ. of Calif. Publ. in Am. Archaeol. and Ethnol., vol. 31, n. 3, pp. 67-210. Berkeley 1932.
- XIX. Krappe A. H.: *Mythologie universelle*, pp. 455. Paris 1930.
- XX. Kroeber A. L.: *Handbook of Indians of California*. Bureau of Am. Ethnol., Bull. 78, pp. I-XVIII, 1-995. Washington 1926.
- XXI. Kroeber A. L.: *The Patwin and their neighbors*. Univ. of Calif. Publ. in Am. Archaeol. and Ethnol., vol. 29, n. 4, pp. 253-423. Berkeley 1932.
- XXII. Loeb E. M.: *Pomo folkways*. Univ. of Calif. Publ. in Am. Archaeol. and Ethnol., vol. 19, n. 2, pp. 149-405. Berkeley 1926.
- XXIII. Loeb E. M.: *The Western Kuksu cult*. Univ. of Calif. Publ. in Am. Archaeol. and Ethnol., vol. 33. Berkeley 1932.
- XXIV. Loeb E. M.: *The Eastern Kuksu cult*. Univ. of California Publ. in Am. Archaeol. and Ethnol., vol. 33. Berkeley 1932.
- XXV. Lowie R. H.: *Ethnographical notes on the Washo*. Univ. of Calif. Publ. in Am. Archaeol. and Ethnol. vol. 36, n. 5, Berkeley 1939.
- XXVI. Nomland G. A.: *Sinkyone Notes*. Univ. of Calif. Publ. in Am. Ethnol. and Archaeol., vol. 36, n. 2, pp. 149-178.
- XXVII. Parsons E. C.: *Zuñi conception and pregnancy beliefs*. Proc. 19 Intern. Congr. of Amer. Washington 1915.
- XXVIII. Parsons E. C.: *Mothers and Children at Zuñi*. Man, XIX, pp. 168-173. London 1919.
- XXIX. Powers S.: *Tribes of California*. Washington 1877.
- XXX. Voegelin E. W.: *Tübatulabal Ethnography*. Univ. of Calif., Anthropological Records 2: 1, pp. 1-90. Berkeley 1938.

TULLIO TENTORI

Roma, 1942.

'REGNATOR OMNIUM DEUS'

I Germani per testimonianza di Tacito non avevano templi¹, ma boschi sacri, nei quali era sentita la presenza di un nume (Germ. 9)², e dove si svolgevano le cerimonie del culto. Una di queste sacre foreste esisteva nel territorio dei Semnoni, che Tacito chiama *vetustissimos nobilissimosque Sueborum* (Germ. 39). I Semnoni, che sono menzionati per la prima volta nelle *Res gestae* di Augusto (v. 26), appaiono originariamente stanziati (Vell. Pat. 2. 106) nella regione fra l' Elba e l' Oder³, e là, nelle foreste della odierna Marca di Brandeburgo, od anche più a sud-est in Lusazia⁴, avranno avuto il loro centro religioso, la selva antichissima (*silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram*)⁵, dove periodicamente ad epoca fissa (*stato tempore*)⁶ convenivano le

¹ Il *celeberrimum templum* della dea Tamfana presso i Marsi, Tacit. Ann. 1. 51, raso al suolo da Germanico nel 14 d. Cr., potrebbe essere dovuto ad influenze (gallo-)romane; il *templum* della dea Nerthus, Germ. 40, è tutt'uno col *castum nemus*, ibid., anche se conteneva qualche costruzione ad uso del culto.

² *lucos ac nemora* Germ. 9 (*nemoribus ac lucis* Germ. 10); cfr. (oltre il citato *nemus* di Nerthus) Germ. 43 (*apud Nahannarvalos antiquae religionis lucus*), Ann. 2. 12 (*in silvam Herculi sacram*, nel paese dei Cheruski), Ann. 4. 73 (*lucum quem Baduhennae vocant* nel territorio dei Frisi).

³ Nel 17 sono alleati di Arminio, Tacit. Ann. 2. 45; al tempo di Antonino compaiono più a sud, come vicini dei Quadi (Dio Cass. 71,20), poi a partire dal 213 sul *limes* elvetico come Alamanni (cfr. Suid. s. v. *Κελτοί*).

⁴ Cfr. la *Σημανά βλή* di Ptolem. II, 11, 5.

⁵ È stata prospettata (Schuchhardt e altri) e variamente discussa la possibilità che il sacro bosco dei Semnoni sia da identificare col sito presso Lossow (Francoforte sull' Oder) dove si sono trovate una quarantina di « fosse sacrificali » piene di ossa umane (ed animali), specialmente teschi; cfr. B. von Richthofen, *Zur religionswissenschaftlichen Auswertung vorgeschichtlicher Altertümer*, Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien 1932; A. Closs 23: 614 sgg.

⁶ Secondo alcuni (Müllenhoff S: 457, ed altri) in autunno, ma solo per congettura (cfr. Helm 13: 307): dal testo non risulta neppure che la celebrazione fosse annuale.

delegazioni e rappresentanze di tutte le genti suebe (*omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt*), per una grande celebrazione religiosa che s' iniziava (*barbari ritus horrenda primordia*) con un sacrificio umano (*caeso homine*) eseguito in nome della comunità (*publice*). Nessuno poteva entrare nel sacro bosco se non avvinto in ceppi (*vinculo ligatus*), a significare la sua inferiorità e totale dipendenza dal nume (*ut minor et potestatem numinis prae se ferens*), e se gli avveniva di cadere (*si forte prolapsus est*), non poteva farsi sollevare nè alzarsi (*attolli et insurgere*) e doveva rotolarsi per terra (*per humum evolvuntur*) sino al margine della foresta. *Ibi* — soggiunge Tacito — *regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia*.

Chi era dunque il dio dei Semnoni, il nume della foresta sacra di cui Tacito non riferisce il nome germanico nè ci dà la *interpretatio romana*, limitandosi a segnalarne la supremazia e la sovranità (*regnator omnium*)? Così posto, il problema ha dato luogo a molte discussioni senza trovare una soluzione definitiva. Due sono le principali identificazioni proposte: per alcuni il *regnator omnium deus* è Ziu, per altri è Wotan¹.

La prima identificazione ebbe un secolo fa il suo principale sostenitore in K. Müllenhoff (2; cfr. 8: 460). Ma già prima di lui nel 1837, K. Zeuss (1: 22, 72) aveva pensato a Wotan, da lui identificato con *Tuisco*, il 'dio' per eccellenza, padre (Germ. 2) di *Mannus* e capostipite dei tre grandi gruppi etnici degli Ingveoni, Erminoni (comprendenti anche i Suebi, e quindi i Semnoni) e Istveoni (cfr. Plin. n. h. 4. 99). L'identificazione del *regnator omnium deus* con Wotan (senza l'interferenza con *Tuisco*) fu ripresa da A. Baumstark (3: 158 sg.; cfr. anche Gudeman, 16: 203), ammessa dal Güntert (18: 152) e sostenuta poi soprattutto da G. Neckel (19: 141 sgg.), seguito da B. Kummer (20: 113 sg.), mentre i più continuarono a consentire più o meno decisamente col Müllenhoff considerando il dio dei Semnoni come il supremo iddio del cielo Ziu (Weinhold 5: 612, Golther 6: 202, Much 7,

¹ Le altre identificazioni (con *Tuisco*, Zeuss 1: p. 22; con *Hodr*, F. Dettter, Paul-Braunes Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 1894, 455 sgg., citato da Closs 23: p. 598) rientrano in quelle due principali (*Tuisco* come sdoppiamento di Zeus, *Hodr* come sdoppiamento di Odin).

Schweizer-Sidler 9: 71 sg., E. H. Meyer, 10: 341; R. M. Meyer 12: 184; K. Helm 13: I 308, L. v. Schroder 14: I 488, Schreuer 15: vol. 33. 411, 34. 10 n. 5, 11 n. 2; Mogk 21: 97), — ed anche recentemente questa opinione, nonostante le perplessità del De Vries (24: I p. 180 sg.), ha trovato nuovi fautori (Trathnigg 26: 245 sg.; Hommel 29: 152 sg.), anche sul piano di una più larga problematica storico-religiosa, specie in relazione col problema generale degli esseri supremi e del cosiddetto 'monoteismo' (Closs 22; 23).

Questa infatti sarebbe l'importanza propriamente storico-religiosa del tacitano *regnator omnium deus*, di attestare l'esistenza della nozione di un essere supremo o dio sommo presso i Germani in epoca presumibilmente assai remota. E questo è anche l'argomento principale per l'identificazione con Ziu, essendo Ziu (Tiv, Tyr), secondo l'opinione corrente¹, l'antico iddio germanico del cielo, il corrispondente germanico del greco Zeus e del latino Ju-piter, che sono rispettivamente gli dèi supremi del pantheon greco e del romano.

Se non che, proprio in Tacito non si può dire che la supremazia divina sia sicuramente un attributo di Ziu. Infatti il 'Mercurius' che in Germ. 9 è il dio più venerato dai Germani (*deorum maxime Mercurius colunt*) è l'*interpretatio romana* di Wotan, come risulta dalla esplicita testimonianza della *Vita S. Columbani*² e di Paolo Diacono³, nonchè dal nome del 'mercoledì', *Mercurii dies*, nelle lingue germaniche del gruppo anglosassone, per esempio, in inglese, *Wednesday*, cioè 'giorno di Wotan'. D'altro lato, 'Mars', che è l'*interpretatio romana* di Ziu (inglese *Tuesday* 'martedì', *Martis dies*), figura, in Germ. 9, come meno venerato (non riceve sacrifici umani) rispetto a 'Mercurius'-Wotan; ma in Ann. 13. 57 ha la precedenza su 'Mercurio' (Wotan) nella designazione dei due iddii cui gli Hermunduri nella guerra contro i Chatti (58 d. Cr.) votano, se saranno vincitori, tutta l'oste

¹ Nonostante l'obiezione di O. Bremer, *Der germanische Himmelsgott*, Indo-germanische Forschungen, 3. 1894, 301.

² Ionas, *Vita Columbani*, I. 27: deo suo Vodano nomine, quem Mercurium, ut alii aiunt, autumant.

³ Paul. Diac. *hist. Langob.* I. 9: Wotan.... ipse est qui apud Romanos Mercurius dicitur et ab universis Germaniae gentibus ut deus adoratur.

nemica, mentre in Hist. 4.64 è esplicitamente designato come il dio principale presso i Tencteri (*communibus deis et praecipuo deorum Marti grates agimus*).

Se dunque, come sembra, al tempo di Tacito la qualità di dio supremo oscillava, presso le diverse popolazioni germaniche, precisamente fra Ziu e Wotan, questa alternativa sussiste anche per il *regnator omnium deus* dei Semnoni, impedendone l'identificazione esatta e sicura. Vero è che la supremazia di 'Mercurius - Wotan in Germ. 9 è propriamente una supremazia culturale (*maxime colunt*), consistente nella esclusività dei sacrifici umani, e come tale non sarebbe, a rigore, incompatibile con una supremazia ideale di 'Mars'-Ziu. Ma proprio questa esclusività dei sacrifici umani celebrati *certis diebus* in onore di 'Mercurio', mentre a 'Mars'-Ziu (e ad 'Hercules'-Donar) si facevano soltanto sacrifici animali (Germ. 9), è stata pel Neckel (19: 139) ed altri il più forte argomento per riconoscere invece 'Mercurio', cioè Wotan, nel 'regnator omnium deus' onorato *stato tempore* con sacrifici umani dai Semnoni, — dove però è da tener conto che nel passo già citato di Tacito, Ann. 13. 57, relativo ai Chatti e agli Hermunduri, i vincitori votano la strage del nemico — uomini ed animali — *Marti et Mercurio*, cioè tanto a Ziu quanto a Wotan (e a Ziu per primo: v. sop. 144), ciò che rappresenta almeno una eccezione, almeno in tempo di guerra (e Ziu-'Marte' era dio della guerra), alla regola che solo per 'Mercurio'-Wotan si offerissero vittime umane, onde anche da questo lato non si esce, per il *regnator omnium deus*, dall'ambiguità.

Anche il carattere di capostipite e progenitore, quale risulta per il *regnator omnium deus* dall'esser egli il proprio dio dei Semnoni, considerati come il ceppo originario e la matrice di tutte le genti sveve, da loro adorato in quella foresta millenaria che era come la culla dell'intera nazione (*inde initia gentis*), è stato addotto (Müllenhoff 8: 460, Hoffory 4: 427, Weinhold 5: 612, Closs 23: 592, Much 25: 340, Trathnigg 26: 245, v. Kienle 27: 278, Gutenbrunner 28: 107-108)¹ a sostegno della sua identificazione con Ziu, di cui *Irmin* (**Erminaz*), il supposto divino epo-

¹ Il Neckel (19: 140) non ammette in Germ. 39 nessuna traccia di una tradizione relativa a un divino progenitore.

nimo e capostipite degli Erminoni — quella delle tre grandi stirpi germaniche a cui appartenevano i Semnoni con tutti i Suebi —, sarebbe una figura secondaria e quasi uno sdoppiamento o addirittura una semplice allonimia (de Vries 24: I 214 sg.). Ma anche qui si presenta di nuovo l'altra alternativa, chè, a parte la inconsistente identificazione di Tuisco con Wotan proposta dal Zeus (1: 22), Wotan stesso figura sovente, nelle saghe nordiche e presso gli Anglosassoni, come capostipite delle famiglie regnanti¹. Ed anche la persistenza di una speciale venerazione per Ziu presso i Suebi, di cui farebbe fede il nome di *Ciuvari* 'devoti di Ziu' per una popolazione sueba meridionale, nonchè il nome di *Ciesburg* 'città di Ziu' per Augusta (Augsburg) in territorio di tarda occupazione sueba (sop. p. 142)², anche dunque questa supposta continuità di un culto suebo di Ziu dai Semnoni primitivi, col loro *regnator omnium deus*, agli Alamanni — che sarebbe un altro argomento a sostegno dell'identità del *regnator omnium deus* con Ziu — viene meno se c'è, come sembra, ragione di dubitare della consistenza stessa di quei nomi³, cioè dell'autenticità della lezione loro nella forma suddetta.

Tanto la speculazione erudita si è adoperata per venire a capo del tacitano *regnator omnium deus*. E in questi ultimi anni si è sbizzarrita ancora di più, con l'aprirsi — come si disse — di nuove prospettive alla storia generale delle religioni. E il Closs, spingendosi per questa via, è giunto a trovare nel *regnator omnium deus* « la più importante espressione, in tutto il paganesimo germanico, dell'idea di un divino dominatore dell'universo » (23: 606), a costo di sacrificare a questa sua tesi l'unità stessa dell'antico mondo germanico, separando e in certo qual modo contrapponendo (cfr. Trathnigg 26: 241-43) i Semnoni al resto dei Germani, e non solo religiosamente per via di quella loro altissima concezione eccezionale, ma anche per le asserite affinità cul-

¹ E. A. Philippon, *Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen*, Leipzig, 1929, 152. Presso gli Anglosassoni è Wotan il dio supremo secondo la *Vita Kentigerni* (circa 600): Woden, principalem deum Anglorum.

² *Zistac* « giorno di Ziu » come nome del *martedì* nella parlata alemannica (de Vries 24: I, p. 171).

³ de Vries 24: I, p. 181; Closs 23: 653 e n. 14.

turali extragermaniche con gli Illiri e i Celti e gli Ugro-Finni e i Mongoli e i Berberi.

Ma io non mi propongo di riferire per filo e per segno tutto quello che la scienza germanistica ha voluto ricavare dalla locuzione tacitiana e saputo escogitare intorno ad essa. Lo scopo mio è invece di proporre una pregiudiziale che investe *in limine* tutte queste opinioni e congetture togliendo loro il fondamento della legittimità.

È ovvio infatti che ogni costruzione sul *regnator omnium deus* deve fondarsi sopra la retta interpretazione filologica di queste parole, — e una retta interpretazione non deve limitarsi ad intenderle nel loro trasparente senso letterale assoluto ed astratto, bensì nel senso concreto che esse hanno nel contesto e che soltanto in relazione col contesto può essere giustamente inteso.

Tacito non ci dà il nome proprio del *regnator omnium deus*. Perché? Tacito è solito nominare le varie divinità germaniche, sia col loro genuino nome germanico (*Nerthus* Germ. 40, *Alcis* Germ. 41, *Tamfana*, Ann. 1. 51), sia nella *interpretatio romana* (*Mercurius*, *Mars*, *Hercules* Germ. 9). Perché a proposito dei Semnoni si sarebbe allontanato da questa norma? Il nome genuino del *regnator omnium deus*, Tacito potè conoscerlo — direttamente o indirettamente — da quel re dei Semnoni Masyos che venne a Roma con una profetessa di nome Ganna a visitare Domiziano nel 92 d. Cr. (Dion. Cass. 67. 5, 3), questa essendo stata secondo alcuni¹ la fonte delle notizie di Tacito sulla religione dei Semnoni. E quanto alla *interpretatio*, non c'era che da attenersi a quella adottata altrove (Germ. 9), chiamando il dio dei Semnoni 'Mercurius' se era Wotan, e 'Mars' se era Ziu, — oppure, se la interpretazione di Ziu come Marte appariva inadeguata perchè prescindeva proprio dal carattere dominante indicato col *regnator omnium deus*, questo carattere stesso di supremazia e sovranità suggeriva immediatamente la interpretazione di Ziu come 'Juppiter' (Kienle 27: 278). Vero è che questa interpretazione contraddiceva a quella di Ziu come 'Mars' in Germ. 9 (Hommel 29: 154); ma è noto che la *interpretatio*

¹ Schönfeld, Pauli-Wissowas REnc. II A, 1355; de Vries 24: I 180; Much 25: 346.

romana delle divinità barbariche in genere non seguiva i criteri di una logica rigorosa¹. H. Hommel (29: 151) ha espresso l'idea che proprio *regnator omnium deus* sia la *interpretatio* di Ziu come dio dei Semnoni, che Tacito avrebbe preferito come quella che aveva il vantaggio di caratterizzare il dio barbarico nel suo aspetto di iddio supremo evitando il nome troppo romano di Juppiter. Se non che, nell'uso letterario latino abbondano bensì (in poesia) gli esempi di *deum (deorum) regnator* per dire Juppiter², ma mancano quelli di *regnator omnium* (neutro)³, — sicchè l'argomentazione del Hommel si risolve in senso contrario alla sua tesi.

Dovremo dunque attribuire la mancata denominazione del *regnator omnium deus* e la sua vaga indiretta designazione in funzione del suo carattere sovrano a quell'aria di mistero che quasi spirando dalla cupa foresta dei Semnoni investe, per così dire, tutto il loro mondo religioso?

No: la ragione è un'altra. La ragione è che qui *deus* non è una figura precisa, esattamente individuata (e quindi individuabile) del pantheon germanico, di cui Tacito abbia potuto conoscere il nome e quindi tramandarcelo, eventualmente in forma interpretata. Ciò risulta così chiaro dal contesto che quasi non si riesce a capire come nessuno, per quanto io so, vi abbia fatto attenzione. Si direbbe che, accecati dal miraggio di un compito così importante come quello dell'accertamento e individuazione del dio supremo dell'antica religione germanica, gli studiosi abbiano rinunciato a quel minimo di revisione critica che avrebbe dovuto distoglierli *in limine* dall'insistere sulla falsa strada battuta. Lo stesso Ed. Norden che nella sua *Germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania* (1920) mise a servizio della germanistica la sua consumata perizia di classicista, avvertì bensì, in un fugace accenno relegato in una nota (17: 127 n. 3), che le varie identificazioni del *regnator omnium deus*, quali si incontrano « fino ad oggi » nelle opere trattanti del-

¹ G. Wissowa, *Interpretatio romana*, Archiv für Religionswissenschaft 19, 1916-19, cfr. Much 25: 341.

² Naev. frg. 15; Accius frg. 33; Plaut. Amphitr. 45; Verg. Aen. 4, 269; Senec. Phaedr. 679 (cfr. *regnator Olympi* Verg. Aen. 7, 558; 10, 436; anche *divom rex* Verg. Aen. 1, 65; 2, 648; 10, 2). Il primo esempio in prosa si riferisce ad Osiride, Apul. *metam.* 9, 30: *maximorum (deum) regnator Osiris*.

³ Solo in August. *de doctrina christiana* 1, 23, 22: *fugax enim animus ab incommutabili lumine omnium regnatore*, etc.

l'antica religione germanica, mancavano di base. Ma egli stesso non trasse le debite conseguenze da questa sua vaga intuizione, e nel *regnator omnium deus* si sforzò di trovare il riflesso di una formula religiosa preformata (θεός ὁ πάντων βασιλεύς), invece di desumerne l'esatto senso dall'analisi del contesto.

Il capitolo 39 della *Germania*, dedicato ai Semnoni e quasi interamente (tranne le ultime righe) alla loro religione, è tutto costruito sul dato centrale della loro foresta sacra come sede tradizionale del culto. La prima parte (I) del capitolo, nella quale ricorrono insistentemente gli accenni alla antichità del popolo semnone e della sua religione (*vetustissimos — antiquitatis — auguriis patrum — prisca formidine*), concerne la grande celebrazione che periodicamente aveva luogo nel bosco sacro e si apriva col sacrificio di una vittima umana. Segue una seconda parte (II), che riguarda invece la santità immanente del luogo (*est et alia luco reverentia*), quale si esprimeva specialmente nel precetto che nessuno vi entrasse se non in ceppi, a significare sensibilmente la inferiorità e totale indipendenza dal dio, e nel complementare divieto, se uno cadeva, di farsi alzare o sollevarsi da sè, dovendo egli invece rotolarsi per terra fino all'orlo del bosco. Segue una terza parte (III), non più espositiva, ma riassuntiva, in cui Tacito non riferisce dati di fatto, ma, come è solito, espone invece (e la distinzione è, a giudizio del Norden 17: 127 n. 3, indispensabile per intendere il nostro Autore) riflessioni sue proprie. Comincia infatti questa terza sezione con una clausola riassuntiva generale: *eoque omnis superstitio respicit*, con riferimento complessivo a tutto quanto è stato detto fin lì sulla *religio* (per Tacito *superstitio*) dei Semnoni nelle due precedenti sezioni I e II; dopo di che la clausola generica si suddivide articolandosi in due brevi ricapitolazioni specifiche corrispondenti rispettivamente al contenuto della sezione I e a quello della sezione II, e cioè l'una (a) alla celebrazione periodica come rito di rinnovamento e riconsacrazione del vincolo del sangue e della solidarietà tribale (dei Semnoni) e nazionale (dei Suebi) in nome della origine comune (*tamquam inde initia gentis*), e l'altra (b) alle norme che regolano l'accesso e il transito nella foresta, ispirate dal concetto della trascendente sovranità del dio, di fronte alla quale tutto il resto si annulla nella sottomissione e nell'ubbidienza assoluta (*cetera subiecta atque parentia*).

A mettere in evidenza questa organica struttura del capitolo giova disporlo graficamente così:

TACIT. *Germania*, cap. 39:

I: Vetustissimos nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione firmatur. stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia.

II:

est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum: per humum evolvuntur.

III:

eoque omnis superstitio respicit,

(a) tamquam inde initia gentis,

(b) ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia.

(IV): adicit auctoritatem fortuna Semnonum: centum pagi iis habitantur, magnoque corpore efficitur ut se Sueborum caput credant.

Le parole *ibi regnator omnium deus* appartengono dunque alla parte (III) riassuntiva, quella che contiene le riflessioni personali di Tacito, — e non senza ragione. Esse non significano *ibi (est) deus regnator omnium* (positio attributiva dei grammatici), bensì significano *ibi deus (est) regnator omnium* (positio praedicativa),

cioè: «là, nel sacro bosco, regna in modo assoluto la divinità», — «mentre», si aggiunge (e l'aggiunta non avrebbe senso altrimenti) «tutto il resto (*caetera*, correlativo di *deus*) è sottoposto e obbediente (alla sovranità divina)». Qui *deus* ha dunque il senso generico di *numen* (come poco sopra si legge *potestatem numinis*), cioè il nume — qualunque esso sia — misteriosamente presente nella foresta, che è un aspetto caratteristico della religiosità germanica nettamente formulato da Tacito stesso in un altro luogo della *Germania* (cap. 9): «*lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus adpellant secretum illud* (il numinoso!) *quod sola reverentia vident*» (cfr. 39: *est et alia luo reverentia*). Perciò Tacito non nomina il dio dei Semnoni. E perciò risultano *a priori* prive di fondamento le varie identificazioni tentate dagli studiosi: *regnator omnium deus* non è la qualifica di una determinata divinità, e non c'è ragione di riferirlo a Ziu piuttosto che a Wotan o ad altro dio.

Con ciò naturalmente non è escluso che i Semnoni adorassero Ziu e Wotan ed altre divinità del pantheon germanico, e nemmeno che l'una o l'altra di esse fosse per loro il dio supremo. Ma è da escludere che a ciò si riferisca il *regnator omnium deus* del cap. 39: queste parole concernono unicamente il nume della sacra foresta e vanno radiate dalle testimonianze relative alla eventuale esistenza di un dio supremo nel paganesimo germanico, insieme con le supposte implicazioni 'monoteistiche' o monoteizzanti.

Là dove il nume imperava sovrano, tutto il resto era soggetto alla sua sovranità. Tutto il resto (*caetera*): uomini e cose. L'uomo stesso non poteva che assoggettarsi alla onnipotenza divina: questo era secondo Tacito il senso del precetto che nessuno potesse entrare nella selva se non in ceppi. Ma questa norma doveva comportare delle eccezioni (cfr. Trathnigg 26: 238)¹. Per lo meno il sacerdote o chiunque esercitasse, sia pure occasionalmente, funzioni sacerdotali difficilmente sarà stato tenuto ad osservarla nell'esercizio delle funzioni stesse. Si domanda anche come potessero osser-

¹ Trathnigg (26: 273 agg.) pensa che il legamento fosse soltanto simbolico (anche l'uccisione della vittima umana sarebbe stata, secondo alcuni, puramente simbolica: W. Schultz, *Allgermanische Kultur*, 1934, 83; Closs 23: 572 n. 34).

varla i delegati delle popolazioni suebe durante la grande celebrazione periodica alla quale partecipavano in rappresentanza delle rispettive genti. Se mai, si potrebbe pensare che i delegati comparissero da prima così avvinti, a significare ch'erano pronti, tutti e ciascuno, a prestarsi come vittima pel rituale sacrificio umano¹, — salvo poi a sciogliersi o farsi sciogliere dai ceppi quando la vittima fosse stata scelta (a sorte eventualmente, o per qualche altro segno; cfr. *auguriis patrum?*). Ma è più verosimile che la vittima, anzichè uno dei delegati stessi, fosse, come in molti altri casi, uno straniero o un nemico catturato e fatto schiavo od altro prigioniero².

D'altro lato il precetto — che appartiene, si noti, alla sezione II del capitolo (v. sop. p. 149), — meglio s'intenderebbe nel quadro della vita religiosa ordinaria (*est et alia luco reverentia*) che si svolgeva nella sacra foresta all'infuori della grande celebrazione periodica. Ma anche così, anche in tempo normale, l'entrare nella selva in catene non doveva esser cosa di tutti i giorni, da farsi senza serio motivo: un motivo, uno scopo doveva esserci, e naturalmente di carattere religioso e sacrale. Quale? L. von Schröder (14: 487 n. 1), tutto orientato nel senso indoeuropeistico della 'mitologia comparata', dalla identificazione del *regnator omnium deus* con Ziu e dalla corrispondenza di Ziu — come dio del cielo — con il vedico Varuṇa (cfr. Güntert 18: 127, 152) fu tratto a vedere in quel presentarsi in ceppi un rito penitenziale per analogia con i 'lacci di Varuṇa' (Ṛg-Veda 1, 24, 12 sgg.) rappresentativi del peccato che avvolge il peccatore nelle maglie della sua rete³. Altri, nel quadro della recente esegesi cultualistica⁴, pensò ad un rito iniziatico (introduzione dei giovani nella società tribale), attribuendo all'*initia gentis* il senso di 'iniziazione' (cfr. Norden 17: 127 n. 3), anzichè di 'origine' comune

¹ Cfr. Aly, in « Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens » II (1929-30), 1348.

² Cfr. E. Mogk, *Menschenopfer der Germanen*, Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Cl. 27 (1909), 601-643; *Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen*, Archiv für Religionswiss. 15, 1912, 422-434.

³ Cfr. la mia *Confessione dei peccati* I, Bologna, 1929, 230.

⁴ L. Weiser, *Allgermanische Junglingswelten und Männerbünde* (1927), 28 sgg. (O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1934).

delle genti suebe dalla sacra foresta dei Semnoni (sop. p. 149). Altri ancora hanno pensato a un rito del culto di un dio dei morti¹ o di un culto ctonico-agrario (Closs 23: 566, 643)². Poco è da ricavare, nonostante gli sforzi fatti in questo senso, dall'eddico *Fjöturlund* ('Fesselhain'), 'bosco dei ceppi', menzionato in *Helgakvidha Hundingsbana II* (prosa fra str. 27 e 28), nel quale Dag, con la lancia di Odin, trafigge ed uccide Helgi, marito di sua sorella Sigrun, per vendicare la morte di suo padre Hogni: interessante — ad ogni modo — riscontro nordico, sia pure come reminiscenza, alla selva sacra dei Semnoni (Helm 13: I 307 n. 35; de Vries 24: I 181; Closs 23: 553 n. 6, 575, 598 sg.).

Un altro e più importante riscontro nordico è stato addotto da S. Gutenbrunner (28: 102 sgg.) in base alla locuzione *vettask ór konungdómi*, 'rotolarsi dal regno', col senso di 'rinunziare al regno', operandosi la rinunzia al trono, l'abdicazione, secondo l'antico costume giuridico norvegese, simbolicamente appunto con l'atto del rotolarsi: rotolarsi dalla collina su cui sorgeva il trono del re perchè ivi era tumulato l'antenato capostipite della stirpe regale — e anche il *regnator omnium deus* dei Semnoni sarebbe il dio (del cielo: Ziu) venerato come capostipite nazionale (Irmin, dio degli Erminoni, e quindi dei Semnoni, v. sop. p. 145 sg.); onde, sempre per analogia, anche il rotolarsi di chi cadeva nella sacra selva (verosimilmente per volere del dio) sarebbe stato il simbolo di una rinunzia, forse la rinunzia a far parte della comunità (salvo una ulteriore riammissione). Ma, a parte la insussistenza del *regnator omnium deus*, come tale, presso i Semnoni, ci sono nella costruzione del Gutenbrunner dei punti deboli da lui stesso ammessi, e il parallelismo si riduce, in sostanza, all'atto simbolico del rotolarsi, riscontro realmente importante, ma che ammette, a mio avviso, una interpretazione diversa, come ora dirò.

¹ Kristensen, *Verslagen en Mededeelingen d. K. Akademie der Wetensch. te Amsterdam* 78, 3.

² Quanto al rotolarsi per terra fino all'orlo del bosco, anche oggi vige nelle campagne (ed è stato messo in relazione col rito dei Semnoni: E. H. Meyer 10: 341) l'usanza di rotolarsi per terra al primo tuono di primavera (per riprodurre sulla terra il « rotolare » del tuono nel cielo?), ma con scopo e carattere del tutto diverso (assicurarsi un buon raccolto, liberarsi dal mal di schiena, mettersi al sicuro da disgrazie per tutta l'annata): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II* 315, 316, 318.

Come precisamente la persona fosse legata non è detto; naturalmente si saranno legate le mani; ma può darsi che anche i piedi avessero una minore libertà di movimento, sicchè la persona fosse più esposta a cadere. Le due condizioni, dell'esser legato (*vinculo ligatus*) e del cadere (*si forte prolapsus est*), dovevan essere, credo, intimamente connesse come momenti del medesimo processo rituale: la persona con le mani legate (e forse anche coi piedi comechessia impediti) era fatta entrare nel bosco e ivi doveva inoltrarsi da sola dove la selva s'infittiva sempre più, sì che non potendo disporre delle mani per procedere tastoni (nè, forse, liberamente dei piedi per saggiare il terreno e scansar tronchi e radici), facilmente cadeva.

Che il cadere di chi stia partecipando a qualche rito od azione sacrale o si trovi in luogo sacrosanto o comunque in condizione speciale e straordinaria sia presagio sinistro e segno di malaugurio, è comprovato da parecchi riscontri etnologici¹. Presso i Fueghini, se uno cade dentro la capanna in cui si svolgono i riti d'iniziazione, deve aspettarsi qualche malanno². In una processione che si fa nella festa della semina del miglio in onore di un certo spirito (*tro*) presso gli Ewe del Togo meridionale (Costa di Guinea) l'ultimo tratto per arrivare ad una sorgente, che è la mèta della processione, dev'essere percorso camminando all'indietro; se uno inciampa o rimane impigliato nell'erba od altro, deve allontanarsi immediatamente e tornare a casa³. Sempre presso gli Ewe, se un danzatore scivolava e cadeva nel danzare dinanzi al re di Dahomey, era messo a morte; lo stesso avveniva, in addietro, se uno perdeva l'equilibrio nel passare sui ponti di accesso alle porte di Agboni⁴.

Analogamente presso i Semnoni, se qualcuno cadeva nella foresta sacra, tutta pervasa dalla santità del nume presente e onni-

¹ Nell'Edda stessa, del resto, l'incespicare, se non il cadere, era segno di malaugurio per chi andava a combattere: *Reginsmal* 24; cfr. Gutenbrunner 28: 106.

² W. Koppers, *Unter Feuerlandindianern*, Stoccarda, 1924, 83 («das hängt mit der Heiligkeit des Ortes zusammen; wenn einer draussen irgendwo einmal stolpern und falle, so bedeute das nichts»).

³ J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Göttingen-Leipzig, 1911, 30.

⁴ A. B. Ellis, *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, London, 1890, 95.

potente, ciò non poteva essere che per opera ed intervento del nume stesso, e quindi era segno sicuro della sua volontà avversa ed ostile. Solo che presso i Semnoni il cadere non era puramente accidentale, anzi volutamente predisposto dalla condizione impedita in cui la persona appositamente era messa, sicchè, se ciò non di meno essa riusciva a non cadere, tanto più patente era l'indicazione positiva, cioè il segno del favore e della benevolenza divina. Si trattava dunque di una prova; ma non di una prova iniziatica, come quelle che si fanno subire ai giovani nei riti d'ammisione alla società degli adulti o agli iniziandi nelle religioni di mistero¹; bensì, a parer mio, di una prova ordalica, cui era sottoposto, o spontaneamente si sottoponeva, un accusato o indiziato o comunque sospettato di qualche delitto, appellandosi al 'giudizio di dio'; chè se egli movendosi nel folto e nel buio della foresta in quelle condizioni di corpo e di spirito riusciva tuttavia a traversarla e ad uscirne senza cadere, era ben chiaro che il nume l'aveva assistito e protetto, e dunque egli era innocente; se invece, com'era più probabile, cadeva, ciò voleva dire ch'egli era colpevole, e come tale, e tale dichiarato dalla divinità, non doveva neppur più tentare di rialzarsi, ma, quasi a significare la sua piena accettazione della volontà divina, doveva restare in quello stato in cui il dio l'aveva posto, e così atterrato rotolarsi sin fuori dal bosco, dove probabilmente la sanzione umana lo attendeva a complemento di quella divina. Si può anche pensare che questa prova si praticasse altresì in occasione della grande celebrazione periodica, e che proprio essa eventualmente servisse a indicare colui che ad ottemperanza della volontà divina doveva esser messo a morte nell'interesse della comunità.

¹ Anche le religioni misteriche dell'età ellenistica sono state infatti messe a riscontro per spiegare il rito dei Semnoni (de Vries 24: I p. 181, con richiamo al Reitzenstein), e specialmente il Mitrismo (Closs 23: 564 n. 15), per via di un rito in cui l'iniziando aveva gli occhi bendati e le mani legate dietro la schiena con mingie di pollo (Pseudo-August. *quaest. vet. et nov. Testam.* Migne PL 34, 2214; cfr. la scena dipinta nel mitreo di Capua, Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*⁴, Parigi, 1929, pl. XIII. 1).

BIBLIOGRAFIA

1. K. ZEUSS, Die Deutschen und die Nachbarstämme, München, 1837.
2. K. MÜLLENHOFF, Tuisco und seine Nachkommen, Schmidts Allgemeine Zeitschrift für Geschichte, 8, 1847, 209-269.
3. A. BAUMSTARK, Ausführliche Erläuterung des besondern völkerschaftlichen Theiles der Germania des Tacitus, Leipzig, 1880.
4. J. HOFFMAYR, Der germanische Himmelsgott: Ein Beitrag zur Geographie u. Geschichte der deutschen Götterwelt, Göttingische Nachrichten, 1888, 426-443.
5. K. WEINHOLD, Über den Mythos vom Wanenkrieg, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1890.
6. W. GOLTHER, Handbuch der germanischen Mythologie, Leipzig, 1895.
7. R. MUCH, Der germanische Himmelsgott, Festgabe R. Heinzel, Halle, 1898, 189-278.
8. K. MÜLLENHOFF, Die Germania des Tacitus (Deutsche Altertumskunde IV), Berlin, 1900.
9. H. SCHWEIZER-SIDLER, Tacitus' Germania, neu bearbeitet von E. Schwyzer, Halle, 1902.
10. EL. H. MEYER, Mythologie der Germanen, Strassburg, 1903.
11. ED. WOLFF, Tacitus' Germania, Leipzig-Berlin, 1907.
12. R. M. MEYER, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig, 1910.
13. K. HELM, Altgermanische Religionsgeschichte I, Heidelberg, 1913.
14. L. VON SCHROEBER, Arische Religion I-II, Leipzig 1914, 1916.
15. H. SCHREURER, Das Recht der Toten, Zeitschrift für vergleichende Rechtsgeschichte 33-34, 1916.
16. A. GUDEMAN, P. Corn. Taciti Germania, Berlin, 1916.
17. ED. NORDEN, Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania, Berlin, 1920.
18. H. GÜNTERT, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle, 1923.
19. G. NECKEL, Regnator omnium deus, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 2, 1926, 139-150.
20. B. KUMMER, Midgards Untergang, Leipzig, 1927.
21. E. MOGK, Germanische Religionsgeschichte und Mythologie³, Berlin, 1927.
22. A. CLOSS, Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte, Anthropos, 29, 1934, 477-496.
23. —, Die Religion des Semnonenstammes, eine kulturgeschichtliche Monographie, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik IV: Die Indogermanen- und Germanenfrage, Salzburg, 1936, 549-673.
24. J. DE VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte, I-II, Berlin-Leipzig, 1935-1937.
25. R. MUCH, Die Germania des Tacitus, Heidelberg, 1937.
26. G. TRATHENIGG, Glaube und Kult der Semnonen, Archiv für Religionswissenschaft, 34, 3-4, 1937, 226-249.
27. R. VON KIENLE, Das Auftreten keltischer und germanischer Gottheiten zwischen Oberrhein und Limes, Archiv für Religionswissenschaft, 35, 3-4, 1938, 252-287.
28. S. GUTENBRUNNER, Der Kult des Weltherrschers bei den Semnonen und ein altnorwegischer Rechtsbrauch, Acta philologica Scandinavica, 14, 1939, 102-08.
29. HILD. HOMMEL, Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus, Archiv für Religionswissenschaft, 37, 1, 1941, 144-173.

RAFFAELE PETTAZZONI

OSSERVAZIONI SUL PAGANESIMO DEGLI SLAVI OCCIDENTALI

Il criticismo che negli studi su la mitologia e su la religione pagana degli antichi Slavi si è venuto proficuamente affermando in questi ultimi decenni sempre più, p. es. con le opere del Brückner e del Mansikka¹, ha avuto recentemente la sua manifestazione più acuta nel libro di E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Lipsia 1940, dove tutta la tradizione letteraria è sottoposta ad una critica radicale che, pur essendo limitata agli Slavi del Baltico, investe tutta la nostra conoscenza dell'intero paganesimo slavo. Quest'opera sarà qui presa particolarmente in esame per quel che riguarda un punto di grande importanza, e cioè la concezione e la rappresentazione figurata delle divinità presso gli Slavi occidentali.

La critica del Wienecke procede da una constatazione inoppugnabile, e cioè che tutta la cultura medievale, specialmente la cultura monastica, era dominata dallo studio della *Vulgata*: per l'assidua familiarità col testo biblico i monaci non sapevano esprimersi, specialmente in materia religiosa, se non nel linguaggio dell'Antico Testamento. Questo principio critico che già da altri (Mansikka) era stato applicato alle fonti (paleorusse) sul paganesimo degli Slavi orientali, e particolarmente alla *Cronaca di Nestore*², il W. lo applica molto più rigorosamente e sistematicamente alle fonti (latine) sul paganesimo degli Slavi occidentali, negando che presso di loro (come del resto presso i Russi) siano mai esistiti dei simulacri divini, e spiegando le numerose testimonianze positive degli autori con quella che egli chiama (p. 23 sgg.) *interpre-*

¹ Al. Brückner, *La mitologia slava* (prima in polacco, Cracovia, 1918), Bologna, 1923 (dello stesso Brückner il Capitolo « Slaven und Litauer » in *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*⁴, II, Tubinga, 1925, pp. 506-539). — V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven I: Quellen* (F F Communications, 43), Helsinki, 1922.

² Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, 39 sgg.

tatio ecclesiastica, cioè con la generale tendenza dei monaci medievali a intendere anche il paganesimo slavo (come ogni altro paganesimo) alla stregua dell'idolatria ebraica, e quindi come un culto prestato agli idoli (il vitello d'oro), anche se gli idoli in realtà non c'erano. Secondo il W., tutto ciò che è stato scritto finora sul paganesimo slavo-occidentale in genere viene ad essere infirmato da questa mancata critica preventiva, cioè dall'essere state prese le testimonianze nel loro senso letterale senza aver posto il problema preliminare della loro derivazione letteraria e quindi, implicitamente, della loro validità.

C'è però un complesso di fatti ai quali appare difficile applicare la spiegazione addotta dal Wienecke. Nelle tre *Vite* medievali (sec. XII) di Ottone di Bamberg, l' 'apostolo della Pomerania', — la *Vita Ottonis* del Monachus Prieflingensis, la *Vita Ottonis* di Ebbo e il *Dialogus de vita Ottonis* di Herbord — ricorre sovente la menzione di un idolo o simulacro adorato specialmente a Stettino, che rappresentava un dio a tre teste, chiamato appunto *Triglav*, il 'Tricipite'. A questo 'Tricipite' pomeraniano sono da aggiungere i vari iddii a simulacro policefalo presso gli Slavi pagani dell'isola di Rügen, di cui parla Saxo Grammaticus nel libro XIV dei suoi *Gesta Danorum*, e cioè gli idoli (in legno) di *Svantevit* ad Arkona con quattro teste, di *Rugievit* a Karentia (Garz) con sette teste, di *Porevit* a Karentia con cinque teste e di *Porenut* a Karentia con quattro teste e una quinta sul petto¹.

Come si spiegano queste testimonianze così esplicite di simulacri — e precisamente di simulacri policefali — presso gli Slavi occidentali? Dato che il principio della *interpretatio ecclesiastica* valga a demolire la tradizione relativa agli idoli in genere, non si vede come esso possa applicarsi a spiegare i simulacri policefali, la cui descrizione nei biografi di Ottone e in Saxo non può davvero riecheggiare il linguaggio della Scrittura, dove di idoli policefali non c'è menzione. Qui il Wienecke è costretto ad argomentare in modo diverso, ed argomenta infatti così: Le testimonianze più

¹ I testi si possono vedere raccolti in C. H. Meyer, *Fontes historiae religionis slavicae* (Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis, Fasc. IV), Berolini, 1931. Un solo accenno, e troppo vago, a idoli con due teste si trova in Helmold, *Chronica Slavorum* I, 84 (Meyer p. 45): multos etiam duobus vel tribus vel eo amplius capitibus exsculptunt.

antiche in fatto di idoli policefali presso gli Slavi occidentali sono quelle relative al dio *Triglav*, del cui culto il centro principale era, come si è detto, Stettino. La città di Stettino era cresciuta intorno a tre alture o colline (Ebbo, *Vita Ottonis* III. 1), e in questo senso essa era *triglav*, ossia 'a tre punte'¹. Questo *triglav*, appellativo di una città 'a tre alture', sarebbe stato frainteso, da persone ignare della lingua slava, come nome proprio di un dio venerato in quella città, e così da Stettino *urbs triglav*, 'la città dei tre colli', sarebbe venuto fuori Stettino *urbs Triglavi*, la città del dio a tre teste.

A sua volta questa spiegazione degli idoli a tre teste non poteva valere per gli altri simulacri (degli dèi di Rügen) a più di tre teste. Ed ecco quale è per questi la spiegazione del W.: Una volta entrata in circolazione da un convento all'altro la favola di un dio slavo tricpite, le tre teste di *Triglav* avrebbero poi suggerito le quattro di *Svantevit* (e di *Porevit*), le cinque di *Porenut*, le sette di *Rugievit*, per progressive amplificazioni puramente letterarie, allo scopo di rincarare la dose della mostruosità, e di rendere, così, vieppiù odioso il paganesimo degli Slavi, e tanto più meritoria quindi l'impresa compiuta dai Danesi per sradicarlo definitivamente mercè la distruzione del suo ultimo baluardo rughiano.

C'è un fatto che sembra dar ragione alla tesi negativa del Wiernecke (op. cit. p. 145 sgg.), ed è che l'esistenza di siffatti idoli è attestata da autori cronologicamente posteriori ad altri che invece non ne parlano. Infatti, Thietmar di Merseburg (morto nel 1026), che nel suo *Chronicon* ci informa del culto del dio *Zuarasiz* presso i Leutici Redarii, ci parla, sì (VI. 23), del simulacro del dio, ma non ci dice che avesse più d'una testa. Altrettanto fa Adamo di Brema parlando dello stesso dio (da lui designato come *Redigast*) nei suoi *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (II. 21), scritti intorno al 1075. Il primo dio di cui effettivamente è attestata una immagine policefala è, come già si disse, il *Triglav* di Stettino, di cui parlano i tre biografi di Ottone di Bamberga, nel

¹ *Riedegost*, la città santa dei Retharii, è detta da Thietmar *tricornis*, non perchè fosse a pianta triangolare, ma per le sue tre porte sopraelevate a guisa di torri; cfr. Schuchhardt, *Arkona, Rethra, Vineta*², Berlino, 1926, p. 28.

sec. XII. Seguono le notizie sugli idoli variamente policefali di Rügen, quali si leggono nel XIV libro dei *Gesta Danorum* di Saxo Grammaticus, mentre la *Knyttlinga Saga*, testo in antico islandese del sec. XIII, li menziona senza far parola della loro policefalia (sop. a p. 158).

Qui c'è da fare una osservazione. Da chi Thietmar e Adamo avrebbero potuto sapere com'era fatto l'idolo del dio dei Redarii? I loro informatori, tedeschi e cristiani, difficilmente avranno potuto vederlo con i propri occhi. Gli stessi Slavi pagani, secondo le fonti, non erano ammessi ordinariamente alla presenza dei simulacri divini, essendo questo piuttosto un privilegio dei sacerdoti¹; ed anche quei semplici fedeli che eccezionalmente li avessero veduti, o intraveduti, non saranno poi stati molto disposti a fornire ai cristiani delle descrizioni esatte e particolareggiate. Ci fu invece una occasione in cui gli idoli del paganesimo balto-slavo sicuramente poterono esser visti dai cristiani, e fu al momento della loro distruzione. Ma questa unica possibilità di autopsia non poteva prodursi nel sec. XI, quando lo slavismo era ancora in piena efficienza e il paganesimo slavo baltico resisteva saldamente agli assalti del cristianesimo. Fu nel sec. XII che le cose cambiarono, e con l'avanzata del germanesimo andò di pari passo la vittoria del cristianesimo e la distruzione del paganesimo slavo. Allora furono anche distrutti gli idoli divini, e i simulacri di Triglav furono certamente veduti dai compagni di Ottone che alla distruzione assistettero o addirittura vi parteciparono, e che, tornati in patria, furono dunque in grado di descriverli al monaco di Prieflingen o agli altri biografi del vescovo di Bamberg. E allora, anche, poterono esser visti gli idoli di Svantevit e degli altri dèi di Rügen dai soldati danesi di re Valdemaro e dell'arcivescovo Absalom, che furono presenti alla capitolazione di Arkona nel 1168 e di Karentia nel 1169, e che furono poi gli informatori di Saxo. Così la recenziarietà delle testimonianze (sec. XII) sulla policefalia dei

¹ Saxo XIV p. 564 Holder: «...sacellum (di Svantevit) quod ei (al sacerdote) soli intrandi fas erat» (cfr. Helmold, I 84: «ingressus atrii (del santuario di Prove) omnibus inhibitus nisi sacerdoti tantum et sacrificare volentibus»; ma di Prove «nullae sunt effigies expressae»). Il simulacro di Triglav a Stettino era coperto da un velo (aurea cidaris), che «oculos et labia contegebat» (Ebbö III, 1).

simulacri divini di fronte al *silentium* delle più antiche (sec. XI), lungi dall'esser segno della loro inattendibilità, può anzi contenere una indicazione positiva, se si pensa che proprio quelle testimonianze, le sole che ci descrivono quei simulacri, sono anche le sole per le quali sussiste la possibilità che la descrizione sia più o meno direttamente fondata su l'autopsia.

Con questo, naturalmente, non è dimostrata (chè, anzi, è presupposta) la effettiva esistenza di simulacri policefali presso gli Slavi baltici, e chi propende a tutto risolvere nella *interpretatio ecclesiastica* sarà disposto a vedere anche nelle distruzioni degli idoli di Stettino e di Rügen narrate dai biografi di Ottone e da Saxo Grammaticus nulla più che un riflesso dell'abbattimento del vitello d'oro. Ma la distruzione dei simulacri divini del paganesimo in genere è troppo sicuramente radicata *ab antiquo* nella prassi tradizionale del Cristianesimo. E il nome, almeno, di *Zuarasis* non è davvero una invenzione di Brunone e di Thietmar, dacchè un dio dello stesso nome, *Svarožič*, figura anche nel paganesimo russo¹.

C'è di più: Risolti gli idoli policefali in una tendenziosa amplificazione di un primo malinteso, rimane tuttavia qualche cosa di positivamente refrattario a questo criticismo, ed è la descrizione particolareggiata degli idoli stessi. I quali se non esistevano in realtà, ma solo nella fantasia e nella fraseologia dei biografi e di Saxo, non si capisce perchè siano descritti con tanta precisione nella loro forma e struttura. Dice bensì il Wienecke (*op. c.* p. 160, cfr. 207): « I biografi di Ottone parlano di un idolo tricefalo di un dio 'Triglav', ma si limitano a questo dato nudo e crudo, senza fornire nessun particolare sulla forma dell'idolo stesso ». Ciò non è esatto: Herbord (II 32) parlando del simulacro di Triglav, che aveva tre teste, con un corpo solo (« erat autem ibi simulacrum triceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur »), aggiunge che le tre teste erano aderenti l'una all'altra (« capitella sibi cohaerentia »). Abbiamo qui, per quanto somma-

¹ È menzionato come dio del fuoco (più precisamente del fuoco del forno o della stufa in cui si faceva essicare il grano ancor umido) in tre *Parole*, ossia omelie paleo-russe (sec. XII-XIII), del Christofubieč, di Gregorio il Teologo e di Giovanni il Crisostomo: i passi nell'originale e in traduzione tedesca in Mansikka, *Religion der Ostslaven*, 147 sg., 160 sg., 172 sg.

riamente accennato, un particolare iconografico di grande interesse, che trova riscontro nella descrizione del simulacro di Rugievit a Karentia secondo Saxo, le cui sette facce convergevano verso l'alto terminando in un unico vertice (*Gesta Danorum* XIV p. 578). E ancora più particolareggiata è in Saxo la descrizione del simulacro di Svantevit ad Arkona, del quale egli non si limita a dire che aveva quattro teste, ma precisa che le teste avevano ciascuna un suo collo distinto, e guardavano in veduta frontale due avanti e due indietro, e in veduta laterale due a destra e due a sinistra (XIV p. 564).

Policefali o no, i simulacri divini erano custoditi nei templi. Tutti gli autori ne parlano, i più antichi (sec. XI) e i meno antichi. I biografi di Ottone ci dicono che essi si chiamavano *continae*, parola slava che vuol dire 'casa', ed è appropriata a designare il tempio come abitazione del dio, rappresentato dal suo simulacro. Tempio e simulacro sono infatti correlativi e complementari. Lo sappiamo già da Erodoto, che parlando (I. 131) dell'antica religione dei Persiani, ci dice che da principio essa non conosceva nè gli uni (*ἀγάλματα*) nè gli altri (*νεοὺς καὶ βωμοὺς*), perchè non aveva una concezione antropomorfica del divino come quella dei Greci. E anche i Germani di Tacito non avevano nè templi nè immagini divine («nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimulare arbitrantur», *Germania* 9), e sentivano il numinoso nella natura, soprattutto nei boschi e nelle foreste («lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus adpellant secretum illud quod sola reverentia vident», *ibid.*). Non è dunque strano, che proprio presso gli Slavi del Baltico esistesse una forma di culto tanto più progredita, qual'è il complesso culturale del tempio e simulacro? E non è questa, dunque, già una ragione di dubitare della attendibilità delle testimonianze che si leggono negli autori?

Ma negli autori non si parla soltanto di templi, e non bisogna credere che tutti i luoghi di culto del paganesimo slavo occidentale fossero dei templi veri e propri. C'erano, anche presso gli Slavi pagani, dei semplici santuari all'aperto, verosimilmente senza costruzione alcuna, dove il divino era presente nella natura stessa, sia in un bosco o in un albero o in una fonte o in quella associa-

zione dell'albero con la fonte che ci è attestata a Stettino dai biografici di Ottone di Bamberg¹, e che doveva costituire un complesso culturale caratteristico del paganesimo slavo se lo ritroviamo tal quale presso gli Slavi dell'alta valle dell'Isonzo (Caporetto) ancora al sec. XIV, quando fu bandita (nel 1331) una specie di crociata per estirparlo². La distinzione fra questi due tipi di culto, quello aniconico dei boschi sacri ed altri luoghi all'aperto e quello dei templi coi relativi simulacri, è ben chiara in un passo di Helmold, dove è citato il culto di un dio *Prove* (Oldenburg) come rappresentante del primo tipo e il culto di un dio *Podaga* (Plon) come rappresentante del secondo: «Est autem Slavis multiplex ydolatricae modus, non enim omnes in eandem superstitionis consuetudinem consentiunt. Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis, veluti Plunense ydolum, cui nomen Podaga, alii silvas vel lucos inhabitant, ut est Prove deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae» (*Chronica Slavorum* I 84).

Ma se il culto all'aperto corrisponde meglio all'idea che noi abbiamo ragione di farci del paganesimo slavo nella originaria sua semplicità di religione naturistica elementare, con ciò non è escluso che a un certo momento gli Slavi occidentali abbiano effettivamente avuto anche dei templi e dei simulacri, come è detto nelle fonti. Anche i Persiani a un certo momento incominciarono a rappresentare iconograficamente le loro divinità ad imitazione di modelli egiziani (Ahura mazda) o babilonesi (Anahita; cfr. Herod. I. 131.). E lo stesso Tacito ricorda per lo meno un tempio germanico, quello della dea *Tamfana* presso i Marsi («templum quod Tamfanae vocabant», *Annal.* I. 51), il quale, se esistette realmente come tale, rappresenterà verosimilmente una nuova forma di edilizia sacra, dovuta ad influenze culturali di origine (gallo)-romana. Analogamente, i templi pagani degli Slavi baltici saranno da spiegare con la penetrazione di influenze culturali esterne. Fra Tacito e Thiet-

¹ «arborem nuceam praegrandem idolo consecratam cum fonte qui subterfluebat», Ebbo III 18; cfr. Herbord II 32 «quercus ingens et frondosa et fons subter eam amoenissimus» (III 22 «arborem nucis mirandae pulchritudinis idolo dicatam»).

² Ciò risulta da un documento friulano («arborem quandam et fontem qui erat ad radicem arboris venerabant pro deo»): P. S. Leicht, *Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell'Isonzo*, Studi e materiali di storia delle religioni I. 1925, 249.

mar c'è di mezzo circa un millennio, che pel mondo germanico rappresenta, fra l'altro, una radicale trasformazione religiosa per via della conversione al cristianesimo. Ma anche pel mondo slavo quel millennio non passò invano, anzi apportò profondi mutamenti nella civiltà, anche se la religione rimase pagana. Del resto, anche nel germanesimo nordico, rimasto pagano, si trova a un certo momento il tipico complesso cultuale del tempio e del simulacro, e il grande tempio pagano di Uppsala, quale è descritto da Adamo di Brema (iv. 26), tutto adorno d'oro, con i tre simulacri di Thor, di Wodan (Odin) e di Fricco (Freyr), fornisce un significativo riscontro ai templi slavi di Rethra (Riedegost), di Stettino e di Arkona con i simulacri rispettivamente di Zuarasič, di Triglav e di Svantevit.

E come i simulacri, così i templi pagani degli Slavi baltici ci sono descritti dagli autori con una precisione di particolari che difficilmente si spiega come pura invenzione. In Saxo Grammaticus (xiv p. 564) si legge una particolareggiata descrizione del tempio di Svantevit ad Arkona a pianta quadrangolare, e la descrizione concorda sostanzialmente con quanto è venuto alla luce nell'isola di Rügen per gli scavi eseguiti da C. Schuchhardt, il quale proprio nel sito dell'antica Arkona ha trovato le tracce di una costruzione quadrilatera con un nucleo più interno costituito da quattro pilastri disposti in quadrato¹. (Ed anche i resti del tempio pagano di Uppsala (Gamla Uppsala) rinvenuti sotto la chiesa cristiana del sec. XII², presentano, per quanto si è potuto appurare, una pianta quadrangolare e una struttura simile a quella del tempio di Arkona³). Con ciò risulta accertata la esistenza di veri e propri templi pagani presso gli Slavi occidentali (mentre appare assai verosimile la loro dipendenza genetica dal tempio germanico, nel quadro più generale di una unità culturale nordica⁴). Tutto questo è così evidente che il Wienecke stesso è costretto a

¹ Schuchhardt, *Arkona*², p. 21 fig. 6. Meno sicura è la scoperta del tempio di Zuarasič a Rethra, anzi l'identificazione stessa del sito di Rethra proposta dallo Schuchhardt è discussa (E. Schwartz, *Beiträge zur Rethrafrage*, Mannus 17, 1925, 210).

² S. Lindqvist, *Hednatemplet i Uppsala*, Fornvännen, 1925, 85-118.

³ Cfr. i resti di templi islandesi (Saebol): A. Thümmel, *Der germanische Tempel*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache u. Literatur 35, 1909.

⁴ Th. Palm, *Wendische Kultstätten*, Lund, 1937, 158.

riconoscerlo; ma la sua ammissione non va più in là della evidenza archeologica, fermandosi agli Slavi baltici e ai loro templi (p. 215 sgg.), mentre egli persiste a negare i templi presso gli Slavi orientali, — e anche presso gli occidentali ammette, sì, l'esistenza dei templi, ma non quella dei simulacri divini, mantenendo per questi il suo criticismo sulle relative testimonianze, senza tener conto, naturalmente, della organica interdipendenza fra il tempio e il simulacro.

E a che cosa, allora, avranno servito quei templi? Certo non solo come luoghi di riunioni a scopo profano, per tenervi adunanze e banchetti¹, e per custodirvi il sacro tesoro, accumulato coi donativi e le offerte dei fedeli e il bottino preso ai nemici², bensì — ammette il W. — anche a scopi più propriamente sacrali e cultuali, ma di un culto senza idoli nè simulacri, di un culto reso ad un qualche oggetto appartenente al dio, o comunque rappresentante del dio: la sella di Triglav a Stettino (Ebbo II 13), lo scudo di Gerovit a Wolgast (Herbord III, 6; Ebbo III 8), la sella, il freno e la spada di Svantevit ad Arkona (Saxo XIV p. 564 H)³: oggetti e simboli sacri, che erano, essi sì, secondo il W., venerati nei templi, ma non i simulacri e le immagini divine di cui andrebbero fantasticando gli autori. Costretto ad arrendersi all'evidenza archeologica in fatto di templi, il W. mantiene la sua recisa negazione quanto ai simulacri. È in ciò sembra aver buon gioco, poichè simulacri divini non si son trovati finora, che possano attribuirsi agli Slavi occidentali e ai loro templi pagani, all'infuori del molto discusso monumento 'galiziano' da Husiatyn. Si tratta di un pilastro calcareo quadrangolare che fu trovato nel 1848 nel letto del fiume Zbruč, non lontano da Husiatyn, sul confine fra Galizia e Podolia, e di là fu trasportato a Cracovia. Esso è scolpito in rilievo sui quattro lati a vari registri, il più alto dei quali porta su ciascun lato una figura umana, e il più

¹ Herbord II 32: « sedilia tantum intus in circuitu exstructa erant et mensae, quia ibi (nelle tre *continae* minori di Stettino, mentre nella principale stava il *simulachrum triceps* di Triglav) conciliabula et conventus suos habere soliti erant. nam sive potare sive ludere sive seria sua tractare vellent, in easdem aedes certis diebus conveniebant et horis ».

² Herbord II 32; Monach. Priefl. II 12; Saxo XIV p. 566 H.

³ Cfr. l'asta « di Giulio Cesare » venerata a Julin (Wollin): Ebbo III 1; Herbord III 26.

basso un'altra figura rannicchiata, distribuita su tre lati. Ma a parte i dubbi (a parer mio non abbastanza fondati) espressi su l'autenticità del monumento¹, nè le quattro teste terminali sono da intendere come quelle di un'unica figura quadricefala, nè le tre in basso come appartenenti a un tricefalo. Vero è che negli scavi dello Schuchhardt ad Arkona, nel quadrilatero interno del tabernacolo del tempio di Svantevit sono stati trovati i resti di una costruzione che ragionevolmente è da ritenere destinata al piedestallo del simulacro colossale del dio descritto da Saxo². Ma anche qui il Wienecke affaccia dei dubbi non potendosi escludere, egli dice (op. cit. p. 205, 231), la possibilità che la costruzione appartenga invece ad un edificio anteriore, — del quale però non si è trovato nessun'altra traccia³. Comunque, la prova archeologica, raggiunta nei templi, non è, a stretto rigore, raggiunta nei simulacri, perchè, data la pertinenza di quel piedistallo al tempio distrutto nel 1168, non sappiamo con certezza che cosa ci fosse sopra, nè, se c'era un simulacro, se esso fosse quadricefalo, come era quello di Svantevit descritto da Saxo.

Ma anche il *silentium* archeologico in fatto di simulacri, sul quale più specialmente il criticismo di W. è ridotto ad appoggiarsi, non è poi così assoluto com'egli pretende, nemmeno in fatto di simulacri policefali, come ora diremo. Certo, quando leggiamo del simulacro d'oro del dio di Rethra in Adamo, e dell'« aurea imago » del dio Triglav in Ebbo, e dei suoi « tria capita deargentata » secondo il monaco di Prieflingen, e dei baffi d'argento del dio *Tjarnaglofi* (' Testa nera'⁴) nella *Knytlinga Saga* (cap. 122), non si può fare a meno di pensare, per associazione, ai molti « vasi d'oro e d'argento » e a tutta l'altra suppellettile preziosa accumulata nei tesori dei templi pagani degli Slavi occidentali secondo gli autori medioevali (Mon. Prieff. II 12, Herbord II 32), e alla opportunità di fare in tutto questo la debita parte alla esagerazione dei monaci e dei loro informatori, e alle

¹ Cfr. Wienecke, *op. c.* 172 segg.

² Schuchhardt, *op. c.* 21; Palm, *Wendische Kultstätten*, 108.

³ L'identificazione della costruzione centrale con il basamento della statua di Svantevit è stata messa in dubbio anche da Knutson, *Zeitschrift f. slawische Philologie* 16, 1939, 145 sg., cui ha replicato lo Schuchhardt, *ibid.* p. 153, con ragioni che lo stesso Wienecke giudica convincenti.

⁴ Il nome è inteso dal Brückner, *Mitologia slava* p. 200, come una corruzione di *Triglav*.

eventuali reminiscenze bibliche del vitello d'oro e degli idoli degli apostati Israeliti ch'erano «argento ed oro» secondo il Salmo 115, 3-8¹.

Ma forse, anche qui, non tutto si spiega con la *interpretatio ecclesiastica*, nè col motivo letterario del contrasto fra la lussuosa sontuosità del culto pagano e la semplicità e povertà del culto cristiano. A comprovare l'inattendibilità delle fonti in questa materia il W. adduce l'argomento storico-culturale della insussistenza presso gli Slavi di una metallurgia abbastanza progredita da produrre opere di tanto pregio e finezza. Ma non è necessario credere che quei lavori di oreficeria fossero eseguiti dagli Slavi stessi, e di uno — almeno — è esplicitamente attestata la provenienza straniera, cioè di quella «tazza di squisita fattura» («*exquisiti cultus poculum*») che faceva parte del tesoro del tempio di Svantevit ad Arkona, ed era il dono di un principe cristiano, il re Svenno di Danimarca (Saxo XIV p. 566 H.), il quale non aveva avuto scrupolo di rendere omaggio, lui cristiano, al dio abominevole dei pagani. E sia pure anche questa una favola, — sebbene ci sia da osservare che Saxo, zelante fautore degli associati interessi della Chiesa danese e della corona di Danimarca, avrebbe dovuto inventarne una più confacente al prestigio della fede cristiana e del sovrano che la professava. Ma fra la varia suppellettile votiva del tempio di Triglav a Stettino Herbord menziona (II 32) dei «grandi corni taurini dorati e ingemmati», i quali si prestano, sì, al riscontro col vasellame d'oro del tempio di Salomone (I Reg. 7. 50; II Chron. 4. 22), ma anche, e meglio, con i due corni d'oro istoriati rinvenuti proprio in Danimarca a Gallehus, presso Tondern, nel Jütland meridionale². E anche il modo come questi andarono perduti nel 1802 (sottratti e subito fusi) ci aiuta a capire la scomparsa di tutta quella troppo preziosa suppellettile sacrale, in ragione appunto della sua preziosità. A questo proposito conviene tener presente il rito del corno riempito di vino nel culto di Svantevit ad Arkona, rito che implica l'esistenza del simulacro (quadricipite), nella cui mano destra il prezioso corno («vario metalli genere ex-

¹ Wienecke, *op. c.* 26.

² Soph. Müller, *Nordische Altertumskunde* II, Strassburg, 1898, 151 sgg.; Axel Olrik, *Danske Studier*, 1918, 1 34; G. Neckel, *Zeitschrift für deutsche Altertumskunde* 58, 1921, 225 sg.; G. Giessing, *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskab*, 7, 1934, 253 sgg.

cultum » Saxo XIV p. 564) era collocato, — a meno che si pretenda che tutto il rito sia anch'esso pura invenzione.

Una figura consimile, di prospetto, con un corno in mano ricorre in numerosi monumenti appartenenti alla classe delle cosiddette *babe* (*kamennje baby*), cioè 'nonne', rozze pietre scolpite che si sono trovate in varie parti della Russia, e ancor più ad oriente, dal Caucaso alla Mongolia¹. Alcune si sono trovate anche nella regione baltica², ed una, almeno, nell'isola stessa di Rügen, una stele in granito murata nell'ingresso della sacristia della chiesa di Altenkirchen, non lontano da Arkona³, sulla quale è scolpita in rilievo una figura maschile (il popolo la chiama tutt'ora 'Svantevit') reggente con ambo le mani un grosso corno da bere, con la faccia sbarbata, precisamente come l'idolo di Svantevit nella descrizione di Saxo, tale essendo il costume dei Rughiani (vedi sop. p. 167)⁴, e con due grossi baffi, che forniscono un interessante riscontro monumentale a quelli del Tjarnaglofi della Knytlinga Saga (v. p. 166) e dell'idolo di Perun a Kiev secondo la Cronaca di Nestore⁵.

¹ Tat. Passek et B. A. Latynine, *Sur la question des « kamennye baby », Eurasia Septentrionalis Antiqua* 4, 1929, 290-311. Cfr. Guglielmo di Rubruk, *Itinerarium* (ai Tartari, 1253-55) VIII 4 p. 186 van den Wingaert (*Sinica Franciscana* I, Ad Claras Aquas, 1929): « Comani faciunt magnum tumulum super defunctum et erigunt ei statuum versa facie ad orientem, tenentem cyphum in manu sua ante umbilicum ». I Comani (Polovci) abitavano al principio del sec. XIII nella Russia meridionale (dove migrarono ad oriente sotto la pressione dei Tartari). Nello stesso passo Guglielmo dice di aver visto appese intorno a un morto di recente sedici pelli di cavallo disposte in quadrato, quattro per ciascuno dei punti cardinali (« ad quodlibet latus mundi quatuor ») fra quattro alte pertiche: questa disposizione ricorda quella delle quattro cortine appese a formare il quadrilatero del tabernacolo interno del santuario di Svantevit ad Arkona, sop. p. 164 (Cfr. L. Weber, *Archiv f. Religionswiss.* 29, 1931, 207).

² A. Hartmann, *Becherstatuen in Ostpreussen*, *Archiv f. Anthropologie* 21, 1892-93, 253 sgg.; cfr. Wienecke, *op. c.* 296 sgg.; A. Lissauer, *Die prähistorischen Denkmäler der Provinz Westpreussen*, Lipsia, 1887, 50; von Sydow, *Die Kunst der Naturvölker u. der Vorzeit*, Berlin, 1923, 489, 490.

³ M. Weigel, *Bildwerke aus altslawischer Zeit*, *Archiv f. Anthropologie* 21, 1892-93, 41 sgg. (p. 53 fig. 51); Chr. Albrecht, *Slawische Bildwerke*, *Mainzer Zeitschrift*, 23, 1898, 46-52 fig. 6; cfr., sempre a Rügen, la stele di Bergen, *ibid.* fig. 7.

⁴ « Conrasae barbae (delle quattro facce dell'idolo), crines attonsi figurabantur, ut artificis industriam Rugianorum ritum in cultu capitum aemulatum patentes », Saxo *l. cit.*

⁵ Sotto l'anno 980 nel cosiddetto « canone degli dèi di Vladimiro », Brückner, *Mitologia slava* 243; Mansikka, *Religion der Ostslaven* 38.

Vero è che l'idolo di Perun, scolpito in legno, aveva i baffi d'oro (nella testa d'argento) e Tjarnaglofi li aveva d'argento, e questo « oro ed argento » è pel Wienecke, come vedemmo (p. 167), un argomento per far appello alla *interpretatio ecclesiastica* e negare così la validità delle testimonianze, negando quindi anche presso gli Slavi orientali, oltre a quella dei templi (v. sop. p. 165), l'esistenza di idoli divini. Ma ecco che proprio questo particolare delle teste « d'oro » (e d'argento) — cioè, verosimilmente (p. 167) dorate e inargentate — riceve, credo, una luce inaspettata da una testimonianza di Erodoto, che interessa più specialmente gli Slavi orientali, perchè riguarda il popolo degli Issedoni, stanziati vicino al favoloso paese dell'oro custodito dai Gryphi e conteso dai monocoli Arimaspi (Aesch., *Promet.* 805; Herod. 3. 116; 4. 13 e 27), cioè, a quanto pare, ad est degli Urali nel bacino dell'Isset e del Tobol, affluente dell'Obi. Dice dunque Erodoto (4. 26) che quando uno moriva presso gli Issedoni, spettava al figlio di celebrare le esequie nel modo seguente: si faceva a pezzi il corpo del defunto, e mentre le membra frammiste alle carni di numerosi ovini, portati dai parenti, erano imbandite in un grande banchetto funebre e mangiate in comune, la testa invece era indorata (καταχρυσουσι) e poi venerata come un simulacro (ἀγάλματι), al quale si facevano per un anno grandi sacrifici, — con che dunque il defunto veniva ad essere assimilato a un dio.

Così, anche per ciò che riguarda i simulacri policefali, la critica del Wienecke, per quanto legittima in linea di principio e per certi rispetti meritoria, appare eccessiva nella sua sistematica negazione. I simulacri a quattro, a cinque, a sette teste, anzichè essere, rispetto ai tricefali, semplicemente delle amplificazioni retoriche degli scrittori medievali tendenti ad accrescere l'odiosità del paganesimo slavo mercè una accentuata mostruosità dei suoi pretesi iddii, si spiegano come altrettante variazioni reali del motivo iconografico della policefalia, che conserva il suo significato fondamentale qualunque sia il numero delle teste.

RAFFAELE PETTAZZONI

Roma, aprile 1945.

MONOTEISMO E 'URMONOTHEISMUS'*

Sul terreno della formazione del monoteismo si sono scontrate due opposte concezioni: quella evoluzionistica, che pone tre gradi costanti di un uniforme svolgimento religioso dell'umanità, l'animismo, il politeismo e il monoteismo (E. B. Tylor), e quella contraria, che dalla non riducibilità della nozione dell'essere supremo entro lo schema classico di quei tre gradi passa ad affermare la sua genetica autonomia (A. Lang), e addirittura l'esistenza di un monoteismo primordiale ('Urmonotheismus') anteriore ad ogni altra forma religiosa (P. W. Schmidt). La prima teoria ha un antecedente prossimo nel sistema del positivista A. Comte con la triplice graduazione del feticismo, politeismo, monoteismo, ed altri più remoti nel Rousseau (*Émile*, 1762), e nel Hume, che fu il primo a proclamare la posteriorità del (mono)teismo rispetto al politeismo (*The Natural History of Religion*, 1755). La seconda, attraverso il Voltaire (*Dictionnaire philosophique*, 1764), i razionalisti e i deisti, si ricollega alla dottrina tradizionale della religione rivelata, risalente alla antica apologetica cristiana, che nelle religioni pagane politeistiche vedeva una contraffazione diabolica della religione vera, monoteistica.

Or sono circa trent'anni io concepì il disegno di una *Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, da svolgere in tre parti: la prima relativa agli esseri supremi nelle credenze dei popoli primitivi, la seconda agli iddii supremi delle religioni politeistiche, la terza agli iddii unici delle religioni monoteistiche. Queste tre parti, di cui soltanto la prima fu condotta a termine, corrispondevano, nel mio pensiero, a tre momenti di una ideale continuità, fondata sopra una essenziale identità di natura, e cioè: gli esseri supremi dei popoli primitivi erano, nella

* Dalla Prefazione al Volume *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma, Edizioni Italiane, 1946 (v. oltre a p. 213).

mia concezione, degli esseri celesti (personificazioni del cielo), i quali in ragione della cosmica grandiosità della loro comune natura uranica diventavano poi, ad un superiore livello culturale, gli dèi supremi dei vari pantheon politeistici, e questi a loro volta passavano come iddii unici nelle religioni monoteistiche.

Questo schema ternario della mia costruzione poteva sembrare calcato su quello delle teorie evoluzionistiche. Riconosco altresì che la tendenza ad assegnare un comune e costante carattere uranico così ai primitivi esseri supremi come alle posteriori divinità politeistiche e monoteistiche introduceva nel mio sistema una nota di uniformità e necessità naturalistica che trovava ovvio riscontro nelle costruzioni teoriche dell'evoluzionismo. Così poté accadere che qualcuno mi scambiasse per un evoluzionista in ritardo¹, tanto più che io mi opponevo decisamente² a quella nuova teoria del 'monoteismo primitivo' che era, come si è detto, dichiaratamente e programmaticamente anti-evoluzionistica.

Ma questa opposizione aveva tutt'altra origine, e procedeva da un pensiero orientato in tutt'altro senso. Il monoteismo non è, per me, l'ultimo termine necessario di una evoluzione religiosa uniforme e costante, virtualmente contenuto nell'antecedente momento politeistico, anche se di fatto non (ancora) universalmente attuato. Il monoteismo è invece, per me, una formazione originale, che presuppone, sì, il politeismo, ma da esso procede piuttosto per rivoluzione che per evoluzione. Questa concezione non discende da astratte riflessioni speculative, anzi aderisce alla concreta conoscenza delle religioni storiche monoteistiche, che sono il Jahvismo, il Mazdeismo, il Cristianesimo e l'Islamismo. Queste religioni ebbero ciascuna un suo fondatore, e nel pensiero, appunto, di quei fondatori sorse — o risorse — l'idea monoteistica: in un pensiero, dunque, acceso di passione religiosa, che li portava a negare tutti gli altri dèi all'infuori di uno, e a negare, così, tutto

¹ Il Frazer, principale rappresentante dopo il Tylor dell'indirizzo evoluzionistico e positivistico, trattando delle divinità e dei culti naturistici nelle sue conferenze alla Fondazione Gifford di Edimburgo, dichiarava che la sua trattazione delle divinità del cielo era condotta su le mie ricerche (*The Worship of Nature* (Vol. I), Londra 1926, 19-20).

² Questa opposizione è messa nettamente in evidenza da G. Widengren nella introduzione al suo Volume dedicato agli esseri supremi nelle religioni dell'Iran (*Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala 1938, p. 1).

un mondo tradizionale per fondare sulle sue rovine il verbo nuovo e il nuovo messaggio. In questa negazione è il monoteismo, in questa negazione è la vera natura del monoteismo perchè in essa è il suo nascimento, cioè in quella opposizione al preesistente e coesistente politeismo, in quel dramma che troviamo alla radice di ogni formazione storica monoteistica. Se Jahve preesisteva a Mosè, se Ahura Mazda preesisteva a Zarathustra e risaliva alle origini indo-iraniche, se in genere il Dio unico delle religioni monoteistiche era già un dio supremo negli antecedenti rispettivi politeismi, questa medesimezza di natura (uranica) e di grado (supremo) non vale tuttavia a spiegare evolucionisticamente la formazione del monoteismo, perchè quell'antico iddio politeistico del cielo non sarebbe mai diventato un Dio unico senza la negazione di tutti gli altri dèi. Il monoteismo di Zaarthustra consiste, sì, nella esaltazione di Ahura Mazda, ma in primo luogo dipende dalla degradazione degli antichi iddii (*deva*) a demoni (*daeua*).

Di qui discende tanto la critica del monoteismo come ultimo grado della evoluzione religiosa secondo la concezione positivista (Comte) ed evolucionistica (Tylor) quanto quella del monoteismo come forma primordiale della religione secondo la concezione teologica (Padri della Chiesa) e la razionalistica (Voltaire). Il monoteismo non è nè il punto d'arrivo necessario di un uniforme progresso religioso (si pensi al Buddhismo) nè il punto di partenza di una generale degenerazione ossia svolgimento regressivo. Il monoteismo, come negazione del politeismo, lo presuppone: lo presuppone non come la fase immediatamente precedente di una necessaria evoluzione, ma come l'oggetto della sua negazione, la tesi della propria antitesi.

Ciò vale altresì per il cosiddetto 'monoteismo primordiale' costruito da quella scuola etnologica — la scuola 'storico-culturale' — che vuol essere, come si disse, nettamente anti-evolucionistica. Questo 'monoteismo primordiale', che sarebbe anteriore ad ogni politeismo e risalirebbe addirittura alla più antica fase della umana civiltà — « la più antica raggiungibile coi mezzi della ricerca etnologica » —, non è il monoteismo secondo la sua vera natura di negazione e contrasto, bensì la nozione di un supremo essere divino, unico sì, del suo genere, ma comportante accanto a sè la nozione e l'adorazione di altri esseri divini inferiori. Ma questa

concezione del monoteismo come nozione di un *primus* — direi quasi — *inter impares* (che ricorda da vicino la posizione del dio supremo politeistico come *primus inter pares*), è non solo inadeguata, ma erronea ed illegittima, perchè contraddetta dalla storia religiosa. Infatti gli dèi unici delle religioni monoteistiche hanno bensì, qual più qual meno, accanto a sè degli esseri divini di grado inferiore (p. es. nel Mazdeismo i *yazata* o « venerabili », antichi *daeua* già negati da Zarathustra, e dopo di lui poi riammessi nella religione); ma questo non è un carattere essenziale ed originario, inerente alla natura stessa del monoteismo, bensì un carattere secondario e accidentalmente acquisito, e quindi non trasferibile per definizione al monoteismo.

Vero è che quel primordiale 'monoteismo' non dipende in nessun modo dal politeismo, contrariamente alla mia tesi. Ma quel preteso iddio unico del 'monoteismo primordiale' non è veramente un dio monoteistico: non è che l'essere supremo dei popoli primitivi, che, come tale, prescinde da quel carattere di unicità che è invece essenziale del Dio delle religioni monoteistiche. Fatto è che la nozione dell'essere supremo non la troviamo mai da sola, ma sempre in concomitanza con altre forme religiose primitive, animistiche o preanimistiche; e la sua esistenza allo stato puro, anteriormente al sorgere di queste altre forme, non è che un postulato della teoria stessa del monoteismo primordiale. Questa mancata distinzione fra pseudomonoteismo e monoteismo vero, questa confusione dei due concetti, questa equivoca applicazione della terminologia e ideologia monoteistica all'essere supremo è un errore in cui molti sono caduti, ed altri, pur avvertendolo, non vi han dato importanza, a tutto detrimento della verità.

Agli esseri supremi dei popoli primitivi è dedicata, come ho detto sopra, la Parte I dell'opera da me concepita sulla *Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*. Essa fu pubblicata nel 1922, e non è stata seguita finora dalle altre due parti, destinate rispettivamente agli dèi supremi delle religioni politeistiche e agli iddii unici delle religioni monoteistiche. Questa interruzione non significa che io abbia cessato di occuparmi di questo argomento, sebbene la vastità dell'opera, di cui mi rendo conto sempre più, mi faccia ormai dubitare di poterla condurre a termine nel modo che m'ero proposto. D'altro lato, col progredire

dire della ricerca, è avvenuto che non solo mi apparissero qua e là certe lacune da colmare e taluni aspetti da chiarire, ma anche la impostazione generale mi si venisse presentando in modo diverso.

Soprattutto la mia attenzione venne concentrandosi su gli attributi dell'essere supremo, nei quali mi era sempre parso ovvio che dovesse riflettersi e manifestarsi in pieno la sua natura. La quale era per me, come ho detto, una natura celeste, e di questa dunque gli attributi dovevano essere partecipi, — e non solo quelli di più immediato e trasparente carattere cosmico, come la sublimità e sovranità e onnipotenza, ma anche quello, ad es., della onniscienza, che per le sue applicazioni ed implicazioni di carattere morale (conoscenza di tutte le azioni umane ed esercizio di una sanzione punitiva) pareva il meno riducibile ad una origine naturalistica, e invece portava di tale origine un segno palese nel fatto che proprio le sanzioni punitive erano esercitate con mezzi meteorici. Frutto di queste nuove riflessioni fu uno studio su gli esseri supremi onniscienti presso i popoli primitivi (*Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern*, Archiv für Religionswissenschaft 29. 1931, pp. 108-129, 209-243), — donde poi la ricerca si allargò estendendosi all'onniscienza divina nelle varie religioni, che fu il tema di un corso di lezioni da me tenuto per la « Fondazione Olaus Petri » nell'Università di Uppsala nel 1935, e successivamente ampliato in una trattazione sistematica che conto di poter pubblicare fra breve.

Ma lo studio degli attributi doveva condurmi più lontano. Già l'onniscienza, che è essenzialmente onniveggenza, mi portava a considerare una classe speciale di esseri divini nei quali la facoltà di tutto vedere e di tutto sapere è naturalmente data, ossia connaturata: tali gli esseri solari (il sole come occhio), che sono in molti casi esseri supremi. Inoltre un essere solare appare naturalmente il più adatto a suggerire un altro degli attributi dell'essere supremo, quello dell'eternità, intesa come perpetuità e permanenza (mentre la periodica rinascita e resurrezione sembra naturalmente più propria di un essere lunare). D'altra parte, io venivo raccogliendo in sempre maggior numero dati e testimonianze relativi alla esistenza di esseri supremi femminili. Così l'essere supremo, che da principio mi era parso da risolvere sempre in un essere celeste, mi si veniva differenziando ed articolando

in una pluralità di figure diverse nella loro natura essenziale e nei relativi attributi.

Un'altra differenza emergeva dal fatto che a un dato essere supremo risultano assegnati alcuni attributi e altri no, e non certo per insufficienza d'informazione e di documentazione. Attributo essenziale è, per la teoria del 'monoteismo primordiale', la creatività, inerente alla concezione stessa dell'essere supremo, la quale, sollecitata da una esigenza intellettualistica — la necessità di rendersi conto dell'esistenza del mondo e delle cose —, si sarebbe modellata sui modi e le forme del normale operare umano, traendone per analogia l'idea di un Operatore più grande o Fattore universale. Contro questa concezione sta il fatto che ci sono bensì molti esseri supremi che sono anche creatori, ma ce ne sono altri che, stando alle testimonianze, non possono dirsi tali. D'altro lato io sono sempre stato d'avviso che l'idea dell'essere supremo non appartiene geneticamente all'ordine del pensiero logico-causale, bensì a quello del pensiero mitico, come personificazione della natura uranica. Se non che, intendendo la natura uranica come comune a tutti gli esseri supremi, andavo ad urtare anch'io contro la difficoltà di conciliare con questa identità di natura la differenza degli attributi.

Così venni persuadendomi sempre più che la identità ed unicità di natura degli esseri supremi era da abbandonare, vale a dire che molti degli esseri supremi erano bensì degli esseri celesti, ma non tutti (dacchè non soltanto il Cielo, ma anche il Sole poteva valere come essere supremo, e la Madre Terra come essere supremo femminile¹, e forse qualche altro), e che non tutti gli attributi appartenevano necessariamente a ciascun essere supremo, ma quale all'uno e quale all'altro secondo la sua natura.

Nè questa natura, con i suoi propri attributi, è casuale e fortuita, ma condizionata essa stessa dall'ambiente culturale in cui ciascun essere supremo si è formato. Così, ad es., l'idea di un essere supremo femminile difficilmente poté sorgere altrove che in ambiente matriarcale, mentre appare senz'altro verosimile che sia

¹ « An sich konnte nun in einem bestimmten Kulturstadium ohne weiteres auch ein Erdgott *summus deus* sein »: A. Closs, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 4. 1936, 389.

stata, invece, una civiltà a struttura patriarcale a dar vita a quel particolare tipo di essere supremo che doveva poi culminare nella nozione del « Padre nostro che è nei cieli ». E poichè l'attributo della creatività meglio s'intende, a parer mio, come proiezione e riflesso di un operare miracoloso e straordinario, anzichè normale e razionale, conviene altresì domandarsi se l'idea stessa di un essere supremo creatore non affondi le sue radici in una civiltà permeata di magismo.

Di qui discende una esigenza metodologica che io non avevo sentito prima, nè potevo sentirla fino a che il mio pensiero restava ingombrato da quella preconcipita omogeneità di natura (uranica) degli esseri supremi, mentre ora mi appariva come condizione preliminare e necessaria per ogni ulteriore progresso in questo ordine di ricerche, e cioè l'esigenza di una tipologia degli esseri supremi, non — beninteso — come fine a sè stessa, ma come ovvia premessa e punto di partenza per procedere possibilmente alla assegnazione dei singoli tipi al rispettivo ambiente o complesso culturale.

Con questa rettifica della mia posizione iniziale io venivo a trovarmi sul piano stesso della etnologia 'storico-culturale', da cui è venuta fuori la teoria del cosiddetto 'monoteismo primitivo'. Ma proprio su questo piano persiste, anzi, e si approfondisce il mio dissenso da tale teoria. La quale vuol essere, bensì, una applicazione dei principii e canoni metodologici di quella etnologia, ma è una applicazione sbagliata, perchè, giocando sulla confusione — come sopra si è detto — fra l'idea di un essere supremo primitivo e l'idea di Dio propria delle religioni monoteistiche moderne, ha costruito *a priori* un tipo fondamentale di essere supremo creatore (*ex nihilo!*) onnipotente misericordioso onnisciente vindice signore della vita e della morte, concezione elevatissima del puro pensiero razionale (logico-causalistico), esente da ogni inquinazione e contaminazione mitologica, assegnando questo 'mostro' di perfezione al più antico dei 'cicli culturali', ossia ambienti o complessi della primitiva civiltà umana, e alla stregua di quell'ideale interpretando gli esseri supremi delle civiltà meno arcaiche come forme inferiori e più o meno degeneri, secondo che più o meno distanti da quello. Procedimento, come si vede, arbitrario, in contrasto con le esigenze metodologiche della ricerca storico-culturale; la

quale, per essere tale veramente, e non solo di nome, non deve procedere da un preconcetto unico tipo — il più alto — di essere supremo, e deve invece riconoscere, in base ad un'accurata tipologia, l'esistenza di esseri supremi di tipo diverso, diversi nelle forme e negli attributi, e presumibilmente originati in ambienti o cicli culturali diversi, che l'etnologia ha il compito di verificare e determinare.

RAFFAELE PETTAZZONI

Roma, luglio 1945.

NUMERIA

I.

Di una dea *Numeria* abbiamo i seguenti dati:

1. Non. 352, 31 sgg.: *Varro Cato vel de liberis educandis: 'ut qui contra celeriter erant nati fere Numerios praenominabant: quod qui cito facturum quid se ostendere volebat, dicebat numero id fore; quo etiam in partu praecabantur Numeriam¹, quam deam solent indigitare etiam pontifices'*. La citazione di Varrone serve, per Nonio, ad attestare il senso di *numero* = *cito*.

2. Augustin. de civ. dei IV. 11 (Lipsiae, Teubner 1908, rec. Dombart, pag. 161, 12 sgg.): *Strenia dea sit strenuum faciendo, Numeria quae numerare doceat* etc. Alla stessa tradizione si ricollegano alcune glosse: v. RE s. v. *Numeria* (W. Ehlers).

3. Orelli, Inscr. 2036: *deae nu/meriae nu/mini br/ig et/ia*. Iscrizione britannica non ripresa dal CIL.

Non tenendo conto delle etimologie erudite, nè dell'iscrizione che non ci dice niente sulla dea, da tutti questi dati risulta un solo fatto: che *Numeria*, dea accreditata dalla tradizione pontificale, era invocata in occasione dei parti.

2.

Numerius, nell'onomastica latina, ricorre come *nomen* e come *praenomen*. Si suppone² che dal *praenomen*, come da altri simili in *-ius*, si fosse formato il gentilizio: tanto è vero che la forma originale del nome, *Numasios*³, è attestata ancora nel sistema del nome unico, da uno dei più antichi documenti della lingua latina: dalla fibbia di Praeneste⁴. Il *praenomen* *Numerius* è in uso soprat-

¹ Emendazione di Turnebo; codd.: *numeri et*.

² F. Münzer, RE XVII. 1937. s. v.

³ W. Schulze, *Zur Gesch. lat. Eigennamen*. (Abh. kgl. Ges. Wiss. Göttingen, Phil. hist. Kl. N. F. V. 5) Berlin 1904, 198.

⁴ CIL, I² 3.

tutto fra gli Osci: ciò spiega anche la diffusione del nome a Praeneste, dove fra l'altro abbiamo anche il raro *praenomen* femminile, Numeria; si sa, infatti, che il dialetto prenestino conserva antiche forme osco-umbre¹.

3.

Praeneste è la sede del più importante culto di Fortuna; Praeneste è la città dove il nome Numerius è il più anticamente attestato. I due fatti sono abbastanza disparati: sia lecito tuttavia, a titolo di ipotesi, cercare fra di essi un collegamento.

Che il *nomen* Numerius, Numeria sia spesso accompagnato da *cognomina* derivati dall'ideologia religiosa connessa con Fortuna², non ha valore dimostrativo: *nomen* e *cognomina* ricorrono anche in altre connessioni, mentre un risultato di statistica, anche positivo, naufraga non solo di fronte all'insufficienza numerica degli elementi a disposizione, ma anche per la tarda età dei documenti. Della relativa frequenza della connessione si tenga conto come di un vago indizio.

Più interessante è certamente che una delle più antiche dediche a Fortuna Primigenia proviene dalla famiglia di un Numerius:

CIL I,60:

ORCEVIA·NUMERI
NATIONU·CRATIA
FORTUNA·DIOVO·FILEI
PRIMO·GENIA
DONOM·DEDI

Mentre però anche questo fatto può dipendere dal caso, un altro, più importante, esclude il puro carattere casuale: nel racconto leggendario sulla fondazione dell'oracolo, conservatoci in

¹ G. Devoto, *Storia della lingua di Roma*, Bologna 1940, 60.

² Numerius Fortunatus: CIL VI. 32573, IV. 6927. Felix: VI. 32573. Epaphroditus VI. 23102. Numisius Fortunatus: VI. 38675, 35941. Primigenius: VI. 300/1/87. Felix: VI. 23124, 23124. Numisia Fortunata: VI. 2720, 23109, 23128. Primigenia: VI. 23134 a. b., 35945. Felicitas: VI. 36321 (Numeria Felicitas: X. 2785). Tyche: VI. 22667, 23124. Helpis: VI. 23110 e numerosissimi altri esempi.

Cicerone¹, è un Numerius Suffustius che, guidato da ammonimenti divini, ritrova le *sortes*. In questo caso si ha diritto di domandare, perchè mai la leggenda si è formata intorno a un Numerius? Alla luce di questa connessione particolare anche i vaghi indizi sopra menzionati acquistano un certo valore.

4.

Si potrebbe pensare a una venerazione particolare dei Numerii per la dea Fortuna: venerazione che — come sembra — avevano per la stessa dea, oltre ad alcune personalità leggendarie e storiche², anche altre *gentes*³.

Ma i rapporti possono essere anche più specifici.

5.

Per un culto gentilizio dei Numerii — o più precisamente dei Numisii, che non è se non un'altra forma dello stesso nome⁴ — si ha la testimonianza di un nome divino: Numisius Martius⁵.

Ciò che dal nostro punto di vista è decisivo, è il fatto che il rapporto fra questa divinità e Mars — a cui allude l'aggettivo Martius — sembra semplicemente quello dell'identità. Così appare dal CIL X. 5046, dedica a «(Marti sive Numiterno)», nome, anche quest'ultimo, inseparabile dalle altre varianti del gentilizio⁶.

Il caso di Numisius Martius — Numiternus — Mars non è eccezionale: una divinità può avere più nomi, specialmente se uno di questi è determinato dal nome di una *gens*⁷.

¹ *De div.* 2, 85 sg.

² Servio Tullio, Cesare, Sulla, Seiano, ecc.

³ P. es. i Lutatii: è Q. Lutatius Cerco il primo uomo di stato romano che, durante la prima guerra punica, vuol consultare l'oracolo prenestino (Val. Max. I. 3, 2). Un C. Lutatius Cerco, *quaestor*, dedica un'ara a Praeneste (CIL. XIV. 2929); un'altra ara proviene da un Sex. Lutatius (CIL. XIV. 2930).

⁴ W. Schulze, *l. cit.*

⁵ CIL. I² 32, 33 (Roma), 2435 (?), 2436.

⁶ Si tratta della gens Numitoria: W. Schulze, *l. cit.* W. F. Otto, *Römische Sondergötter*, Rh. Mus. 64, 1909. 450.

⁷ Cfr. il caso di Volcanus-seflans: F. Altheim, *Griech. Götter im alten Rom*, Giessen 1930. 172 sgg. La constatazione del fenomeno si limita, per ora, alla sfera etrusca: ma anche ove questa restrizione avesse ragion d'essere, è da tener presente il fortissimo influsso etrusco in Praeneste sin dal periodo arcaico.

Non si può escludere dunque che anche Numeria — dea gentilizia dei Numerii¹ — e Fortuna, particolarmente venerata dai Numerii, siano la stessa divinità.

6.

La pietra di vólta di questa piccola costruzione ipotetica viene data appunto dal carattere della dea Numeria, dea del parto. Non è qui il caso di ricordare tutti i riferimenti, in parte ben noti, fra Fortuna e il parto: sia rammentato soltanto che la citata antica iscrizione prenestina di Orcevia Numeri è dedicata alla dea precisamente « nationu cratia » (*nationis gratia*), cioè per un parto². Nella Campania osca, dove i Numerii (anche sotto nomi di forma dialettale³) sono come a casa loro, è questo l'aspetto dominante di Fortuna⁴.

ANGELO BRELICH

¹ Come ha già visto W. F. Otto, *op. cit.*, 458.

² Così giustamente già W. Warde Fowler, *The Roman Festivals*, London 1925, 168/1, disposto a vedere in Fortuna addirittura una dea della « fortuna nel parto ».

³ *Niumeris*, *Niumsis*, Νύμψιος, Νύψιος. W. Schulze, *l. c.*

⁴ v. R. M. Petersen, *The cults of Campania*, Roma 1919, 7, cfr. 338 sgg.

RASSEGNE ED APPUNTI

Nuovi frammenti degli Atti degli Arvali

Due nuovi frammenti di Atti dei Fratelli Arvali relativi ai giorni 27, 29, 30 della grande festa di maggio che il Collegio celebrava nel bosco sacro alla dea Dia al quinto miglio della Via Campana (odierna Magliana) sono stati rinvenuti sullo scorcio del 1945 durante gli scavi che si eseguono sotto la navata centrale (Grotte Vecchie) della basilica Vaticana. Essi rimontano alle prime decadi del II sec. d. C., come si ricava dai nomi dei fratelli intervenuti alla festa, che ricorrono anche in altri Atti del medesimo lasso di tempo; ma non se ne può stabilire l'anno perchè dei nomi dei consoli (che non sono quelli eponimi, ma due altri ad essi sostituiti nei mesi seguenti e a noi ignoti) restano solo poche lettere.

La prima pubblicazione di questi atti è stata fatta dall'archeologo p. A. Ferrua nella «Civiltà Cattolica» (5 gen. 1946), in attesa della relazione ufficiale da pubblicarsi in «Epigraphica». Non ne riproduciamo qui il testo perchè è assai conciso (22 righe) e non contiene nessun elemento nuovo nè rituale nè lessicale nè topografico. Solo notiamo che questa concisione conferma la datazione proposta, perchè l'abbondanza di notizie cerimoniali è nell'erudizione archeologica dei Romani in ragione inversa della loro viva attualità religiosa.

Mancano infatti, rispetto ai più sviluppati Atti di oltre un secolo dopo (specie quelli del 218 e 240), la menzione del contatto tra spighe vecchie e spighe nuove il 27 maggio, tutto il complesso cerimoniale di libazioni che segue all'immolazione dell'agnella grassa, il gettito della cena alla Madre dei Lari, lo scambio delle nuove spighe e delle coppe di vino, la tripodazione del carne il 29 maggio.

Quanto alla integrazione al plurale: *agnas opimas immolarunt*, io ritengo che debba essere al singolare, perchè (come ampiamente documentano anche in altri casi le iscrizioni), il numero delle vittime è sempre scrupolosamente indicato, specialmente poi trattandosi dell'agnella grassa, che è il sacrificio principale di tutta la festa arvalica di maggio.

NICOLA TURCHI

Studi sul cannibalismo

E. Volhard, allievo di L. Frobenius e collaboratore con A. E. Jensen nella Direzione del *Forschungsinstitut für Kulturmorphologie* di Francoforte sul Meno, ha pubblicato un cospicuo volume dedicato al cannibalismo (*Kannibalismus*, Stoccarda, 1939, pp. XIX-359)*.

L'opera, sotto varii aspetti assai pregevole, prende in esame il costume del cannibalismo, nella sua distribuzione geografica (I parte), e nella sua essenza (*Wesen*), con una discrimina del diverso significato delle sue varietà (II parte), varietà che vengono dall'A. distinte in: cannibalismo profano, cannibalismo giudiziario, cannibalismo magico e cannibalismo rituale.

Le conclusioni più importanti cui l'A. è condotto dall'esame della distribuzione geografica del cannibalismo possono così riassumersi:

a) nella conferma che presso la maggior parte dei popoli viventi di caccia e di raccolta il cannibalismo è o ignorato, o esercitato in modo sporadico, per lo più in relazione e contingenze di estrema scarsità alimentare;

b) che il cannibalismo nella sua forma più cospicua è più frequentemente rappresentato presso le culture matriarcali, in particolare nel « ciclo culturale » delle maschere e società segrete;

c) che, a parità di condizioni ambientali, si constata talvolta l'adiacenza di tribù dedite al cannibalismo con altre totalmente prive di questo costume, che non può rintracciarsi neanche nel loro passato (aggiungeremo: nella misura in cui esso è conoscibile, mediante i limitati mezzi che ci fornisce la sola etnologia);

d) inversamente, che forme di cannibalismo strettamente simili sono osservabili presso popoli svariati, situati nelle più diverse condizioni ambientali.

Nella seconda parte del suo volume, l'A. distingue:

a) un *cannibalismo profano*, nel quale la carne umana viene mangiata come se fosse quella di un animale qualunque. Questa

* Giunge notizia che il Volhard è morto in guerra nel 1945. [N. d. R.]

varietà si distingue dunque anzitutto per la totale assenza di moventi ideologici che nelle altre invece sono osservabili.

Nel cannibalismo profano i motivi riconosciuti dall'A. sono: la equiparazione della carne umana a qualsiasi altro nutrimento, la fame, la ghiottoneria. Dalla rarità del primo dei motivi addotti, e dal fatto che anche presso popoli, come i Tomma, ove il cannibalismo appare scervo da preoccupazioni ideologiche, pure è connesso con particolari sentimenti ed emozioni, l'A. crede poter concludere che il cannibalismo profano non sia una forma primordiale, bensì una forma degenerata e tardiva del costume, il quale avrebbe bensì perduto presso alcune popolazioni il suo primitivo significato e movente ideologico. Come vedremo, tale movente sarebbe, secondo l'A., primitivo logicamente e cronologicamente.

L'A. contrappone efficacemente all'opinione del Vierkandt (il quale aveva opinato che il cannibalismo deve farsi risalire ad un primitivo stadio semi-bestiale dell'umanità, nel quale non si erano ancora manifestate tutte le remore morali che oggi si ergono contro tale costume) le osservazioni di tutta una serie di viaggiatori che pongono invece in evidenza come i popoli attualmente praticanti il cannibalismo possiedono una cultura relativamente elevata, e manifestazioni di vita sociale e familiare particolarmente complesse e delicate. L'A. ricorda come già Vogt, nel Congresso Internazionale di Antropologia di Bologna, del 1871, emettesse, su queste basi, l'opinione paradossale che più un popolo si era dedicato all'antropofagia, più esso aveva progredito nell'agricoltura, nell'industria, nelle arti e nel diritto, mentre i popoli che avevano rifuggito da quel costume erano rimasti indietro sulla via dell'incivilimento. Se anche non voglia seguire Vogt nel suo paradosso, l'A. conclude tuttavia ribadendo il dato di fatto incontrovertibile che i popoli più praticanti attualmente l'antropofagia sono portatori di una cultura relativamente elevata, e non certo uomini semi-bestiali, incapaci, nella loro psiche rudimentale, a discernere una distinzione tra uomini ed animali.

b) un *cannibalismo giudiziario*, per il quale vengono mangiati i colpevoli di infrazioni alle leggi tribali, ed i nemici prigionieri. Mentre il cannibalismo profano si esercita in genere su nemici, prigionieri, schiavi, su individui, cioè, estranei al gruppo tribale (esocannibalismo) e solo in casi estremi si estende anche al gruppo tribale stesso, il cannibalismo giudiziario invece viene esercitato anche su individui appartenenti bensì al gruppo tri-

bale, ma da questo estraniatisi a causa di una loro colpa, e che vengono perciò trattati come stranieri o nemici, o addirittura come animali.

L'A. riconosce che questo tipo di cannibalismo si riconnette talvolta strettamente a quello profano: non sono rari, infatti, i casi nei quali vengono improvvisati processi e condannati innocenti, con il solo scopo di arricchire il pasto cannibalesco. In generale però — ed originariamente, ritiene l'A. — i motivi determinanti il cannibalismo giudiziario sono l'odio, il rancore, il desiderio di punire il colpevole od il nemico, annientandolo.

c) un *cannibalismo magico*, che ha per base la credenza di potersi appropriare a suo mezzo, particolari forze o proprietà o virtù, naturali o soprannaturali.

L'A. distingue casi nei quali si crede che il solo fatto di mangiare carne umana (non importa quale) raggiunge lo scopo, da altri nei quali si desidera acquistare forze o proprietà connesse con il corpo o risiedenti in certe parti del corpo di determinati soggetti. Ed appoggiandosi in particolare ad un racconto mitico dei Marind-anim, l'A. ritiene che la forma originaria del cannibalismo magico sia da riconoscersi proprio nella credenza di potersi appropriare, a suo mezzo, di particolari doti di stregoneria: virtù, cioè, soprannaturali, risiedenti nel corpo, o in certe parti del corpo della vittima.

L'A. ricorda come non possa, in questi casi, parlarsi di una credenza nell'anima, in una entità spirituale, cioè, distinta e separabile dal corpo, ma piuttosto del desiderio di appropriarsi, mangiando una parte del corpo, del principio vitale che dal corpo stesso è ritenuto inseparabile. Tale principio vitale, qual'è concepito da questi popoli di natura, risiede ed agisce in ogni singola parte del corpo, ed esiste solo in quanto esiste il corpo, nelle carni, nel cranio, nello scheletro. Ogni qualvolta si desidera appropriarsi o distruggere questo principio vitale, occorre preoccuparsi delle parti scheletriche non meno che delle carni. La conservazione, perciò, di crani e di ossa risponde al medesimo concetto come il mangiare la carne, cosicchè si spiegherebbe la frequente coesistenza dei due costumi. La credenza di appropriarsi di un principio vitale e non di un'anima dotata di una particolare personalità, spiegherebbe anche perchè in molti casi di culto di crani e di caccia delle teste, vengano trattati in modo analogo parenti e nemici. Onde apparirebbe anche chiarita la ragione della frequente vanità dei tentativi compiuti per sottrarre alla sua

sorte, mediante adeguato compenso, una vittima umana destinata al pasto cannibalesco. Più che i motivi «profani» dell'avidità e della ghiottoneria, che sono stati in genere adottati per spiegare la tenacia con cui i cannibali resistono ai suddetti tentativi, l'A. ritiene agisca la nozione della insostituibilità della vittima umana con vittime animali, al fine che si desidera raggiungere, cioè proprio la ingestione di una *vita umana*. I cannibali dicono, è ben vero, a giustificare le loro pratiche; «Carne è carne», ma tengono la carne umana come «preferibile» a quella degli animali. L'uomo è infatti «un animale che ha un nome» (Bengala), e la stessa spiegazione, raccolta in Nuova Zelanda, che «gli animali mangiano cose animalesche, gli uomini cose umane» dimostrerebbe che quei cannibali non mangiano la carne umana come carne qualunque, ma come ricettacolo di quel principio vitale umano di cui essi desiderano arricchirsi.

A tale credenza sarebbero anche da riconnettersi alcuni modi di uccidere la vittima destinata al pasto, che dimostrerebbe il desiderio di mangiarla più viva possibile (*mitten aus dem Leben heraus*). In alcuni casi infatti le vittime vengono non già preventivamente uccise, ma fatte a pezzi e divorate «sotto i loro stessi occhi», costume che sarebbe stato a torto attribuito ad inaudita crudeltà, e che invece avrebbe uno sfondo ideologico. Analogo significato avrebbe il costume di far danzare la vittima con i commensali, per poi abatterla repentinamente, sorprendendola in piena attività vitale. Così l'uso di ingrassare le vittime in vista del pasto cannibalesco dovrebbe, secondo l'A., interpretarsi, più che con il desiderio di migliorarne le carni, con quello di aumentarne la forza vitale.

d) un *cannibalismo rituale*, nel quale l'A. riunisce tutte le forme nelle quali il cannibalismo si esercita con l'accompagnamento di cerimonie di cui si conosca una sufficientemente dettagliata descrizione, e nelle quali la carne viene mangiata in base ad un obbligo rituale ed in relazione con pratiche culturali.

Mentre nelle forme precedentemente trattate si è preso in esame essenzialmente l'*oggetto* dell'antropofagia (nel cannibalismo profano la carne umana viene mangiata come carne, in quello giudiziario l'uomo viene mangiato come colpevole o nemico, in quello magico invece quale portatore occasionale di particolari forze e virtù) l'A. si pone ora la domanda: «originariamente, è proprio l'uomo che mangia i propri simili, oppure il cannibalismo viene da lui esercitato in imitazione od identifica-

zione con altri esseri, extraumani?». È dunque in questo caso *il soggetto* del cannibalismo che viene preso in esame, assieme alle circostanze nelle quali il costume viene esercitato ed alle particolari modalità che esso assume.

Alla suddetta domanda, che autori precedenti si erano già posta, erano state date risposte diametralmente opposte. Basandosi sul fatto che spesso il cannibalismo non è esteso a tutta la comunità, ma è un diritto esercitato da pochi privilegiati, in genere da sacerdoti, Gerland aveva sostenuto che, originariamente, solo gli Dei ed i loro rappresentanti, i sacerdoti, avevano il diritto di cibarsi di carne umana; quindi il diritto si era esteso ai capi ed alle notabilità, e poi, con il progressivo profanamento del costume, ai guerrieri, agli uomini e finalmente alla comunità tutta. L'interpretazione opposta era stata emessa da Vogt: originariamente diritto comune, il cannibalismo, con la progressiva sua riduzione, era rimasto appannaggio di pochi privilegiati, infine degli soli Dei, nei quali si sarebbe fissato il ricordo di un costume originariamente triviale.

Sulla base dell'esame del materiale etnologico, l'A. si pronuncia contro l'interpretazione di Gerland, in quanto presso la maggior parte dei popoli cannibali mancherebbe la credenza in ben definite forme di divinità, ed anche l'accenno alle grandi personalità praticanti il cannibalismo in epoche precedenti non è chiaramente documentabile. D'altra parte sarebbe, secondo l'A., errata anche l'interpretazione di Vogt, giacché il materiale etnologico dimostrerebbe che «già nelle forme più arcaiche il cannibalismo viene esercitato quale diritto, anzi quale dovere, da pochi privilegiati, e non è affatto un costume facoltativo di tutta la comunità».

L'A. scorge un nesso tra cannibalismo e culto degli antenati, e cita a sostegno numerosi esempi in cui cerimonie funebri sono occasione di pasti cannibaleschi. Sarebbero in realtà proprio i defunti ad abbisognare di carne umana, la quale viene infatti spesso divisa con essi dai sopravvivenuti. Questi ultimi provano in molti casi il bisogno di identificarsi con i defunti (come risulta da particolari pratiche funerarie) e quasi di addossarsi la loro morte.

A questa identificazione dei sopravvivenuti con i defunti è connessa una particolare varietà dell'endocannibalismo, la patrofagia, per la quale il corpo stesso del defunto viene mangiato dai sopravvivenuti, in obbedienza ad uno stretto obbligo rituale. Con la

patrografia è connesso anche il costume di non aspettare la morte naturale dei parenti prossimi, ma di procurarla mediante l'uccisione rituale. L'A. ritiene, sulla base del materiale etnologico, che, nelle sue forme originarie, la patrografia sia un vero obbligo di pietà per i sopravvivenuti, che procede da un rispetto ed una devozione verso i defunti. Dove tale motivo ideologico e sentimentale non è riconoscibile, ciò sarebbe dovuto alla degenerazione del costume, la quale avrebbe dato luogo alla interpretazione genetica basata sull'odio e sulla vendetta, dall'A. ritenuta errata.

Il banchetto che conclude un combattimento o una guerra è anch'esso preso in considerazione dall'A. quale occasione di pratiche di cannibalismo. A questi banchetti potrebbe venire attribuito il significato di sacrifici offerti ai propri morti, in rappresentanza dei quali vengono dai sopravvivenuti mangiati i nemici morti o prigionieri. Ma potrebbe anche ritenersi invece che l'identificazione cui tende la pratica si produca non tra i propri caduti ed i sopravvivenuti, bensì tra le vittime stesse del banchetto ed i commensali. Nella maggior parte dei casi il banchetto è riservato ai guerrieri, e spesso a quei soli che hanno già ucciso almeno una volta, con esclusione assoluta delle donne e dei bambini. Dato che i popoli che possiedono questo costume sono di regola poco aggressivi, e sono anzi caratterizzati da una particolare mitezza di costumi, l'A. ritiene che originariamente l'uccisione del nemico non fosse già una conseguenza necessaria del combattimento, bensì che il combattimento stesso fosse precipuamente determinato dal desiderio di creare un'occasione per uccidere, per compiere cioè la funzione considerata obbligatoria e necessaria per raggiungere il completamento della propria personalità virile.

Il movente, dell'A. ritenuto originario, e rintracciabile ormai, sempre secondo l'A., soltanto allo stato di relitto, di identificare la vittima con l'uccisore, viene rilevato da alcuni esempi, in cui all'uccisore è preclusa la partecipazione al banchetto cannibalesco. «Dovrei dunque — egli dice scherzosamente — mangiare me stesso?». D'altra parte sia alla vittima che all'uccisore vengono in questi casi gratificate offerte ed apposti ornamenti, e l'uccisore viene salutato e rincuorato dai propri parenti in lacrime, non, come si è ritenuto, perchè venga per esso presagita una fine analoga, bensì perchè esso «viene pensato morente assieme alla sua vittima».

A questa identificazione con un morto, o, più esattamente, con la morte, sarebbero connesse, secondo l'A., anche i tatuaggi cicatriziali, la circoncisione, ed in genere le pratiche cruente che vengono esercitate nelle cerimonie d'iniziazione. Queste rappresenterebbero una simbolica uccisione dell'iniziando, attraverso alla quale soltanto egli acquista il diritto di dirsi guerriero, e di mangiare carne umana.

L'A. giustifica questa sua interpretazione passando in rassegna numerosi esempi nei quali durante le cerimonie d'iniziazione i giovani iniziandi vengono simbolicamente uccisi e divorati, attraverso una temporanea morte simbolica, e quindi vengono, sempre simbolicamente, restituiti (*ausgespuckt*) o rinascono ad una nuova vita.

L'uccisione rituale, l'identificazione con il morto ed il cannibalismo sarebbero dunque, secondo l'A., parti integranti di tutto un complesso organico di credenze e di costumi, caratteristico di una particolare cultura, quella del « ciclo » delle Maschere e delle Società segrete. La credenza dominante sarebbe quella di poter vincere la morte assumendo volontariamente su di se l'uccisione e la morte, in modo da inserirsi simbolicamente nel ciclo del divenire, che altrimenti rimarrebbe precluso.

Questo ciclo, nel quale l'uccidere ed il morire sono considerati presupposti necessari per il vivere ed il generare, è stato fin qui considerato dal lato della morte e dell'uccisione; ma la concezione cui esso si ispira può venire esaminata anche dal lato della generazione e della vita. Esiste in Abissinia una canzone che dice: « Chi non ha ancora partorito, deve partorire; chi non ha ancora ucciso, deve uccidere ». Il vero significato di questo canto è per l'A. il seguente. La donna che non ha ancora partorito, deve partorire. L'uomo che non ha ancora generato, deve generare. Ma egli non può generare se non ha ucciso. Soltanto dopo la sua prima uccisione gli sarà concesso di avere discendenti. Se egli non ha ancora ucciso, egli, infatti, non può sposarsi, e se anche convive con una donna, l'unione rimane sterile. Questa credenza è così radicata, in Abissinia, che è raro che un uomo che non abbia ancora ucciso trovi moglie, e quando ciò avvenga, e nasca un frutto da una tale unione, tutti sono convinti che esso non è stato generato dal padre, ma è conseguenza di adulterio, e la donna viene conseguentemente punita.

Questo nesso ideologico intimo tra le funzioni dell'uccidere e del generare è riconoscibile anche nel significato delle cerimonie

d'iniziazione. Chi non ha ucciso, chi non ha riportato una testa, chi non ha mangiato carne umana, è sterile, non è un uomo, non solo nel senso guerresco, ma anche in quello sessuale, tanto è vero che in molti casi i giovani prima della cerimonia d'iniziazione sono considerati privi di sesso, o addirittura vestiti e trattati come fanciulle. Questo costume si sviluppa fino a provocare vere orgie pederastiche in occasione delle cerimonie d'iniziazione, come presso i Marind-anim.

Ma nelle cerimonie d'iniziazione non è soltanto riconoscibile l'identificazione delle funzioni dell'uccidere e del generare, bensì anche quella del morire e del generare. Chi non è stato compiutamente iniziato, chi non è stato tatuato o circonciso, chi, dunque, non è stato (simbolicamente) ucciso, rimane sterile. Non è certo un caso, sostiene l'A., che molte volte l'uccisione simbolica dell'iniziando comporti proprio la mutilazione dell'organo atto a generare. Solo dopo aver subito la circoncisione il giovane viene considerato capace di generare (Tami). Il sangue sparso durante la circoncisione deve essere da lui bevuto per accrescere la sua capacità a generare (Kai), ecc. Mentre la fertilità nella donna sarebbe, presso questi popoli di natura, considerata una dote naturale, quella maschile è oggetto di preoccupazioni e condizionata ad obblighi rituali. Non sarebbe da confondersi la potenzialità sessuale (la quale può liberamente esercitarsi anche prima della cerimonia d'iniziazione), con la capacità a generare, che è invece da questa condizionata. L'A. vede quindi un nesso intimo, riconoscibile anche attraverso leggende degli Joruba, tra la simbolica uccisione rituale praticata nell'iniziazione (e le connesse pratiche di cannibalismo) ed il desiderio di assicurare la discendenza.

Queste preoccupazioni daterebbero dal momento in cui si ritiene che « l'Uomo sia incominciato a morire », e si sarebbe così stabilita quella drammatica rappresentazione della morte quale transizione necessaria alla sopravvivenza, che l'A. riconosce largamente diffusa presso i popoli cannibali. « Allo stesso modo che un frutto maturo cade, come morto, dall'albero, e ne viene colto; ed allo stesso modo che esso viene "mangiato", dalla terra — non altrimenti che dall'Uomo — perchè rinasca e si moltiplichi, così l'Uomo deve inserirsi in questo ciclo vitale, assumendo su di sé la morte, per desiderio di vita ». E qui si passa al motivo centrale dell'interpretazione genetica e storica del cannibalismo da parte dell'A.

Nel suo tentativo di sempre più approfondire l'esame delle concezioni che informano il cannibalismo, l'A. crede infatti riconoscervi, quale elemento fondamentale, le credenze nei rapporti tra l'Uomo e le piante, rapporti che sarebbero ancor più intimi e stretti di quelli che legano i cannibali agli animali. Queste credenze implicherebbero la persuasione che tutti gli accadimenti rituali, l'uccidere ed il morire, il mangiare e l'esser mangiati, non hanno valore soltanto ad assicurare la continuità e prosperità dell'Uomo, ma anche delle piante, in quanto condizionano la loro crescita e la loro riproduzione. L'Uomo si inserirebbe, attraverso la sudescritta rappresentazione drammatica, nel ciclo vitale da lui riconosciuto nella Pianta, ed attraverso a tale inserimento assicurerebbe, insieme, il proprio ed il suo sviluppo avvenire. In un secondo tempo soltanto si sarebbero introdotti i concetti dell'esistenza di Dei, dispensatori delle fortune belliche e della fecondità, e dell'influsso benefico o malefico degli astri, ma si sarebbe, ciononostante, mantenuto il concetto, per l'A. « originario », della identificazione dell'Uomo con la Pianta.

L'A. ritiene aver raggiunto così l'ultimo carattere attingibile delle concezioni che informano il cannibalismo, ed anche « l'estremo limite di quanto è logicamente deducibile ». A sostegno di questa sua interpretazione genetica del cannibalismo l'A. adduce osservazioni sulla prassi che attualmente è connessa, e sui miti che sembrano costituire lo sfondo ideologico del fenomeno. Riconosce tuttavia: « Non sono delle serie di derivazioni sistematiche che vengono qui adunate, bensì indicazioni, nelle quali di tanto in tanto l'uno o l'altro dei motivi fin qui trattati, illuminato con maggiore evidenza, viene posto in risalto, ovunque però è riconoscibile il grandioso giuoco tra Uomo e Pianta ».

Vengono a questo punto passati in rassegna alcuni esempi destinati a porre in evidenza i rapporti tra la fecondità umana (che verrebbe considerata appartenente « naturalmente » alla donna), e la fecondità agreste (cap. « *Die Beziehung zur Pflanze* »). Altri esempi tendono a porre in evidenza il nesso esistente tra la produttività delle coltivazioni agrarie, e le cerimonie di iniziazione (capp. « *Frau und Frucht* » e « *Mann und Frucht* »), e le pratiche di cannibalismo (cap. « *Frucht und Menschenfleisch* »); altri ancora l'importante funzione assunta occasionalmente da alberi nelle cerimonie durante le quali viene praticato il cannibalismo (cap. « *Mensch und Baum* »).

Dagli esempi addotti l'A. vede scaturire sempre più chiara-

mente la *Einstellung* primitiva che Frobenius ha definito « il pensare nel segno della pianta » (*Denken im Bilde der Pflanze*), che trae il suo fondamento sia dalla credenza che l'Uomo si sia originato da una pianta, oppure, viceversa, che la Pianta sia sorta da parti del corpo umano. Mentre Heine-Geldern aveva già creduto riconoscere nei rapporti tra agricoltura e culto dei morti il possibile motivo originario della caccia delle teste, Frobenius aveva espresso l'opinione che queste pratiche fossero entrate nel dominio della magia dopo esser nate in quello di un'esperienza sacrificale profondamente sentita. Il motivo essenziale delle cerimonie dei Kiwai e dei Marind-anim è ricercato da Frobenius nella nascente consapevolezza della funzione della fecondazione nella vita umana. Questa nuova esperienza sarebbe poi stata trasposta nelle pratiche simboliche volte ad assicurare la riproduzione delle piante.

L'A. ritiene piuttosto che l'*Erlebnis* determinante del cannibalismo sia stato proprio l'identificazione dell'Uomo con la Pianta. Così Frobenius non avrebbe considerato un altro elemento, cui l'A. attribuisce grande importanza, e cioè l'identificazione tra la Pianta e la funzione dell'uccidere. Viene talvolta ritenuto infatti che la Pianta non soltanto si sia originata da parti del corpo umano, ma come conseguenza di un 'primo delitto'. All'identificazione tra l'Uomo e la Pianta è dovuto il rito comune ad entrambi, del venire 'uccisi' e mangiati, per potersi riprodurre e rinascere perpetuamente a nuova vita. La constatata assimilazione del taglio delle teste con l'abbattimento delle frutta, il considerare la circoncisione come « un cogliere un frutto maturo dall'albero », il costume di appendere i vecchi genitori ad un albero, dal quale vengono scossi come frutti maturi per poi venire mangiati, l'uso (Marind-anim) di considerare l'abbattimento delle noci di cocco quale segnale per l'esecuzione di sacrifici umani, costituirebbero altrettanti argomenti in favore della tesi sostenuta dall'A.

Sulla base poi del mito sull'uccisione originaria dei Wanjam-wesi, che si ricollega a quello di una caduta dopo un peccato, l'A. intravede il nesso tra l'abbattimento del frutto e l'origine della morte (onde la necessità della procreazione) anche nel mito della caduta dopo il peccato tramandato nel Vecchio Testamento, nel quale appunto, il cogliere ed il mangiare un frutto assume una funzione preminente nell'origine della morte e della procreazione. E conclude: « Se pensiamo al significato del Serpente in questo accadimento, ci sembra lecito ricordare, per analogia, il mito greco nel quale i pomi dell'immortalità del giardino delle

Esperidi sono custoditi da un'Idra, le cui teste vengono tagliate, per immediatamente rinnovarsi. Come il Serpente viene peraltro ritenuto simbolo dell'immortalità a causa della sua facoltà di rinnovare la propria pelle, così pure l'albero della Vita, il quale, per ogni frutto (o capo) abbattuto, ne produce uno nuovo».

È chiaro dunque che, per l'A., l'ideologia centrale informatrice del cannibalismo, rintracciabile in miti che con tale costume sono a volte associati, verte sulla morte e sulla pianta. Alla base sarebbe la diffusa credenza in una primordiale età aurea, nella quale l'Uomo, immortale, viveva senza preoccupazioni e senza angosce. Ad un certo punto, tuttavia, venne ucciso un uomo, attualmente assunto ad essere mitico. Con questa «prima uccisione» la morte fece il suo ingresso nel mondo, e con essa, insieme, la necessità di procreare, ed il nuovo rigoglio delle piante, nate dalle membra dell'ucciso. Dall'angoscioso, nuovo senso di responsabilità di dover provvedere ad assicurare, con la propria salvaguardia, la continuazione della vita umana e vegetale, l'Uomo, in ricordo e quasi in immedesimazione del primo morto, sarebbe stato portato sulla via dei sacrifici umani, della caccia delle teste, dell'uccisione simbolica nell'iniziazione della gioventù maschile, del cannibalismo.

Nel valutare l'opera di E. Volhard, distingueremo la raccolta e l'ordinamento del materiale documentario dall'interpretazione genetica e storica del cannibalismo, in parte nuova, che l'A. ha creduto di poterne trarre.

Non potrebbero farsi maggiori lodi all'A. per quanto riguarda il primo aspetto della sua opera: essa può meritamente venire citata quale modello di repertorio etnologico. L'ordinamento geografico del soggetto, nella prima parte del volume, corredata di nitide cartine di distribuzione, si integra felicemente con l'ordinamento logico cui si informa la seconda parte. L'analisi e l'enucleazione dei vari motivi determinanti il cannibalismo attuale vi sono eseguite con acume ed equilibrio, e risultano in genere chiare e convincenti, anche quando l'A. si è trovato alle prese con la mentalità estremamente complessa e quasi impenetrabile che costituisce lo sfondo del cannibalismo rituale.

Nonostante la mole imponente del lavoro compiuto (914 popoli esaminati e 698 voci bibliografiche citate), l'A. afferma ripetutamente con lodevole prudenza, di non pretendere di presentare una trattazione completa del cannibalismo, sia per quanto riguarda

la prima che la seconda parte dell'opera. Potrebbe perciò meravigliare l'affermazione fatta da un eminente etnologo in una sua recensione del volume del Volhard, che, contraddicendo le encomiabili riserve espresse dall'A., presenta l'opera in discorso quale « completo riesame di tutto il materiale utile a stabilire esattamente i termini geografici della diffusione del fenomeno, identificarne le varianti, definendo, in ultimo, le caratteristiche di ogni singola forma (M. Schullien, *Annali Lateranensi*, IV, Roma, 1940, p. 346). Qualche lacuna nell'opera del Volhard è invece stata da noi notata anche nella parte strettamente etnografica del volume, e riteniamo utile segnalargli all'esimio A. Non troviamo citati, ad esempio, nè P. Wirz, *Beiträge zur Ethnographie des Papua Golfes, British New Guinea*, Abh. u. Ber. d. Mus. f. Tierkde. u. Völkerkde. z. Dresden, 19, 1934, ove sono descritte le pratiche di cannibalismo rituale praticate dai Namau, tribù papuane della Nuova Guinea Britannica, che d'altra parte non sono ricordate dal Volhard; nè C. F. H. Campen, *Eenige mededeelingen over de Alfoeren van Hale-Ma-Hera*, Bijdr. t. d. taal- land- en volkenkdev. nederl. Indië, 4a s., t. 8, 1884, in cui si tratta delle interessanti pratiche di antropofagia parziale che seguono la decapitazione della vittima presso i cacciatori di teste Halmahéra, anch'essi omessi dal Volhard; nè A. C. Kruyt, *Het koppensnellen der Toradja's van Midden-Celebes en zijne beteekenis*, Verslagen en mededeel. k. Akad. v. Wetensch. Aft. Letterkde, 4 reeks, 3 deel, Amsterdam, 1899, il quale riferisce del cannibalismo specializzato dei Tonapoes di Celebes, il cui nome non figura tra quello dei popoli esaminati dal Volhard; nè R. von Heine-Geldern, *Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstralungen nach Vorderindien*, Mitteilung. d. Anthropol. Gesellsch. Wien, t. 47, 1917, referente i costumi dei cacciatori di teste Kooki delle Indie Orientali Inglesi, peraltro ricordati dal Volhard; nè J. G. F. Riedel, *De kroes- en sluikharige rassen tusschen Selebes en Papua*, s' Gravenhage, 1886, e le interessanti sue notizie sul cannibalismo parziale praticato dai cacciatori di teste di Timorlaut nella Sonda del Sud-Est; nè De La Girronniere, citato in G. Pinza, *La conservazione delle teste umane e le idee e i costumi coi quali si connette*, Mem. Soc. Geogr. It., t. VII, 2, 1898, che riferisce come i Tinguiani di Luçon, allo stesso modo come i Chinwans di Formosa ed i Topantunuasus di Celebes (tutti popoli non ricordati dal Volhard) praticano il cannibalismo cerebrale, dopo aver proceduto alla

apertura del cranio della vittima. Così non sarebbe stato forse inutile menzionare, per il chiaro significato di relitto che esse assumono, anche le pratiche di antropofagia simbolica che compiono i Jibaro di Gualaquiza, su teste tagliate da lunga data, pratiche consistenti nell'immergere un cranio mummificato e ridotto alla grandezza di un pugno, in una infusione di tabacco, in un recipiente colmo di *chicha* ed in acqua pura, e quindi nel far bere questi tre liquidi al vincitore della « festa del trofeo », dopo di che egli può riprendere la sua vita normale (P. Rivet, *Les Indiens Jibaros*, L'Anthropologie, t. 19, Paris, 1908).

Ma non di queste lacune involontarie faremo un appunto al valente A., chè esse non diminuiscono che in modo insignificante il valore dell'opera sua, bensì piuttosto di una lacuna volontaria, ben più grave nelle sue conseguenze.

E. Volhard ha infatti limitato il suo esame al cannibalismo attuale, prescindendo interamente e deliberatamente dalla documentazione preistorica. Questo modo di procedere non avrebbe avuto alcun inconveniente se l'A. si fosse conseguentemente limitato alla raccolta ed all'ordinamento logico del materiale etnografico da lui considerato. Se non chè egli ha inoltre avanzato, sulla base esclusiva di quel materiale, un'interpretazione genetica del cannibalismo; ha tentato cioè di ricostruire una storia del cannibalismo, e non si è accorto del grave pericolo cui andava incontro prescindendo interamente dalla paleodocumentazione, cioè dalla sola documentazione storica sulla quale sia, ad un tempo, lecito e necessario basarsi, se del cannibalismo, come di qualunque altro costume, si voglia, in effetti, ricostruire la storia.

Che la lacuna da noi lamentata sia volontaria, lo ammette esplicitamente l'A. (p. XV): « Ebenso musste der prähistorische Kannibalismus unberücksichtigt bleiben ». E perchè dunque? Le ragioni addotte dall'A. non possono rimanere senza protesta: « Sembra — egli dice — che la scienza non sia sensibilmente progredita dal punto in cui si trovava al tempo del Congresso Preistorico di Lisbona, nel 1871, durante il quale, degli studiosi competenti ivi presenti, due si pronunciarono favorevolmente al valore positivo delle testimonianze di una antropofagia nell'Età della Pietra, due si dichiararono contrari, e tre si astennero. Ma anche se il moltiplicarsi dei trovamenti di ossa umane portanti traccia di rosicchiamento, o di incisioni, o giacenti assieme ai resti di pasti, abbia reso alquanto più verosimile l'esistenza di una antropofagia nell'Età della Pietra, tali scoperte non ci rive-

lano ancora nulla sulle modalità, le circostanze accompagnanti, ed i riti e le cerimonie del cannibalismo preistorico».

Che queste affermazioni siano in piena contraddizione con la messe di testimonianze preistoriche dell'esistenza di pratiche cannibalesche fin dal Paleolitico, risulterà chiaro di per sè a tutti gli studiosi informati dello stato attuale delle conoscenze in questa materia. La questione non è più controversa nel campo dei competenti. Sul valore probante delle testimonianze sono concordi autorità quali H. Breuil, H. Obermaier, P. Wernert, R. R. Schmidt, W. Gieseler, G. H. R. von Koenigswald, F. Weidenreich, S. Sergi, H. Weinert, ecc. Solo nel campo etnologico, alcuni, come ad es. il P. W. Schmidt, ed i seguaci ortodossi della sua dottrina si ostinano in una posizione negativa che non ha alcuna giustificazione e rappresenta soltanto un irrigidimento di una posizione dottrinarria superata ormai dalle conquiste paleontologiche dell'ultimo trentennio.

Ben lungi, infatti, dal limitarsi al ritrovamento sporadico di ossa umane nei focolari paleolitici (come a Krapina e a La Quina), trovamenti già di per sè significativi, ma che effettivamente forniscono ben poca luce sul tipo di cannibalismo praticato, l'esistenza dei costumi della caccia delle teste e del cannibalismo in un'età precedente l'inizio dell'agricoltura è dimostrata, oltrechè dalle sepolture isolate e collettive di crani (Le Placard, Ofnet, Lonethal, ecc.), dalle quattro calotte craniche sezionate ed in parte riempite di ocra, rinvenute assieme, in un angolo del giacimento del Placard, nello strato maddaleniano antico, deposte sul suolo con la parte concava in alto, come se avessero servito da coppe. Su questa base e su quella di osservazioni compiute da Absolon a Predmost, P. Wernert aveva già sostenuto l'esistenza di pratiche di cannibalismo rituale fin dal Paleolitico superiore (P. Wernert, *L'anthropophagie rituelle et la chasse aux têtes aux époques actuelle et paléolithique*, *L'Anthropologie*, t. 46, 1-2, Paris, 1936).

Ma prove ancor più evidenti e di età ancor più antica si sono venute scoprendo in giacimenti neandertaliani d'Europa e d'Asia, il che implica il necessario arretramento dell'origine del cannibalismo ad oltre 70.000 anni or sono, secondo l'applicazione della curva geocronologica di Milankovitch.

La prima indicazione dell'esistenza di pratiche di cannibalismo da parte dell'Uomo di Neandertal è stata fornita, com'è noto, dalla scoperta, effettuata ad Ehringsdorf, presso Weimar,

nel 1922, di pezzi di una calotta cranica neandertaliana, che erano inclusi in un banco di travertino, cui è stata attribuita l'appartenenza all'ultimo periodo interglaciale, Riss-Würm. Nonostante i forti danni subiti e le deformazioni prodottesi nel terreno, l'eminente antropologo F. Weidenreich, che ha descritto il fossile, ha potuto concludere:

a) che esistono segni sicuri di colpi ricevuti sul frontale, prodotti da armi litiche, e che si può quindi ritenere che l'individuo sia stato ucciso;

b) che la mancanza della base del cranio di cui nessun frammento era stato rinvenuto nel blocco di travertino includente il fossile, indica che il cranio stesso è stato aperto per estrarne il cervello (Weidenreich, *Der Schädelfund von Weimar-Ehringsdorf*, Jena, 1928, p. 135).

Si trattava tuttavia di un reperto così frammentario, che le conclusioni, pur così accurate ed acute, del Weidenreich, potevano anche sembrare sufficientemente fondate.

Doveva seguire però, nel 1931, la scoperta a Ngandong, sul fiume Solo, nel centro di Giava, di un giacimento neandertaliano, che veniva a confermare in pieno le osservazioni effettuate a Ehringsdorf. Furono rinvenuti a Ngandong assieme a resti fossili di *Stegodon*, *Elephas* e *Hippopotamus*, undici crani umani frammentari, e due tibie, di tipo neandertaliano. Il fatto che dell'Uomo di Ngandong siano stati rinvenuti soltanto frammenti di crani e due tibie, mentre degli animali accompagnanti (oltre 2000 reperti) sono state raccolte tutte le parti scheletriche, e soprattutto la costanza del tipo di mutilazione subita dai crani, hanno fatto pensare che potesse trattarsi di un ripostiglio di crani mutilati intenzionalmente, con lo scopo di estrarne il cervello. Tutti i crani mancano delle parti facciali e due soli hanno la regione occipitale intatta. Tutti hanno distrutta la regione basale. Il confronto effettuato con un cranio mutilato dagli attuali cacciatori di teste Dajak del Borneo, a scopo antropofagico rituale, suggerisce un accostamento, benchè la mutilazione presentata dal cranio Dajak sia più circoscritta, e limitata ad un allargamento periferico abbastanza esteso del forame occipitale, senza distruzione della faccia. G. H. R. von Koenigswald scrive: «Una comparazione con un cranio aperto da cacciatori di teste attuali con lo scopo di mangiare il cervello (Dajak, Borneo centrale) fornisce una spiegazione: anche i crani di Ngandong furono aperti dall'uomo. Ngandong V mostra chiaramente che

quell' uomo è stato ucciso con un colpo sulla parte posteriore del capo. In tal modo possiamo spiegare la strana condizione nella quale sono stati rinvenuti i reperti umani del giacimento di Ngandong. Trattasi di un aggruppamento artificiale, una specie di primitivo ripostiglio di crani, o perduto accidentalmente in questa località, quale resto di un pasto cannibalesco, o depostovi a scopo magico. Già da tempo si sapeva che l' Uomo di Neandertal aveva praticato l' antropofagia (Krapina, Ehringsdorf); ora la medesima deduzione può essere tratta anche dai crani di Ngandong». (G. H. R. von Koenigswald, *A Review of the Stratigraphy of Java and its relations to Early Man*, « Early Man », Philadelphia, 1937, p. 31).

Se le testimonianze di Ngandong costituivano una brillante conferma delle conclusioni avanzate da Weidenreich in base all' esame del reperto di Ehringsdorf, rimaneva tuttavia il fatto che le mutilazioni presentate sia dal cranio di Ehringsdorf che da quelli di Ngandong non hanno che una somiglianza molto generica con quelle che vengono attualmente praticate di regola dai cacciatori di teste cannibali Dajak e melanesiani, addotte a confronto da von Koenigswald. Mentre infatti, come abbiamo già detto, quei reperti neandertaliani hanno conservata la sola calotta, ed eccezionalmente la regione occipitale, con la costante distruzione di tutta la faccia, gli attuali cacciatori di teste si limitano ad allargare il forame occipitale mediante uno scalpellamento periferico, che produce una larga apertura subcircolare, simmetrica, del diametro di 6-10 cm. La faccia rimane intatta, e così pure la regione occipitale, salvo la parte basale, prossima al *foramen*. Un critico rigoroso avrebbe perciò potuto invocare tale diversità tra le mutilazioni attuali e preistoriche per impugnare la validità del confronto stabilito.

Ma una nuova scoperta, effettuata nel luglio 1932 a Steinheim, località sul fiume Murr, affluente del Neckar, nel Württemberg, avrebbe in tal caso dovuto fugare i dubbi degli oppositori più tenaci. In un deposito di ghiaie fluviali, che avevano già fornito abbondanti resti fossili di fauna, e che sono state attribuite dal geologo W. Soergel ad una fase avanzata del penultimo interglaciale (Mindel-Riss) (dunque a circa 300.000 anni or sono, secondo l' applicazione della curva geocronologica di Milankovitch), è stato raccolto un cranio umano fossile, il quale, se presenta alcuni tipici caratteri neandertaliani, si differenzia però alquanto dai Neandertal classici. Il cranio di Steinheim a differenza di

quelli di Ehringsdorf e di Ngandong, è intero (ovvero è stato raccolto in un solo pezzo), ed è stato soltanto guastato in parte dalle deformazioni subite per opera del peso dei terreni nei quali esso era sepolto. Nella norma basale esso mostra una estesa mutilazione, che ha distrutto la maggior parte del forame occipitale, di cui sussiste solo il margine anteriore. F. Berckhemer, che aveva estratto con le sue mani il cranio dal giacimento e che aveva subito notato la totale assenza in seno al terreno che lo includeva, di frammenti della parte ossea mancante (che invece si sarebbero dovuti trovare se la frattura si fosse prodotta per cause dinamiche naturali, dopo la sepoltura del cranio), non mancò di annettere tutto il suo valore a questa mutilazione, e, fin dal 1934, scrisse: « Si potrebbe supporre che si tratti di un esteso allargamento del forame occipitale, attraverso il quale un altro uomo preistorico ha voluto estrarre il cervello dell'ucciso ». (F. Berckhemer, *Der Steinheimer Urmensch und die Tierwelt seines Lebensgebietes*, Naturwissensch. Monatsschr. d. Deutsch. Naturkdever., 47 Jahrg., 4, Stuttgart, 1934, p. 104).

In effetti, la mutilazione presentata dal cranio di Steinheim è di tipo identico a quello che attualmente praticano i sopra menzionati cannibali cacciatori di teste.

Ciò non ostante, l'ottima osservazione del Berckhemer non ebbe la risonanza che meritava: del tutto ignorata nel campo etnologico, essa rimase senza eco anche in quello antropologico e paleontologico. Infatti, di regola i trattati e le opere di antropologia che menzionano il cranio di Steinheim passano sotto silenzio questa pur così significativa particolarità presentata dal reperto. Ciò valga a giustificare in parte la lacuna da noi lamentata nell'opera del Volhard.

Questo era dunque lo stato delle conoscenze nel 1939, quando venne pubblicato dal Volhard il suo volume sul cannibalismo: vi era, come si vede, più di quanto occorreva per affermare una lontanissima origine di questo costume, e proprio di una delle sue forme più particolari, classificata con ragione dall'A. nel cannibalismo rituale.

Ma nel febbraio dello stesso 1939, un nuovo ritrovamento doveva confermare in modo definitivo le citate osservazioni compiute a Ehringsdorf, a Ngandong ed a Steinheim. Questa prova era costituita dalla scoperta del cranio neandertaliano del Monte Circeo. (A. C. Blanc, *L'Uomo fossile del Monte Circeo: un cranio neandertaliano nella Grotta Guattari a San Felice Circeo*,

Rendiconti R. Accad. Naz. dei Lincei, Classe di Scienze, XXIX, serie 6^a, 1^o sem., fasc. 5, Roma, 1939). Trattasi, com'è noto, di un cranio perfettamente conservato, grazie alla sua eccezionale giacitura, in superficie di un suolo mantenutosi scoperto attraverso a decine e decine di millenni, nell'interno di una grotta la cui apertura è stata chiusa in piena era glaciale. Esso è il solo reperto neandertaliano il quale non abbia subito la sia pur minima deformazione o rottura per opera della pressione del terreno. Il cranio presenta due mutilazioni: una interessa la regione temporo-orbitaria destra, l'altra la regione basi-occipitale. La superficie di frattura della prima, in corrispondenza dell'angolo orbitario esterno superiore, fa supporre, per le sue caratteristiche, che la mutilazione sia stata prodotta da uno strumento appuntito che avrebbe determinato la morte del soggetto. La seconda consta in una larga perdita dell'occipitale, determinante un'ampia apertura trapezoidale, che « sembra sia stata creata artificialmente al momento della frattura per estrarne il cervello ». (S. Sergi, *I Paleantropi italiani*, « Medicina e Biologia », II, Roma, 1943, p. 84). Come subito venne osservato anche da S. Sergi, trattasi della mutilazione tipica degli attuali cannibali cacciatori di teste, strettamente analoga a quella presentata dal cranio di Steinheim: « la forma e l'estensione della frattura sono molto simili a quelle che si riscontrano in crani melanesiani che si conservano nell'Istituto di Antropologia della R. Università di Roma, e nei quali fu compiuto l'allargamento con lo stesso scopo ». (S. Sergi, loc. cit. Per la descrizione delle mutilazioni vedasi S. Sergi, *Il cranio neandertaliano del Monte Circeo*, Rendic. Accad. Naz. dei Lincei, XXIX, serie 6^a, fasc. 12, Roma, 1939, e per il significato paleontologico del ritrovamento, A. C. Blanc, *I paleantropi di Saccopastore e del Circeo*, « Quartär », IV, Freiburg i. B., 1942).

La particolare giacitura del cranio del Circeo e l'esame del reperto permettono di trarre le seguenti conclusioni:

a) trattasi di un individuo di sesso maschile, maturo (fra i 40 e i 50 anni), che è stato ucciso, con uno o più colpi violenti assestati sulla regione temporale destra;

b) l'individuo è stato decapitato fuori della grotta, nella quale non è stata rinvenuta alcun'altra parte scheletrica umana, ad eccezione di una mandibola frammentaria, anch'essa neandertaliana, ma appartenente ad un altro individuo (Circeo II);

c) il cranio è stato intenzionalmente mutilato, per allargare il forame occipitale, con un procedimento strettamente analogo a quello adoperato dagli attuali cacciatori di teste Dajak e malanesiani, i quali compiono tale operazione per estrarre il cervello, a scopo di cannibalismo rituale;

d) il cranio è stato deposto in un antro interno della grotta (da noi chiamato antro dell' Uomo), appartato, di forma subcircolare, ed in posizione centrale di esso, nel mezzo di un gruppo di pietre che appaiono esser state intenzionalmente disposte a formare un ovale;

e) la colorazione delle varie parti del cranio, ed i lembi di terreno e le incrostazioni che ad esso aderivano hanno permesso di stabilire con certezza che esso giaceva con l'orbita sinistra e la parte sinistra della fronte riposanti sul terreno, con la base mutilata e la parte occipitale destra rivolte verso l'alto, cioè presso a poco nella posizione in cui è stato raccolto dallo scrivente; non è da escludersi perciò che, analogamente a quanto è stato osservato per le calotte craniche di Le Placard, esso sia servito di recipiente o coppa, per pratiche magico-religiose;

f) nello stesso antro dell' Uomo giacciono ossa fossili di Cervo, Bue, Cavallo, ecc., alcune delle quali sono disposte a piccoli gruppi, e sono state spezzate per estrarne il midollo; la loro disposizione fa pensare che quell'antro fosse destinato a consumare pasti, forse di carattere funerario-rituale;

g) la chiusura dell'apertura esterna della grotta può bene spiegarsi con la produzione di una frana naturale, che ne abbia suggellato l'imbocco, ma alcune considerazioni suggeriscono che la chiusura sia stata completata intenzionalmente, dagli uomini che avevano consumato il banchetto cannibalesco, subito dopo la deposizione del cranio nella grotta;

h) l'età geologica del cranio del Circeo (giacente assieme ad ossa di *Elephas antiquus?*), *Rhinoceros (Mercki?)*, *Equus caballus*, *Capra ibex*, ecc., in superficie di un riempimento detritico di una grotta alla cui base si trova la spiaggia fossile a *Strombus bubonius* dell'ultimo periodo interglaciale) è attribuibile al pieno ultimo periodo glaciale, probabilmente in prossimità della sua acuta acme climatica (Würm II), cui la curva geocronologica di Milankovitch assegna l'età di circa 70.000 anni;

i) se ne può dedurre che l'Umanità neandertaliana ha praticato il cannibalismo rituale in Europa, seguendo tradizioni singolarmente costanti, per un lunghissimo tempo, che si estende da

circa 300.000 anni or sono (Steinheim) a circa 70.000 anni or sono (Circeo);

1) le tradizioni che sono alla base ed all'origine del cannibalismo rituale, e di cui oggi troviamo traccia nelle culture agricole matriarcali, e specialmente nel « ciclo » delle Maschere e delle Società segrete, si sono, almeno in parte, costituite in una antichissima cultura di popoli tipicamente cacciatori e raccoglitori, quali i Paleantropi neandertaliani, ed erano un tempo diffuse su una vastissima area geografica, in Europa ed in Asia.

Non è chi non veda il significato che assumono le suddette constatazioni nei riguardi della valutazione della parte interpretativa e teoretica, tendente a ricostruire la storia e la genesi del cannibalismo, dell'opera del Volhard, tutta pervasa dal convincimento espresso dall'A. nelle prime pagine del suo volume: « Con ogni chiarezza è apparso a molti ricercatori del XIX secolo, che i popoli cannibali non si trovino affatto in uno stadio iniziale, ma che piuttosto essi hanno dietro di sé una lunga storia. Con evidente sorpresa svariati viaggiatori in svariate regioni dovettero riconoscere che invece i popoli cannibali si distinguono per una cultura notevolmente elevata da altri popoli di natura, non cannibali. L'aver scientificamente stabilito con sicurezza questo dato di fatto, e l'aver in tal modo definitivamente distrutto la leggenda di un primordiale stato cannibalesco dell'Umanità, deve essere considerato uno dei più importanti riconoscimenti effettuati durante il XIX secolo, nel campo culturale ».

Queste parole, in buona parte giustissime, meritano tuttavia qualche commento. Validissima, ed indubbiamente importante, è l'accertata distribuzione attuale del cannibalismo (specie nelle sue forme magiche e rituali) presso le culture agricole e matriarcali del « ciclo » delle Maschere e delle Società segrete: distribuzione che l'opera del Volhard vale ad ancor meglio porre in evidenza. Ma, anzitutto, di qui non sembra lecito senz'altro di concludere, come vorrebbe il Volhard in un'altra parte del suo volume: « Il costume del cannibalismo non è universale, bensì particolare di un ben definito 'ciclo culturale' ». Il Volhard stesso, da una parte con le distinzioni da lui introdotte a riconoscere le une dalle altre le varie forme di cannibalismo profano, giudiziario, magico e rituale, e dall'altra con l'averne conscienziosamente delineato la vastissima distribuzione geografica del costume, ci fornisce gli argomenti per contrastare la sua affermazione. Gli stessi Pigmei del Congo, che la costruzione teoretica cui si ispira

la scuola 'storico-culturale' vorrebbe mondi di cannibalismo e di magia, praticavano fino a tempi recentissimi il cannibalismo, sia pure piuttosto sporadicamente, ed esercitano ancor oggi pratiche magiche (vedere, per quanto riguarda il cannibalismo presso i Pigmei, Volhard, op. cit. p. 97). È ben vero che, quando un autore coscienzioso come il Volhard riferisce onestamente dati di fatto come questi, egli rischia di incorrere nei rimbrotti dei più gelosi custodi dell'ortodossia dottrinaria 'storico-culturale', per non aver ritenuto necessario di aggiungere alla citazione dei dati positivi le più o meno capziose argomentazioni con le quali la scuola suddetta suole tentare di neutralizzare i fatti contrastanti con la teoria da essa propugnata (vedere W. Schmidt, *Völkerkunde und Urgeschichte in gemeinsamer Arbeit an der Aufhellung ältester Menschheitsgeschichte*, Mitteil. Naturforsch. Ges. Bern, 1941, p. 46). Nel caso specifico viene ad es. sostenuto che presso i Pigmei dell' Ituri si sarebbe sviluppato « questo orribile appetito » soltanto « per imitazione dei popoli negri » circconvicini. Simili affermazioni, che non sono appoggiate a prove positive, bensì vengono dogmaticamente affermate, hanno, come ognuno vede, un sapore più scolastico che scientifico, e non valgono a mutare il valore dei fatti constatati.

Innanzitutto dunque, come può rilevarsi dalle cartine pubblicate dal Volhard, il cannibalismo è, se non universale, certo molto largamente diffuso presso i più svariati popoli di natura viventi, ed è rappresentato da una serie di varietà, accuratamente analizzate dal Volhard stesso. Senonchè, come abbiamo visto, l'A. non si è limitato ad un compito descrittivo del costume, ma si è posto il quesito di quale fosse l'essenza e l'origine di esso. In contrapposizione alla scuola etnologica 'evoluzionista', la quale aveva sostenuto « un primordiale stato cannibalesco dell' Umanità » intera, stato che si voleva connesso con l'estrema bassezza e bestialità dei più antichi uomini, il Volhard crede vedere, insieme, l'essenza e l'origine del cannibalismo, in una reazione psichica ad un profondo ed angoscioso senso di responsabilità incombenente sull' Uomo, preoccupato di dover provvedere ad assicurare, attraverso il proprio inserimento (mediante il cannibalismo) nel grande ciclo vitale, la possibilità e prosperità della progenitura. Abbiamo visto come, alla base di questa concezione, sarebbe la pratica dell'agricoltura, giacchè dalla nozione del ciclo riproduttivo vegetale (il frutto che cade « come morto », e viene « mangiato » dalla terra, per poi generare una nuova pianta) sarebbe

derivato all' Uomo, identificatosi con la Pianta, il suggerimento dei sacrifici umani e del cannibalismo, quali necessarie premesse alla perpetuazione del proprio seme. All'origine del cannibalismo sarebbe dunque non un movente materiale, come sosteneva la scuola 'evoluzionista', bensì un movente essenzialmente ideologico, strettamente connesso con le pratiche agricole.

Ora, questa particolare interpretazione genetica del cannibalismo implica necessariamente una sua subordinazione genetica e cronologica al sorgere dell'agricoltura: ed è chiaro che essa trova la propria base, e la principale sua giustificazione nella constatata cospicuità del cannibalismo rituale presso, appunto, le attuali culture agricole matriarcali, e nell'interpretazione di tutte le forme diverse di cannibalismo quali prodotti di un'attenuazione ed una degenerazione del cannibalismo rituale, solo supposto «originario».

Senonchè, da tutto quanto abbiamo esposto, appare chiara la fallacia di questa premessa, ed appaiono anche evidenti le concordanze e le discordanze che l'interpretazione del Volhard trova nella documentazione preistorica.

Assolutamente insostenibile appare, da un lato, la priorità genetica dell'agricoltura rispetto al cannibalismo in genere ed a quello rituale in particolare: ciò si deduce necessariamente dalla constatata presenza di testimonianze inconfondibili di cannibalismo rituale presso l' Uomo di Neandertal, molte decine di millenni prima del sorgere dell'agricoltura, non solo, ma addirittura prima della comparsa in Europa dei popoli, ancora esclusivamente cacciatori e raccoglitori, del Paleolitico superiore, i Fanerantropi fossili (*Homo sapiens fossilis*). Con ciò appare d'altra parte gravemente compromessa la funzione preminente attribuita nel sorgere del cannibalismo alla identificazione dell' Uomo con la Pianta, ed alla complessa concatenazione di parallelismi che, secondo il Volhard, avrebbe suggerito originariamente all'Uomo le pratiche di cannibalismo rituale.

Il particolare sfondo ideologico, dall'A. ritenuto primordiale ed originario, sembrerebbe più ragionevolmente interpretabile quale forma di specializzazione assunta dal cannibalismo rituale in seno alle culture agricole e matriarcali, una forma perciò secondaria e derivata, non soltanto rispetto al cannibalismo in genere, ma anche rispetto allo stesso cannibalismo rituale.

Ciò appare con sufficiente chiarezza se si esaminino le credenze ed i riti che il Volhard pone alla base della sua concezione attri-

buente una funzione preminente nell'origine del cannibalismo all'identificazione tra l'Uomo (e la Donna) con la Pianta, e tra la fecondazione umana e quella vegetale. Ad esempio, le cerimonie rituali che precedono la piantagione ed il raccolto presso i Kiwai della Nuova Guinea indicano indubbiamente un nesso ideologico strettissimo tra le funzioni riproduttive nell'Uomo e nei vegetali. Ma la priorità genetica del cannibalismo rituale rispetto al sorgere dell'agricoltura, accertata dalla Paletnologia, rende del tutto inverosimile, come abbiamo visto, l'opinione del Volhard che sia stata l'acquisita nozione del ciclo riproduttivo vegetale (nozione che dobbiamo ritenere facesse difetto ai popoli paleolitici, pur praticanti il cannibalismo rituale) e la sua identificazione con il ciclo riproduttivo umano, ad aver ispirato, originariamente, il cannibalismo.

È del resto assai probabile che la nozione del ciclo riproduttivo umano e della importanza che assume, in esso, la funzione della fecondazione, abbia preceduto di decine di millenni la nozione del ciclo riproduttivo vegetale. Il parallelismo ed il nesso ideologico tra il ciclo riproduttivo umano e quello vegetale debbono essersi stabiliti solo in epoca relativamente recente, verosimilmente con la transizione dalla economia dei cacciatori paleolitici a quella degli agricoltori mesolitici e neo-eneolitici. Nel grande fenomeno del cannibalismo rituale, peraltro così bene analizzato dal Volhard, esso rimane perciò una forma di sviluppo secondario, e non può certo assumere il valore di determinante originario del costume, come il Volhard, sulle orme di Heine-Geldern, è stato indotto a ritenere.

Se — come sembraci, da quanto sopra esposto, sufficientemente provato — l'interpretazione qui prospettata corrisponde alla verità storica, il Volhard avrebbe commesso (anch'egli, come tanti altri) l'errore di aver « pensato il moderno indebitamente fatto antico », di aver proiettato, cioè, nel passato una forma di sviluppo derivata e secondaria, relativamente recente, e di averla supposta preesistente a (e determinante di) eventi storico-evolutivi dei quali invece essa stessa appare il coronamento.

Tale errore metodologico è evidentemente dovuto, anche in questo caso, alla illegittima pretesa di ricostruire la storia e la genesi di un costume sulla base dell'osservazione dei soli dati attuali, prescindendo deliberatamente dalla documentazione paletnologica. Ciò facendo il Volhard ha una sola giustificazione: quella di aver seguito i precetti metodologici della scuola 'storico-cultu-

rale', ed in particolare quelli del P. Schmidt (op. cit.), che hanno eretto a sistema un metodo così evidentemente pericoloso ed inadeguato, e che già è stato, in altra occasione, criticato dallo scrivente (A. C. Blanc, *Etnologia e Paleontologia*, Atti 41^a Riunione della Soc. It. per il Progr. delle Scienze, Roma, 1942).

Ma l'interpretazione genetica del Volhard non trova nei dati paleontologici soltanto delle discordanze. Questi dati, infatti, sono ben lungi dal confermare l'interpretazione genetica data al cannibalismo dagli etnologici 'evoluzionisti' del secolo scorso. In effetti, le più antiche testimonianze sicure di cannibalismo (quelle sopra citate dei giacimenti neandertaliani di Steinheim e del Circeo, convalidanti le osservazioni effettuate a Ehringsdorf ed a Ngandong) sono proprio riferibili ad un cannibalismo di tipo rituale, ed anzi ad una sua forma particolare, il cannibalismo che ha per oggetto il cervello: proprio una delle più tipiche tra quelle praticate dagli attuali cacciatori di teste del 'ciclo' delle Maschere e delle Società segrete. Esse non possono perciò attribuirsi ad un primordiale stato bassissimo della psiche umana, ma indicano piuttosto l'esistenza, fin dalla cultura dei Paleantropi neandertaliani, di un mondo ideologico già notevolmente complesso.

Daltra parte è noto che anche il giacimento a *Sinanthropus* di Ciu-cu-tien (Pechino), attribuito al Pleistocene medio-inferiore, presenta delle particolarità che ad alcuni autori sono sembrate sufficienti per dedurre l'esistenza, fin da quel tempo remoto e presso ominidi così arcaici, di pratiche di cannibalismo e di caccia delle teste. Il fatto è sembrato ad altri studiosi così singolare, o piuttosto in così aperta contraddizione con i postulati dell'Etnologia evoluzionistica classica, da indurli a ricercare a tutti i costi diverse interpretazioni, indubbiamente meno semplici, più artificiose, di quella implicante l'esistenza di pratiche cannibalesche da parte del *Sinanthropus*.

In particolare M. Boule ha tenacemente sostenuto che i numerosi crani sinantropici, frammentari (con costante mancanza della regione basale), rinvenuti nel giacimento di Ciu-cu-tien assieme a rarissimi frammenti di ossa lunghe, e commisti con i residui di pasti bruciacchiati in seno ai focolari, accompagnati da industria litica su quarzo, non appartenessero agli abitatori di quelle caverne, ma piuttosto costituissero i trofei di caccia (e forse di banchetti esocannibaleschi) di una popolazione di ominidi diversa da quella sinantropica, di essa più evoluta, per la quale i Sinantropi rappresentassero vicini pericolosi e probabilmente ne-

mici temuti. Questa ipotetica popolazione non-sinantropica avrebbe abitato le grotte, avrebbe prodotto il fuoco e l'industria litica (che in effetti presenta alcuni tipi assai evoluti che contrastano con la forma fisica arcaica del cranio e della struttura cerebrale del *Sinanthropus*) e avrebbe riportato e conservato (ritualmente?) nelle proprie abitazioni i trofei di caccia rappresentati precipuamente dalle teste (mutilate?) dei Sinantropi. Non sarebbe questo il primo caso, ribatte Boule a chi gli contrappone l'assenza totale di testimonianze scheletriche di questi ipotetici abitatori non-sinantropici nel giacimento, che in una caverna non si siano rinvenuti i resti ossei degli ominidi che l'hanno abitata, ma soltanto i residui della loro attività culturale. L'argomento ha il suo valore. Ma l'interpretazione prospettata non risolve le difficoltà che essa era volta ad eliminare. Da un lato, infatti, anche se non fosse stato il *Sinanthropus* a produrre l'industria litica ed a raccogliere crani nella caverna, rimarrebbe il fatto della remotissima, apparentemente anormale antichità di queste testimonianze, essendo esse incluse in un giacimento la cui fauna e situazione stratigrafica implicano un'età non posteriore al Pleistocene medio-inferiore. Non mancano d'altra parte altri segni di un'accentuata precocità nello sviluppo culturale del Paleolitico in Oriente: ad esempio la singolare commistione di tipi musteriani e del Paleolitico superiore nei giacimenti dell'Ordos (Cina) descritta da H. Breuil ed attribuita al Pleistocene medio-superiore (H. Breuil, E. Licent e P. Teilhard de Chardin, *Le Paléolithique de la Chine*, Mém. Inst. de Paléont. Hum., 4, Paris, 1928, figg. 43 a 47, pagg. 122 sgg), e la precoce comparsa di tipi del Paleolitico superiore fin dai livelli Levalloiso-musteriani, e persino Acheuleani, del Monte Carmelo in Palestina (D. A. E. Garrod e D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel*, I, Oxford, 1937), e di Jabrud in Siria (A. Rust, *Palaeolithische und mesolithische Kulturen von Jabrud in Mittelsyrien*, in corso di stampa), testimonianze che confermano il valore dell'indicazione fornita dal giacimento di Ciu-cu-tien.

D'altro lato, l'etnologia ci dimostra (ed il Volhard lo ha assai bene messo in evidenza) come il fondamento ideologico delle pratiche di cannibalismo rituale sia molto simile sia che si tratti di endocannibalismo che di esocannibalismo. Il cannibale, infatti, desidera appropriarsi non già di un'anima (quale viene intesa nella nostra cultura) dotata di una ben definita personalità, ma di un principio vitale risiedente nelle carni e nello scheletro della vittima, cosicchè vengono trattati alla stessa stregua parenti e nemici.

Se dunque anche fosse vera l'ipotesi del Boule, e non fosse stato il *Sinanthropus* a raccogliere e mutilare i crani di Ciu-cu-tien, rimarrebbe la constatazione di testimonianze dell'esistenza probabile di pratiche di cannibalismo rituale fin dal Pleistocene medio-inferiore, ed è ciò che essenzialmente qui interessa.

Riassumendo, se non possiamo seguire il Volhard nella sua interpretazione genetica del cannibalismo, sia per quanto riguarda la funzione preminente che avrebbe assunto, originariamente, la identificazione dell' Uomo con la Pianta, sia per quanto riguarda la supposta età recente del costume (posteriore al sorgere dell'agricoltura), dobbiamo invece constatare una concordanza tra i dati paleontologici e l'opinione del Volhard che il cannibalismo rituale sia non già soltanto il coronamento terminale di una lunga evoluzione procedente dallo sviluppo di forme psicologicamente più semplici o basse, come il cannibalismo profano, bensì una forma arcaica del cannibalismo. In effetti dobbiamo sottolineare che le più antiche testimonianze preistoriche di cannibalismo indicano concordemente, sia pure con gradi diversi di certezza, la presenza di un antichissimo cannibalismo rituale, fin dal Paleolitico inferiore.

Rimane da esaminare se si possa seguire il Volhard fino a consentire con lui nel ritenere il cannibalismo rituale quale forma 'originaria' del costume, dalla quale tutte le altre si siano sviluppate, per riduzione o degenerazione, e se veramente i casi attuali di cannibalismo profano, o giudiziario, o magico, siano sempre necessariamente da riconnettere geneticamente a sviluppi regressivi di un originario cannibalismo rituale, che avrebbe costituito la forma prima del costume, anteriormente al sorgere della quale il costume stesso sarebbe stato totalmente assente.

Questa interpretazione storica ci sembra assai poco verosimile.

Sorta sotto l'influsso della tendenza antievoluzionistica propugnata dalla scuola 'storico-culturale', essa è rimasta, in definitiva, impigliata nei più vieti schemi metodologici dell'evoluzionismo classico: è questo un caso tutt'altro che raro nell'etnologia moderna, come ha bene messo in evidenza E. De Martino (*Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*, Bari, 1941). In realtà la serie evolutiva cannibalismo rituale — c. magico — c. giudiziario — c. profano appare puramente teoretica. Le derivazioni sono postulate più che esser provate. Dopo un esame obiettivo ci

si deve pur chiedere se, come in tanti altri casi analoghi, non si sia ingiustificatamente, anche qui, voluto a tutti i costi far derivare l'uno dall'altro costumi che hanno moventi e fondamenti psicologici diversi, e che ben potrebbero aver avuto una genesi ed uno sviluppo indipendenti. (A. C. Blanc, *Etnolisi*, Riv. di Antropologia, XXXIII, Roma, 1940). Pur se si vogliono lasciar riuniti in un unico gruppo il cannibalismo magico e quello rituale, la cui distinzione appare, del resto, secondo lo stesso Volhard, più che altro resa opportuna da una nostra incompleta conoscenza delle pratiche rituali che in molti casi verosimilmente si accompagnano al cannibalismo magico, e che non sono state registrate dai viaggiatori, abbiamo d'altro lato il gruppo del cannibalismo profano e di quello giudiziario, che presentano più di un elemento di somiglianza, e che si possono anche facilmente ritenere geneticamente connessi, il c. giudiziario rappresentando, in certi casi abbastanza chiaramente, uno sviluppo ed una complicazione del cannibalismo profano.

Ben si potrebbe, sembraci, supporre una genesi indipendente ed uno sviluppo, in certo senso contrario, di queste due forme principali di cannibalismo, quello rituale (e magico) e quello profano (e giudiziario): quello rituale, per semplificazione e degenerazione verso le forme più propriamente magiche, quello profano, per complicazione verso il cannibalismo giudiziario.

Quale delle due forme, la profana o la rituale, è sorta prima? È evidente che, eliminata la aprioristica, postulata derivazione necessaria di una forma dall'altra, a questa domanda si debba tentare di rispondere obiettivamente, sulla sola base delle testimonianze paleontologiche: le quali, come abbiamo già detto, confermano una antichissima esistenza di pratiche di cannibalismo rituale. Dobbiamo però, per questa ragione, supporre assente, in quei tempi, il cannibalismo profano? Non sembra, a giudicare dai trovamenti di Krapina e di La Quina, che testimoniano invece in favore anche di un antichissimo cannibalismo profano. Del resto il cannibalismo profano, per esigenze puramente alimentari, ha fondamenti e giustificazioni biologiche e fisiologiche tali che ne spiegano la pratica, con una certa frequenza, tra gli stessi animali (vedere P. Descamps, *Le cannibalisme, ses causes et ses modalités*, L'Anthropologie, 35, Paris 1925, e H. Neuville, *Cannibalisme et carence alimentaire*, ibid, 41, Paris 1931), e che ne rendono perciò naturale e verosimile la presenza fin dalle culture umane cronologicamente più primitive, ed anche la sua occasionale per-

sistenza od insorgenza anche presso culture sotto altri aspetti relativamente elevate.

Se, come siamo portati a ritenere, sono sorte e si sono sviluppate in larga parte indipendentemente, le due forme principali di cannibalismo, profano e rituale, ben possono aver coesistito, parallelamente, presso culture diverse, costituendo anch'esse elementi etnologici sottoposti al dinamismo che regola lo sviluppo e la vita delle culture, dinamismo che determina gli smistamenti e le segregazioni più varie, nel corso dei tempi. Onde un costume quale il cannibalismo cerebrale, riscontrabile, nelle sue manifestazioni più antiche, presso i Protoneandertaliani e Neandertaliani europei ed asiatici, cioè presso una tipica cultura di cacciatori e raccoglitori, è oggi patrimonio precipuo se non esclusivo delle culture agricole e mariarcali del « ciclo » delle Maschere e delle Società segrete mentre non è praticato da alcun popolo cacciatore e raccoglitore vivente.

Allo stesso modo come le unità fondamentali della variabilità delle razze sono le popolazioni ed i geni, non i complessi di caratteri che costituiscono, nel pensiero comune, una distinzione razziale, così in Etnologia le unità fondamentali della variabilità delle culture sono non già i complessi di elementi mediante i quali distinguiamo somunemente le varie culture, bensì gli elementi singoli, nel loro mutevole aggruppamento.

È appunto questa mutevolezza nell'aggrupparsi degli elementi etnologici nel corso dei millenni, questo loro continuo sorgere, diffondersi, smistarsi e segregarsi rivelato con tanta evidenza dallo studio abbinato delle scienze etnologiche (Etnologia e Paletnologia), che esige, per la ricostruzione della storia e della genesi sia dei singoli elementi etnologici che delle culture, l'applicazione di un metodo di ricerca che consenta di seguire lo svolgimento graduale di questi processi storico-evolutivi, nell'ordine cronologico naturale del loro accadimento, salendo cioè dal passato al presente, attraverso all'esame della documentazione paletnologica, vivificato dal costante riferimento ai dati etnologici.

Il metodo da noi propugnato, ad evitare, appunto, gli inconvenienti nei quali è incorso il Volhard, e che abbiamo chiamato *genetico-storico*, consiste nell'indagare, sulla base della paleodocumentazione, quando e dove compaia, nelle sue manifestazioni più antiche, ogni singolo elemento culturale, e nel seguirne poi, per quanto è possibile, attraverso ai tempi, la diffusione, lo sviluppo, la correlazione con altri elementi e la segregazione in cul-

ture a mano a mano sempre più distinte e specializzate. (A. C. Blanc, *Corso di Etnologia*, D. U. S. A., Roma, 1942-43).

Trattasi cioè di applicare alle scienze etnologiche un metodo per il quale venga considerata, non già la storia delle culture nel loro insieme (giacchè appare chiaramente che le culture, ed ancor più i 'cicli culturali', sono entità essenzialmente labili, i cui elementi costituenti, mutevoli nel loro aggruppamento, non sono, nella maggior parte dei casi, indissolubilmente legati) bensì quella di ogni singolo elemento culturale, nella sua genesi, nel suo sviluppo, nella sua diffusione, nella sua correlazione e nel suo aggruppamento con altri elementi. Un metodo analogo viene applicato in Biologia dalla Genetica, la quale, anch'essa, anzichè considerare come delle unità i complessi di caratteri degli individui, delle razze e delle specie, e tentare di scoprire, secondo le antiche tradizioni zoologiche e botaniche, le leggi che governano l'eredità di tali complessi, studia invece, con risultati oltremodo fecondi, l'eredità dei singoli caratteri e le leggi che li governano.

Fino a Mendel, molti studi erano stati fatti sull'ibridismo, ma essi non hanno portato alla scoperta delle leggi di Mendel. Retrospectivamente vediamo con chiarezza in che cosa consistesse l'errore dei predecessori di Mendel: essi consideravano come delle unità i complessi di caratteri. Mendel fu il primo a capire che doveva venire studiata l'eredità (e quindi la storia) dei singoli elementi, e non già quella dei complessi di elementi.

In un analogo inconveniente cadono gli etnologi i quali considerano come unità quasi fisse ed immutabili le culture ed i 'cicli culturali'. Tale è anche la pecca fondamentale che trovasi alla base della concezione del Volhard, come del resto di tutta la metodologia 'storico-culturale', e cioè proprio quel considerare le culture ed i cicli culturali quali entità statiche, come se, fin dall'inizio, gli elementi etnologici che le compongono fossero sorti così associati, e fossero così rimasti nei tempi successivi, in aggruppamenti di composizione costante.

Numerosi dati paletnologici si ergono a dimostrare infondato questo assunto, ed il caso qui esaminato costituisce appunto uno degli esempi più tipici delle pericolose conseguenze dell'applicazione della metodologia 'storico-culturale', la quale, anzichè giustificare il nome attribuitosi, procede invece, a nostro parere, da una singolare carenza di senso storico.

Con ciò si rivela anche quanto illegittima sia la pretesa di voler ricostruire, sulla base esclusiva dei dati etnologici, raccolti me-

diante la sola osservazione di popoli di natura viventi, la storia più antica e addirittura la genesi delle culture e degli elementi culturali. Non appena l'etnologo voglia assumersi il compito di fare della 'storia', occorre che egli tenga conto, non soltanto dei dati attuali, che della 'storia' ricostruenda sono il coronamento, ma soprattutto dei dati paletnologici che della 'storia' suddetta costituiscono la indispensabile documentazione. Il presente può bensì illuminare certi aspetti del passato, ma esso non consente, da solo, la ricostruzione, nella loro complessità, della storia e tanto meno della genesi delle entità etnologiche e delle culture, se non attraverso a costruzioni teoretiche o aprioristiche: gl'inconvenienti incontrati dal Volhard nella sua opera, per altri aspetti così meritevole, ne costituiscono una chiara conferma.

ALBERTO CARLO BLANC

Roma, ottobre 1943.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

R. PETTAZZONI, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma, Edizioni Italiane, 1946, pp. XXIV-192.

Nuova, in questo volume, è soltanto la 'Prefazione', nella quale, e precisamente nella parte qui sopra riprodotta a pp. 170-177, l'Autore espone il suo attuale punto di vista sul problema del monoteismo in rapporto con gli esseri supremi dei popoli incolti.

I dodici saggi contenuti nel volume furono già pubblicati all'estero in varie occasioni. Essi si elencano qui con l'indicazione della pubblicazione originale di ciascuno: 1. 'La formazione del monoteismo' («*Revue de l'histoire des religions*» 1923, t. 88). — 2. 'Monoteismo e politeismo' («*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*»² IV, Tubinga 1930). — 3. 'Mitologia australiana del rombo' («*Revue de l'histoire des religions*» 1912, t. 65). — 4. 'La catena di frecce: saggio su la diffusione di un motivo mitico' («*Folk-lore*», Londra 1924). — 5. 'Penitenza e confessione' («*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*»² I, Tubinga 1927). — 6. 'La confessione dei peccati nella storia delle religioni' («*Mélanges Fr. Cumont: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*» IV, Bruxelles 1936). — 7. 'L'elemento sessuale nella confessione dei peccati' («*Synthesis*» I, 1936). — 8. 'La confessione dei peccati: metodo e risultati' («*Scientia*» 1937). — 9. 'La confessione dei peccati nell'antichità classica' («*The Harvard Theological Review*» 1937). — 10. 'Sincretismo e conversione' («*Bulletin of the International Committee of Historical Sciences*» 1933). — 11. 'Religioni nazionali, supernazionali e misteriche' («*The Review of Religion*», New York 1937). — 12. 'La religione nazionale del Giappone e la politica religiosa dello stato giapponese' («*Orient und Occident*», Lipsia 1931).

ALBERTO C. BLANC, *Il Sacro presso i Primitivi* (« Il mondo della Fede », Vol. I), Roma, Partenia, 1945, pp. 248.

Questo del Blanc è il primo Volume di un « Manuale di storia delle religioni » a collaborazione collettiva concepito dal Buonajuti e intitolato *Il Mondo della Fede*. Contiene una parte descrittiva e informativa e una storico-teoretica. La prima, che in un Manuale ci aspetteremmo dovesse essere la più sviluppata, è qui, invece, soverchiata dalla seconda, nella quale il Blanc ad un succinto disegno delle principali teorie che tengono il campo nella scienza delle religioni fa seguire l'esposizione di una teoria sua propria.

Essa teoria procede dalla esigenza di superare la posizione evoluzionistica del problema della *forma prima* della religione e il soggettivismo inerente alle varie soluzioni finora proposte (animistica, totemistica, magica, ecc.) mercè un procedimento oggettivo che non è quello della scuola storico-culturale con i suoi molteplici sistemi di aree e cicli (molteplicità, e quindi reciproca contraddittorietà, che è per sé stessa un sintomo altrettanto negativo quanto la pluralità delle teorie evoluzionistiche): è invece un procedimento fondato direttamente sui dati delle civiltà primitive preistoriche (paletnologia), da integrare — beninteso — con quelli delle civiltà primitive attuali (etnologia).

Fatto è che anche la etnologia storico-culturale, pur così decisamente antievoluzionistica, ha dato luogo ad una teoria sulla *forma prima* della religione — la teoria del 'monoteismo primordiale' — che fa riscontro a quelle di ispirazione nettamente evoluzionistica sopra citate. E come a quelle così a queste si oppone il B. con tutti coloro che negano, sia storicisticamente la legittimità stessa del problema dell'origine della religione (De Martino), sia positivisticamente la possibilità di ricostruirla, limitandosi a constatare la coesistenza di forme religiose diverse già nelle arcaiche civiltà primitive attuali (cfr. Blanc, p. 142).

L'originalità del Bl. sta in ciò, che proprio a questo complessivo polimorfismo religioso (anzichè all'una o all'altra delle forme in esso coesistenti) egli assegna una priorità genetica, e positivamente ne determina l'epoca e l'area di genesi nel Paleolitico superiore dell'Eurasia centro-meridionale, donde sarebbero derivate le singole forme religiose prevalenti nell'una o nell'altra delle civiltà primitive attuali non già per evoluzione, bensì per sepa-

razione, per segregazione, per 'lisi', per il venir meno di certi caratteri (dominanti) e il conseguente emergere di certi altri (recessivi), risultando da questo reale impoverimento una maggiore semplicità morfologica che darebbe l'illusione, ma soltanto l'illusione, di una maggiore primitività.

Se non che, questa che può essere ammessa, in via provvisoria e particolare, come 'ipotesi di lavoro', da saggiare via via alla prova dei fatti paleontologici accertati (accertati nella loro consistenza e, cosa ancor più difficile, nel loro reale significato storico-religioso¹), è assunta dal Blanc come teoria nel quadro di una generale 'etnolisi' (sviluppo per 'lisi' delle forme culturali), inserita a sua volta in una ancor più generale, anzi universale 'cosmolisi' (sviluppo per 'lisi' delle forme biologiche, sia antropologiche ['antropolisi'], sia zoologiche ['zoolisi'], sia vegetali ['fitolisi']), con che il Bl. viene in certo qual modo a sostituire, a sua volta, la sua soluzione polimorfistica alle varie soluzioni monomorfistiche del problema dell'origine della religione, cadendo così nello stesso errore da lui rimproverato ad evolucionisti ed antievoluzionisti insieme, di riferire alle origini ciò che è constatabile in un dato momento, sia pure antichissimo.

La tesi della «priorità genetica degli elementi culturali del Paleolitico superiore dell'Eurasia centro-meridionale in confronto delle culture specializzate oggi situate in regioni periferiche a quella (p. 186)» è (a parte le necessarie riserve sopra accennate) una tesi plausibile, e il Bl. ha il merito di averla impostata sulla sola base metodologicamente legittima, che è la base paleontologica (non si può costruire la preistoria con la etnologia). Ma egli ha il torto, a sua volta, di averne tratto una teoria generale, una «interpretazione genetico-storica delle culture primitive viventi», disconoscendo il carattere parziale e frammentario di questa 'interpretazione', che è necessariamente limitata alle civiltà dei cacciatori e raccoglitori (non si può costruire la etnologia con la preistoria), e non può applicarsi alle civiltà degli agricoltori e dei pastori per la semplice ragione che agricoltura e pastorizia sono estranee al polimorfismo culturale del Paleolitico superiore.

Ancora più difficile mi riesce di seguire il Bl. nell'ulteriore

¹ Mi riferisco specialmente ai reperti del Paleolitico inferiore, e più precisamente a quelli relativi al cannibalismo: i dati sono probanti per l'esistenza del cannibalismo presso i Paleantropi, ma non altrettanto per l'esistenza di un cannibalismo specificamente magico e rituale.

inquadramento dell' 'etnolisi' in una universale 'cosmolisi' biologica. Qui mi sembra che il naturalista abbia, nel Bl., preso la mano all'etnologo. Tale rischio non corre naturalmente chi non sia (*felix culpa*) l'una cosa e l'altra. Ma sia pure da un punto di vista unilaterale, cioè puramente etnologico, quale è il mio, per l'interesse — almeno — che io porto a questi studi, non posso esimermi dall'esprimere il mio dissenso.

A parte ogni giudizio di valore sulle ricerche del Vavilov e di altri cui si appoggia la 'cosmolisi' del Bl., e quali che siano i nuovi orizzonti che esse dischiudono alla biologia, c'è per l'etnologia un problema pregiudiziale, ed è quello della legittimità metodologica del nuovo parallelismo etno-biologico proposto dal Bl. (si veda, dopo il suo articolo *Cosmolisi* in « Rivista di Antropologia », vol. 34, 1942-43, la più recente formulazione della teoria in *Sviluppo per lisi delle forme distinte*, « Quaderni di Sintesi » 2, Roma 1946). L'etnologia si è già trovata altra volta in simile situazione, al tempo in cui la biologia era dominata dall'evoluzionismo classico. La legge biologica della evoluzione fu allora applicata anche alle forme culturali, e l'etnologia fu trattata come una scienza naturale o un'appendice delle scienze naturali, sino al giorno in cui essa si emancipò ed affermò la propria autonomia, svincolandosi dalla necessità delle leggi imperanti nel mondo della natura in nome della libertà che regna nel mondo della storia. Se oggi in biologia l'evoluzionismo classico subisce un processo di revisione di fronte al prevalere del principio di segregazione, ciò non toglie che il nuovo parallelismo etno-biologico istituito dal Bl. rappresenti per l'etnologia un ritorno ad una situazione già superata e che l'insistervi non giovi al progresso della scienza.

Sì, anche l'uomo è natura; ma la natura umana è una natura *sui generis*, il cui carattere specifico sembra proprio esser quello di svincolarsi dalla restante natura e superarla e dominarla sempre più, — sempre più a partire dall'alba dei tempi in cui l'uomo ci appare ancor tutto, o quasi, calato nella natura, sempre più attraverso un progressivo suo emanciparsi dalla natura e così farsi sempre più uomo, in ciò appunto consistendo la civiltà, nella trasformazione della natura non umana nell'uomo e fuori dell'uomo per opera dell'uomo stesso.

È da augurarsi che il Bl. si induca a porre la sua cultura naturalistica a servizio della etnologia come scienza storica, e ad uscire dal chiuso mondo del Paleolitico per spaziare più larga-

mente nel vasto campo delle forme culturali salendo dalle inferiori civiltà arcaicissime della caccia e della raccolta al mondo più vario e più complesso delle civiltà a noi più vicine. Ciò non gli impedirà, anzi gli gioverà, a veder meglio anche nella oscurissima vita di quelle umanità primordiali, — a vedere, per esempio, che la rigida distinzione fra religione e magia è un'astrazione di studiosi moderni che non va riportata al Paleolitico come segno, fra gli altri, di polimorfismo culturale, chè nel Paleolitico, come in talune civiltà primitive attuali, la magia è essa stessa religione, una forma di religione.

Raffaele Pettazoni.

- G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuṇa: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, 1940 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études: Sciences religieuses, vol. LVI), pp. 150. - *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, Gallimard, 1941, pp. 264. - *Horace et les Curiaces*, ibid. 1942. - *Servius et la Fortune*, ibid. 1942, pp. 246. - *Naissance de Rome*, ibid. 1943, pp. 224. - *Naissance d'Archanges*, ibid. 1944, pp. 190.

A partire dai suoi primi lavori (*Le crime des Lemniennes: Rites et légendes du monde égéen*, 1924; *Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne*, 1924, cfr. in questo Periodico 2. 1926, 297; *Le problème des Centaures, étude de mythologie comparée indo-européenne*, 1929) Giorgio Dumézil è venuto affinando e perfezionando sempre più le sue ricerche di 'mitologia comparata', fino a costruire un vero e proprio sistema che, già delineato in *Ouranos-Varuṇa, étude de mythologie comparée indo-européenne* 1934, in *Flamen-Brahman* 1935, in *Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative* 1939, ci si presenta ormai come un ben costruito edificio, cui ciascuno dei volumi usciti in questi ultimi anni ha portato successivamente un nuovo contributo di solidità.

Il tema costante, ripreso e sviluppato di volta in volta nelle singole trattazioni monografiche, è la ricostruzione del primitivo patrimonio mitico indoeuropeo mercè i resti rintracciabili (« l'objet de nos enquêtes ne peut être que la recherche de survivances », *Naiss. d'Arch.* 182) nelle tradizioni delle singole nazioni indoeuropee, per quanto scarsi e necessariamente deformati e adattati al rispettivo 'campo ideologico' di ciascuna. Si tratta dunque di

fondare una nuova 'mitologia comparata' su le rovine dell'antica. La base fondamentale è sempre la linguistica; la novità è la sociologia: « on peut même, par piété pour les premiers chercheurs, maintenir ce nom pour désigner la nouvelle forme d'étude comparée des religions indo-européennes. Mais la 'mythologie comparée' moderne n'est possible qu'à condition d'incorporer à tous les étages de sa structure tous les phénomènes en relations avec les mythes, c'est-à-dire pratiquement toute la sociologie » (*Jupiter, etc.* 16). Non per nulla il Dumézil ha avuto per maestri M. Mauss e M. Granet.

L'idea centrale è, a grandi linee, la struttura della primitiva società indoeuropea nella sua forma tripartita, cioè nelle sue tre classi funzionali dei capi, guerrieri e produttori, con la ulteriore bipartizione della sovranità in due tipi, la sovranità magica e sacerdotale e la sovranità giuridica e profana. Si tratta di una legittima 'ipotesi di lavoro' (lo stesso Dumézil usa questo termine per una delle sue ricerche monografiche: *Naiss. d'Archanges*), che le singole monografie sono via via destinate a verificare e a sviluppare in estensione e in profondità. Così, in ordine di tempo: il 'saggio' su Mitra-Varuṇa tratta della sovranità bipartita, risolvendo in essa non solo il binomio indo-iranico (Mitra e Varuṇa, Ahura Mazda e Mithra), ma anche, presso i Romani, il dualismo fra Jupiter Summanus e Dius Fidius (cui corrisponde, sul piano eroico-legendario, quello fra Romolo e Numa, rispettivam. fra Tullo Ostilio e Anco Marzio), nonché, presso i Germani, il dualismo fra Wodanaz (Odin) e Tiwaz (Ziu, Tyr). In *Jupiter, Mars, Quirinus* è la tripartizione sociale e cosmica del mondo indoeuropeo che è studiata nelle sue sopravvivenze presso i Romani nelle tre grandi divinità della triade antichissima con i loro rispettivi *flamines* (*dialis, martialis, quirinalis*) e nelle tre tribù dei Ramnes, Tities, Luceres, con interessanti riferimenti al brahmanesimo indiano con le sue tre caste dei sacerdoti, guerrieri e agricoltori, nonché al druidismo celtico. L'elemento militare e guerriero nel quadro della società tripartita è oggetto di trattazione speciale in *Horace et les Curiaes. Servius et la Fortune* riprende il tema della sovranità con particolare riguardo alla sovranità elettiva, principalmente presso i Romani, ma con riscontri indiani e celtici. In *Naissance de Rome* si insiste su lo stesso tema trattato in *Jupiter, etc.*, con più speciale e circoscritto riferimento al mondo romano, e rispondendo a varie obiezioni. *Naissance d'Archanges* vuol essere una estensione ed applicazione della tesi centrale al mondo iranico mercè una inda-

gine particolare su gli Ameshaspenta ('Santi immortali') dell'Avesta, che nel quadro del zoroastrismo riprodurrebbero, necessariamente alterato e adattato allo spirito moralizzante della religione di Zarathustra, l'antico schema tripartito già anticipato, secondo il D., nel gruppo delle divinità invocate nel noto trattato di Boghaz-köi, essendo la sovranità rappresentata da Vohu mano (corrispondente a Mitra) e da Asha vahista (corrispondente a Varuṇa), l'elemento guerriero da Khshathra vairya (corrispondente a Indra) e il 'terzo stato' da Haurvatat e Ameretat (corrispondenti ai due Nāsatya), oppure da Armaiti.

Il Dumézil è un mago della comparazione mitologica. Si direbbe ch'egli abbia, come i maghi, il dono di una seconda vista che gli consenta di scorgere quel che ad occhi profani non è dato vedere. Ad una rara attitudine e perspicacia nello scoprire analogie inospettate egli accoppia una straordinaria finezza ed abilità nel presentare i più arditi ravvicinamenti in una forma efficace e suggestiva.

Il Dumézil insiste sul carattere provvisorio delle sue ricerche e sulla loro perfettibilità (« Il nous paraît de plus en plus que le comparatiste, au point où en sont nos études, ne doit pas prétendre à ce 'fini' qu' on requiert justement du philologue », *Mitra-Varuṇa*, p. x; « Ce livre, comme ceux qui l'ont précédé, n'est qu' une esquisse et un programme », *Servius*, 30). Egli è il primo a rendersi conto, e a tener conto, delle obiezioni che il suo sistema non può fare a meno di suscitare, — p. es. quando esso tende a risolvere in residui di antichi miti indoeuropei le leggende della storia eroica di Roma. « Les historiens réagissent » (*Jupiter, etc.*, 38), — e non potrebbe essere altrimenti. Al di là delle discussioni particolari cui possono dar luogo i singoli problemi trattati, c'è qui, credo, un contrasto sostanziale che difficilmente può essere eliminato, perchè ha radici profonde. « Peu importe ici que, fondamentalement, Dīus Fidius soit un 'aspect' de Jupiter ou qu' il s'agisse d' une divinité d'abord autonome absorbée ensuite par Jupiter: ce ne sont là que des contingences historiques, ou peut-être une pure question de vocabulaire. Ce qui compte c' est l'articulation des concepts divins » (*Mitra-Varuṇa*, 51). « Il est certes important, pour l'histoire, de noter les hauts et les bas de la carrière de Mithra; d'enregistrer p. ex. qu' il est absent des *Gāthā* et de déterminer comment il s'est réintroduit dans les autres parties de l'Avesta; mais, au comparatiste, le détail de telles mésaventures enseigne peu de chose: sa tâche est de rechercher, à tra-

vers les documents quels qu' ils soient, de toute époque et de toute origine, des traces de l'ancien équilibre, du couple iranien Mitra-Varuṇa...» (*ibid.*, 67). Sono affermazioni sintomatiche ed impegnative. Esiste dunque un metodo comparativistico fuori del metodo storico? O non è invece proprio qui, in questo prescindere dal sapere storico, una intrinseca debolezza inerente non pure al sistema del Dumézil, ma a tutta la 'mitologia comparata', ad ogni 'mitologia comparata', pel fatto stesso di essere impostata sul sapere linguistico? C'è nella linguistica una congenita 'naturalità' che non può non incidere sulle sue costruzioni, quando esse dal campo specificamente linguistico esorbitano in quello propriamente storico.

Questa intrinseca manchevolezza, il Dumézil ha saputo correggerla, ed è suo gran merito, con l'aiuto della sociologia. In ciò sta il pregio della sua nobile fatica, e il valore della sua 'mitologia comparata'. Ma forse quella manchevolezza è troppo connaturata, troppo costituzionale per poter essere interamente corretta mercè un rimedio estrinseco. Forse, anche la 'mitologia comparata' del Dumézil è ancora troppo linguistica per poter soddisfare a pieno le esigenze del pensiero storiografico. La linguistica ha delle benemerienze incomparabili per la storiografia. Le sue rivelazioni hanno aperto e sono ancora chiamate ad aprire delle nuove prospettive al sapere storico. Ma il valore di quelle rivelazioni è essenzialmente un valore sintomatico, indicativo, nel quale è organicamente implicita una staticità che vuole e deve essere risolta nel dinamismo integrale della storiografia.

Raffaele Pettazzoni.

U. PESTALOZZA, *Pagine di religione mediterranea*, Voll. I-II, pp. 200 e 309 (Università di Milano: Facoltà di Lettere e Filosofia. Serie Quarta: Storia delle religioni), Milano-Messina, Principato, 1942, 1945.

All'opera del Dumézil per la ricostruzione della originaria mitologia e religione protoindoeuropea fa riscontro, in certo qual modo, quella del Pestalozza per la ricostruzione della primitiva religione mediterranea. Maturate attraverso un lungo lavoro di preparazione di cui il Pestalozza è venuto anticipando via via taluni risultati parziali in una serie di saggi ed articoli (anche in questo Periodico: 'Le Tharghelie ateniesi' SMSR 1930-31, 'Ve-

neralia' 1932, 'Juno Caprotina' 1933, 'Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico' 1938), sono ora uscite queste 'Pagine di religione mediterranea' in cui l'insigne studioso antesignano degli studi storico-religiosi in Italia, ha raccolto i frutti delle sue ricerche.

Il paragone col Dumézil mi sembra giustificato altresì dalla parte importante che anche dal Pestalozza è assegnata alla utilizzazione religiosa dei dati linguistici, — con questo netto svantaggio, che nel campo della linguistica mediterranea le nostre conoscenze, nonostante tutti gli sforzi quanto mai meritorii dei glottologi, sono molto più scarse e problematiche che in quello della linguistica indoeuropea, ciò che non può non incidere sulla validità delle eventuali illazioni storico-religiose.

La situazione si aggrava ancor più quando si vede messo in dubbio perfino uno dei dati più sicuri della linguistica indoeuropea, voglio dire la originaria pertinenza di Zeus allo strato indoeuropeo, quale risulta dalla equazione *Dyaus-Zeus-Ju(piter)*. Anche questa che Max Müller chiamava la grande 'lezione di Zeus', a sottolineare il suo alto valore di testimonianza, è negata dal Pestalozza in favore di una concezione di Zeus come dio del cielo, sì, ma del cielo tempestoso (non del cielo luminoso e sereno), e primitivamente dio delle montagne (l'Olimpo), intorno alle quali si raccolgono le nubi, e quindi essenzialmente connesso con la terra, e quindi di origine mediterranea (come patero della gran dea mediterranea, la Terra Madre), — risultando ciò confermato dalla pertinenza del nome stesso (in base alle forme cretesi e all'etrusco *Tinia*) al substrato mediterraneo.

Qui sembra di riconoscere un sintomo acuto di quella *tendenza* che in questi ultimi tempi si è venuta diffondendo ed accentuando in vari settori della scienza italiana, tendenza che, procedendo da una esigenza legittima, quale è quella della valorizzazione storiografica (storico-culturale, storico-religiosa, ecc.) della scoperta e rivelazione dell'antico mondo 'mediterraneo', rischia di cadere nell'eccesso di una supervalutazione, fino a dar luogo ad una specie di *panmediterraneismo*, altrettanto illegittimo quanto a suo tempo il *panbabilonismo* o più recentemente il *panegittismo* (Eliot, Perry), e simili.

A parte queste particolari accentuazioni estremistiche della sua tesi, è pur doveroso riconoscere tutto il merito e il valore dell'opera del Pestalozza, opera di pioniere ardimentoso che deve aprirsi la strada su un terreno pressochè inesplorato, e non si arresta din-

nanzi alle difficoltà, e a volte riesce a gittare sprazzi di luce vivida fra le tenebre di una selva selvaggia. Le pagine che l'A. dedica nel I volume alla Leto greca, cretese ed egizia, come forma 'mediterranea' della gran dea Madre, e quelle che si leggono nel vol. II sul dio mediterraneo del sole, sono di grande interesse storico-religioso. E tutte, poi, sono animate da un soffio di poesia, che vi circola dentro come una fresca aura marina spirante dalle acque già solcate dai favolosi « mediterranei ».

R. Pettazzoni.

K. KERÉNYI, *Hermes der Seelenführer*, Zürich, 1944 («Albae Vigiliae» N. F. 1). - *Töchter der Sonne*, Zürich, 1944. - *Die Geburt der Helena, samt humanistischen Schriften aus den Jahren 1943-45*, Zürich, 1945. - *Prometheus, Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Zürich, 1946.

L'ultima opera di K. Kerényi recensita su questa rivista è stata il volume «Einführung in das Wesen der Mythologie» (Amsterdam-Leipzig 1942) scritto in collaborazione con il celebre psicologo C. Jung. Sebbene anche nei lavori precedenti del K. l'indirizzo dell'autore non potesse esser confuso — sia per maggior profondità ed ampiezza del pensiero, sia per la maggior indipendenza dalle eredità del romanticismo tedesco — con quello di quel rinnovamento umanistico degli studi sulle religioni classiche che era sorto sotto l'ègida di W. F. Otto, l'«Einführung» ha segnato indubbiamente l'inizio di una nuova fase nelle ricerche del Kerényi: essa è sfociata, con una precisa coscienza metodologica, in ciò che l'autore ama chiamare la «grande mitologia».

Una nuova comprensione della natura della mitologia: ecco la chiave dell'ulteriore attività di K. Kerényi. La mitologia 'intraducibile' — cioè irriducibile a qualunque altro linguaggio che non sia quello mitologico — intesa come un modo non solo di 'pensare' ma anche di essere, in cui uomo e mondo si trovano in un originario stato di fusione (Verwobenheit) e che riguarda immancabilmente la situazione umana vista nel segno delle origini che la 'fondano' nei suoi vari aspetti, — questa mitologia che dunque non è più un allegorismo, non è una semplice forma di espressione, non è un riflesso di fatti od esperienze da essa indipendenti, determinerà naturalmente tutte le manifestazioni umane e così anche quelle religiose che sorgono nel mondo da essa costi-

tuito: quel che noi possiamo sapere di tradizioni mitologiche, di culti, espressioni poetiche, forme sociali e fatti umani in genere, sono come altrettanti frammenti che documentano quel mondo, frammenti che solo nell'unità originaria di quel mondo acquistano il loro senso autentico.

Gli anni di guerra che hanno isolato il Kerényi nel suo rifugio ticinese hanno maturato abbondanti frutti della sua meditazione. «Hermès der Seelenführer» è una monografia sul dio ellenico ed appunto come tale è particolarmente adatta a mettere in evidenza i decisivi punti di distacco e di superamento nei riguardi del metodo di W. F. Otto, grande 'teologo' delle divinità antiche. Metodologicamente più spregiudicata, in quanto non tende all'apologia delle divinità greche, storicamente più ampia, in quanto non si limita alla particolare forma omerica della sua figura, la ricerca del Kerényi mostra Hermes, attraverso tutte le 'varianti' dei suoi miti, culti e attributi, soprattutto attraverso tutte le sue relazioni e parallelismi con altre divinità (Eros, Aphrodite, Hekate, i Kabeiroi ecc.), sullo sfondo di una mitologia che è cosmica (lunare e solare) ed umana nello stesso tempo. «Töchter der Sonne» — volumetto al quale manca purtroppo anche quel minimo corredo di note che non soltanto servirebbe a mettere in vista o a sottoporre al controllo l'esteso materiale adoperato (che i competenti ritrovano ugualmente), ma sarebbe utile per rivelare l'ossatura metodologica del lavoro — rifà il 'tessuto' della mitologia solare attraverso i frammentari documenti sui miti e culti di Helios, Medea, Kirke, anche nei loro significativi rapporti con Hera ed Aphrodite. — Il volume di saggi intitolato «Die Geburt der Helena, ecc.» comprende, oltre allo studio su Helena (e sulle relazioni mitologiche e cultuali che intercorrono fra Helena, Leda, Nemesis ed Aphrodite), la conferenza sui misteri cabirici tenuta dall'A. a una riunione dell'«Eranos» di Ascona, che, oltre all'interpretazione del materiale «cabirico», con notevoli risultati storici per le dipendenze fra Tebe, Samotracia ed Eleusi, comprende un'importante analisi del termine antico «mysteria». Uno studio su «Mnemosyne-Lesmosyne» è la risposta ad un articolo di M. P. Nilsson sullo stesso argomento ed è, nello stesso tempo, la risposta del nuovo metodo mitologico dell'A. al metodo filologico applicato alla storia delle religioni. Una «lettera a giovani umanisti» contiene la giustificazione umana dell'indirizzo scientifico dell'A. — Ultimo, finora, nella serie delle ricerche mitologiche dell'A. è lo studio su Prometheus, dio che rappresenta la situazione dell'uo-

mo nel mondo. I due testi principali interpretati sono, naturalmente, quelli poeticamente modellati di Esiodo e di Eschilo: ma le frammentarie notizie rimasteci dai mitografi, lessicografi, autori eruditi vari, e l'analisi dei rapporti — documentati dalla mitologia o da culti ben determinati — fra Prometheus ed altre divinità (Titani, Kabiri, Hephaistos, Athena, Hermes ecc.) aiutano a raggiungere quell'unità intima del mitologema che solo può rivelare il senso e, per così dire, il luogo sistematico e le dipendenze dei singoli dati, delle varianti, delle forme poetiche dalla tradizione: con che si dimostra anche praticamente, quanto la comprensione della natura stessa del mondo mitologico sia una premessa indispensabile anche per le ricerche di orientamento esclusivamente storico.

Angelo Brelicin.

B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica*: Vol. III, *Cultura e vita religiosa*, Genova, 1946.

Nel terzo volume della sua monumentale monografia sulla Sicilia Biagio Pace dedica quasi trecento pagine (453-731) alla storia religiosa dell'isola. Questo robusto libro ottavo dell'opera si divide in quattro capitoli: I. I culti di origine preellenica. II. L'Olimpo delle colonie elleniche. III. Religione dell'eparchia fenicio-cartaginese; culti stranieri. IV. Eutaphia. A questi capitoli è aggiunta un'appendice che elenca le notizie sui doni delle città siceliote nei santuari della Grecia.

La natura stessa dell'opera che l'A., fin troppo modestamente, definisce un «libro di cultura» rende evidente che da essa non dobbiamo attendere, se non in via di eccezione, ricerche di prima mano, bensì soltanto la sistemazione del materiale e dei risultati di indagini precedenti. Al lettore però che si accosta all'opera con siffatte modeste pretese, tocca una ben gradevole sorpresa. Da queste pagine è completamente assente ogni opprimente senso di compilazione o divulgazione; mole ed indole dell'opera non impediscono all'autore di mantenersi in continuo contatto con le fonti, sia letterarie che archeologiche, e di introdurre il lettore nel vivo delle questioni più recentemente discusse. Rassegna completa delle notizie e dei problemi, valutazione ponderata dei dati e delle teorie, esposizione chiara: sarebbero meriti più che sufficienti per un lavoro di sintesi. A questi si aggiunge un altro,

più raro: avendo l'A. studiato con uguale coscienziosità storia, archeologia, letteratura, arte, scienze e vita della Sicilia, riesce ad inquadrare la storia religiosa dell'isola in un'ampia unità culturale. E' del resto quest'ampiezza delle sue cognizioni che gli permette di utilizzare con uguale perizia anche le fonti indirette, come p. es. il folklore siciliano attuale o le leggende ed usanze religiose cristiane.

Angelo Brelich.

H. WAGENVOORT, *Imperium: Studien over het « mana » begrip in zede en taal der Romeinen*, Amsterdam, H. J. Paris, 1941.

Il sottotitolo di questo denso volume è: « Studi sul concetto di *mana* nel costume e nella lingua dei Romani ». L'A., che è professore di latino nell'Università di Utrecht, vi applica le conclusioni dei moderni studiosi di etnologia a tendenza sociologica sul valore sacromagico della forza impersonale alle origini di alcune istituzioni sacrali dell'antica Roma. I concetti presi ad esame sono: *contactus*, *imperium*, *numen*, *novensiles et indigetes*, *gravitas et maiestas*, *contagio*, *vis genitalis*.

Così, il significato originario di *contactus* corrisponde a quello austronesiano di *mana* in quanto nel rituale latino il contatto serve a trasmettere, da chi ne è in possesso, una speciale forza o potenza o virtù in coloro che ne ricevono la trasmissione; (quando la virtù è malefica si dice piuttosto *contagio*).

I vocaboli *augur*, *augustus*, *auctor*, *auctoritas* derivano dalla rad. *aug-* « accrescere », « aumentare » ed esprimono il potere che ha chi è investito dal *mana* (il sacerdote) di farne parte ad altri mediante un gesto consecratorio che attui il contatto: in genere l'imposizione della mano, che fa passare le virtù del consacrante nella persona o nella cosa consacrata. Il rito della *devotio* è in fondo l'autoconsacrazione del devovente a beneficio della comunità.

Anche il concetto di *imperium*, di cui l'A. accetta l'etimologia da *parare* nel senso di « ordinare, prender misure per l'esecuzione di qualche cosa », ha lo stesso valore sacromagico in quanto l'*imperator* è quegli che diffonde il suo *mana* (= *imperium*) su coloro che gli sono sottoposti. L'uso del vocabolo è riservato alla persona del capo politico, del magistrato, mentre il *mana* sacerdotale viene indicato piuttosto con i derivati della radice *aug-*, *augere* e il comando del popolo con *iubeo*. (L'A. dichiara che

non gli è stato accessibile il volume onorario per S. Riccobono, Palermo, 1932, nel quale Max Radin dell'Università di California in un breve saggio intitolato per l'appunto *Imperium* (pp. 23-45) suggerisce l'etimologia da *imper*, cioè *non par* nel senso di « superiore », applicabile a chi ha sugli altri l'egemonia, etimo che sembra giustificato dall'ingl. *empire* e dal fr. medievale *nomper* nel senso di « disuguale », « superiore agli altri »).

Numen (da **neu*) con significato di « muovere » si riferisce anch'esso a quella forza o energia impersonale, che si estrinseca in forme varie di attività. A questa stessa radice l'A. riporta l'epiteto *novensiles* che si riferisce a forze attive e capaci di infondere attività, sentite collettivamente (*di novensiles*) senza individuazione di nome. Data questa interpretazione sacromagica del nome, ne segue che i *di novensiles* non stanno in opposizione ai *di indigetes*, perchè anche questi vanno intesi collettivamente come numi protettori del popolo latino, padri della tribù; questo spiega perchè siano nominati insieme nella *generalis invocatio* che segue sempre la menzione delle principali divinità nella preghiera ufficiale.

Pure in *gravitas* e *maiestas* l'A. trova il significato originario di *mana*. *Maiestas* (rad. *mag-*) si riferisce alla forza della persona o della collettività: *maiestas imperatoris*, *maiestas populi*; *gravitas* « pesantezza » è quel senso di solenne austerità che si sprigiona da una persona o cosa ricca di *mana* potente, riflettendosi su altri.

Finalmente la *vis genitilis* è quasi un *mana* possente che dà all'individuo uno speciale influsso sul corpo sociale: essa presso i Romani ha finito per esprimere (con il *genius*) l'angelo protettore dell'individuo, di una località, della stirpe.

Nicola Turchi.

- F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris, Paul Geuthner, 1942. *La stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal*. Paris, Paul Geuthner, 1942.

Esprimere, una volta di più, l'ammirazione che la nuova opera monumentale di F. Cumont suscita immancabilmente nei suoi lettori, sarebbe per il recensore compito ben facile, ma altrettanto ozioso: sarebbe come ripetere cose ben note sull'immensa erudizione, sul lucido spirito ordinatore, sulla meticolosa coscienziosità interpretativa che contraddistinguono tutti i lavori del grande

doyen degli studiosi del paganesimo antico. Non soltanto inutili, le espressioni d'ammirazione potrebbero essere anche sconvenienti di fronte a quella serietà d'impegno e quell'amore della ricerca che conferiscono un inestimabile valore umano agli studi del Cumont. L'unica maniera adeguata di trattare dell'opera sarebbe quella di entrare nell'argomento, discutendo problemi e punti di vista particolari, associando così il nostro sforzo a quello dell'illustre autore, con l'onesta intenzione di dare un per quanto modesto contributo alle sue indagini. Purtroppo, lo spazio disponibile non consente di far tanto, di modo che il recensore deve ripromettersi di ritornare, alla prima occasione favorevole, sull'argomento, limitandosi per ora a una breve esposizione delle tesi e dei problemi contenuti nel poderoso volume.

Nell'Introduzione il Cumont stabilisce i criteri metodologici e anticipa i risultati di carattere generale delle sue ricerche. Le raffigurazioni sepolcrali vanno interpretate secondo l'ideologia dell'ambiente dal quale derivano. Questa — in un periodo in cui le classi istruite si erano già allontanate dalle idee religiose popolari — è, secondo l'A., largamente determinata dalla speculazione filosofica volgarizzata per mezzo della scuola e dei manuali mitologici. La speculazione antica cerca di mettere d'accordo le venerate tradizioni mitologiche con i nuovi orientamenti religiosi e filosofici del tempo. Sui monumenti sepolcrali ricorrono con frequenza soltanto alcuni dei grandi temi mitologici, e precisamente quelli cui l'interpretazione erudita attribuisce un nuovo senso allegorico. L'A. rileva la grande parte sostenuta dai pitagorici nella formazione del nuovo simbolismo: le loro teorie, nello stesso tempo, sono come la porta d'ingresso per la quale antiche idee orientali entrano nell'ideologia classica.

Nei cinque capitoli successivi l'A. esamina cinque gruppi di temi mitologici e simbolici di nota frequenza sui monumenti funerari romani. A mano a mano che le speculazioni cosmologiche sui due emisferi si andavano modificando e sviluppando, la localizzazione degli inferi doveva adattarsi ad esse. I Dioscuri, già anticamente dèi protettori, anche dei morti, vengono interpretati, nell'allegorismo erudito, come rappresentanti dei due emisferi; è questa loro interpretazione che sta alla base della loro funzione sepolcrale, sia che prevalga in essa il momento dell'eternità del cosmo o quello dell'attrazione cosmica (monumenti delle coppie di sposi) o, infine, quello del destino determinato dal cielo (ratto delle Leucippidi).

Il secondo capitolo è dedicato soprattutto alle figure allegoriche dei venti, la cui presenza sui monumenti sepolcrali deriva da una parte dall'antico concetto della natura aerea dell'anima, dall'altra dall'idea dell'immortalità celeste: l'atmosfera costituisce la zona pericolosa e turbinosa che l'anima deve attraversare prima di raggiungere la sua destinazione; i venti ostacolano o favoriscono l'ascesa dell'anima. In altre connessioni speculative essi rappresentano uno dei quattro elementi (l'aria) che circondano la terra, destinati a purificare le anime ascendenti, mettendole a dura prova.

La luna, già di grande importanza nella religione popolare, entra in una relazione specifica con i morti da quando la speculazione, soprattutto neo-pitagorica, sotto l'influsso di credenze orientali, la considera come l'estremo confine raggiungibile dalle anime dei morti: è questo l'argomento del terzo capitolo, dal quale emerge un risultato di particolare interesse storico: viene messo in evidenza che il simbolismo lunare è particolarmente popolare nei monumenti del territorio celtico, dove evidentemente le idee orientali si innestano su un fondo religioso autoctono.

Il quarto capitolo rifà la storia delle idee connesse con le Muse: l'eternità della memoria, l'eroizzazione dei morti, il saggio considerato come eroe, le teorie di derivazione platonica intorno all'estasi divina raggiungibile, come per mezzo dell'iniziazione mistica, anche per mezzo dell'arte, le teorie pitagoriche sul movimento delle sfere e, infine, l'interpretazione del coro delle Muse come allegoria di questo movimento: ecco i presupposti del significato funerario delle figlie di Mnemosyne.

L'ultimo capitolo tratta del «riposo dei morti» attraverso le fasi successive — ma simultaneamente sopravvivenenti — dell'interpretazione come riposo nella tomba, riposo negli inferi, riposo nella felicità eterna del cielo. È di particolare interesse la derivazione orientale del tipo archeologico del morto giacente sulla tomba. Fra queste idee sul riposo eterno si inserisce la dottrina pitagorica della felicità eterna (espressa con il simbolo del banchetto) conquistata con le fatiche e con la virtù: a questa dottrina alludono le scene di battaglia e di caccia sui monumenti sepolcrali romani. Un'appendice è dedicata alle scene del circo e ad alcune raffigurazioni giudaico-pagane.

«La stèle du danseur d'Antibes» — pubblicata separatamente — aggiunge al volume l'interpretazione del simbolismo di alcune piante, come il lauro, l'edera, il cipresso.

Anche da questo riassunto, povero e scheletrico, appare forse il grande interesse dei problemi trattati nel volume, problemi che coinvolgono, in fondo, tutta la concezione del mondo nella romanità imperiale. Come tutti i volumi del Cumont, anche questo più recente è sicuramente destinato a gettare le basi di ulteriori ricerche che dovranno integrare i suoi risultati. L'integrazione, a nostro parere, va tentata anzitutto in due sensi. Da una parte l'opera del Cumont si limita necessariamente ad alcuni determinati temi funerari: le ricerche su altri motivi, mitologici o simbolici, dovrebbero fornire la controprova della sua tesi intorno al preponderante influsso della speculazione erudita sull'arte funeraria. D'altra parte il Cumont ha studiato con irraggiungibile competenza le varie dottrine speculative, le loro infinite sfumature, la loro dipendenza dall'Oriente e il modo in cui esse s'innestano sul vecchio tronco mitologico: sarebbero ora desiderabili degli studi ugualmente coscienziosi, dedicati appunto a quel vecchio tronco, intenti ed atti a misurarne la vitalità anche nell'età imperiale.

Angelo Brelich.

PANFILO GENTILE, *Il Cristianesimo dalle origini a Costantino*, Le Monnier, Firenze, 1946, pp. 307 (Collana di Studi storici e filosofici diretta da C. ANTONI, n. 1).

Con esposizione accurata e vivace il Gentile ha tratteggiato lo sviluppo storico del Cristianesimo nei primi tre secoli, partendo dalla considerazione che quel movimento religioso era stato « di lunga mano preparato dalle condizioni di civiltà che si erano venute creando nella società mediterranea fin dall'epoca della fondazione delle grandi monarchie per opera dei successori di Alessandro, condizioni nelle quali esso trovò non soltanto la possibilità e la convenienza estrinseche della sua affermazione ed espansione, ma anche i precedenti essenziali delle sue stesse costruzioni mitologiche e dottrinarie ». L'autore è a tal punto convinto che il Cristianesimo è « figlio del suo tempo » e che « nacque e prosperò in un ambiente che era già largamente preparato a riceverlo », da osservare: « il quesito storico più interessante, tutto considerato, non è tanto quello di domandarsi come il Cristianesimo abbia compiuto in tre secoli la sua marcia di conquista del mondo pagano, quanto quello di domandarsi come mai vi abbia

impiegato tre secoli, come mai i suoi progressi sieno stati tanto ritardati e contrastati». Ciò non esclude tuttavia che in un'altra pagina il Gentile faccia la seguente affermazione: «le vie della storia sono spesso sorprendenti... Il Cristianesimo non sarebbe nato senza la complicità creatrice dell'imprevisto»; inoltre esso appare al nostro studioso «un prodotto ibrido, un'ingarbugliata dottrina, un amalgama».

La prima parte del libro tratta dei precedenti ideali del Cristianesimo, e cioè: la religiosità ellenistica, la religione di Israele, il sincretismo giudeo-ellenistico, cercando di individuare le caratteristiche delle varie correnti. «La religiosità ellenistica, in tutte le sue sfumature, era essenzialmente una protesta edonistica contro la morte... Se nella Divinità l'uomo immagina ciò che vorrebbe essere, ecco la Divinità concepita come l'essere che non muore, e, se muore, risorge. E se nella Divinità l'uomo vede la potenza cui ci si rivolge per ottenere il bene che maggiormente si desidera, ecco la Divinità immaginata come quella che salva dalla morte. La soteriologia è il centro vivo di questa religiosità». «Giudaismo ed Ellenismo, pur essendo estremamente distanti nel loro motivo interiore non meno che nelle loro espressioni mitologiche, nelle loro istituzioni sacre e nei loro corollari sociali e civili, tendevano nullameno ad incontrarsi, servendo da ponte il Giudaismo della Diaspora... ma occorre saldare, conciliare, o almeno rendere possibile la giustapposizione delle due pietà nel loro motivo interiore: l'edonismo ellenistico e l'eticismo giudeo, e ciò naturalmente attraverso l'adozione o l'invenzione di un nuovo apparecchio mitologico, nel quale fosse potuta sopravvivere tanto la speranza etica del Regno, quanto quella edonistica della salvezza».

Nella bibliografia annessa a questi capitoli avrei visto volentieri citati i lavori di Pettazzoni, Turchi e Ricciotti, che costituiscono preziosi contributi all'argomento.

Nella seconda parte del volume il Gentile affronta l'esame della «fondazione del Cristianesimo», studiando «gli elementi storici della vita e dell'insegnamento di Gesù», poi la prima comunità, Paolo, il periodo sub-apostolico. «La personalità centrale della nuova religione fu Paolo, perchè fu Paolo che dette alla nuova religione il suo Dio, il suo mito e i suoi riti. Gesù e la fede dei suoi discepoli rientrano nelle origini del Cristianesimo unicamente in quanto offrirono a Paolo il pretesto e lo spunto per il suo insegnamento, e costituiscono gli indispensabili precedenti di fatto che dovevano servire all'audace interpretazione paolina»; «Per

quanto riguarda Gesù, uno dei pochi risultati sicuri della moderna critica, ed oggi universalmente accettato, è che il profeta di Galilea non volle fondare e non fondò alcuna nuova religione;... Gesù, con ogni riserva sui meriti della sua individualità, non fu che un predicatore, un agitatore apocalittico, ricalcante i motivi consueti e cari agli apocalittici». Il movimento uscito dall'agitazione promossa da Gesù non andò fuori degli schemi del Giudaismo, nè i Cristiani erano divisi dalla religione nazionale per questioni dogmatiche o di principio; gli imbarazzi e le persecuzioni erano suscitati solo dalla diversa interpretazione della messianità di Gesù, e, in particolare, dalla polemica circa la responsabilità del supplizio del Golgota, ma nel complesso le autorità giudee furono tolleranti, inflissero miti sanzioni e non diedero mai grande importanza agli incidenti suscitati dai Cristiani.

« Con un arbitrio, che faceva aperta violenza al passato recente della vita e dell'insegnamento di Gesù nonchè alle idee raccomandate dal movimento apostolico contemporaneo, Paolo si inserì nel movimento portandovi una dottrina e una fede propria e diversa, che, cospirando molte condizioni propizie oltre che le eccezionali qualità dell'uomo, finirono con l'imporsi e col diventare la carta fondamentale di una nuova religione ». Ma il capitolo su Paolo (ed in particolare il lungo paragrafo sui capisaldi dottrinali del suo pensiero) è uno dei meno felici: faticoso, pesante, astruso, poco organico.

Le altre due parti sono dedicate allo sviluppo interno ed allo sviluppo esterno del Cristianesimo; in quella sono considerate le tappe della definizione della fede, le varie correnti eretiche, la formazione del canone, l'organizzazione gerarchica della chiesa, ecc.; in questa si parla delle persecuzioni, dei progressi numerici, dell'opposizione della cultura greco-romana, dell'ostilità delle masse popolari e della posizione dei cristiani rispetto allo stato.

Le informazioni bibliografiche non sono sempre aggiornate (sull'origine dell'episcopato il libro più recente citato risale al 1900) nè sono complete (manca il nome dell'autore, il luogo di edizione e spesso la data); ma nel complesso il Gentile conosce ed accetta i risultati della critica, anzi è molto radicale e severo, come possono attestare anche le citazioni su riportate; il tono però è quasi sempre sobrio e mostra desiderio di comprensione; soltanto a proposito della teologia esce in questa invettiva: « con codesta teologia ortodossa, doppiamente esiziale, per essere una teologia e per essere ortodossa, venne acclimatata nella civiltà

occidentale, che già aveva conosciuto il libero razionalismo della Grecia classica, la più funesta e longeva aberrazione mentale che la storia umana abbia mai visto. Lo spirito restò per secoli immobilizzato e costretto, sciupò energie incalcolabili e dovette versare fiumi di sangue... ». Contro una tendenza a tempo assai diffusa, il Gentile riconosce che « il Cristianesimo mostrò di volersi considerare non già come una semplice associazione culturale, ma come un *genus*, un' *etnia*, una *politeia* e precocemente quindi esso aspirò anche a un ordinamento gerarchico proporzionato »; in altri termini, l'organizzazione è connaturale, non estranea al movimento. Credo che sia un *lapsus* l'espressione *vescovi* usata a p. 252 per indicare i capi delle 25 chiese urbane di Roma al principio del IV secolo; nè sono esatte le date del regno di Diocleziano (284 salì al trono, non 264; sino al 302 lasciò tranquilli i cristiani, non 278).

Il volume non porta il contributo di nuove ipotesi e esegesi, ma accosta un largo pubblico allo studio di problemi sempre vivi e sintetizza i frutti di fatiche pluridecennali, anche se, come è ovvio, lascia aperto il campo a numerose discussioni e critiche, sia sopra l'impostazione generale della ricerca, sia sopra punti particolari ed interpretazioni di questo o quel passo, dell'uno o dell'altro episodio.

P. Brezzi

C. CECHELLI, *Mater Christi, I: Il Logos e Maria*, 1 vol. in 8°, di pp. 336, con 8 tavole e 29 illustrazioni, Roma, F. Ferrari, 1946.

È il primo pannello di un trittico dedicato alla Madonna; gli altri due tratteranno della vita di Maria nella storia, nella leggenda e nella commemorazione liturgica (II); dei miracoli della Madonna e della devozione mariana dal sesto secolo ad oggi (III): opera di uno studioso credente e particolarmente devoto di Maria al cui servizio pone qui la sua vasta e instancabilmente raccolta erudizione.

Questo primo volume è diviso in due parti: 1. Maria come sede della sapienza, 2. le fasi più antiche del culto della Madonna. Seguono quattordici appendici, molte delle quali avrebbero, più organicamente, trovato posto o come note, o nel testo stesso, p. es. quella lunghissima intorno ai concetti di Sophia e di Logos.

L'opera è di carattere misto: erudito-archeologico e teologico-mistico, e la trattazione ne risente. Così nei riguardi della donna incinta e del drago (*Apoc.* XII) rimane secondo me sempre più attendibile la spiegazione di indole storica di sant'Agostino (*in Ps.* 142) che vi vede la comunità dei fedeli, sempre in gestazione di nuovi figli che la bestia vorrebbe divorare. Solo in senso spirituale, ma secondario, essa simboleggia la Madonna. Che la Madonna sia la « sede della Sapienza », in quanto madre di Gesù che è il Verbo (*Logos*), è cosa evidente e assai trasparentemente espressa dall'antica iconografia, particolarmente bizantina, dall'A. diligentemente elencata, che la raffigura con il Bambino (spesso circoscritto da una cornice a mandorla) che le siede in grembo come su di un trono.

Sta bene ricordare l'identità di *Logos* e *Sophia*, evidente nell'ambiente religioso neotestamentario e in tutto lo sviluppo della teologia bizantina; ma sarebbe stato bene, a mio parere, evitare le intuizioni e formulazioni troppo teologicamente sottili care ai bizantini (e agli gnostici), come quella relativa alla discesa del Verbo (*Logos-Sophia*) tra gli uomini, nel quale evento « il principio femminile [cioè la *Sophia*] coesistente nel *Logos* in purezza assoluta fa suo tramite la Vergine terrena (*Maria*) appartenente al popolo prediletto da Dio e dotata delle virtù più alte » (p. 25).

A confermare alla Madonna il privilegio dell'Intelligenza mi pare che ben poco contribuisca il fatto che la chiesa di S. M. Antiqua nel foro sorse presso il santuario (menzionato dal Cron. del 354) dedicato dall'imperatore Domiziano alla dea dell'Intelligenza.

È da escludere che l'Artemide di Efeso sia una dea vergine pagana, mentre quel nome è l'*interpretatio* greca della Grande Madre anatolica, ipostasi della natura feconda: basti pensare alle cento mammelle del suo noto simulacro; è pure da escludere che 'metropoli' significhi « città della madre (degli dèi) », mentre quell'epiteto si applica soltanto a una città che è madre rispetto ad altre fondate da coloni usciti da lei.

In complesso si tratta di un lavoro meditato, utile ad archeologi, a bizantinisti, a mariologi, che meglio ordinato nei suoi elementi, sfrondato da qualche troppo esteso sviluppo di mistica devozionale, emendato dai frequenti errori di stampa, renderà buoni servizi a teologi e a studiosi.

Nicola Turchi

ENRICO CERULLI, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio evo latino*, Roma, Bardi, 1943, pp. 570 (Studi orientali pubblicati a cura della Scuola orientale dell'Università di Roma, vol. I).

ENRICO CERULLI, *Etiopi in Palestina: Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, vol. I, Roma, La Libreria dello Stato, 1943, pp. 459 (« Collezione scientifica e documentaria a cura del Ministero dell'Africa Italiana », vol. XII).

Alla metà del secolo XII ebbero inizio in Francia alcune raccolte di racconti sui miracoli della Madonna; dapprima in latino e riferentisi ad avvenimenti locali, poi in lingue volgari, romanze e germaniche, in versi e in prosa, tale letteratura ebbe larghissima diffusione, e si sviluppò per tutto il secolo XIII e fino al XIV in gran parte dell'Europa. In questo immenso repertorio confluirono centinaia di pie narrazioni, di varia origine e di differente valore (alcune non senza pretese letterarie), che si diramarono poi, per i più impensati tramiti, sino alla letteratura novellistica e drammatica più lontana per tempo e per luogo.

Una, e forse più collezioni europee dei miracoli di Maria passarono nell'oriente mediterraneo, furono tradotte in arabo, portate in Egitto e diffuse in Etiopia nel secolo XV; avvenne uno scambìo di materiale, e se moltissimo l'Oriente ha ricevuto, notevole è pure l'apporto dato alle raccolte europee. Il Cerulli ha studiato alcuni manoscritti etiopici contenenti i Miracoli finora trascurati ed ha potuto stabilire il contributo recato dagli Etiopi, il valore delle notizie storiche contenute nella collezione etiopica ed il pregio letterario di essa, infine quali siano stati i racconti europei giunti nel lontano paese africano; in tal modo ha illustrato un aspetto poco noto della storia dei rapporti culturali tra Occidente e Oriente nel Medio Evo.

È impossibile (data anche la mia ignoranza della lingua) entrare in merito al lavoro, certamente faticoso e attento, compiuto dal Cerulli; egli stesso dichiara più volte nel testo di non aver voluto offrire un'edizione critica del testo etiopico dei Miracoli, cioè di non essere in grado di stabilire i rapporti tra i codici, o di identificare i racconti « ricercandone sotto il velame orientale la vera origine storica e quindi gli effettivi collegamenti coi testi arabi e francesi »; ma la paziente ricostruzione del contenuto delle principali narrazioni entrate a far parte del libro etiopico è un

prezioso contributo, del quale gli sono grati studiosi di varie discipline. Per dare un esempio del metodo seguito scelgo un racconto di argomento romano (ma questo procedimento si ripete nel volume oltre trenta volte, ed in ogni caso i problemi da risolvere sono diversi, e sempre difficili e complicati): il miracolo di Aracoeli dell'imperatore Augusto. Dapprima il Cerulli fa la storia dell'episodio o avvenimento, con le diverse versioni in cui ci è giunto, poi riporta il testo arabo e etiopico e ne dà la versione; seguono le varianti delle redazioni collaterali, infine si stabiliscono, fin dove è possibile, le genealogie della formazione del racconto. Una «risultanza storica» di tanta fatica merita di esser segnalata: «da questa trasmissione del Libro dei Miracoli di Maria alle chiese copta ed etiopica risulta l'esistenza, entro il mondo cristiano medioevale, di una corrente di apporti, che partendo dalla Cattolicità ha raggiunto, al di là delle dissidenze formali, le Chiese Orientali, anche quelle più lontane ed apparentemente più chiuse ad influenze esterne. Che questi apporti siano stati ricevuti, almeno in parte, inconsciamente, nessuno nega; ma il fatto stesso della loro ricezione è importante e degno di studio, come significativi sono i successivi adattamenti, che le tradizioni così importate dall'Occidente hanno localmente subito nei paesi orientali in modo da acclimatarle alle predilezioni di quegli ambienti, pur conservando la sicura ispirazione delle loro origini».



Preparando il lavoro ora segnalato, il Cerulli si è venuto convincendo della particolare funzione che storicamente ha avuto nel Medio Evo la comunità etiopica di Gerusalemme, ed è stato spinto a compiere lo studio sistematico della storia degli Etiopi in Palestina; nel volume già uscito egli conduce la ricerca sino all'arrivo dei missionari gesuiti in Etiopia perchè con quella data (seconda metà secolo XVI) si apersero le comunicazioni dirette tra l'Europa e lo stato africano e quindi la posizione ed i compiti della comunità etiopica gerosolimitana mutarono radicalmente, non potendo essa più svolgere le funzioni di intermediaria. Invece nei secoli precedenti (e lo si può documentare a partire dal secolo XIII) quel gruppo di Etiopi che sin dall'alto Medio Evo si era stabilito nella città santa del Cristianesimo fece da tramite tra due civiltà diversissime tra loro entrando in contatto con i pellegrini delle varie nazionalità europee e dell'Oriente cristiano che frequentavano la

Palestina. « In tal modo la storia degli Etiopi in Palestina viene ad essere insieme: storia delle conoscenze geografiche sull'Etiopia nell'Europa medievale, ma inoltre, e sopra tutto, storia delle prime relazioni tra gli Stati europei e l'Etiopia ».

Ma vi è di più: « a Gerusalemme gli Etiopi venivano a contatto con le altre comunità cristiane orientali della Palestina: dagli Armeni ai Georgiani, dai Giacobiti di Siria ai Nestoriani, ai Maroniti. Tali contatti hanno avuto una non piccola influenza sulla storia religiosa ed artistica dell'Etiopia e spiegano come siano giunte alcune tradizioni, idee e tipiche manifestazioni dell'Oriente Cristiano, al di fuori della via dell'Egitto...; l'isolamento dell'Etiopia è stato dunque assai meno ermetico di quanto poteva credersi ». Giustamente il Cerulli invoca che altri compia analoghe ricerche sulle altre comunità cristiane orientali di Gerusalemme (ad es., nestoriana, armena, georgiana, copta) basandosi, come egli ha fatto, sia sulle fonti occidentali, sia su quelle orientali per arrivare a validi risultati.

Il metodo seguito dal Cerulli è stato quello di elencare cronologicamente le fonti che hanno notizie sugli Etiopi in Palestina, riportando il testo ed illustrandolo ampiamente; questo gli ha permesso di stabilire i possessi etiopici a Gerusalemme, di conoscere i principali episodi storici occorsi alla comunità e di ricostruire le varie leggende e tradizioni sorte e fiorite in relazione al misterioso regno degli Etiopi.

« Tutti sanno che cosa abbia significato nella storia del secondo Medio Evo il richiamo d'oltremare; e quindi Gerusalemme, obiettivo d'imprese militari, di pellegrinaggi devoti, di negoziati politici. Entro questa grandissima storia la nostra ricerca mostrerà la Terra Santa come tramite fra i paesi d'Europa e quelli situati in Oriente oltre il Mediterraneo. Ricerca di valore assai più che regionale. Si consideri intanto il fatto sostanziale che le idee medioevali sull'Etiopia, alleata naturale dei Cristiani Latini, e sul suo potentissimo sovrano, idee formatesi con gli apporti di notizie vere e leggendarie da parte dei pellegrini di Palestina, diedero il fermento da cui partirono, alla fine del secolo XV, i più audaci progetti dei navigatori delle grandi scoperte ».

Il volume è accuratissimo, ricco di bibliografia ed abbellito da numerose illustrazioni; il numero delle fonti esaminate e citate è imponente e di tutte vengono date opportune informazioni bibliografiche. Anche considerata sotto l'aspetto di contributo di critica storiografica, la lunga fatica del Cerulli è meritoria; ma

anche dal punto di vista geografico, etnografico, agiografico e di storia letteraria ed artistica questa pubblicazione si raccomanda in modo particolarmente elogiativo.

P. Brezzi.

MARIO PRAZ, *Richard Crashaw*, Brescia, Morcelliana, 1945 pp. 200.

La vita di questo poeta inglese del '600, convertito al cattolicesimo e morto presso la Santa Casa di Loreto, è narrata dal Praz con erudizione pari alla vivacità espositiva, mentre l'arte e la poetica del Crashaw sono attentamente analizzate e finemente giudicate dal competentissimo critico. In questo Periodico lo studio può esser segnalato soprattutto come contributo alla conoscenza della vita spirituale del secolo XVII; le diverse correnti religiose inglesi ed europee del periodo corrispondente alla guerra dei Trent'Anni ed alla prima rivoluzione parlamentare sono lumeggiate senza inutile e pesante dottrina, con tocchi delicati, giudizi incisivi ed immagini appropriate.

Sul poeta studiato basterà riportare qualche osservazione riassuntiva: « gli aspetti sensuali e sentimentali del cattolicesimo secentesco sono così prevalenti nel Crashaw, che l'opera di costui può in certo modo ritenersi rappresentativa dell'età quanto il gruppo berniniano dell'estasi di Santa Teresa »; « non vi è in tutta la letteratura del Seicento espressione più alta di quello spiritualizzamento del senso che qui si compendia in un miracoloso e vertiginoso ascendere d'immagini travolte e infocate »; « più frequente della nota eroica è nel Crashaw la vena di effeminata tenerezza che imparenta certe delle sue poesie con le delicate e vezzose composizioni sacre del Murillo ». Particolarmente interessanti sono le pagine dedicate ai movimenti iniziati dal Laud, dal Ferrar e da quanti sentivano la necessità di dare al protestantesimo inglese forme e riti che facessero presa sull'anima dei fedeli: « una calda atmosfera di fervido misticismo e di fraterno amore, una fede non aliena da certa sobria bellezza che facesse appello ai sensi, eran tutti elementi destinati ad esercitare un grande fascino sull'anima sensitiva e appassionata del Crashaw ». Altro fattore decisivo fu la lettura della vita di S. Teresa di Gesù, mentre i torbidi politici e la reazione puritana avvenuta sotto il Cromwell, distruggendo la pace del soggiorno di Peterhouse, spinsero il Crashaw al viaggio in Italia ed al passo decisivo della conversione.

Il saggio del Praz era già stato pubblicato, in volume con altre ricerche sul Seicento, nel 1925, ma ora viene ristampato con molte aggiunte, che mettono a frutto gli importanti contributi portati dagli studiosi inglesi su questo argomento nel ventennio trascorso; ampie citazioni degli scritti del Crashaw (testo e traduzione) permettono di rendersi conto della musicalità, dell'abbondanza delle immagini, dell'*arguzia*, della mancanza di calore e di tutte le altre qualità, buone e men buone, che s'incontrano nei versi di questo *marinista*, che fu « un grande poeta minore d'Inghilterra ».

P. Brezzi.

- R. STROTHMANN, *Gnosis-Texte der Ismaeliten. Arabische Handschrift Ambrosiana H 75* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 28), Göttingen, 1943.

Si potrebbe dire che una delle dottrine caratteristiche della Scia (Sī'ah) islamica è la dottrina dell'imâmato, cioè della suprema autorità religiosa e politica della comunità, per la quale dottrina l'imâmato è legittimo soltanto nei discendenti di 'Alī. Gli Sciiti si sono divisi poi in non poche tendenze e partiti, secondo il concetto che si ebbe della persona dell'imâm, il quale è concepito per lo meno come qualcosa di superiore a un uomo e può essere secondo una tendenza estremista niente meno che una vera manifestazione della divinità. Un ramo importantissimo della Scia è quello degli Ismaeliti (Ismâ'liyyah), i quali riconoscono sette imâm e perciò sono detti 'settimani', perchè Ismaele, figlio più anziano di Ġa'far ibn Muḥammad aṣ-Ṣâdiq, è considerato come ultimo, cioè settimo, imâm. I testi arabi pubblicati dallo Strothmann sono appunto di questo ramo degli Sciiti, il quale si è poi diviso ulteriormente in sette rami, ai quali appartengono i Drusi, i Nuṣayrī, gli Assassini ed altre due sette di secondaria importanza. Siamo ancora male informati sulle dottrine esoteriche degli Ismaeliti, e perciò la pubblicazione del nostro autore assume notevole importanza. Lo Strothmann ha già pronta l'edizione di un altro scritto ismaelita, ma la guerra ne ha impedito finora la pubblicazione: si tratta del *Kitâb al-Kaṣf*, il 'Libro della Rivelazione'.

Gli scritti resi ora di pubblica ragione si trovano nel manoscritto H 75 della Biblioteca Ambrosiana di Milano, proveniente

dal Yemen assieme ad altri codici conservati nella medesima biblioteca. E. Griffini ne aveva già trattato nell'anno 1915 in un articolo della *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

I testi sono quattro:

- 1) Tredici gruppi di in tutto centosettantanove domande e questioni, con le relative risposte, dell'anno 1864.
- 2) Un trattato sulla concatenazione della nascita corporale e religiosa per la dimostrazione della qualità di *imâm*.
- 3) Un brano del periodo dell'occultamento, da Adamo fino ad aṭ-Ṭayyib: questo testo e il precedente hanno per autore un Ismaelita del Yemen, morto nell'anno 1215.
- 4) Una epistola su l'interpretazione delle sigle critiche per il nome divino.

Tutti questi testi sono d'interpretazione alquanto difficile e si basano largamente sopra interpretazioni allegoriche di passi del *Corano* e dei *hadîṭ*. Perciò lo Strothmann ha rinunciato a darne una versione, ma si è limitato a stampare un riassunto di ogni testo allo scopo di farne conoscere il contenuto ed agevolarne la comprensione. Egli confessa tuttavia che in alcuni punti non è riuscito a penetrare del tutto nel significato delle dottrine esoteriche professatevi. Tutto è relativo in questi testi, tutto è allegorico, tutto è spiritualizzato, persino i tratti più realisticamente antropomorfici. Uno scrittore islamico ha scritto che gli Ismaeliti hanno pronte sempre sette o settanta o settecento risposte per qualsiasi quesito che sia loro posto. Si può immaginarsi quindi davanti a quali difficoltà si trovi l'interprete, il quale qualche volta si sente dire che non è possibile dargli nessuna risposta, perchè si tratta di dottrina che va tenuta gelosamente segreta o perchè la domanda è stata posta male o si basa sulla lettura erronea di qualche manoscritto.

Lo Strothmann ci dà nelle pagine 52-57 un elenco di termini religiosi e filosofici usati frequentemente.

L'edizione dei testi è seguita da alcuni indici in arabo, i quali agevoleranno parecchio gli studiosi nelle loro ricerche.

Giuseppe Furlani

NOTE BIBLIOGRAFICHE

- FR. LUIGI VANNICELLI, O. F. M., *La famiglia cinese: Studio etnologico*, Milano, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1943, pp. X-475.
- *Pensatori cinesi*, « La Scuola » Editrice, Brescia, 1945, pp. 124.

Lavoro diligentissimo di un Cappuccino che ha conosciuto la Cina *de visu*, oltre ad averla studiata sui libri. Si trovano qui raccolte ed accuratamente ordinate le norme, consuetudini e usanze relative, più che alla famiglia in senso stretto, a tutta la sociologia familiare cinese e alla vita domestica nei suoi momenti principali (fidanzamento, sposalizio, la prole, ecc.). Molte di esse interessano più o meno direttamente la religione: la separazione dei sessi, il nome postumo, l'antica famiglia matriarcale, l'antica famiglia totemistica, il tatuaggio, i riti d'iniziazione della gioventù, il matrimonio fra due morti, il matrimonio fra un morto e un vivo. Per ciascuna usanza è sempre indicata la provincia cui essa appartiene e la popolazione cinese od affine o vicina che la pratica, ciò che testimonia della solida preparazione etnologica dell'autore.

Il quale ha pubblicato anche un libretto *Pensatori Cinesi*, denso di notizie e di informazioni su numerosi filosofi della Cina, taoisti, confuciani e buddisti, disposti prima in ordine cronologico, poi secondo le dottrine.

- PAOLO TOSCHI, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, 2^a ediz., Roma, Edizioni Italiane, 1945, pp. 254.
- *Saggi di letteratura popolare*, Milano, Montuoro, 1943, pp. 286.
- *Poesia e vita di popolo*, Milano, Montuoro, 1946 pp. 248.
- Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia dal 1916 al 1940*, a cura di PAOLO TOSCHI, Vol. I, Firenze, Barbera, 1946, pp. XXXII-144.

Di questi lavori, che ancora una volta testimoniano della indefessa attività del Toschi nello studio delle tradizioni popolari, l'ultimo è il meno personale, ma il più importante per i servigi che è de-

stinato a rendere ai folkloristi. Il Pitrè aveva condotto la sua 'Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia' in un primo volume (il solo da lui pubblicato) fino al 1894, e in un secondo (tuttora inedito; vedrà la luce nella Edizione Nazionale delle opere del Pitrè) fino al 1916. Il Toschi col concorso di molti volenterosi collaboratori si è accinto alla meritoria fatica di compilare, sulle linee tracciate dal Maestro, la continuazione della Bibliografia, fino al 1940. Essa comprenderà circa 10.000 numeri, distribuiti in quattro volumi. Questo primo volume ne contiene 2642, relativi a: I. 'Generalità'; II: 'Usi e costumi, credenze e pregiudizi'.

Gli altri libri qui sopra indicati sono una seconda edizione della utile *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, e un Volume di *Saggi di letteratura popolare, di cui Poesia e vita di popolo* è la seconda edizione, notevolmente diversa dalla precedente per esclusione di taluni saggi ed inclusione di altri, nuovi.

- R. R. MARETT, *Introduzione allo studio dell'uomo*, a cura di G. COCCHIARA, Palermo, Palumbo, 1944, pp. 212.
 J. G. FRAZER, *Introduzione all'antropologia sociale*, Saggi ed estratti tradotti ed annotati da G. COCCHIARA, Palermo, Palumbo, 1945, pp. 80.
 G. COCCHIARA, *Il Diavolo nella tradizione popolare italiana*, Palermo, Palumbo, 1945, 244.

Col titolo *Introduzione allo studio dell'uomo* il Cocchiara, che fu alla scuola del Marett ad Oxford, ha pubblicato in versione italiana quella che il Marett aveva pubblicato col titolo *Anthropology* nel 1912. La traduzione, condotta sull'edizione inglese del 1929, gioverà agli esordienti nostrani. — Questo doveva essere il I Volume di una «Biblioteca di Antropologia sociale»; ma già non compare più come appartenente a questa Serie il successivo volumetto del FRAZER, che sotto il titolo di *Introduzione all'antropologia sociale* contiene un'antologia di brani tradotti da vari scritti frazeriani (*Golden Bough, Psyche's Task*, ecc.).

Originale è lo studio sul *Diavolo nella tradizione popolare italiana*, del quale darà un'idea la sua partizione in: I. Il Diavolo nella letteratura devota (La *Historia bellissima* della lotta fra S. Michele e l'Angelo ribelle; Le tentazioni di Sant'Antonio; Il Diavolo e la Vergine; il Diavolo gabbato; Il Diavolo nel suo regno); II. Il Diavolo nei suoi rapporti con gli uomini (La potenza del

Diavolo; Dei patti col Diavolo; Aspetti e metamorfosi del Diavolo); III. Il Diavolo nella stregoneria (Sotto il noce di Benevento; Sull'origine della tregenda; Caratteri della Stregoneria; Esorcismi e scongiuri).

Data la persistente difficoltà d'informazione bibliografica, crediamo utile redigere un elenco di Periodici da noi veduti, indicando gli articoli di maggior interesse storico-religioso pubblicati nelle ultime annate.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, 129, 1945: E. Benveniste, Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques. — R. Dus-saud, La 'nephesh' et la 'rouah' dans le Livre de Job. — Ch. Picard, Le relief inscrit de Lowther Castle et les cultes de prytanées en Grèce. — J. Herber, La mort de Judas. — Chr. Courtois, Reliques carthaginoises et légende carolingienne. — Cl. Lévi-Strauss, L'oeuvre d'Edward Westermarck. — J. Sainte Fare Garnot, Bibliographie analytique des religions de l'Egypte.

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES, XXV, 1945, 1-2: F. Ménégoz, Le problème de la personnalité de Dieu. — J. Héring, Les bases bibliques de l'humanisme chrétien. — Zwingle prédicateur.

RELIGION OCH BIBEL (Annuario della Società Nathan Söderblom) I. 1942: G. Rudberg, Översättning av Nya Testamentet. — G. Widengren, Religionshistoria och Religionsfenomenologi. — St. Wikander, Gudinnan Anāhitā och den zoroastriska eldskulten. — G. Rudberg, Nathans Söderblom Sokrates-bild. — A. Fridrichsen, Söderbloms Jesustolkning.

EX ORIENTE LUX, Jaarbericht n° 9, 1944: J. Vergote, Coptica: Het Manicheisme in Egypte.

L'ETHNOGRAPHIE, 1946: J. Toutain, L'excommunication chez les Gaulois.

AFRICA, XVI, 1946: H. Cory, The Buyeye: a secret society of snake-charmers in Sukumaland, Tanganyika Territory.

ANTHROPOS, XXXV-XXXVI, 1940-41: W. Koppers, Probleme der indischen Religionsgeschichte. — Th. Ohm, Die Himmelsverehrung der Koreaner.

— XXXVII-XL, 1942-45: J. Maringer, Menschenopfer im Bestattungsbrauch Alteuropas. — Ch. Atangana, Le rite *So* chez les Yaoundés-Banès. — V. PISANI, La donna e la terra.

ETHNOS, 1943: G. Kock, Animal-headed Gods in Egypt. — G. Kock, Is 'der Heilbringer' a god or not?

1944: G. Höltker, Das herz- oder nierenförmige Ornament auf einer Vase von Mohenjodaro. — F. Balodis, Die 'ka' und 'ba'-Darstellungen in der ägyptischen Kunst. — H. Wohlstein, Zu einigen Zaubermotiven in der biblischen Umwelt. — S. Lagerkranz, The sacral king in Africa. — Emscheimer, Zur Ideologie der lappischen Zaubertrommel.

1945: G. Widengren, Evolutionism and the problem of the origin of religion. — Juel, Notes on seal-hunting ceremonialism in the Arctics.

THE HARVARD THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 34, 1941: H. J. Rose, Greek rites of stealing. — A. J. Cadbury, Christofer Meidel and the first norwegian contact with quakerism. — W. J. Robbin, Some aspects of Pueblo Indian religion. — C. Bonner, Desired Haven. — W. H. P. Hatch, An early edition of the New Testament in Greek. — C. B. Welles, The epitaph of Julius Terentius. — H. A. Rigg jr., Thallus: the Samaritan? — M. W. Bloomfield, The origin of the concept of the seven cardinal sins. — E. H. Kantorowicz, A norman finale of the Exultet and the rite of Sarum. — W. L. Sperry, Two letters. — J. G. Winter, Another instance of *ὀρθοποδεῖν*. — A. S. Paese, Caeli enarrant. — M. F. Boynton, Simon Alcock on expanding the Sermon. — H. J. Rose, Aretologia or teratologia? — C. C. Mc Crown, Codex and Roll in the New Testament. — M. L. W. Laistner, The western Church and astrology during the Early Middle Ages. — Miller, Solomon Stoddard (1643-1729). — J. A. Montgomery, Soul gods.

Vol. 35, 1942: C. Bonner, A Tarsian peculiarity (Dio Prus. Or. 33). — W. L. Knox, The endig of St. Mark's Gospel. —

V. Tscherikower-F. M. Heichelheim, Jewish religious influence in the Adler Papyri. — C. Kluckhohn, Myths and rituals, a general theory. — M. P. Nilsson, A note on the epitaph of Terentius. — M. Fowler, Some objections to old Norse *thjazi* = Sanskrit *Tvasṣṭr*. — C. Bonner, Aeolus figured on colic amulets. — R. M. Grant, The fourth Gospel and the Church. — J. Seelye Bixler, The questions raised by William James's essay on «The moral equivalent of war». — H. A. Wolfson, Philo on free will. — H. Mattingly, The later paganism. — M. H. Cannon, The Mormon declaration of rights. — G. Frisbee, Tennant's struggle with a «desperate task». — J. Quasten, Theodore of Mopsuestia on the exorcism of cilicium. — H. H. Dubs, An ancient Chinese mystery cult. — C. Wright, Edwards and the Arminians on the freedom of the will. — C. H. Kraeling, The episode of the Roman standards at Jerusalem. — L. Finkelstein, Pre-maccabean documents in the Passover Haggadah.

Vol. 36, 1943: L. Finkelstein, *cont.* — C. Bonner, The technique of exorcism. — Ch. C. Torrey, The name «Iscariot». — J. Laird, Theism and Hypertheism. — A. H. Travis, Marius Victorinus: a biographical note. — L. A. Post, A note on Sophronius of Damascus. — W. C. Bark, John Maxentius and the Cell. Palat. — R. D. Richardson, The doctrine of the Trinity: its development, difficulties and value. — Sh. E. Solmsion, The biblical quotations in Matthew. — R. M. Jones, Jewish mysticism. — H. A. Sanders, Three theological fragments. — W. Telfer, The codex Verona LX (58). — H. J. Rose, The grief of Persephone. — M. P. Nilsson, Problems of the history of Greek religion in the Hellenistic and Roman age. — M. S. Enslin, Luke and the Samaritans. — G. Zuntz, On the opening sentence of Melito's Paschal Homily. — Bonner, A supplementary note on the opening of Melito's Homily.

Vol. 37, 1944: Ch. C. Torrey, The older book of Esther. — C. Bonner, Note on Mark 6,20. — H. J. Rose, *Quisque suos patimur Manes*. — J. J. Rabinowitz, Some remarks on the evasion of the usury laws in the Middle Ages. — W. Scott Ferguson, The Attic Orgeones. — A. D. Nock, The cult of heroes. — H. S. Bluhm, The significance of Luther's earliest extant sermon. — H. I. Bell, Evidences of Christianity in Egypt during the Roman period. — H. C. Youtie, Sambathis. — P. Oliver, «Probationes for Eternity»: notes on religion in the United States in the year 1800. — N. P. Jacobson, Niebuhr's Philosophy of History. —

A. Jeffery, Ghevond's text of the correspondence between 'Umar II and Leo III. — C. Bonner, Additions and corrections. — J. W. Swain, Gamaliel's speech and Caligula's statue. — F. M. Heichelheim, On Athenaeus XIV, 639c-640a.

Vol. 38, 1945: H. H. Rowley, The nature of prophecy in the light of recent study. — M. S. Enslin, The atoning work of Christ in the New Testament. — M. P. Nilsson, Pagan divine service in late antiquity. — B. J. Whiting, Pepys, Fullen and an Archbishop. — V. and I. Rosensohn Jacobs, The myth of Môt and 'Al'eyan Ba'al. — M. W. Armstrong, Religious enthusiasm and separatism in Colonial New England. — F. L. Utley, The Layman's Complaint and the Friar's Answer. — C. C. McCown, In history or beyond history. — A. Ehrhardt, *Vir bonus quadrato lapidi comparatur*. — H. C. Youtie, A codex of Jonah: Berl. Sept. 18+ P. S. I. X. 1164. — Bloch, A new document of the last pagan revival in the West. — E. R. Smothers, The Coverdale translation of Psalm LXXXIV. — W. H. P. Hatch, A note on Matthew 6,33.

AMERICAN JOURNAL OF ARCHAEOLOGY:

Vol. 43, 1939: K. Lehman-Hartleben, Excavations in Samothrace (per i misteri cabirici). — J. H. Oliver, Latin inscription from Samothrace (idem). — M. Stuart, How were imperial portraits distributed? (per il culto imperiale romano). — K. Lehman-Hartleben, Note of the Potnia Taurôn (contatti antichi fra Creta e l' Ionia).

Vol. 44, 1940: G. W. Elderkin, Bronze Statuettes of Zeus Keraunios (Zeus Keraunios e la Gigantomachia, con particolare riguardo al santuario di Zeus Lykaios). — G. W. Nelson, A greek votive iynx-wheel in Boston (iynx e rombo). — A. D. Fraser, A geometric oinochoe from the Athenian agora (i gemelli siamesi nelle raffigurazioni antiche).

Vol. 45, 1941: A. D. Nock, A cabiric rite (la *thronosis*; Kaberoi e Korybantès).

Vol. 46, 1942: G. K. Boyce, Significance of the serpents in Pompeian house shrines (*genius loci*) — H. Goldman, The origin of the greek herm. — D. F. Brown, The arcuated lintel and its symbolic interpretation. — A. H. Krappé, Acca Larentia.

Vol. 47, 1943: V. Müller, The shrine of Janus Geminus in Rome (sul tipo architettonico del tempio e delle sue origini).

48, 1944: R. D. Fink, *Feriale Duranum* I. 1 and *Mater Castrorum*. — H. Seyrig, *Le rameau mystique* (a proposito di uno specchio ellenistico, sul ramo come simbolo d'immortalità).

AMERICAN JOURNAL OF PHILOLOGY:

Vol. 60, 1939: G. M. Calhoun, *Homer's gods: Myth and Märchen*. — G. W. Elderkin, *The bee of Artemis* (l'ape nei culti di Efeso, di Creta e nella Beozia).

Vol. 61, 1940: G. M. Calhoun, *The divine entourage in Homer*. — J. Fontenrose, *Apollo and the sun-god in Ovid*.

Vol. 64, 1943: B. Campbell, *Sovereignty and the ambitious hero* (riflesso di un'idea mitologica in Aristofane). — W. A. Heidel, *Hecataeus and Xenophanes* (anche sulla religiosità dell'epoca). — J. Fontenrose, *The garden of Phoebus*. — C. A. Robinson jr., *Alexanders deification*.

Vol. 65, 1944: L. B. Lawler, «*The Lily*» in the dance (danze rituali d'origine cretese). — F. Metzger, *Latin dii indigetes, dii novensides* and the designation of IE kinship.

CLASSICAL PHILOLOGY:

Vol. 34, 1939: L. D. Johnston, *The Lares and the Kalends log*. — R. Lattimore, *Herodotus and the names of egyptian gods*.

Vol. 35, 1940: J. W. Swain, *The theory of the four monarchies: opposition history under the Roman Empire*. — D. Greene, «*Prometheus Bound*». — G. W. Elderkin, *The sacred doves of Delphi*. — G. W. Elderkin, *The Homeric cave of Ithaca*. — G. W. Elderkin, *The name of Sardis*. — J. E. A. Crake, *The Annals of the Pontifex Maximus*. — G. W. Elderkin, *Aphrodite and Athena in the «Lysistrata»*.

Vol. 36, 1941: L. Ross Taylor, *Caesar's early career* (anche sui sacerdozi dell'epoca). — A. H. Krappe, *Apollon Smintheus*. — L. B. Lawler, *Ichthyes choreutai*. — K. Scott, *The sidus Iulium and the apotheosis of Caesar*.

Vol. 37, 1942: A. Abaecherli-Boyce, *The origin of «ornamenta triumphalia»*. — F. A. Sullivan, *Horace and the afterlife*. — A. H. Krappe, *Apollon Kyknos*. — L. Ross Taylor, *The election of the pontifex maximus in the late republic*.

Voll. 38-39, 1943-44: M. Fowler, *The myth of Erichthonios*. — J. D. Jefferis, *The concept of Fortuna in Cornelius Nepos*. — A. H. Krappe, *Artemis Mysia*.

SYMBOLAE OSLOENSES :

Vol. 19, 1939: R. Philippson, Die Quelle der epikureischen Götterlehre in Cicero's erstem Buche de natura deorum. — A. Friedriksen, Charité et perfection: observation sur Col. 3,14. — S. Eitrem, Die magischen Gemmen und ihre Weihe. — G. Björck, Heidnische und christliche Orakel mit fertigen Antworte.

Vol. 20, 1940: S. Eitrem, Eleusinia — les mystères et l'agriculture.

Vol. 21, 1941: S. Eitrem, La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains. — H. P. L'Orange, Das Geburtsritual der Pharaonen am römischen Kaiserhof.

Vol. 22, 1942: S. Eitrem, La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques.

Vol. 23, 1944: S. Eitrem, Les Thesmophoria, les Skirophoria et les Arrhetophoria. — E. Vandvik, De Mytho Aristophaneo in Platonis Symposio.

Vol. 24, 1945: M. P. Nilsson, The syncretistic relief at Modena. — S. Eitrem, La Sibylle de Cumes et Virgile.

ERANOS JAHRBUCH (ASCONA-ZURIGO) :

X, 1943: G. Nagel, Le culte du soleil dans l'ancienne Égypte. — Ch. Virolleaud, Le dieu Shamash dans l'Ancienne Mésopotamie. — K. Kerényi, Vater Helios. — P. Schmitt, Sol invictus. — M. Pulver, Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis u. in der Ostkirche. — L. Massignon, Les infiltrations astrologiques dans la pensée religieuse islamique. — H. Rahner, Das christliche Mysterium von Sonne und Mond.

Bd. XI, 1944: K. Kerényi, Mysterien der Kabiren. — W. Wili, Die orphischen Mysterien und der griechische Geist. — P. Schmitt, Antike Mysterien in der Gesellschaft ihrer Zeit. — G. Nagel, Les 'mystères' d'Osiris dans l'ancienne Égypte. — P. de Menasce O. P., Les mystères et la religion de l'Iran. — W. Koppers, Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Indologie. — M. Pulver, Vom Spielraum gnostischer Mysterienpraxis. — J. Baum, Die symbolische Darstellung der Eucharistie. — H. Rahner, Das christliche Mysterium u. die heidnischen Mysterien.

Bd. XI, 1945: Olga Frobe-Kapteyu, Vorwort. — K. Kerényi, Apollon-Epiphaniën. — W. Wili, Die Geschichte des Gei-

stes in der Antike. — A. Speiser, Geist u. Mathematik. — M. Pulver, Das Erlebnis des Pneuma bei Philo. — P. Schmitt, Geist und Seele. — K. L. Schmitt, Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma. — Rahner, Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie. — L. Massignon, L'idée de l'esprit dans l'Islam. — P. de Menasce, L'expérience de l'esprit dans la mystique chrétienne. — C. G. Jung, Zur Psychologie des Geistes.

MUSÉON (Louvain), t. LV, 1942: G. Ryckmans, Rites et croyances préislamiques.

AEVUM (Milano), XV, 1941: G. B. Roggia, Alcune osservazioni sul culto di El a Ras-Samra.

REVUE HISTORIQUE DU SUD-EST EUROPÉEN (Bucarest): XIX, 1942: D. M. Pippidi, Dion Cassius et la religion des empereurs; XX, 1943: D. M. Pippidi, Intorno alle fonti letterarie del cristianesimo dacoromano.

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE (Lausanne), 1945: H. Germond, Le sens du sacré, 24 pp.

All'ultimo momento riceviamo le seguenti importanti dissertazioni storico-religiose dell'Università di Uppsala:

Hjalm. SUNDÉN, La théorie bergsonienne de la religion, 1940.

Ragn. EKLUND, Life between death and resurrection according to Islam, 1941.

Nils FORSBERG, Une forme élémentaire d'organisation cérémoniale: Contribution à l'étude de la morphologie du culte, 1943.

Alfr. HALDAR, Associations of cult prophets among the ancient Semites, 1945.

Erik BERGGREN, Till den kristna biktens Psykologi, 1946, (sulla psicologia della confessione).

NOTE E NOTIZIE

Ernesto Buonajuti

E' morto il 20 aprile 1946 in Roma, dopo breve, insidiosa e implacabile malattia, Ernesto Buonajuti, uno dei fondatori degli studi storico-religiosi in Italia. La sua opera scientifica è inseparabile dalla sua personalità, che ha nettamente esorbitato dal campo della scienza pura per entrare in quello della vita religiosa. Poichè, d'altra parte, non sarebbe qui il luogo per una rappresentazione programmatica di questa sua attività religiosa e per una valutazione della medesima, il meglio sarà un cenno biografico associante gli eventi della sua vita e la pubblicazione dei suoi scritti, così da mettere in rilievo il suo contributo alla scienza, delineando al tempo stesso, in modo succinto e puramente obiettivo, un capitolo fondamentale della storia degli studi religiosi in Italia, e uno importante della storia religiosa contemporanea: ciò che è pure un « materiale » per la storia delle religioni.

Ernesto Buonajuti nacque a Roma, il 24 giugno 1881, di modestissima famiglia: il padre aveva un piccolo negozio di tabaccheria in via Ripetta. Romano egli fu e rimase sempre, non per semplice nascita e dimora, ma per attaccamento di tutte le fibre alla città che per lui come per pochi fu davvero universale ed eterna. Non è arbitrario dire che il suo luogo di nascita e l'ambiente dei suoi primi anni ebbero una influenza decisiva su tutto il corso della sua vita.

Di famiglia profondamente cattolica (la madre ebbe indubbiamente su lui, per questo aspetto, grande influenza), il Buonajuti ebbe una vita religiosa intensa fin dall'adolescenza. Ad appena quattordici anni, nel 1895, entrò nel pontificio Seminario dell'Apollinare, ove seguì i corsi secondari, e poi quelli filosofici e teologici. Se per i primi ebbe grande influenza su lui la scolastica di mons. Chiesa, i secondi gli riuscirono una disillusione. Fin da allora egli associò allo studio di San Tommaso quello di Blondel e della sua *Action* — non fornitagli, s'intende, dalla biblioteca dell'Apollinare —, la quale ebbe su lui influenza duratura, dive-

nendo il fondamento di quello che potremmo chiamare il suo « attivismo » cristiano, combinato in maniera non troppo spiegabile logicamente col suo attaccamento non meno pertinace alla Scolastica.

Dal Seminario dell'Apollinare egli uscì — per dissidio col rettore che lo trovava troppo studioso — nell'estate del 1901. Seguitò tuttavia a seguire i corsi, e anzi vi divenne, giovanissimo, insegnante di storia della Chiesa; contemporaneamente insegnò filosofia (scolastica, s'intende) agli alunni di Propaganda. Apparvero fino da allora le sue doti eccezionali di docente, capace come pochissimi di affascinare i suoi uditori, facendone la conquista non solo intellettuale, ma morale.

Il 19 dicembre 1903 egli fu consacrato sacerdote, in San Giovanni in Laterano: e veramente si può dire che in lui la consacrazione sacerdotale fu qualcosa d'indelebile. Circa due anni dopo cominciarono le sue traversie ecclesiastiche: una sua esposizione dell'*Action* blondelliana gli procurò un attacco — il primo di una lunga e decisiva serie — da parte del p. Rosa, nella *Civiltà cattolica*. In seguito a tale attacco, fu dispensato dall'insegnamento.

Egli aveva poco prima (1905) fondato la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, e ne mantenne la direzione per cinque anni, fino alla sua soppressione, facendone un ottimo strumento di lavoro per gli studi storico-religiosi, oltrechè un potente organo di diffusione di questi studi nel campo ecclesiastico. Nel 1907 pubblicò *Lo gnosticismo: Storia di anche lotte religiose*, il suo primo libro: interpretazione discutibile, ma piena di vivacità personale. E subito anche questo lavoro fu preso di mira dal Sant'Uffizio, che tuttavia si limitò ad ammonire l'autore.

Il 1907 (settembre) è l'anno della « Pascendi ». Il Buonajuti militava già da tempo nel modernismo: si può dire che egli sia stato modernista « avant la lettre »: di quei modernisti (forse non i più numerosi) in cui il substrato scientifico del movimento fu veramente assorbito dal carattere religioso del medesimo. Nel 1906 egli aveva visitato a Ceffonds il molto più intellettualistico, molto più « scienziato » Loisy; e subito aveva avvertito un intimo dissenso con lui, che si andò sempre più approfondendo. Già allora per il Buonajuti la ricostruzione storico-critica delle origini cristiane approdava all'interpretazione escatologico-religiosa del cristianesimo quale contrapposizione netta al mondo circostante e aspettativa di un rivolgimento imminente: aspettativa sempre delusa e sempre rifiorante, con efficacia sociale rivoluzionaria.

Alla battaglia modernistica il Buonajuti partecipò con una quantità di pubblicazioni, sotto « un numero non precisabile di pseudonimi » (sono sue parole). La maggiore di esse fu il *Programma dei Modernisti*, risposta alla « Pascendi » e più precisamente alla sua interpretazione scolastica del movimento. Contro l'anonimo autore, o autori, del libro fu lanciata la scomunica, ma il Buonajuti la ritenne canonicamente invalida, e non si scoperse. Pubblicò allora (1908) il suo scritto più ardito, le *Lettere di un prete modernista*, in cui più si avvicinò all'immanentismo e alla riduzione del cristianesimo a speranza e proclamazione di un rivolgimento sociale. Lo scritto fu poi da lui sconfessato. Intensificò adesso l'attività propriamente scientifica con i *Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento* (1910), che facevano parte di una collezione di « Manuali di scienze religiose » da lui intrapresa e diretta, ma di cui la repressione pratica del modernismo seguita alla *Pascendi* rese impossibile la prosecuzione. E nel 1910, come ho già detto, avvenne anche la soppressione della sua rivista.

Morto il Labanca, professore di storia del cristianesimo all'Università di Roma, nel 1913 (non 1914, come per svista dice il Buonajuti nella sua autobiografia *Pellegrino di Roma*), il Buonajuti concorse alla cattedra, insieme col Fracassini, col Minocchi e col sottoscritto. La decisione del concorso tardò fino alla primavera — maggio, se non erro (non settembre, come sembra dire il B. nel libro citato, p. 135) — del 1915. Esso minacciò per un momento di andare a vuoto: una prima votazione per la terna aveva dato 2 voti al Fracassini (il candidato più ben visto, o meno malvisto, nel campo ecclesiastico), 2 a me (dati da chi si preoccupava di assicurare alla cattedra un carattere puramente scientifico), uno al Buonajuti. La votazione definitiva dette invece il primo posto al Buonajuti — e fu giusto riconoscimento della portata complessiva della sua produzione e della sua maggiore preparazione —, il secondo a me (dove poi la mia chiamata alla cattedra analoga di Napoli), e il terzo al Fracassini (il Minocchi ebbe un voto per il terzo posto dal Chiappelli).

Così nell'autunno 1915 il B. iniziò il suo insegnamento all'Università di Roma, che doveva divenire oggetto di consensi appassionati e di avversioni implacabili, fino ad assumere l'importanza di un vero « affare di stato ». Egli lo intese fin dall'inizio come opera di educazione spirituale attraverso l'addestramento all'indagine scientifica. Per lui, il metodo storico, applicato senza riserve, portava necessariamente a riunire i materiali per una

nuova apologetica del cristianesimo, che ne ricostituì i caratteri originari, e cercasse di ricongiungere all'ispirazione primitiva la vita cristiana attuale. Indubbiamente con tutto questo siamo fuori della scienza pura, e contro una concezione sia teologico-ortodossa, sia storicistica della storia cristiana. Fra questi due poli avversari si è mosso sempre il Buonajuti, oppositore non meno dell'uno che dell'altro. Il carattere di questa sua attività didattica, dalla cattedra universitaria e fuori, si rispecchiò nella formazione di un gruppo di discepoli che costituiscono per alcuni anni una *koinonìa* intorno a lui.

Ciò non significa affatto che il B. abbia ridotta la storia del cristianesimo ad apologetica, o filosofia della religione. Lo scienziato e lo studioso non vennero mai meno in lui, che alla preparazione filologica unì una conoscenza dei testi e dei fatti cristiani — dalle origini ad oggi — quale nessun altro ha posseduto finora in Italia. E' qui il luogo di annoverare (dopo quelle già menzionate) le principali opere sue più propriamente storiche (di storia sono materiate, peraltro, tutti i suoi scritti, anche i più apologetici): *Saggi sul cristianesimo primitivo* (1923); *Il cristianesimo nell'Africa romana* (1928); *Il misticismo medioevale* (1928); le edizioni del *Tractatus super quattuor Evangelia* (1930) e del *De articulis Fidei* (1939) di Gioacchino da Fiore, con la monografia a lui intitolata (1933); *Lutero e la Riforma in Germania* (1928; nuova ed. 1945) e i profili *Gesù il Cristo* (1925); *San Paolo* (1925); *San Ambrogio* (1923); *San Girolamo* (1923, 2^a ed.); *San Agostino* (1917-1923, 2^a ed.); *Francesco d'Assisi* (1926); *Tommaso d'Aquino* (1924).

La concezione storico-religiosa del cristianesimo da parte del B. si connette con una sua visione generale del fatto religioso per la quale egli si è richiamato alle teorie di Rudolf Otto (« il numinoso »). Di queste teorie il Buonajuti si fece propagatore fra noi con la traduzione de *Il Sacro*, l'opera classica dell'Otto (1926), e con l'illustrazione fattane, nella traduzione stessa e poi ad ogni occasione.



Nel 1916 il Buonajuti aveva fondato, col Pettazzoni, il Turchi, il sottoscritto ed altri, una *Rivista bimestrale di scienza delle religioni*. Al secondo fascicolo la rivista fu condannata, e il Buonajuti con tre altri collaboratori ecclesiastici fu sospeso *a divinis*. La riconciliazione avvenne dopo qualche mese, sempre nel 1916, attra-

verso la prestazione, da parte dei sacerdoti condannati, del giuramento antimodernista, dopo una dichiarazione interpretativa di questo del Segretario di Stato, card. Gasparri. La rivista non ricomparve.

Nel gennaio 1921 un saggio del B. su *Le esperienze fondamentali di Paolo* (rifuso e ampliato nel 1934 ne *Il messaggio di Paolo*) provocò la prima scomunica del B. Seguirono di nuove trattative e riconciliazione. Il 26 marzo 1924 lo colpiva una nuova scomunica, questa volta non più revocata. Occasione di essa furono due suoi nuovi volumi di apologetica cattolica, pubblicati nel 1923 dopo revisione ecclesiastica particolare; ma motivo principale era il suo insegnamento universitario. Il segretario del Sant'Ufficio mons. Perosi ebbe a dirgli che avrebbe dovuto cambiare la sua cattedra di storia del cristianesimo con una di scienze naturali; e terminò: «Avete un cervello troppo diverso dal nostro». Seguì nel gennaio 1925 il divieto di portare l'abito ecclesiastico; divieto a cui egli ottemperò solo nel 1930, su ingiunzione dell'autorità statale conforme a un articolo del concordato del 1929. Nell'intervallo egli fu dichiarato (gennaio 1926) «vitando»; e — su richiesta della S. Sede avanzata in occasione delle trattative di soluzione della questione romana — fu allontanato dal governo fascista dall'insegnamento. Venne anticipato così su di lui l'art. 5 del Concordato.

L'incarico estraaccademico datogli contemporaneamente fu — secondo la sua stessa scelta — quello di pubblicare nelle «*Fonti della storia d'Italia*», edite dall'Istituto storico italiano, taluni scritti di Gioacchino da Fiore (vedi sopra). Ancora una volta si intrecciavano indissolubilmente nell'operosità del Buonajuti la sua scienza e la sua fede. Quelle pubblicazioni furono condotte con rigoroso metodo scientifico e hanno una grande importanza storica. Ma esse furono occasione di un nuovo ciclo — diciamo così — nella sua interpretazione apologetica-personale della storia cristiana, più precisamente della storia religiosa italiana, grazie al risalto grandissimo, al posto centrale dato da lui (non senza esagerazione) al gioachinismo.

Questo intreccio indissolubile si vide anche nel periodico che, fra i diversi fondati da lui ebbe vita più lunga: le bimestrali «*Ricerche religiose*», iniziate nel 1925, e che dal 1934 assunsero il titolo di «*Religio*». Diceva il programma del periodico: «Ispirandosi coscienziosamente ai canoni dell'indagine scientifica il periodico conta in pari tempo di contribuire pazientemente alla

formazione faticosa di quella nuova disciplina intima che le esperienze della vita moderna vanno creando». L'elemento religioso-propagandistico andò sempre più prevalendo su quello scientifico, che tuttavia si mantenne fino all'ultimo notevole, e particolarmente proficuo nelle condizioni quasi « desertiche » degli studi storico-cristiani in Italia. Oltre studi suoi (ricordiamo, importantissimi, quelli su S. Agostino) e altrui, furono specialmente ricche e vivaci le « Spigolature e notizie ».



Alla fine del 1931 Buonajuti si rifiutò di prestare il giuramento fascista universitario, dicendo che, estraneo alla politica, sentiva perentorio il dovere di non pronunciare giuramenti, conforme al precetto evangelico. Egli non aveva neppure ancora diritto a pensione. Visse dei modesti profitti di un lavoro incessante di penna e di parola, sempre con quell'intreccio che sappiamo e altresì con quella crescente prevalenza dell'elemento religioso. Tre particolarmente furono i campi del suo insegnamento, in cui le sue doti eccezionali di oratore ebbero piena estrinsecazione: i cicli di conferenze presso l'Associazione Cristiana dei Giovani di Roma; le conferenze all'Eranos di Ascona nel Canton Ticino; i corsi di storia del cristianesimo (per più anni) alla Facoltà teologica di Losanna. Qui egli avrebbe avuto una cattedra stabile, solo che avesse fatto passaggio alla confessione protestante: ciò che egli non pensò mai di fare. Vale anche la pena di ricordare che nell'estate del 1937 egli tenne, invitato, una conferenza a Oxford, nel « World Congress of Faiths » sul « bisogno mondiale della religiosità », che produsse una emozione profonda sugli astanti, e fu come il manifesto pubblico della sua religiosità ecumenica. Il movimento cristiano ecumenico attrasse intensamente il suo interesse negli ultimi anni di vita, e potrebbe dirsi sia stata la sua ultima speranza. Egli simpatizzava di più, com'è naturale, con le correnti di esso più vicine al cattolicesimo, e particolarmente con Federico Heiler, cui lo legava amicizia personale.

« Religio » fu sospesa dal ministro della cultura popolare, sotto pretesto della scarsità di carta, al principio della guerra. Ma egli ebbe anche il rifiuto del passaporto (rimanendo interrotti i corsi di Losanna) e il divieto ai corsi di conferenze in Roma. Il divieto per « Religio » fu tolto nella primavera 1943; ma il corso degli avvenimenti fece sì che la ripresa avesse brevissima durata. In

quanto alla cattedra universitaria, gli fu vietato di risalirla, per la ragione già indicata, anche dopo la reintegrazione seguita alla caduta del fascismo.

Le sue opere maggiori, veramente conclusive della sua carriera furono adesso la *Storia del cristianesimo* in tre volumi (1942-1943) e *Pellegrino di Roma* (1945). La prima è tutto il contrario di un manuale: è l'esposizione complessiva più ampia e più eloquente della storia cristiana com'era sentita e interpretata dal B. Il secondo — il cui titolo fu ripreso da un mio scritto, *Ernesto Buonajuti pellegrino di Roma* (nella «Cultura» del 1933) — è la sua autobiografia: ricordi personali, e soprattutto confessione di fede, e ancora apologetica religiosa e personale, secondo il cuore dell'autore. È forse quest'ultimo il suo libro più bello: comunque, è un documento importantissimo per la storia religiosa e degli studi religiosi in Italia.

Potrebbe dirsi un'integrazione della *Storia del cristianesimo* un altro volume del 1945, *I maestri della tradizione mediterranea*. È l'opera in cui il B. ha svolto più di proposito la sua concezione di una vita e di una storia mediterranea, di cui coronamento è il cristianesimo, la chiesa cristiana-cattolica, la tradizione cristiana e l'universalismo cattolico. Concezione, anche questa, divenuta sempre più dominante in lui, anche come reazione all'idealismo filosofico germanico e italiano, obiettivo capitale delle sue battaglie.

Luigi Salvatorelli.

Adolfo Omodeo

(23-VIII-1889 — 28-IV-1946)

Con Adolfo Omodeo scompare un maestro a cui la giovane generazione è largamente debitrice. Non si tratta di un debito scolastico, maturato nelle aule universitarie, ma piuttosto di un debito di orientamento del sapere scientifico e di determinazione del compito dell'uomo di cultura nel nostro paese. Il momento più importante del suo insegnamento sta senza dubbio nella sua polemica contro il formalismo pseudostoricistico, in forza del quale lo storicismo vero si andava dissolvendo in una nuova metafisica. Scriveva l'autore in una lettera aperta, diretta a Luigi Russo: «In complesso, noi abbiamo un torto: di non aver affrontato la

storia, la storia senza aggettivi (direi la storia positiva se non ci fosse pericolo di equivoco), la storia a cui Croce e Gentile ci hanno condotto per mano, e di esserci fermati a cincischiare e a arabescare il sistema per distillarne uno storicismo vuoto. Vivere e ricostruire, con la mente formata nell'idealismo, la storia come ricchezza dello spirito, e pur turgida di vita, viverla come incremento stesso del sistema, questo dev'essere il nostro compito, che ci porta lontano dalle cavillazioni della filosofia della storia, e dall'atteggiamento ozioso di chi si domanda: 'e ora che ci resta da fare?' e si mette sulla via dei superamenti a freddo». Questo lievito umanistico che permea l'opera del caro scomparso ripete le sue origini da una ricorrente raccomandazione del Croce, la raccomandazione di affidare l'incremento della stessa tradizione idealistica all'acquisto di nuove esperienze storiche e all'allargamento dell'orizzonte storiografico, poichè se la filosofia è il momento metodologico della storiografia, un pensiero più maturo non può nascere se non nell'atto in cui nuovi cosmî storici siano inclusi nella ricostruzione storica effettiva e promuovano in tal guisa l'approfondimento o anche il totale rinnovamento della metodologia.

E' da questo angolo prospettico che va considerata l'opera di Adolfo Omodeo come storico del Cristianesimo. Proprio nella prolusione letta il 1 dicembre 1923 iniziando il corso di storia della Chiesa nell'Università di Napoli, il tema centrale è dato da queste parole: «Non si fa storia di ciò cui non si attribuisce un pregio, che non inerisca a noi come valore e come elemento della nostra vita, o, anche, eliminato ormai come errore, non abbia avuto un risultato positivo nella costruzione della nostra esperienza». Ma questo tema centrale della contemporaneità di ogni sapere storiografico non resta formula o proposito. Inscritto nel cuore della storiografia cristiana, rigermina in una problematica caratteristica: «L'interesse storico si risveglia per una serie di problemi, che si informano tutti di quella esigenza senza di cui non esiste storia: il dovere di spiegarsi a se stessi. Davvero esiste una frattura così profonda per cui nulla più ci ricongiungerebbe al Cristianesimo, o non piuttosto questa rivoluzione spirituale di cui siano figli, invece di rompere ogni continuità storica, è, come di solito ogni rivoluzione, non soluzione ma continuità di sviluppo? In che cosa questa nostra civiltà è ancora civiltà cristiana? Questa separazione fastidita dalla dogmatica pesante è poi, in realtà, separazione dallo spirito cristiano, o non forse noi

ci crediamo tanto più indipendenti dalla civiltà cristiana quanto più essa penetra impalpabile come l'aria tutta la vita nostra? E se noi riconosciamo in astratto una funzione al Cristianesimo nella storia della civiltà umana, secondo formule ormai correnti in ogni manuale, non dobbiamo noi intendere la necessità, il dover essere di questo Cristianesimo, trasferendoci da una mera posizione estrinseca, per cui noi contempliamo questo Cristianesimo come distributore arbitrario di benefici, ad una posizione di interiorità, per cogliere il certo, il concreto, di questo sviluppo storico? Ed eccoci lanciati idealmente nel cuore della ricerca, superando il presupposto cattolico del Cristianesimo come intervento extrastorico nel mondo, e insieme quello anticattolico per cui il Cristianesimo.... non assurge a valore di storia e ne viene virtualmente escluso». Questa problematica è interessante perchè implica il continuo richiamo all'impegno del pensiero storico in atto, e combatte il pericolo di continuo risorgente di quello storicismo sermoneggiante o addirittura salmodiante per cui la storia, staccata dal plesso reale del pensiero ricostruttivo, si converte insensibilmente in una nuova filosofia della storia.

A conferma di questa sostanziale *bona fides* storiografica di Adolfo Omodeo sta inoltre il suo proposito, metodicamente attuato, di riconnettere la storia delle origini cristiane con le tradizioni culturali del nostro paese. « Il pensiero italiano — si legge nella introduzione al primo volume della *Storia delle origini cristiane* — non può adagiarsi, anche superato il Cattolicesimo, in una concezione storica protestante, non può ricostruire la storia con le stesse categorie, nè accettare il problema storico quale è formulato dal Protestantismo. Il nostro pensiero nazionale, che si distaccò dall'indirizzo protestante non solo con la Controriforma cattolica, ma anche con la posizione di tutti i filosofi della Rinascenza, se accetta come momento essenziale del suo processo anche la Riforma, in tale stadio non si può fermare ». Nel dominio della storia cristiana l'opera di Adolfo Omodeo si dispiega quindi come polemica, maturantesi per entro uno storicismo più consapevole, contro il programma della « teologia storica » del Nuovo Testamento, e cioè la determinazione della teologia di Gesù e degli apostoli, canone metodologico in forza del quale « la storia del Cristianesimo assume complessivamente un colorito miracoloso, come abrupta manifestazione della dottrina della vera religiosità: senza che l'autore si accorga che tale miracolosità non è *in re*, ma nel proprio modo di concepire la storia ».

E proprio questo storicismo più consapevole, che procede dalla storia culturale del nostro paese, permette ad Adolfo Omodeo di condurre anche un'altra polemica, la polemica contro il tentativo di far rientrare il Cristianesimo nella storia delle religioni mercè la risoluzione del fatto cristiano nella serie delle sue cause, mostrandolo prodotto di ambienti storici, risultante naturale dei suoi antecedenti. E anche qui è dato riscontrare il tratto caratteristico del pensiero dello scomparso: e cioè il continuo verificare e approfondire il momento metodologico della storiografia nel corso stesso della ricerca storica effettiva, il continuo sollevarsi alla considerazione metodologica generale quasi a commento e a delucidazione dell'impegno storiografico in atto. Nella introduzione al primo volume della *Storia delle origini cristiane* si legge, per esempio, a corollario della polemica relativa alla *religionsgeschichtliche Frage*: « Sforzarsi di spiegare la storia per cause estrinseche significa interdirla la possibilità di concepire il trapasso dalle cause agli effetti: lo sviluppo stesso. Spiegar per causa significa voler ritrovar tutto intero l'effetto nella causa; l'alterazione della causa nell'effetto viene concepita come un indeterminato e indifferente di più: e l'indagine diviene perennemente regressiva. Ricondurre alle cause significa negare la logicità e la necessità dello sviluppo dell'effetto al di fuori della causa; negazione che non si elimina afferrando la concomitanza delle diverse cause, poichè non arriveremo mai a mostrare la necessaria concomitanza delle diverse cause, la loro unificazione realizzantesi negli effetti.... La storia viene concepita come catena infinita di cause, e spiegata per causazione esterna, l'effetto viene schiacciato contro la causa, ridotto alla sua causa, senza che mai si possa trovare il fulcro per cui si concepisca l'accrescersi della storia, il suo movimento in avanti ».

Ma c'è un altro aspetto singolare di Adolfo Omodeo come storico delle religioni; il suo stesso modo di accostarsi e di intendere la vita religiosa. Vi è in lui — mutuato da una tradizione nazionale che ha una lunga storia — un concetto di religione e di religiosità assai più libero e lato di quello accademico o empirico o volgare. Anche qui, come altrove, è la considerazione storica che regna sovrana e che scopre il momento religioso lì dove non si è soliti riconoscerlo. Nelle pagine dedicate ad Alfredo Loisy questo punto di vista è espresso con particolare energia: « Si deve dare un maggiore valore e risalto anche a quelle forme di vita religiosa che accompagnarono la vita di eroi e di filosofi, e che non si con-

solidarono in istituzioni sociali e nazionali, e contribuirono a dissolvere vecchie forme religiose e ad apparecchiarne delle nuove. Con ciò non si disconosce la funzione sociale delle fedi, ma non se ne fa un'ossessione, in quanto si è sicuri della cosmicità del pensiero nella sua *acmé* religiosa. Senza disconoscerla, non si dà assoluta importanza alla funzione del rito e del culto. Ci si presenteranno con significazione religiosa fatti che a prima presunzione ne parevano privi, e ad esempio, tutto il grande moto del pensiero razionale del XVIII secolo, acquisterà per noi, quale che sia la nostra particolare simpatia pel Voltaire e pel Diderot, una significazione religiosa ben superiore alla storia del papato dalla Controriforma ai giorni nostri. Si libererà la concezione della storia religiosa da molti elementi che vi sono introdotti da un apprezzamento empirico, per cui, ad esempio, si considera religioso ogni accadimento di vita ecclesiastica. E per quanto riguarda l'avvenire, ci si libera da preoccupazioni schematiche del passato, lasciando che lo spirito soffia dove vuole, e riconoscendo che allo stesso modo che la religione mutò forme e ordinamenti nella fase tribale e nella fase nazionale, e nei riti misterici della vita eterna, e nella società cristiana distinta dallo stato e preludio della città eterna, così la religiosità può assumere nuovi aspetti e nuove funzioni, può alleggerirsi di forme esteriori che ci paiono coesenziali alla sua natura, e palpitare dovunque sia una vivida fede». Questo passo ci aiuta a comprendere perchè mai lo storico del Cristianesimo si volse a ricerche che sembrano esulare dalla storia delle religioni nel suo significato accademico, e perchè mai lo stesso acuto studioso di Gesù, dell'età apostolica, di Paolo e del quarto Vangelo, fu anche lo storico dell'età della restaurazione e del risorgimento italiano, della religione civile del Mazzini e della fede liberale del conte di Cavour. Il fatto è che anche lo storico del Cristianesimo fu sempre storico della civiltà moderna, saldamente impiantato nel centro di quella fede laica che gli porgeva il criterio stesso per orientarsi nella storia del mondo cristiano, e che da questa storia traeva argomento per progredire nella propria consapevolezza. Il simbolo di questa profonda partecipazione — pratica oltre che mentale — di Adolfo Omodeo, storico del Cristianesimo, al destino della sua civiltà, dei suoi contemporanei, del suo paese, si rende manifesto nella dedica del volume su Paolo di Tarso: «Alla memoria dei miei artiglieri | della CCCLXXXII batteria di posizione | che nel gennaio e nel giugno MCMXVIII sulle rive del Piave | per l'Italia versarono il san-

gue | con semplice cuore | cari fratelli di vigilie d'armi e d'affanni | cui non rifulse il giorno della vittoria e della gloria ».

Ovviamente l'opera di Adolfo Omodeo presenta dei limiti di cui è d'uopo essere consapevoli se si vuol far fruttificare il suo aspetto positivo. Per quanto egli fosse tutto preso dalla sua fatica di vivere la storia « senza aggettivi », la storia « come incremento del sistema », per quanto egli intendesse lo storicismo in modo sostanzialmente esatto, e cioè come pensiero storico in atto in cui il momento metodologico fa da guida e risulta al tempo stesso come corollario e come commento, e per quanto, infine, egli andasse molto avanti nella verifica — *in medias res* e nell'approfondimento di determinati aspetti del pensiero storicistico, tuttavia resta il fatto che un vero e proprio rinnovamento di quel pensiero è mancato. In sostanza Adolfo Omodeo resta fedele alla impostazione idealistica e attualistica dello storicismo, nella forma canonica che a tale impostazione hanno dato il Croce e il Gentile. Un movimento oltre quella forma è appena enunciato nel proposito (« la storia come incremento del sistema »), ma non è effettivamente eseguito nella realtà. Questo limite nasce dalla qualità stessa dell'esperienza di Adolfo Omodeo. La metodologia crociana della storiografia è nata come riflessione su una esperienza storica limitata essenzialmente a quel tratto di storia umana che va dall'Ellade ai nostri giorni. Ora è chiaro che un effettivo incremento di quella metodologia (sino al punto di un radicale rinnovamento) potrà effettuarsi solo in forza di un allargamento dell'orizzonte storiografico mercè l'inclusione di forme di civiltà assai lontane dalla nostra, le civiltà con cui si incontra la storia delle religioni, la etnologia e la paletnologia. Ecco dunque tutta la grande efficacia rinnovatrice e riplasmatrice di un esperimento volto a cimentare la metodologia storicistica in un dominio di esperienze storiche da cui essa non è nata nella sua forma attuale. Tutta una problematica nuova si fa valere nel corso di questo esperimento, mettendo a dura prova il dispositivo metodologico: ma appunto per questo l'incremento reale del pensiero storicistico è assicurato secondo un'ampiezza insospettata. E tuttavia, anche in questa forma di lavoro, si tratta pur sempre della ripresa e della intensificazione di un tema caro allo scomparso: combattere *in medias res*, cioè nella ricostruzione storica in atto, la battaglia per la storia « senza aggettivi », per la storia « positiva ».

Ernesto de Martino

SOMMARIO

DEL VOLUME XIX-XX (1943-1946)

	Pag.
G. Furlani, <i>Le divinità gemelle dei Babilonesi e Assiri</i>	1
E. De Martino, <i>Percezione extrasensoriale e magismo etnologico</i> (continuazione)	31
M. Guarducci, <i>Creta e Delfi</i>	85
A. H. Krappe, <i>Apollon</i>	115
T. Tentori, <i>Usi e credenze relative ai gemelli presso i primitivi della California</i>	133
R. Pettazzoni, <i>'Regnator omnium deus'</i>	142
R. Pettazzoni, <i>Osservazioni sul paganesimo degli Slavi occidentali</i>	157
R. Pettazzoni, <i>Monoteismo e 'Urmonotheismus'</i>	170
A. Brelich, <i>Numeria</i>	178

PASSEGNE ED APPUNTI:

Nuovi frammenti degli Atti degli Arvali (N. Turchi)	182
Studi sul cannibalismo (A. C. Blanc)	183

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

R. Pettazzoni, <i>Saggi di storia delle religioni e di mitologia</i> 213	213
A. C. Blanc, <i>Il Sacro presso i primitivi</i> (R. Pettazzoni)	214
G. Dumézil, <i>Mitra-Varuna - Jupiter, Mars, Quirinus - Servius et la Fortune - Naissance de Rome - Naissance d'Archanges</i> 217	217
U. Pestalozza, <i>Pagine di religione mediterranea</i> (R. Pettazzoni) 220	220
K. Kerényi, <i>Hermes der Seelenführer - Töchter der Sonne - Die Geburt der Helena - Prometheus</i> (A. Brelich)	222
B. Pace, <i>Arte e civiltà della Sicilia antica, III</i> (A. Brelich)	224
H. Wagenvoort, <i>Imperium: Studien over het «mana» begrip in zede en taal der Romeinen</i> (N. Turchi)	225
F. Cumont, <i>Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains. - La stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal</i> (A. Brelich)	226

P. Gentile, <i>Il Cristianesimo dalle origini a Costantino</i> (P. Brezzi)	229
C. Cecchelli, <i>Mater Christi, I: Il Logos e Maria</i> (N. Turchi)	232
E. Cerulli, <i>Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio evo latino. - Etiopi in Palestina: Storia della comunità etiopica di Gerusalemme</i> (P. Brezzi)	234
M. Praz, <i>Richard Crashaw</i> (P. Brezzi)	237
R. Strothmann, <i>Gnosis-Texte der Ismaeliten</i>	238

NOTE BIBLIOGRAFICHE: Luigi Vannicelli, O. F. M.; Paolo Toschi; R. R. Marett; J. G. Frazer; G. Cocchiara; Revue de l'histoire des religions; Revue d'histoire et de philosophie religieuses; Religion och Bibel; Ex Oriente Lux; L'Ethnographie; Africa; Anthropos; Ethnos; The Harvard Theological Review; American Journal of Archaeology; American Journal of Philology; Classical Philology; Symbolae Osloenses; Eranos Jahrbuch; Muséon, ecc. 240

NOTE E NOTIZIE: Ernesto Buonajuti; Adolfo Omodeo 249

R. PETTAZZONI - *Direttore responsabile*

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari