

STUDI E MATERIALI  
DI  
STORIA DELLE RELIGIONI

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

Anno 1947-1948 - Volume XXI - XXII



BOLOGNA  
NICOLA ZANICHELLI

1948

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

## LA RELIGIONE NELL'ARABIA PREISLAMICA

La religione preislamica, nella quale nacque Maometto e che egli abolì con l' Islam, è un politeismo con elementi feticisti (litolatria) e animistici (culto di fonti e di alberi, demonismo), mentre di totemismo, che alcuni studiosi, come il Robertson Smith, credevano in essa prevalente, non si scorgono che poche e malsicure tracce. Essa conserva, anche per la natura di area isolata dei luoghi ove si è svolta, alcuni caratteri originari delle antiche religioni semitiche, delle quali è una delle principali manifestazioni; per questo, e per la varietà dei fenomeni religiosi che si possono in essa osservare, certo scarsamente illuminati dalle fonti, ma in parte ancora documentati dalla parte dell'antico culto che, volta a nuovo significato, è sopravvissuta nell' Islâm (e specialmente nel pellegrinaggio alla Mecca), essa offre grande interesse agli storici della religione e agli studiosi della Bibbia.

Il pantheon arabo è numeroso, ma non uniforme per le numerose tribù dell'antica Arabia, delle quali alcune, del resto, avevano ricevuto il cristianesimo dalla missione soprattutto siriana, mentre in alcuni centri era assai diffusa la religione giudaica portata da ebrei emigrati in Arabia al momento della grande diaspora, dopo la distruzione di Gerusalemme, e divenuta propria di intere tribù, specialmente a Yathrib (poi detta Medina), Khaibar e altre oasi, e nel Yemen. Come avviene anche presso altri popoli semitici, prevalse in singoli centri o tribù una divinità o un gruppo di divinità, venerate s' intende anche altrove, che spesso però, per il grande prestigio dei santuari, meta di pellegrinaggi, erano oggetto di sempre più viva venerazione anche al di fuori della tribù e in molte parti dell' Arabia. Quando poi noi abbiamo notizia più abbondante dalle nostre fonti della vita degli Arabi (e cioè appena da qualche secolo prima di Maometto), la relazione tra il Dio protettore e progenitore e la tribù, propria delle origini e conservata altrove, non è più stretta e costante, e il particolarismo etnico va cedendo alla

tendenza, di senso opposto, a superare i limiti della tribù e dare alle figure divine un valore più universale; processo che si potrebbe dire enoteistico e che ha senza dubbio favorito l'idea monoteistica.

Tali divinità sono di varia origine e natura: non è vero che la religione semitica antica fosse unicamente astrale. Ma certamente anche per gli Arabi è documentata l'adorazione dei corpi celesti; di quella del sole sono prova sicura alcuni nomi teofori ('Abd ash-shāriq, ecc.) e la grande divinità Allāt, letteralmente « la Dea », diffusa in tutta l'Arabia e anche tra Nabatei e Palmireni, è quasi sicuramente da identificarsi con il sole. Essa è ricordata da Erodoto, che ne dà il nome nella forma *Alilat* e lo rende con *Ouranie*, mentre l'altra divinità che egli accoppia con essa, dicendole le uniche d'Arabia, è da lui chiamata con parola di origine non dichiarata *Orotalt*, e interpretata *Dionysos*. Il culto di Dhū sh-Sharā (Dusares) assai vivo a Petra (il nome sembra derivato dal luogo, « il protettore di ash-sharā ») ha elementi solari. Una seconda divinità femminile, anch'essa assai venerata in tutta l'Arabia, è al-'Uzzā (« la potentissima »), che è senza dubbio il pianeta Venere, il cui culto sembra però introdotto più tardi da quello di altre divinità; con l'espressione « le due 'Uzzā » che occorre in giuramenti s'intende Espero e Lucifero. Secondo alcuni, viceversa, è possibile che Allāt e al-'Uzzā siano ambedue da identificare con la grande dea pansemitica (al-'Uzzā può essere considerato come il femminile di al-A'azz, epiteto di Allāh, come Allāt è la forma femminile di Allāh. Una tradizione dice che Allāh dimora in inverno a Taif presso Allāt e in estate a Nakhla presso al-'Uzzā). Del culto della luna, che fu certamente venerata come in altri paesi semitici (Yemen, Babilonia, ecc.), non abbiamo traccia presso gli antichi Arabi del nord; la dottrina di Nielsen, che vede nell'antico dio lunare degli Arabi l'origine del monoteismo semitico e quindi cristiano, è frutto di fantasia. Della adorazione di altri corpi celesti abbiamo indizio per lo più nei nomi teofori, argomento confortato dalle analogie di altre religioni semitiche. Dio del temporale e della pioggia è Quzah (adorato anche dagli Edomiti), e i fuochi che si accendono durante il pellegrinaggio musulmano a Muzdalifa, presso la Mecca, sono forse ricordo del suo culto; arco di Quzah si chiama ancora in arabo l'arcobaleno. Della adorazione di altri corpi celesti abbiamo alcune tracce.

Altre divinità sono in origine personificazione di idee astratte. Così Manāt, la terza delle grandi divinità femminili d'Arabia, che è il fato, la *moira*; così Sa'd, la fortuna, Ridà, la benignità (forse nome eufemistico dato a un potere maligno), Wadd (divinità assai venerata tra i Sudarabici), l'amore, la benevolenza. Qualche persona divina porta nome di animali; altre conservano meglio nel nome il ricordo della loro qualità di protettrici della tribù (che appare chiara nei casi in cui il Dio è riferito senz'altro alla tribù, come il Dio di Rabī'a, per cui giura un celebre poeta arabo, Muhalhīl figlio di Rabī'a, non è forse il dio di suo padre, ma quello dell'intero importante gruppo tribalizio dei Rabī'a), o del luogo, come Dhū sh-Sharà (Dusares), di cui sopra. È probabile che gli Arabi, dopo la loro separazione dal ceppo semitico, abbiano subito l'influsso del particolare sviluppo che determinate concezioni o figure e pratiche religiose hanno ricevuto in altri paesi, soprattutto Babilonia e Yemen.

La nozione della origine della divinità, astrale o altra, si perde per lo più man mano, per naturale oblio, nella coscienza religiosa, e prende tutto il rilievo la concezione delle divinità quali esseri potenti protettori e abitatori del luogo e del santuario, dove esse amano manifestarsi. Per il processo, poi, che abbiamo già indicato qui sopra, il prestigio di alcune di esse si diffonde oltre i limiti della particolare tribù o del centro della loro venerazione e il loro culto diviene panarabo: manifestazioni di quella tendenza alla unità che appare chiaramente nello svolgersi del fenomeno arabo e che porta altresì alla formazione di una lingua letteraria comune a vari aggregati politici e più tardi all'Islam. Allāt, al-'Uzzà, Manāt e i loro santuari e così il gruppo delle divinità meccane sono divenute oggetto di comune devozione e meta di generali pellegrinaggi. Vi è poi una figura divina, Allāh, cioè « il Dio », che indizi sicuri (invocazioni, giuramenti e formule usate in tutta Arabia, il testo del Corano, ecc.) mostrano aver prevalso presso gli Arabi, restando s'intende agli altri dei e ai loro idoli il culto tradizionale. Si è supposto che tale prevalenza possa essersi affermata nella decadenza dell'etnicismo, attraverso l'uso dell'epiteto « il Dio » apposto alle maggiori divinità, come e specialmente a Hubal, l'idolo della Mecca contenuto nella Ka'ba (v. appresso) e universalmente venerato. Così inclina a

credere anche il Wellhausen. Ma ci si può certo chiedere, in relazione a note teorie di storia religiosa, se non sia propria anche degli antichi Arabi la concezione di un Dio celeste superiore agli altri Dei, depositario e garante delle regole di legge e di morale, figura conservatasi nelle singole tribù accanto alle divinità locali, specialmente connesse con i singoli luoghi, e a volte fusasi forse con il nume prevalente del luogo, come si crede accada per Hubal alla Mecca. Certo che di Allāh la tradizione non ricorda mai né templi né sacerdoti; ma ciò può apparire d'accordo con la natura superiore del Dio celeste.

Che tale idea di Allāh abbia servito d'introduzione al concetto islamico di Dio sembra certo; il Nöldeke ha affermato che senza di essa Maometto non sarebbe mai divenuto predicatore del monoteismo; e il Wellhausen, che Maometto, per il successo della sua riforma, non ha dovuto che combattere l'attribuzione agli idoli della natura divina propria di Allāh. Per quanto tuttavia sia giusto tener presente nel giudizio storico tale precedente, la forza veramente attiva viene, nel processo religioso che ha portato alla formazione dell' Islam, dalla concezione infinitamente superiore del monoteismo ebraico e cristiano, che ha prodotto così profonda impressione nell'animo di Maometto e che egli ha saputo, d'altra parte, inserire in assoluta originalità, con l'insieme della materia straniera, entro un quadro arabo ispirato alla tradizione nazionale, nel quale ha certo anche la sua parte la figura del vecchio Allāh. Vi è tutta una nuova concezione, una *metanoia*, di cui la credenza escatologica ignota agli Arabi è uno dei più importanti aspetti, e dinanzi alla quale scolora il precedente arabo. In ogni modo stabilire bene il rapporto fra religione vecchia e nuova, fra tradizione e rivoluzione sembra il compito più interessante che sorge dalla raccolta dei dati di quella religione morta.

La tradizione ci parla anche di un gruppo di divinità del tempo di Noè, che da più fonti risultano realmente adorate in Arabia, cinque idoli, tra cui il già menzionato Wadd, Ya'ūq, Yaghūth ecc., che nel sec. III sarebbero stati portati dalla Siria alla Mecca da 'Amr ibn Luhayy della tribù Khuzā'a, la quale tenne per un certo periodo la città: notizia sotto cui si può celare un nucleo di verità storica (la parola araba per idolo, *sanam*, ci riporta all'aramaico *selen*). Anche Hubal, il dio più venerato della Mecca e

attribuito a origine forestiera, sembra fosse rappresentato da un idolo dentro la Ka'ba. Ma più generalmente queste divinità erano adorate sotto forma di pietre (l'altra parola araba per idolo, *wathan*, sembra indicare più propriamente una pietra), un masso di varia dimensione o figura, o una stele o un piccolo obelisco, che, piuttosto che rappresentare il Dio, eran creduti pervasi del suo spirito, erano segno del suo luogo di frequentazione, ove egli volentieri discendeva a ricevere venerazione, offerta e preghiera dai suoi fedeli.

Nella tradizione è traccia di culto di coppie divine; Allāh è messo in relazione con Allāt (vedi sopra); di Isāf e Na'ila, due divinità della Mecca, si ricorda anche il peccato sessuale commesso nel tempio e la loro conversione in pietra per punizione del sacrilegio; non sembra però potersi affermare che il dualismo sessuale sia particolarità della religione araba antica e di quella semitica in generale. Nel Corano sono menzionate insieme, come in una triade, le tre grandi divinità femminili già indicate; Allāt, al-'Uzzā, Manāt; e dal Corano stesso (16.59 sgg.) appare la denominazione ad esse date dai Meccani, di figlie di Allāh. Ma è probabile che con tale espressione s'indichi in genere la loro natura di divinità femminili (Wellhausen), non una vera e propria generazione, come fa credere il Corano; o forse solo un rapporto di affinità e di subordinazione ad Allāh.

Erano oggetto e luogo di venerazione alberi, a cui si appendevano voti e che si trovavano nei recinti sacri; così fonti, che non mancavano generalmente nei santuari, di cui spesso furono il primo nucleo (come quella ben nota di Zamzam nel sacro terreno della Mecca) e grotte sacre.

Nella vita religiosa araba hanno poi parte notevole la credenza relativa agli esseri demoniaci che popolano e animano la natura, creduti dimorare specialmente in luoghi deserti o manifestarsi in serpenti o rettili in genere (come anche in altre religioni); per lo più anonimi (a differenza degli esseri divini superiori, gli Dei) e di natura maligna; come la Ghul, orrendo mostro femminile, che trae in agguato i passanti nei luoghi deserti e li divora. Tale credenza nei *Ginn* sopravvive vigorosa nell'Islam (che distingue però tra *Ginn* buoni e cattivi); è caratteristica assai notevole della mentalità dei popoli musulmani.

La questione della relazione tra il culto delle persone divine della religione araba antica e quello degli eroi e degli antenati e dei morti in genere, e le credenze relative ai demoni, non è chiarita in modo soddisfacente e concorde.

*Culto.* - Il feticcio o idolo di pietra era in origine presso i nomadi portato in una tenda di cuoio rosso, e in essa venerato, e seguiva come palladio la tribù nelle sue spedizioni e battaglie. Ma, per lo più, nei vari territori delle tribù essi avevano un luogo fisso di culto; e alcuni santuari acquistarono uno speciale prestigio, divenendo luogo di adorazione e meta di pellegrinaggio per tutti gli arabi pagani. Così anzitutto quello della Mecca; la città è da identificarsi con ogni probabilità con la Macoraba della geografia di Tolomeo, e tale nome può ravvicinarsi alla parola sudarabica *migrab*, che vuol dire santuario. E ciò conferma alcuni dati della tradizione araba, che mette in relazione con genti yemenite il primo carattere sacro dato al pozzo di Zamzam. Il principale oggetto di venerazione nel recinto del santuario era la pietra nera, forse un aerolito, di color scuro, di circa 30 cm. di diametro, feticcio di cui non si conosce la relazione con il principale dio del luogo, Hubal, che secondo il Wellhausen è da identificarsi con Allāh dei Meccani. La pietra nera, che è ancora oggetto di venerazione nei pellegrinaggi musulmani, è incastrata nel lato orientale della Ka'ba, piccolo edificio cubico di circa 12 metri di altezza, e si chiama per ciò anche *rukn*, l'angolo. Entro la Ka'ba era contenuto l'idolo, sembra in forma umana, di Hubal, e tra l'altro una colomba scolpita in aloe, forse in relazione con il culto della grande dea semitica, una favissa per doni votivi, ecc.; mentre nel recinto sacro, secondo la tradizione, vi era una grande quantità di altri feticci di pietra che Maometto avrebbe abbattuto il giorno della conquista della Mecca. A pochi metri dalla Ka'ba era ed è ancora la fonte sacra Zamzam. Nella città e nel territorio della Mecca vi erano altri luoghi sacri (*Masāgid*), anche essi oggetto di venerazione e particolarmente onorati durante la pia visita della Mecca (*'umra*), uso antico sopravvissuto nell'Islam, che mise in relazione quei luoghi con sacri personaggi della tradizione monoteistica.

Presso la Mecca, a Taif, vi era un famoso santuario, anch'esso meta di visite devote, ove la tribù dei Thaḡif, signora del luogo, venerava Allāt sotto la forma di un blocco di pietra. Al-'Uzzā, che,

come già si è detto, era specialmente onorata alla Mecca con Allāt e Manāt, aveva un celebre santuario presso questa città, a Nakhla, con il feticcio di pietra della dea e tre alberi sacri, mentre sede di speciale culto di Manāt era Yathrib, poi detta Medina. I santuari erano circondati da un terreno sacro, *haram* (così si chiama il recinto della Mecca ancor oggi), in cui vigevano strette regole d'interdetto; spesso è un terreno riservato di pascolo (*himà*). Grande importanza per il culto avevano le feste annuali e i pellegrinaggi, *haġġ*: antichissima espressione semitica, di significato non certo, ma che sembra avere il valore di « festival », ai quali convenivano tribù di ogni parte di Arabia, per il prestigio delle singole divinità, che varcava i limiti del luogo. Uno dei più importanti pellegrinaggi era quello di 'Arafa e località vicine, a poca distanza dalla Mecca e che già prima dell' Islam era strettamente connesso con questa, anche per l'abile sfruttamento delle possibilità commerciali che quella adunata offriva agli abili mercanti della tribù dei Quraish, che teneva la città. Le pratiche di quel *haġġ* sono state fuse da Maometto nella unità del pellegrinaggio musulmano con quelle più proprie della pia visita alla Mecca (*'umra*). Il profeta lasciò per lo più intatto il rito antico, volgendolo però con abile combinazione a significato monoteistico, come fece per i culti della Mecca, e mettendolo in relazione con le tradizioni e credenze relative alla venuta di Abramo in Arabia.

Il culto consisteva in pia stazione innanzi l'idolo o feticcio (*wuqūf*), in giri e processioni intorno al santuario (*tawāf*); nel devoto contatto e bacio del simulacro, in corse rituali tra due luoghi sacri (*sa'y*), in alte invocazioni alla divinità (*tahlīl*), nelle quali risuonava il grido *labbaika allāhumma* (« ai tuoi servigi, Signore »), nel getto di pietre (*irtigām*) su mucchi di altre pietre ecc. Le cerimonie erano compiute in determinate condizioni di purità rituale e con l'osservanza di norme fisse per il vestito e per il taglio dei capelli ecc., e rigorosi interdetti. Nè è meraviglia se in queste adunanze religiose dall'entusiasmo religioso non andasse disgiunta la licenza. Ma parte essenziale del culto era il sacrificio, che consisteva in offerte di primizie e prodotti agricoli o specialmente pastorizi e nell'uccisione di animali, del cui sangue era cosparsa la pietra sacra (non vi era vero e proprio altare). Sotto la pietra sacra o l'idolo vi era spesso una specie di favissa (*ghabghab*), in cui

erano raccolti i doni votivi e su cui colava il sangue delle vittime. La festa del pellegrinaggio di 'Arafa finiva a Mina con un grande sacrificio di animali, ancora oggi in uso, sotto, s'intende, altro significato. È il giorno del grande Bairàm, che si chiama anche giorno dei sacrifici. Di sacrifici umani è sicura notizia in vari autori, come Porfirio e san Nilo, che racconta dei Saraceni che stavano per sacrificare ad al-'Uzzà suo figlio Teodulo; Procopio narra che il re Mundhir III di al-Hira fece sacrificare ad essa nel 544 d. C. il figlio del suo rivale di Ghassân, Hârith V; e un autore siriano attesta che lo stesso immolò ad al-'Uzzà quattrocento monache cristiane. I sacrifici umani caddero però sempre più in disuso (non ve n'è traccia tra i pagani contemporanei di Maometto), ed essi, del resto, sono attestati, per il tempo storico, solo per gli Arabi dell'estremo nord o di Mesopotamia (ove la continuazione o il ravvivarsi del barbaro costume è forse dovuto all'influsso di popolazioni vicine) e non per l'Arabia propriamente detta.

È poi possibile che l'uso degli Arabi pagani di seppellire vive le neonate, assai diffuso e sicuramente attestato anche per il tempo di Maometto, che vi allude nel Corano, abbia in origine, oltre il movente economico, un movente religioso, e sia residuo di antico sacrificio alle potenze etniche. E così l'uso di tagliare i capelli al neonato e sacrificare in quella occasione un animale è forse da interpretare come una sostituzione dell'antico sacrificio di infanti. Al santuario erano addette persone (anche donne) che, più che di veri sacerdoti, avevano la funzione di custodi, ierofanti, interpreti dei segni divinatori dei riti, e che avevano nome *sâdin* (pl. *sâdana*), o anche *kâhin* (pl. *kuhhân*); non vi era alcuna traccia di ierocrazia, nè di collegio sacerdotale. La funzione era ereditaria in ragguardevoli famiglie, a volte anche di tribù differente da quella del luogo del santuario, il che è indizio importante per l'origine delle varie divinità.

Le feste religiose annuali si svolgevano nei santuari nei mesi sacri (e soprattutto nel mese di Ragiab), che in origine erano in relazione con le stagioni dell'anno solare e durante i quali vigeva la tregua tra le tribù. Al principio del *hagġ*, poi, era solennemente proclamato se l'anno seguente dovesse o meno avere *nasî* o intercalazione (pratica poi condannata da Maometto, che introdusse l'anno solare), con metodo però rozzamente empirico, in modo che

l'anno si spostava sensibilmente rispetto alle stagioni. La tregua rendeva possibili i commerci, facendo sicure le strade; e le feste erano occasione, come ancor oggi, di proficui scambi. Grande è quindi la importanza di esse per lo sviluppo della vita d'Arabia e non solo dal lato economico, ma anche da quello spirituale, religioso e politico. Il convenire di tribù da ogni parte favoriva infatti la tendenza all'unificazione, che, viva nell'antica Arabia, si opponeva efficacemente alla dispersione delle tribù. Ne era promossa l'unità religiosa nel comune andare verso il monoteismo, attraverso la decadenza dell'etnicismo religioso; ed anche l'unità linguistica (gli Arabi avevano già per l'uso letterario una lingua comune) si affermava sempre più nelle gare letterarie e poetiche a cui davano luogo le adunate del *hağğ*. Ed è verosimile che in Maometto fosse tenuta desta l'aspirazione alla unità politica religiosa degli Arabi, che è tra i moventi principali della sua azione, da questi periodici convegni delle popolazioni della penisola, in cui egli aveva l'occasione di misurare la forza dei legami che le univano, e insieme il danno della separazione e della lotta. Anche la missione cristiana ha certamente profittato di queste adunate. E in tutto ciò consiste certamente una delle funzioni storicamente più importanti della antica religione araba.

La disposizione religiosa informava, come è naturale, molti aspetti della vita, anche tristi; le credenze magiche erano assai diffuse, esercitate dal *sāhir* o mago, con speciali procedimenti; e molte di esse son conservate ancor oggi. Il valore magico della parola era vivamente inteso, e la più antica poesia, quella satirica, era concepita come vera arma magica, necessaria non meno delle materiali per vincere il nemico. Il giuramento aveva carattere sacro, protetto dal timore religioso, come altri modi di giudizio e di prova. Diffusa la pratica della consultazione del Dio, specialmente prima della partenza in spedizione, per mezzo di sorteggio di frecce, innanzi all'idolo o feticcio; della divinazione per oracoli tratti da vari segni e trasmessi o interpretati dai sacerdoti o meglio dai custodi del tempio nella loro funzione di *kāhin* (cfr. l'ebraico *kohen*), o anche da persone estranee al santuario. Diffusa la superstizione, la credenza nel valore di *omina* di cose e di animali, e dei sogni, e nell'infusso benefico o malefico di cose e di persone.

La circoncisione, di uso generale, è quasi sicuramente di origine

rituale e religiosa. Moltissimi nomi sono teofori, in genere composti da un primo elemento con il significato di « servo », « dono » ecc. e dal nome annesso della divinità. Gli usi funerari sono anche penetrati di spirito religioso; ma sebbene fosse ben determinata la nozione dell'anima, del soffio (*nafs*), distinto dal corpo, non vi è alcuna traccia concreta della credenza nella vita dell'al di là. La parte escatologica della dottrina predicata da Maometto, e cioè risurrezione e giudizio, era la meno accettabile e comprensibile per gli arabi pagani.

La religione antica araba non ha mancato di una funzione morale, e dalla antica poesia, che in parte è certo genuina, appare il concetto della tutela divina e specialmente di Allāh, delle regole morali in particolare, della santità dei patti; ma la mancanza di ogni idea di retribuzione, o di ogni credenza nella vita futura, e di ogni disciplina faceva sì, come giustamente dice il Nöldeke, che l'osservanza delle regole morali fosse dovuta piuttosto al rispetto dell'uso tradizionale e della pubblica opinione che al timor di Dio.

La fede e la pratica idolatrica erano, già da tempo prima della missione di Maometto, in decadenza; il rito, come avviene, era ancora vivo, ma credenze e intima devozione affievolite: e solo la figura di Allāh, come si è detto, guadagnava sempre maggior prestigio di fronte ai vecchi idoli, segno di superiori aspirazioni e bisogni degli Arabi. L'esempio delle tribù arabe cristiane, se anche tiepide di fede e distratte nella pratica, la dignità del culto monoteistico con l'uso dei libri sacri e le ordinate cerimonie, la missione cristiana, i contatti con Siria e Bisanzio, ammonivano gli Arabi pagani, e in ispecie gli abitanti delle città (i Beduini hanno certo minore sensibilità religiosa), nel declinare dell'antica fede, delle forme superiori di vita spirituale che elevavano tanta parte delle popolazioni contemporanee d'Oriente. Uomini pii prima dell'Islam hanno già inteso, ancora in forma indistinta e inefficace, l'anelito verso una nuova religione; Maometto con il suo genio ha saputo meglio interpretare questa tendenza, ma ha immesso il nuovo fermento nella tradizione, e con ciò ha assicurato successo e vitalità all'Islam. E come lo stile del Corano è veramente arabo e dà tutto un nuovo *ethos* alla materia presa dalle fonti giudaico-cristiane, così tutto l'edificio della nuova religione ha in sè elementi della vecchia voltj a nuovi sensi; e non solo date regole di

rito, specialmente nel pellegrinaggio, ma anche concezioni e pratiche, che non è qui possibile esaminare. Esse rappresentano l'eredità di un periodo che, come in altri campi della vita araba, rivive ancora oggi nella religione, e che occorre ricostruire e meditare per comprendere appieno la vita dell'Islam e dell'arabismo.

MICHELANGELO GUIDI †

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

Nelle fonti arabe storiche (e specialmente quelle che trattano del periodo preislamico), geografiche, letterarie (come il *Kitāb al-Aghānī*) sono date notizie sulla religione preislamica, non certo abbondanti nè tutte degne di fede. Versi di antichi poeti contengono dati molto importanti. Il filologo antiquario Ibn al-Kalbī (morto nel 819-820 d. C.) scrisse un libro degli idoli, *Kitāb al-Asnām*, che è la migliore nostra fonte; recentemente ritrovato e pubblicato da Ahmad Zaki (*Le livre des idoles*, Cairo 1914), tradotto in tedesco da R. Klinke-Rosenberg, *Das Götzenbuch, Kitāb al-Asnām, des Ibn al-Kalbī*, Lipsia 1941. Tra le opere europee si indicano come fondamentali le seguenti: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup>, Berlino 1897 (che ha rinnovato gli studi sull'antica religione araba); Th. Nöldeke, *Arabs (Ancient)*, in «*Encyclopaedia of Religion and Ethics*»; H. Lammens, *Le culte des bētyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in «*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*». XVII, Cairo 1919 (ristampato in *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beirut 1928); id., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beirut 1926, XI; L. Caetani, *Annali dell'Islam*, I, passim.

## LA REGALITÀ SACRA IN ABISSINIA E NEI REGNI DELL'AFRICA CENTRALE ED OCCIDENTALE

Tor Irstam<sup>1</sup> ha pubblicato, in veste bellissima, un poderoso studio sulla regalità nell'Uganda, ricercandone le caratteristiche e confrontandole con quelle di altri Stati africani, studio di carattere etnografico ma meritevole d'essere conosciuto e meditato anche nei riguardi storici: del resto, in taluni campi è sempre possibile scorgere netto il confine tra etnologia ed etnografia da una parte, storia dall'altra? Basta enunciare il tratto sostanziale del lavoro dell'Irstam, « carattere sacrale della regalità », per avere la risposta. Le indagini dello Irstam investono il difficilissimo, dibattuto problema delle infiltrazioni o delle immigrazioni dei Camiti nell'Africa centrale ed australe.

Lo Irstam, aderendo alle opinioni di C. Seligman e W. Schilde, ritiene che soltanto indirettamente l'antica cultura egiziana possa avere influito sul resto dell'Africa: quel complesso di costumi che generalmente accolgono sotto il nome di regalità sacra sarebbe penetrato in Africa per mezzo di una antica immigrazione camitica, procedendo per due vie, partenti entrambe dall'Abissinia, che avrebbe ricevuto tali costumi dal prossimo Oriente, vie procedenti l'una verso occidente (fino a Sierra Leone e l'altra verso mezzodi per la media regione dei grandi laghi fino al sud-est del continente nero).

Mi attingo, almeno ora, dall'interloquire sul grave argomento di tali migrazioni. Poichè, per altro, in uno studio fondato su comparazioni occorre essere sicuri dei dati di fatto su cui si ragiona, e poichè all'Abissinia è reso il grande onore di essere supposta

<sup>1</sup> Tor Irstam, *The King of Ganda, studies in the institutions of sacral Kingship in Africa* (The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm (Statens etnografiska Museum), New Series, Publication N. 8, Stockholm 1944, pagg. 203, tavv. 19.

il tramite per cui l'Africa negra ricevette la regalità con quegli attributi che la fanno chiamare sacra, anche se ai richiami dello Irstam agli usi abissini vogliasi dare il carattere di semplici confronti e paralleli senza pretendere di trovarvi rapporti genetici diretti, esaminerò quanto dall'Abissinia lo Irstam trae: esame parziale, ma, credo, non superfluo. Tratterò della sola Abissinia (a pag. 7 lo Irstam avverte parlar egli della « Christian Abyssinia »), lasciando da parte qualche reame pagano a civiltà inferiore (Caffa, Giangerò) perchè sorti più di recente, commiscendo cose abissine con altre di non precisata origine, e perchè in proposito le notizie sono meno controllate.

Anzitutto, due osservazioni fondamentali: lo Irstam rimane in un equivoco, nel quale troppi altri etnologi, compreso il Frobenius, sono caduti: si applica all'Abissinia quanto scrittori grecolatini dicono dell'Etiopia. Ora è vero che si trova, negli autori classici, chiamato etiopico perfino il litorale del Mar Rosso; ma sta in fatto che per le fonti classiche Etiopia ed Etiopi sono, essenzialmente, il paese a sud dell'Egitto, i popoli negri<sup>1</sup>. Tra questi e le genti abitanti nel territorio che ora chiamiamo Abissinia (o, più precisamente, il grande altipiano settentrionale, d'onde la lingua semitica e la civiltà si estesero fino allo Hauàsh ed oltre, e verso il basso piano occidentale del Gash e l'Atbara) vi era una profonda differenza: tra le seconde, che costituirono la nostra

<sup>1</sup> Cfr. W. Max Müller, *Aethiopen*, Leipzig 1904, e, meglio, A. Calderini, *Documenti per la storia degli Etiopi e dei loro rapporti con il mondo romano*, in « Atti del IV di studi romani », Roma 1938, vol. II, pag. 315 segg. Ma già dal 1879 A. Dillmann, *Ueber die Anfänge des Axumitischen Reiches*, nelle « Abhand. der Kön. Akad. der Wissensch. zu Berlin », aveva mostrato come le notizie degli scrittori greco-romani sull'Etiopia dovessero riportarsi a popolazioni fuori dell'Abissinia. Più tardi i geografi arabi, traducendo Etiopia con Habaschia, faranno giungere l'Abissinia fino al Paese dei Taerur (Conti Rossini, *Il libro del conoscenza e le sue notizie sull'Etiopia*, in « Boll. R. Soc. Geogr. Ital. », 1917); il che mostra con quanta cautela vadano intese queste denominazioni generiche. Recentemente Dows Dunham, *Notes on the History of Kush*, 850 B.C.-A.D. 350, nello « American Journal of Archaeology », 1946, appunto per chiarire definitivamente le idee, proponeva di abbandonare la denominazione classica di Etiopia per le regioni del Nilo a sud dell'Egitto, e di adottare per esse il nome di Kush, Cush, nome indubbiamente preferibile anche se una certa ambiguità esso lasci sussistere, in quanto le lingue dette cuscitiche e i popoli cuscitici stanno invece tutti (salvi i Begia) nell'Etiopia quale la si intende oggi.

Abissinia, andavano esercitando una grande influenza colonizzatori sud-arabici, che finirono col sostituirvi perfino il loro linguaggio semitico ai parlari cuscitici degli aborigeni e con l'imporvi una loro civiltà. Sino dalla metà del primo millennio avanti Cristo questi Sud-Arabi avevano sul suolo africano solidi templi le cui mura resistono ancora dopo due millenni e mezzo<sup>1</sup>, vi portavano pesanti are sacrificali, vi collocavano monumenti<sup>2</sup>. Nel secolo IV av. Cristo il re di Napata, Horsiotef, spinge le sue razzie fino a paesi, i cui capi hanno nomi semitici, senza dubbio capi Eritrei<sup>3</sup>. Prima dell'era volgare un re eleva colossali obelischi nella sua città, presso il Cascasé, in Eritrea<sup>4</sup>. Un suo successore, verso la metà del I secolo dopo Cristo, è presentato come re degli Aksumiti nel Periplo del Mare Eritreo<sup>5</sup>; ed è notevole come questo testo, nel descrivere i differenti scali del Mar Rosso e del golfo di Aden, mai non applichi ad essi il nome di Etiopia, nome che invece dà a regioni più interne, attigue alla Libia<sup>6</sup>. Gli Aksumiti stessi facevano una netta distinzione fra loro e gli Etiopi: il loro re, che verso la metà del III secolo d. Cristo fa incidere l'iscrizione del Monumentum Adulitanum, ci precisa che per lui gli Etiopi corrispondono a quelli che più tardi furono detti Sciangalla: πάντα τὰ ἔθνη τὰ ἑμορούντα τῇ ἑμῇ γῆ ἀπὸ μὲν ἀνατολῆς μέχρι τῆς λιθωνωτοφόρου, ἀπὸ δὲ δύσεως μέχρι τῶν τῆς Αἰθιοπίας καὶ Σάσου τόπων ὑπ' ἑμαυτὸν ἐποίησα<sup>7</sup>. Potrei moltiplicare analoghe testimonianze. Invece, a metà del

<sup>1</sup> Yehà, sulle cui rovine ed iscrizioni vi è tutta una piccola letteratura, dal secolo XVI (Alvarez, *Verdadeira informação*, Lisboa 1889, pag. 35-36) ai dì nostri (*Deutsche Aksum-Expedition*, Berlin 1913, I pag. 78-89, IV pag. 57-61, e Conti Rossini, *La leggenda di Abbà Afsè in Etiopia*, «Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud», Paris 1938, pag. 151 segg.).

<sup>2</sup> Alb. Davico, *Ritrovamenti sud-arabici nella zona del Cascasé*, «Rass. Studi Etiopici», V (1917), pag. 1 segg.

<sup>3</sup> Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, vol. 1, pag. 207.

<sup>4</sup> *Deutsche Aksum-Expedition*, I pag. 143-144; IV pag. 62-63.

<sup>5</sup> W. H. Schoff, *The Periplus of the Erythraean Sea*, London 1912, § 4-5.

<sup>6</sup> W. H. Schoff, *op. cit.*, pag. 29, § 18.

<sup>7</sup> J. W. Mc Crindle, *The Christian topography of Cosmas, an Egyptian monk*, London 1898 («Hakluyt Society», n. XCVIII), pag. 65. Ma già il Dillmann, *op. cit.*, pag. 199 rilevava che il re autore del Monumentum Adulitanum «unterscheidet sein Reich von Αἰθιοπία, mit welchem Namen er vielmehr im Sinn der Griechen die westlich und südlich von Abessinien gelegenen Länder zusammenfasst»; cfr. anche pag. 207.

secolo VI, il re nuba Silco, in una iscrizione del tempio di Calabscia, si proclama βασιλεύς Νουβάδων καὶ ἄλων τῶν Αἰθιοπίων<sup>1</sup>; ed è evidente che per quel re Nuba, che meglio di noi doveva conoscere il valore di certe denominazioni, i suoi «tutti gli Etiopi» non avevano nulla a che fare coi sudditi del suo contemporaneo Caleb, re d'Aksum. In realtà, soltanto in piena età cristiana e per effetto del cristianesimo l'appellativo Etiopia diventa sinonimo di Abissinia. Donde si impone la massima cautela nell'esaminare quando nella Etiopia delle fonti classiche si possa scorgere l'Abissinia e quando invece vi si tratti di popolazioni sudanesi o, comunque, negre.

In secondo luogo, va tenuto presente che nessuna carovaniere si parte dal litorale eritreo verso l'interno dell'Africa, a mala pena potendosi rammentare la dura via verso il Nilo e l'Egitto, poco battuta sempre, abbandonata quando il mare consentì meno pericolosi rapporti con l'Egitto. Dall'altipiano etiopico nessuna via si stende verso ovest o verso sud, all'infuori delle comunicazioni, rare e difficili tra popolazioni quasi sempre ostili, con 'Alwah, poi con Sennär e Khartum. Nessun commercio intrattenne l'Abissinia coi paesi del basso Bahr el-Azraq o col Bahr el-Abyad; nessuna conoscenza ne ebbe. L'acrocoro etiopico, dove una popolazione trova mezzi di vita relativamente facili, un clima temperato e salubre, rimase sempre isolato fra roventi, insospitati deserti a sud e a nord, e pestilenziali bassure ad ovest. Non si esclude che, in casi straordinari, qualche movimento di popolazioni possa esserne partito, e che molto saltuari, eccezionali contatti con l'Abissinia possano avere avuto elementi appartenenti a stirpi sudanesi o bantu; ma furono casi eccezionali, rari. Quando, in tempi assai recenti, i montanari abissini osarono avventurarsi nella grande fossa Niliaca, la disastrosa spedizione di ras Tesamma li ammonì che non era terra per loro. Regolari contatti, sia pure a larghi intervalli, non si ebbero mai.

Ciò premesso, vediamo ora in dettaglio le notizie abissine dello Irstam, abbandonando quelle di scarsa importanza.

Assolutamente fantastico è che «the ritual killing of the king was formerly common in Abyssinia». Affermare che lo fosse fino

<sup>1</sup> U. Monneret de Villard, *Storia della Nubia cristiana*, Roma 1938, pag. 36, 84.

al III secolo dell'era nostra è sognare: non soltanto non ne abbiamo alcun indizio, ma il fatto che certamente così non era nel Sud-Arabia, donde l'Abissinia trasse la sua civiltà, ci permette di affermare con piena tranquillità che così non era neppure nel reame di Aksum, e quel che sappiamo circa taluni re (Ezana nel sec. IV, Caleb nel sec. VI, Ella Tsaham a. 630) ce lo conferma<sup>1</sup>. Altrettanto infondata è l'affermazione che il re non potesse restare in vita più di 7 anni: quel che le monete ci mostrano per re Ezana (IV sec.) basta a smentirlo<sup>2</sup>. Non è vero che prima dell'arrivo degli Europei nessun re perdesse la vita in battaglia (caddero combattendo Teudros, Eschender, Galau-deuòs, Za-Denghel); l'uso stesso del *liqa maquās*, cioè d'un funzionario che specialmente nelle spedizioni belliche vestisse e cavalcasse come il re, mostra il timore di tale eventualità. Vero invece è che prima del secolo XVII non troviamo nessun re finito per morte violenta, salvo che in battaglia. Le notizie antiche sull'uccisione rituale del re concernono popolazioni Sudanesi, non la nostra Etiopia. Che poi, pag. 146, la morte del re fosse tenuta segreta quanto più lungamente si potesse, era ovvia misura della più elementare prudenza politica, nell'interesse dinastico, in quello delle camarille di corte e in quello stesso del paese, per prevenire o restringere al minimo quelle competizioni e quella anarchia, che l'Irstam, pag. 152, 160, sembra includere, con una singolare concezione, nel seguito rituale della morte d'un re. Assolutamente non fondato è l'affermare che sia uso, pag. 159, ricorrere a perifrasi per dire della morte del re: ciò può avvenire fra persone d'alto grado, così come anche fra noi è talvolta uso

<sup>1</sup> Che il padre di Ezana fosse re ci è attestato dallo storico Rufino, che su Ezana ebbe notizie dalla viva voce di persona che molto lo aveva praticato (Conti Rossini, *Storia*, pag. 146, 147); che Ella Tsaham fosse figlio di re Ella Gabaz e padre di re Armah, è documentato da attendibili fonti arabe (*ib.*, pag. 210-11); che Caleb abbia avuto per successore un figlio Gabra-Masqal è attestato soltanto dalla tradizione indigena, constatata dai principi del sec. XIII (*ib.*, pag. 260); ma la tradizione indigena è così imperniata sulla successione ereditaria del regno che da almeno sette secoli annoda a re Salomone la dinastia regnante!

<sup>2</sup> Ezana ereditò il trono fra l'anno 320 e il 330 o il 335 (Conti Rossini, *op. cit.*, pag. 148); dovette regnare lungamente, a giudicarne dalle molte sue monete pervenute a noi; riceveva lettere dall'imperatore romano Costanzo poco prima del 356 (*ib.*, pag. 149-150).

di evitare, in lettere o visite di condoglianza, la parola « morte » « morto »; ma innumerevoli documenti, anche ufficiali, etiopici ed amarici dicono nettamente « il re morì », e l'uso stesso della comunissima formula giuridica *nəgùs ymùt* « muoia il re » parrebbe inconcepibile con un largo uso della cennata perifrasi. Pag. 165, mai non si intese che in Abissinia alcuno seguisse il re nella tomba: ciò sarebbe inammissibile col cristianesimo, adottato dai *nəgùs* nella prima metà del secolo IV; e che lo si facesse prima, soltanto la fantasia può immaginare. Non è affatto vero che « the king's brothers were killed », e nulla giustifica l'affermazione « in Abyssinia all the emperor's brothers were formerly strangled ». Vero è soltanto che all'assunzione di un nuovo re i suoi fratelli venivano relegati a vita su di un monte: ma ciò tendeva ad impedire disordini e tentativi di usurpazione. Anzi, se prestiamo fede ad una tradizione raccolta sul principio del secolo XVII<sup>1</sup>, la cosa ebbe inizio coi figli di re Iecuno- Amlàch (fine del secolo XIII), e la tradizione potrebbe trovare qualche conferma negli Atti di re Na'akueto La 'Ab<sup>2</sup>.

Non mi soffermo sull'affermazione, tratta dal Frobenius, pag. 45, che nella « prechristian Abyssinia » « die Priester suchen unter sich die Edelsten auf und unter den Auserwählten den, den die Gottheit dann bei einer gewohnheitsgemäss zur Nachtzeit vollführten Prozession ergreift ». Sono notizie di Diodoro che non concernono l'Abissinia: in questa la successione si svolgeva ereditariamente di padre in figlio, come ci dimostra l'essere succeduto il fanciullo Ezana, ancora pagano, al suo padre Ella-'Amidà, che era stato re, e come ci conferma l'esempio dello Iemen, donde gli Habasciàt provenivano<sup>3</sup>. Ma questi errori, questi equi-

<sup>1</sup> E. De Almeida, *Hist. Aeth.*, vol. I, Roma 1907, pag. 214.

<sup>2</sup> Vissuto nella prima metà del sec. XIII, v. Conti Rossini, *Gli Atti di Re Na'akueto La-'Ab*, « Annali del R. Ist. Sup. Or. di Napoli », vol. II, 1943. Prima di divenir re, egli sembra si ribellasse allo zio, re Lālibalā, e che finisse con l'usurpare il trono; ma, più tardi, sarebbe stato egli stesso spogliato del comando e ridotto a vita religiosa; sempre, però, sarebbe rimasto libero (*ib.*, pag. 106-109). Ma anche Lālibalā era vissuto libero sotto suo fratello, il re Harbāy, e può trarsi da qualche indizio che, a sua volta, lo avesse detronizzato (J. Peruchon, *Vie de Lalibala*, Paris, 1892, pag. 80-3, 92-100, 106-110). Questo insieme di fatti attesta che fino alla metà del sec. XIII i fratelli e nipoti dei *nəgùs* restarono liberi.

<sup>3</sup> Il potere monarchico negli stati sud-arabici (Saba, Ma'in, Cataban, Ausān, ecc.) ci risulta dalle iscrizioni trasmesso ereditariamente di padre in figlio costantemente sin dai tempi più antichi cui rimontino i documenti finora noti.

voci investono il fondo del lavoro dell'Irstam, per quanto concerne l'Abissinia. Altra inesattezza: non è vero che il re fosse incoronato su un monte, nel che sarebbe il riflesso d'una più antica tradizione precristiana (pag. 66); la proclamazione del nuovo re avveniva nel campo reale, e, dopo il 1632, in Gondar, che non è su un monte, e la solenne consacrazione aveva luogo in Aksum, che non lo è neppure essa: l'indicazione di Ambà Se-neiti, fatta dal Castanhoso<sup>1</sup>, è dovuta ad un equivoco con Aksum, ed è in piena contraddizione con quanto, nel modo più incontestabile, ci dicono su quel monte le fonti abissine. Pag. 58<sup>1</sup>: per l'incoronazione l'A. confonde cerimonie affatto distinte, quelle per la proclamazione e l'insediamento del nuovo re alla morte del suo predecessore, e quelle più solenni per la sua consacrazione. Le prime svolgevansi nella sede regale, erano le decisive, ed erano molto più semplici: in fondo, nulla avevano di veramente e particolarmente caratteristico, pur non mancando di qualche tratto speciale<sup>2</sup>. Qualche re, anche parecchi anni dopo la sua proclamazione, si faceva consacrare in Aksum: ciò consta finora di soli quattro re sui 19 che si succedettero nei secoli XV-XVII. Sul cerimoniale, più imponente e caratteristico, abbiamo notizie precise dalla cronaca di re Malach-Sagad e dall'italiano Giovanni Gabriel, che assistette alla consacrazione di re Susēnyos, il 29 marzo 1608<sup>3</sup>, oltre che in altri documenti etiopici<sup>4</sup>; realmente avveniva un dialogo come quello riferito dall'A.

<sup>1</sup> F. M. Esteves Pereira, *Dos feitos de D. Christovam da Gama*, Lisboa 1898, pag. 20.

<sup>2</sup> Conti Rossini, *Liber Aksumae*, Parigi 1910, trad., pag. 36. Sulle cerimonie siamo sufficientemente documentati dalle cronache dei secoli XVII-XVIII da re Susēnyos a re Iyo'as. La cronaca di re Iyāsu II, salito al trono il 21 settembre 1735, descrive minuziosamente quanto si svolse al suo avvento, nel castello reale di Gondar (I. Guidi, *Annales regum Iyāsu II et Iyo'as*, Roma 1912, trad., pag. 27-31): la *Sēr'ata mangēst* — legge del regno — regola alquanto diversamente il cerimoniale d'un tempo anteriore (I. Guidi, *Contributi alla storia letteraria di Abissinia*, « Rend. R. Acc. Lincei », 1923, pag. 73, 75).

<sup>3</sup> Conti Rossini, *Historia regis Sarša Dengel (Malak Sagad)*, Paris 1907, trad., pag. 89-91; P. Paez, *Historia Aethiopiae*, Roma 1905, vol. I, pag. 137-38. Sul Gabriel vedi Conti Rossini, *Le sorgenti del Nilo Azzurro e Giovanni Gabriel*, « Boll. R. Soc. Georg. It. », 1941, pag. 38-47.

<sup>4</sup> D'Almeida, *op. cit.*, pag. 87-90; Aug. Dillmann, *Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob*, « Abhandl. der kön. Ak. der Wissensch. zu Berlin », 1884, pag. 71-79; *Deutsche Aksum-Expedit.*, I, pag. 38. Veggasi anche A. Pollera, *Lo Stato etiopico e la sua Chiesa*, Roma 1926, pag. 55-57.

a pag. 58. Lo Irstam non rammenta l'uso, riferitoci *de visu* dal Gabriel, che durante le cerimonie d'Aksum il re gettasse oro alla folla, uso che trova riscontro in quello di re del centro o dell'ovest africani « to scatter beans, grain or the like among the people » nelle corrispondenti cerimonie loro; ma non credo affatto che tale atto, inteso a dar letizia alla gente e che potrebbe trovare parallelo nel vecchio uso nostrano di gettar confetti ai ragazzi in occasione di matrimoni, possa suppersi diretto « to stress the close connection of the king with growth », pag. 72, almeno per quanto concerne l'Abissinia.

Altro rilievo che può farsi, mi sembra, all'A. è il non avere adeguatamente valutato il fattore magico, che ha tanta importanza fra popoli a civiltà meno evoluta. Carattere magico dovette avere in origine l'assunzione d'un nuovo nome da parte del re nuovo; nel che invece l'A. propende a vedere una allegoria della morte e della rinascita del sovrano (pag. 58 nota), mentre nessun carattere simbolico saprei vedere nel fatto che il nuovo eletto indossasse vesti nuove o più ricche, fatto la cui naturalezza mi sembra evidente. Il mutamento di nomi sembra non fosse in uso presso i Sud-Arabi; lo era invece ad Aksum nel secolo VI (re Caleb-Ella-Atsbeha). Ora la credenza nella forza che dà sopra un essere, perfino sulla divinità<sup>1</sup>, la conoscenza del suo vero nome è l'idea dominante di tutta la ricca letteratura magica abissina, e non di essa soltanto. Penso che ad essa debba attribuirsi l'uso di sostituire generalmente, almeno fra genti a lingua amarica, il nome di battesimo, *ya-krëstënnä sëm*, con un vezzeggiativo, *yäbbät sëm*, *yännät sëm*, che fa non di rado dimenticare l'altro<sup>2</sup>. A credenze magiche, alla paura del mal occhio non esito ad at-

<sup>1</sup> Così si perviene, nella letteratura magica etiopica, a preghiere con le quali la Vergine cerca d'indurre il Divino Suo Figlio a rivelarle i suoi nomi segreti. Una, incominciante *négrani sëmka*, è contenuta in codici dei secoli XIV-XV (Conti Rossini, *Manoscritti ed opere abissine in Europa*, « Rend. R. Acc. Lincei », 1899, pag. 627). In amarico la parola *asmät* « nomi » è passata a significare stregoneria, donde *asmätäm* e *asmätaññä* « stregone, fattucchiere »: Guidi, *Voc. am.*, pag. 153.

<sup>2</sup> Vedi, per es., C. H. Walker, *The Abyssinian at home*, London 1933, pag. 7-8. Il Littmann, *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia*, vol. II, Leyden 1910, pag. 178, segnala, fra le tribù a lingua tigré, l'uso di assumere un

tribuire il vecchio uso di cercar di coprire il re dalla altrui vista. L'autore della cronaca di re Zara-Iacob († 1468) mette molta cura nel precisare le misure che quel monarca adottò per regolare le sue uscite e la sue entrate, affinchè estranei non lo vedessero, ed apertamente dice che erano misure adottate contro gli stregoni, 'aqābē sērāy<sup>1</sup>. Ma non soltanto pel re si adottano, o si adottavano, di tali precauzioni, ma bensì le si considerano necessarie per chiunque mangi fuori di casa; a me stesso avveniva che se, in viaggio, stando a cavallo, volevo bere, la mia gente si affrettasse a farmi, tutt'intorno, un velario con i suoi « sciamma », appunto per proteggermi dal mal occhio, *aynāt*. Riconosco molto interessante il materiale raccolto dall'A. circa le « taboo regulations concerning the king », ma esito ad associarmi con lui (almeno in quanto tocca l'Abissinia) alla sentenza dello Schilde « it was a custom foreign to Africa which had come from the east by way of Abyssinia, an opinion which I fully share », pag. 86; e non credo affatto fondato che la protezione durante il pasto fosse o sia dovuta al fatto che « the soul may fly out through the mouth », o, molto meno, perchè « the king is a god or the equal of the gods », pag. 87. In tutti i paesi pagani non immolavansi bovini od ovini agli Dei, e non era questa la prova che anche gli Dei mangiavano?

Quale, in rispetto alla Divinità, fosse la posizione del re di Aksum prima del suo passaggio al cristianesimo dicono le iscrizioni pagane di Ezana, υἱὸς Ἰσραῦλ, *walda mahrēm* « figlio del Dio Maḥrēm »<sup>2</sup>. Nell'Arabia meridionale, nel periodo più antico di Saba, troviamo i re divinizzati e invocati insieme con gli Dei; nell'Awsān i re assumono il titolo di Walad Wadd « figlio del dio Wadd », nel Qatabān quello di « primogenito del dio Ambay »<sup>3</sup>;

secondo nome « in order to avert the envy of the deity ». Altre volte, lo stesso primo nome ha significato spregiativo, appunto per stornare malefici interventi di geni cattivi etc., per es. *adīg* « asino », *kērāy* « iena », *hawē* « ha la febbre », *hēmēz* « veleno », *sēmbud* « peggiorato, aggravato » (un male), *kāfū* « cattivo » etc.

<sup>1</sup> J. Perruchon, *Les chroniques de Zar'a Yā'eqob et de Ba'eda Māryām*, Paris 1893, pag. 35-41.

<sup>2</sup> *Deutsche Aksum-Expedition*, IV, pag. 4-12.

<sup>3</sup> Nielsen, *Handbuch der altarab. Altertumskunde*, Kopenhagen 1927, pag. 233, 234; G. Ryckmans, *Les religions arabes préislámiques*, in « Histoire générale des religions », ed. Aristide Quillet (1947), pag. 323; A. Jamme, *Le Panthéon Sud-Arabe préislamique*, « Muséon », LX (1947), pag. 144, etc.

e da oltre venti anni ho mostrato come la stessa leggenda delle origini Salomonidi dell'attuale dinastia sia un ultimo riflesso cristianizzato della credenza delle origini divine dei re Aksumiti<sup>4</sup>. Si è di fronte ad uno sviluppo del fatto così noto e così generale della primitiva confusione delle cariche di re e di sacerdote (cioè delle cosiddette origini magiche della regalità) che nel Sud-Arabia lasciò tracce evidenti nel titolo dei più antichi signori di Saba, *mukarrib*<sup>5</sup>.

Le origini sacerdotali della regalità anche fuori del mondo camitico spiegano molti fatti raccolti dallo Irstam a pag. 119 sgg. A proposito di quanto è detto a pag. 130 sul culto della luna, è ben noto che nell'Arabia meridionale la maggiore divinità era la luna, considerata di sesso maschile, e di cui era paretro il sole considerato di sesso femminile; ed il culto della luna ha tutt'ora manifestazioni presso tribù etiopiche da molti secoli cristiane<sup>6</sup>. Ma contro queste divinità semitiche era nell'Etiopia cuscitica il dio del Cielo, di cui il sole era l'occhio<sup>4</sup>.

L'affermazione del Bruce (cfr. pag. 137) « the office of guardian of the fire was the highest in the land » è una delle non rare sue cantonate, dovute ad una superficialissima conoscenza linguistica; la carica aveva il titolo di *'aqābē sa'āt* « guardiano delle ore » che egli capì come *'aqābē šsāt* « guardiano del fuoco », carica assolutamente non esistita. È la concorrenza dell'Abissinia con altri paesi nell'avere a fianco del re quattro grandi ufficiali non sussiste neppure, perchè i *bēht-wadad* o ministri, a quanto mi consta, in antico erano due<sup>5</sup>, ridotti poi ad uno: quattro<sup>6</sup> erano i *wanbar*, ma costoro erano giudici.

<sup>1</sup> Conti Rossini, *Aethiopia* (II serie), « Riv. Studi Or. » (1925), pag. 483-4.

<sup>2</sup> M. Hartmann, *Die arabische Frage*, Leipzig 1909, pag. 132 segg.; Nielsen, *op. cit.*, pag. 65; Ryckmans, *op. cit.*, pag. 316, etc.

<sup>3</sup> Conti Rossini, *Gad e il Dio Luna in Etiopia*, « Studi e materiali di storia delle rel. », 4, 1928, 49 segg. Sul culto della luna nell'Arabia Meridionale, D. Nielsen, *op. cit.*, 213 segg.; G. Ryckmans, *op. cit.*, pag. 348; Jamme, *op. cit.*, pag. 62 segg.

<sup>4</sup> Conti Rossini, *Appunti sulla lingua Awtyà del Danghelà*, « Giorn. Soc. Asiat. », XVIII (1905), pag. 110-1; E. Cerulli, *Note su alcune pop. Sidama dell'Abiss. merid.*: I. *I Sidama orientali*, « Riv. Studi Or. », 10, 1925, 604; II. *I Sidama dell'Omo*, *ibid.* 12, 1929, pag. 7.

<sup>5</sup> Così ancora nella *Sēr'ata Mangēst*: v. Guidi, *Contributi etc.*, pag. 77.

<sup>6</sup> I numeri 4, 40, 44 sono numeri simpatici presso gli abissini; la *Sēr'ata mangēst* (loc. cit.), parla persino di 55 funzionari assistenti ai giudizi dinanzi al re.

Nulla, poi, vi è di più naturale (cfr. pag. 167) che le mogli del re avessero una propria corte e particolari possedimenti: è conseguenza del progredire della civiltà. Per l'Abissinia, assai prima di Taitù potremmo rammentare la regina Mēntēwwāb, che nel secolo XVIII fu per decenni la vera padrona del regno, la regina Elena († circa 1522) e la regina Bēlēn-Sābā, che nel 1322 governava il Tigré. Va escluso, pag. 172, che alla morte della regina madre un'altra donna ne occupasse il posto; i documenti ci mostrano che in tanto la regina madre aveva dell'autorità in quanto sapeva farsi valere. Così avvenne, del resto, in tutto il resto del mondo, a Roma non meno che a Baghdad: tra gl'infiniti esempi, rammento quello della energica madre del califfo al-Muqtadir, una ex schiava greca, chiamata Sciagab, la cui prova fu tale che, quando, nel 932, suo figlio chiuse in tragica guerra i suoi venticinque anni di regno, il principale titolo per cui fu eletto a suo successore al-Qāhir fu che egli da parecchi anni aveva perduto la madre<sup>1</sup>.

Non continuerò in questa elencazione: basterà affermare che tutti, o quasi, i richiami all'Abissinia riposano su errori di fatto o su inesatti apprezzamenti. Voglio soltanto trattenermi ancora sulle «regalia», sempre con speciale riferimento all'Abissinia, sebbene la tentazione di allargare le indagini agli Stati musulmani del Nord-Africa sia grande. In generale nei copricapo reali descritti a pag. 114-119 non sembra ravvisabile un influsso abissino. Alcuni sono di evidente origine islamica: i turbanti dei re del Darfur, del Uadai, del Bornu, ove l'elemento arabo e l'influsso islamico furono forti; l'elmo, decorato di penne di struzzo, del re degli Igara; il berretto che, più o meno ornato, ricorre presso altri re e che ci riporta alla *ḡāqiyā*. Nell'Arabia meridionale preislamica la corona sarebbe stata il simbolo dei re<sup>2</sup>, sebbene i re non appariscano con la corona nè sulle monete nè in statue<sup>3</sup>. Nelle monete aksumite predomina, come copricapo del

<sup>1</sup> A. Mez, *El renacimiento del Islam* (trad. Salv. Vila), Madrid 1936, pag. 185.

<sup>2</sup> Nielsen, *op. cit.*, pag. 234.

<sup>3</sup> Sulle monete più antiche, caratterizzate dalla civiltà ateniese, i re sud-arabici cingono intorno al capo un diadema od una ghirlanda a foglie d'alloro, il cui modello sembra ispirato dalle monete dei Seleucidi (G. Schlumberger, *Le trésor de Sanaa*, Paris 1880, e G. F. Hill, *The ancient coinage of Southern Arabia*, «Proc. British Ac.», VII, tav.); tale insegna continua su monete posteriori, caratterizzate dal bucranio, e sparisce sulle meno antiche (D. H. Müller,

re, una calotta semisferica, tanto sulle più antiche (re Aflas) come sulle meno antiche (re Hataz); ma già il re pagano Ausanas è effigiato con una corona di tipo bizantineggiante (verisimilmente sei raggi innestati su base circolare e finienti in un globo, con una codetta di dietro); tale forma subisce variazioni coi re successivi, sino a divenir quasi un berretto a cinque punte<sup>1</sup>. Mille anni più tardi Giovanni Gabriel così descrive la corona di Sussenyos<sup>2</sup>: «hum chapeo de velludo açul escuro de falda larga em a cubeça, a copa toda a roda que a de chapus de ouro como flor de lis, o no alto seu remate com algumas pedras pequenas engastradas; que aste he o modo de coroa que usaram os Emperadores ate este, que em setembro de 616 fez huma coroa de ouro como as que usam nossos reys, por huma formea que lhe veio da India». E da allora la corona subì le varianti dei gusti — prima — degli argentieri arabi e levantini, poi anche delle fantasie degli orafi di Roma, Parigi, Londra. Forse l'antica fu imitata dai re d'Alwah ed ha una sopravvivenza nel berretto del *diglal* dei Beni Amer. Si aggiunga che l'uso della corona, come segno di comando, fu assai diffuso. Se non sembra essa avesse impiego coi califfi, invece interveniva coi principi della casa califfale, con gli emiri, i quali avevano una vera incoronazione col *tāğ*, diadema dotato di pietre preziose<sup>3</sup>, cui potevan aggiungere un collare d'oro e due bracciali d'oro. Per esempio, ai princip

*Südar. Alter. im Kunsthist. Hofmuseum, Wien 1889, tav. XIV; Conti Rossini, Monete sud-arabiche, « Rendiconti R. Acc. Lincei », XXX 1922, pag. 239 segg.).* Quanto alle statue, quella di re Yaşduq'il Fari' ha la testa cinta da una benda, ma generalmente questa è omessa (Conti Rossini, *Dalle rovine di Ausan*, in « Dedalo » 1927, pag. 727 segg.).

<sup>1</sup> Veggansi facsimili di monete nei vari scritti di numismatica aksumita, e specialmente in Conti Rossini, *Monete Aksumite*, in « Africa it. » VI (1927), pag. 179 segg., e Anzani, *Numismatica aksumita*, in « Riv. ital. di num. », XXXIX (1926).

<sup>2</sup> Paez, *op. cit.*, pag. 139.

<sup>3</sup> Donde, verisimilmente, l'antico uso abissino che al deggiazmač (la maggior carica innanzi che si affermasse la potestà del *ras*, al di sotto del *bəht-wadad*) si desse, come insegna del grado, il *ras-warg*, diadema d'oro che si cingeva sulla fronte (Guidi, *Contributi* etc., pag. 77). Mi chieggo anche se l'uso di conferire in Abissinia il *bitāwā*, o braccialetto di metallo, ai valorosi non sia imitazione dell'uso di concedere il bracciale agli emiri: il primo emiro che ne fu decorato sembra essere stato Ihāid, signore dell'Egitto, cui il califfo inviò i bracciali nel 935; e l'uso continuò sotto i Fatimidi.

del secolo X, Ḥumārawayhi, emiro dell'Egitto, ricevette dal califfo la corona, non gli altri fregi della dignità<sup>1</sup>; e nella descrizione, lasciataci da Gauḡi, della fastosa investitura di Adhūd ad-Dawla, nel 979, si parla soltanto della corona e della bandiera<sup>2</sup>. Ma anche tra i sovrani l'uso della corona faceva apparizioni; il califfo Fatimida d'Egitto nei cortei solenni soleva sostituire il turbante con una corona, *tāḡ*, ornata di una grossa perla chiamata « la unica »; e si sa che i re Hafsidi di Tunisi portavano sul capo una corona, almeno fino al regno di al-Lihyani, nel 1311<sup>3</sup>.

Ad ogni modo, nessuna traccia d'ornamenti fallici si trova nella corona reale abissina, a differenza della corona dei re del Caffa; ma le regioni a sud dello Hauàsh, con le numerose stele falliche, affatto sconosciute a nord, hanno elementi propri, non abissini. Elementi fallici io scorgo invece nella corona dei re di Nobatia, la quale constava d'una calotta emisferica fiancheggiata da due corna taurine che finivano appunto in forma di fallo<sup>4</sup>: però ciò ne conduce in tutt'altro campo, alla Nubia, della quale riparleremo. Che gli antichi Etiopi conoscessero lo scettro ce lo dicono le loro monete, soprattutto quelle di Armāḡ (prima metà del secolo VII), il quale ha in pugno una specie di lungo pastorale, sormontato dalla croce, mentre altri re più antichi sulle monete reggono in mano uno scettro più breve o un ramo di palma; ma l'uso sembra scomparso da molto tempo. Lo scettro non era ignoto nei regni musulmani, vedi p. es. Riḡā, *Dirwān* 313. Per non citare altri esempi, gli storici arabi ci descrivono il califfo Muqtadir cavalcante verso la morte con la spada del Profeta al fianco e lo scettro in mano<sup>5</sup>; ed è noto che i sultani mamelucchi vollero imitare esattamente i califfi<sup>6</sup>. Si sa però che si tratta d'un emblema diffusissimo, nella sua evoluzione da semplice bastone di pastore; se ne sono volute trovar tracce perfino

<sup>1</sup> Mez, *op. cit.*, pag. 174.

<sup>2</sup> Mez, *op. cit.*, pag. 180.

<sup>3</sup> Per i Fatimidi v. Gaudefroid-Demombynes, *Masalik el Abḡd*, pag. LXV.

<sup>4</sup> Se ne veggia l'effigie in Zyhlarz, *I reami della Nubia prima dell'Islam*, « Rass. Studi Etiopici », III (1943), pag. 262.

<sup>5</sup> Mez, *op. cit.*, pag. 173. Nella cerimonia per l'investitura dell'emiro 'Adhūd al-Dawla il califfo ci è presentato nella sua massima pompa con un bastone in mano.

<sup>6</sup> Mez, *op. cit.*, pag. 180.

in stazioni preistoriche dell'età della pietra; ed è troppo ovvio che situazioni analoghe in ogni età, presso ogni popolo, possano avere avuto manifestazioni o rappresentazioni parallele od affini. Non più consistenti basi si trovano circa la forma del trono abissino. Gli Aksumiti conoscevano benissimo l'uso del sedile con spalliera diritta pel re o per grandi dignitari; ce lo dicono i troni di sasso d'Aksum, una miniatura della « Topografia Cristiana » di Cosma Indicopleuste<sup>1</sup>, e le già rammentate monete di Armāḥ; più tardi, a tale seggio è sostituito il letto, *algā*, che diventa il simbolo dell'autorità, sia dell'autorità suprema, tanto che il titolo ufficiale di ras Tafari prima della sua proclamazione a re era *ya-ityopyā mangēst algā warāš* « erede dell'*algā* del regno d'Etiopia », sia dell'autorità familiare, tanto che in statuti tigrini il letto, *algā*, del capo famiglia defunto concorre a formare la quota ereditaria di privilegio del primogenito insieme con le armi, coi principali attrezzi agricoli, coi ceppi per punire i riottosi. Nell'uso letterario, la frase (*nabara*) *diba manbara abuhu, ḥhuhu* ecc. « stette sul trono di suo padre, di suo fratello » etc. si è, per tradizione, perpetuata, e compare ancora in cronache del secolo XIX, appunto per significare « succedette nel comando a suo padre, a suo fratello »; e per influsso europeo nel secolo XX il trono reale è nuovamente rimesso in uso a Corte. Ma seggio speciale e letto sono attributi, da tempo antichissimo, degli Dei e dei re, in oriente ed in occidente; basti rammentare il seggio di Zeus in Iliade VIII 346, il trono di pietra (ricavato però da un modello di legno) di Cnosso, della seconda età minoica, o lo *skyphos* di Gerone, rappresentante l'ambasceria di Achille, su un famoso vaso greco di Berlino<sup>2</sup>. Per gli Stati musulmani dell'Africa Settentrionale, mi limiterò a rammentare la testimonianza di Al-'Omari secondo il quale Abū'l-Hasan'Ali, sultano Merinida del Marocco, suo contemporaneo, nelle udienze sedeva talvolta su un trono non elevato, talvolta su di una stuoia<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, tav. XI.

<sup>2</sup> Seggio e letto (indipendentemente dalle « regalia ») passarono in Abissinia dall'Arabia meridionale; entrambi sono raffigurati su una stela sabea, v. Grohmann, *Zur Archäologie Südarabiens*, in « Handbuch der altarabischen Altertumskunde » di D. Nielsen, pag. 16.

<sup>3</sup> Gaudefrid-Demombynes, *op. cit.*, pag. 209.

Che il trono, qualunque ne sia la forma, nei vari Stati africani sia di origine straniera è sommamente probabile; nulla accenna ad una origine abissina, nè lo Irstam, al pari dello Schilde, sembra ad essa pensare, pag. 114.

Molto intricata ed oscura è la questione del tamburo come insegna reale; il tamburo è diffusissimo in tutta l'Africa, vi faceva parte delle regalia con indiscutibili analogie col timpano sacro dei Babilonesi, quale lo illustrò il nostro Furlani<sup>1</sup>. Col timpano babilonese io collegai il *nāgārit* (così in etiopico ed in amarico, *nāgāra* in tigré) degli Abissini, i quali lo considerano riservato al re o, per concessione reale, a grandi capi<sup>2</sup>. In Abissinia, non appaiono sintomi a suffragio della tesi dello Schilde, che il tamburo sia passato fra le regalia perchè strumento di annuncio degli allarmi: vi può invece trovar appoggio la tesi del Sachs e del Wieschhoff circa una origine religiosa di tal fatto. Mancano però elementi che inducano a collegare geneticamente il *negarit* o il suo uso con quanto era nel Darfur, al Congo, fra gli Ncole etc. L'avocazione dell'uso di strumenti musicali, in ispecie di tamburi, al capo del paese è cosa comune: a Baghdàd il califfo protestò disperatamente contro le pretese degli emiri, fino all'ultimo, il privilegio che soltanto ai timbali (*tabl*) ed ai tamburi (*dabādīb*) della sua guardia spettasse di dare l'annuncio delle ore delle cinque preghiere<sup>3</sup>. Con ancor maggiore acredine il privilegio reale di far battere i timbali fu difeso dai sultani Almohadi, Hafsidi, Merinidi; i sultani marocchini, più gelosi ancora dei sultani mamelucchi, non lo cedevano ai loro emiri. I timbali, come gli stendardi, partecipavano alla vita della dinastia<sup>4</sup>. E se passaggi vi furono, il che è assai azzardato sostenere, furono dall'Egitto o, meglio, dagli Stati magrebini, non dalla Abissinia.

Questi sommari appunti circa le « regalia » in paesi arabi mi danno animo a rammentare qualche fatto, o qualche situazione, di carattere puramente storico. Dovendosi escludere l'influsso

<sup>1</sup> G. Furlani, *Il rito babilonese della copertura del timpano sacro*, « Atti R. Acc. Torino », 1923.

<sup>2</sup> Conti Rossini, *Gad e il Dio Luna* etc., pag. 57 n. 1.

<sup>3</sup> Mez, *op. cit.*, pag. 175.

<sup>4</sup> Gaudefroid-Demombynes, *op. cit.*, pag. LVI, VII.

abissino, e venendo da dottissimi uomini escluso pure l'influsso egiziano, mentre in molti casi non può parlarsi di apporti dalle coste dell'Atlantico o dell'Oceano Indiano, quale origine può ricercarsi per gli elementi che negli istituti e negli usi dei grandi Stati negri (e in quelli minori modellatisi su di essi) possono ravvisarsi importati, cioè estranei alla cultura locale? Non scorgo se non due vie, almeno per le età meno recenti. La prima è la Nubia, dove al vecchio regno di Meroe, erede d'una tralignata cultura egiziana, sottentrarono, nel secolo VI, vari Stati cristiani, i quali intrattennero rapporti coi paesi d'occidente, col Cordofan e senza dubbio col Darfur: per quanto in lenta continua decadenza, essi conservarono una civiltà che proiettò i suoi influssi verso l'ovest. Non saprei abbastanza insistere su recenti pagine di due poderosi storici della Nubia, il Monneret de Villard<sup>1</sup> e lo Zyhlarz<sup>2</sup>, le quali documentano in pieno questi fatti. A mano a mano quegli Stati cristiani furono soppiantati da immigrazioni di tribù arabe, che si spinsero assai lontano nel Darfur, nel Uadai, nel Canem, nel Bornu. Tali tribù arabe dovettero essere il tramite naturale di altra specie di elementi, di apporti arabo-egiziani: anche se (barbare come erano) non ne erano in possesso al tempo dell'immigrazione, poterono venire in possesso più tardi, se non altro grazie ai pellegrinaggi della Mecca. L'altra via furono gli Stati musulmani magrebini, i quali da secoli remoti spinsero carovane e razzie verso il Niger. E svariati furono i mezzi di penetrazione di elementi provenienti dal Mediterraneo negli Stati musulmani dell'Africa centrale ed occidentale, donde era poi meno difficile estendersi fra altre popolazioni. Vi furono mezzi grandi e minori. Fra i primi basterà rammentare il commercio coi paesi del Mediterraneo ed il pellegrinaggio ai luoghi santi dell'Islam, pellegrinaggio che si compiva non pur da umili credenti, bensì anche dai potenti della terra: Bara Mandana, vissuto (secondo il Delafosse) intorno al 1050, e che, secondo Ibn Khaldūn, fu il primo re di Mali passato all'islamismo, compì il pio viaggio alla Mecca; il suo successore Musa Keita lo compì quattro volte; un loro discendente,

<sup>1</sup> Monneret de Villard, *Storia della Nubia*, già cit.

<sup>2</sup> E. Zyhlarz, *op. cit.*

Musa Mansa, nel recarsi alla tomba del Profeta, giunse al Cairo nel maggio 1324 accompagnato — narrasi — da ben 14.000 servi, e vi profuse tanto oro in acquisti di ogni genere, in doni, in feste, da far cadere il prezzo del prezioso metallo da 25 a 22 dirham per mithkal, con un ribasso di oltre il 10 per cento. Ibn Khaldūn, al-'Omari, Maqrīzī, sono pieni di particolari in proposito, ed è ovvio che Musa Mansa, quando rientrò nel suo paese, doveva, oltre che di debiti, come narrano gli storici arabi, essere carico di oggetti d'ogni genere e di osservazioni, atte a spingerlo ad applicare fra i Tauri le meraviglie vedute al Cairo. E vi furono mezzi minori: fra essi mi sembrano da segnalarsi i racconti arabi, più o meno popolari e fantastici, sia scritti come il romanzo di Sayf Dhu-Yazan, il favoloso capostipite di tribù arabo-sudanesi, sia orali, come quelli cantati per le vie del Cairo dagli *sho'arà* o *abū-zaydiyyeh* e dai *mohaddithin*, che, ripetuti fra i dotti e fra gli Arabi d'origine alle Corti dei re negri, prospettavano idee ed usanze delle grandi Corti dell'Africa settentrionale<sup>1</sup>. Ora, prima di ricercar più complicate soluzioni, occorre accertarsi che queste altre siano da scartarsi. So bene che le mie parole non scoprono l'America; ma di fronte alla antistorica ipotesi abissina è bene richiamare storici dati di fatto.

Un'ultima osservazione. Dal 1937 ebbi occasione di soffermarmi<sup>2</sup> sugli elementi camitici, che viaggiatori ed etnologi segnalano nelle regioni centrali dell'Africa. Prescindendo da un primo afflusso camitico, che il Seligman riporta addirittura alla fine del periodo pluviale, se ne sarebbe avuto un secondo, nel primo millennio dell'era volgare o ai principi del secondo. Questo secondo suole attribuirsi ai Galla. Ma, a mio avviso, Galla e Somali sono da mettersi da parte. I Somali sono originari della parte settentrionale della Somalia attuale. In epoche storiche iniziarono un grande movimento verso sud: non dubito che a provocarlo concorsero (se non lo determinarono) le rapaci con-

<sup>1</sup> P. e. nella *Sirah ez-Zāhir*, relativa al sultano Baybars († 1277) e raccolta più di un secolo fa dallo Slane, si parla più volte del trono, v. *Manners and customs of the modern Egyptians*, London 1890, pag. 369-378.

<sup>2</sup> Conti Rossini, *Il popolo dei Magi nell'Etiopia meridionale e il suo linguaggio*, in «Atti del terzo Congresso di studi coloniali», Firenze 1937, pag. 116-118.

quiste fatte dagli Abissini ad oriente dello Hawāš, durante lo alto medio-evo, conquiste di cui la colonia militare, a lingua semitica, di Harar rimane a documento: in progresso di tempo, nei secoli XIV e, più, dopo le imprese di re Yēshāq e di re Zarahacob l'evasione dinanzi alle razzie abissine dovette accentuarsi. Nel movimento verso sud i Somali vennero a cozzare contro un altro popolo — i Galla — che, avendo a sud i Bantu e ad ovest i Sidamo, occupava le medie e basse vallate del Uebi Scebeli e del Giuba, e lo scacciarono, obbligandolo a scendere verso sud, sino al fiume Tana, o a risalire per le valli dei due fiumi, sino all'altipiano, ove dovette formarsi un ingorgo di tribù di pastori, bisognose di sfogo. E lo sfogo fu trovato, poco dopo il 1550, a nord dello Scebeli: le guarnigioni abissine, che prima chiudevano la frontiera, crollarono, distolte o distrutte dalle spaventevoli guerre musulmane, che desolarono i paesi cristiani fra il 1530 e il 1543. Fu un improvviso irruento fiume umano che si rovesciò sull'Abissinia, fermandosi soltanto alle soglie del Tigré o sull'orlo della fossa Niliaca, e cambiando in pochi anni l'aspetto etnico della regione invasa. Ma la stessa veemenza e l'ampiezza di tale corrente verso nord escludono un altro contemporaneo movimento verso sud-ovest; e infatti le tradizioni ci parlano dell'insediamento dei Borana verso il Tertale in tempi a noi più vicini. Mancarono quindi ai Galla ed ai Somali le possibilità geografiche e storiche di quelle migrazioni verso l'Africa Centrale di cui ci parlano gli etnologi e gli antropologi. Se migrazioni camitiche nel primo millennio e nel secondo dopo Cristo avvennero dall'Ètiopia, queste non poterono muovere se non dalla valle dell'Omo, e verisimilmente ebbero motivi non differenti da quelli che promossero le migrazioni dei Somali; e cioè conquiste e razzie abissine, sia nell'alto medio-evo, delle quali rimangono a testimonianza le colonie militari, donde formaronsi le tribù Guraghé, sia nei secoli XIV-XV, alle quali sono da attribuirsi certamente le migrazioni verso sud delle genti che costituirono le classi dominanti a sud del fiume Gogeb e poi il regno di Caffa.

Dare un nome alle genti che poterono riparare nelle regioni ad ovest del lago Rodolfo verso i grandi laghi equatoriali è impossibile oggi, perchè troppo poco conosciamo circa le tribù Ghimirra etc. viventi ad occidente dell'Omo; e sarà forse impos-

sibile sempre. Vien fatto di pensare alle genti che nella più recente classificazione filologica sono dette cuscitiche occidentali. Per ora limitiamoci a constatare che sulle estreme propaggini dei monti abissini verso il lago Rodolfo è la tribù dei Magi di ceppo Ghimirra, la quale, venendo da nord, sarebbe colà migrata, secondo il Padre Chiomio, circa tre o quattro secoli or sono<sup>1</sup>: spazio di tempo che io propendo ad estendere più che a restringere, in relazione ai movimenti che portarono nel Caffa la stirpe dei Gonga conquistatori<sup>2</sup>. E dalla sede attuale dei Magi ai laghi a nord del lago Victoria il cammino non è più lungo di quello che nello spazio di una o due generazioni i Galla percorsero per giungere dal Uebi alle terre ove ora sono le loro tribù Raia, mentre il prosciugamento del lago Stefania, così rapido in un mezzo secolo, potrebbe fornire un elemento per credere che, un tempo, la pianura ad occidente del lago Rodolfo fosse meno inospite per chi vi si inoltrasse. Ma, per ora, queste sono semplici ipotesi di lavoro<sup>3</sup>.

Ad ogni modo, queste estreme popolazioni etiopiche erano in assai basso stato di civiltà. Le descrizioni che dei Ghimirra ecc. si hanno, d'una quarantina d'anni or sono (nè altrimenti è da dire per i Borana ecc.), dimostrano quanto blandi fossero gli influssi della civiltà abissina per essi. Non potevano davvero essere

<sup>1</sup> G. Chiomio, *I Magi (Masi) nell' Etiopia del sud-ovest*, in « Rassegna Studi Et. », I (1941), pag. 274.

<sup>2</sup> Conti Rossini, *Etiopia e genti d' Etiopia*, Firenze 1937, pag. 371.

<sup>3</sup> Rimanendo nei limiti che le attuali conoscenze sembrano consentire alle ipotesi di studio, i rapporti fra Abissini (cristiani, a lingua semitica, in più evoluta civiltà) e popoli (schiettamente cuscitici o d'altri ceppi) stabiliti nella valle dell' Omo e adiacenze sembrano profilarsi così: sec. VIII-X, trasformazione del reame Aksumita, già tendente verso il nord, nell'attuale Abissinia, gravante verso il sud; costituzione di colonie abissine nei nuovi paesi, e di nuclei Guraghe; sec. X-XIII, reazione delle popolazioni indigene, costituzione di loro reami (regina devastatrice del sec. X, Motalamè re del Damot nel sec. XIII, regno di Hadiä etc.), respingimento degli Abissini assai verso il nord; sec. XIV-XVI, rafforzamento dell'Abissinia, nuove espansioni verso sud, raggiungimento del lago Margherita (Suf Gamo, Bahr Gamo etc.), almeno con razzie; fuga verso sud e ovest di popolazioni esposte alle minacce abissine; migrazione (2ª metà del sec. XIV secondo il Bieber) delle diciassette stirpi dei Gonga dallo Hadiä (o da limitrofe regioni) verso le terre occupate dai Mancio, Scewo, Benneccio, Mascengo e Najo, e, alquanto dopo, loro fondazione del regno del Caffa; sec. XVI-XVIII, grave indebolimento dell'Abissinia per le invasioni musulmane

i latori di elementi relativamente elevati di una organizzazione statale e sociale che non avevano.

Chiudendo queste note, non vorrei che se ne traesse l'impressione d'una stroncatura dello studio dell'Irстам. Depurato della parte abissina, circa la quale lo Irстам ha ereditato da altri gli errori da me segnalati, il suo studio è frutto d'una ammirevole, imponente raccolta di materiali, ed è condotto con un acume che è doveroso riconoscere. La sua parte sostanziale rimarrà lungamente, e costituirà una fonte di prim'ordine per chiunque intenderà occuparsi dei regni indigeni dell'Africa tropicale.

CARLO CONTI ROSSINI

*Università di Roma.*

e Galla, rigetto degli Abissini nelle loro terre d'origine, consolidamento di alcuni regni indigeni, dilagamento irruento dei Galla attraverso lo Scioa fino al Uollegà, e, di là, loro insediamento nel Ginma. Sembra ovvio che, se popolazioni ripararono in regioni sudanesi, dovettero essere popolazioni della periferia, soprattutto di quella meridionale. Ed ovvio sembra che trattavasi appunto delle popolazioni che, più lontane, meno potevano aver risentito della civiltà e cultura abissine. Non vi è, quindi, contrasto fra l'ammissione delle possibilità di movimenti etnici dall'altipiano etiopico verso i grandi laghi equatoriali e la contestazione, almeno in via di massima, d'influssi abissini su popolazioni viventi nelle regioni di quei laghi.

## RIFLESSI LINGUISTICI DELLA NOZIONE DI 'SACRO' IN GRECIA: ἱερός.

1. È noto come la lingua greca rifletta largamente il sincretismo operatosi fra il mondo ario-europeo, a noi noto nei suoi schemi genetici attraverso la comparazione, e le forme di civiltà preesistenti nella parte meridionale della penisola balcanica e nelle isole dei due mari: più che della elladica, della civiltà 'egea' abbiamo oramai una nozione adeguata, sebbene per la parte linguistica grave impedimento costituisca il fatto che le iscrizioni pervenuteci, geroglifiche e lineari, non siano ancora interpretate; e il suo apporto alla formazione della grecità ci appare ogni giorno maggiore.

Nel campo della lingua i riflessi del sostrato sono più facilmente perseguibili nel settore lessicale: non che ci sia consentito di riportare direttamente elementi del lessico greco a elementi del patrimonio locale (i pochi raccostamenti che si fanno traendo in campo, in mancanza di altra documentazione, l'etrusco, non sono se non fragili ipotesi), ma per quella parte del vocabolario che non è riducibile a formula ario-europea, ovvia è la presunzione che provenga dalle lingue preesistenti<sup>1</sup>, in Grecia, come in Italia e altrove. Questa presunzione può raggiungere un grado di notevole probabilità, quando si possa fare riferimento ad elementi del sostrato attestati nella toponomastica e negli scarsi relitti delle lingue anatoliche.

Anche a spiegare i molteplici significati di ἱερός nella lingua omerica e, in particolare, quello di 'sacro' che si affermerà come esclusivo nella tradizione posteriore, si è ricorso all'influenza del

<sup>1</sup> Ciò vale, come è noto, per la maggior parte dei nomi del pantheon ellenico. Fra i pochi che si spiegano in maniera soddisfacente nell'ambito ario-europeo è bene non dimenticare quello di Πάυ, per il quale W. Schulze, *KZ.* 42, p. 81 = *KL. Schriften*, p. 217, ha stabilito l'identità con la divinità pastorale vedica Pāṣan (attraverso \*Παυσον, Παων).

'sostrato'. La questione di tale influenza, la quale rappresenterebbe dunque il momento innovativo, è stata posta sotto il duplice aspetto della forma e del significato. Noi riteniamo che il richiamo all'influenza del sostrato sia legittimo soltanto per quanto si riferisce alla precisazione semantica, e non come pura influenza linguistica, bensì come il riflesso di un atteggiamento nuovo della religiosità, risultato dall'incontro dei due mondi, lo ario-europeo e l'eggeo.

2. L'uso di *ἱερός* 'sacro' è panellenico. Quantunque la forma si presenti dialettalmente differenziata (tessalico, arcadico e cipriota, ionico ed attico *ἱερός*, dialetti occidentali e beotico *ιαρός*, e inoltre ionico e lesbico *ιρός*, *ιρός*: in Saffo *Θήβας ἐξ ἱέρας* la forma *ἱέρας* è di certa influenza omerica, A 366 *Θήβην, ἱεράην πόλιν*), il significato è univoco, se si tolgono alcuni casi dovuti all'imitazione dell'uso omerico<sup>1</sup>. Esso è quello di 'sacro', 'attinente alla divinità', 'divino'.

Tale significato apparirà in una più precisa determinazione, se lo si considera in rapporto con il significato di altri vocaboli con cui *ἱερός* frequentemente appare in nesso di opposizione, e particolarmente di *δσιος*. Anzi nel caso di *ἱερός-δσιος* la determinazione è reciproca e i rispettivi valori che emergono dall'opposizione hanno, mi sembra, una qualche importanza ai fini dell'intendere gli sviluppi della coscienza religiosa e morale greca. *ἱερός* 'sacro' è già anche omerico. Invece *δσιος* in Omero non ricorre; ricorre solo l'astratto *δσιγ* per esprimere una nozione, che è ancora estranea al mondo dell'Iliade e sporadicamente affiora in quello dell'Odissea: in *χ* 412 Ulisse frena le manifestazioni di gioia della nutrice Euriclea per la morte dei proci dicendo che « non è 'degno' (*οὐχ δσιγ*) esaltarsi sui cadaveri degli uccisi<sup>2</sup> ». Ora questa se-

<sup>1</sup> Sul modello di una parte dell'uso omerico, nella lingua poetica posteriore *ἱερός* appare anche come qualifica di forze della natura *φάος ἱερόν* Esiodo, *Op.* 339, *ἱερόν χεῖμα θαλάσσης* Eschilo *fr.* 192, *ἱερόν κῆμα* Eur. *Ippol.* 1206, *ἱερά κήματα* Cical. 263, *ἑμβροος ἱερός* Sofocle *Ed. Re* 1428 etc. Sulla presunta qualifica di *ἱερός* data al gabbiano in Alemane *fr.* 94 Diehl<sup>2</sup> v. più avanti p. 42 n. 1.

<sup>2</sup> In *π* 423 Penelope rimprovera ad Antinoo le macchinazioni contro il figlio: « nè è 'degno' (*οὐδ' δσιγ*) il macchinare insidie gli uni contro gli altri ». Alla nozione prima espressa dell'obbligo religioso che si ha di rispettare i supplicanti, ai quali Giove è testimone (*οὐδ' ἐκέτας ἐμπάτρεαι...*), si aggiunge quella dell'obbligo umano della lealtà fra compagni. Su *δσιγ* negli Inni omerici cfr. p. 35 n. 1; ivi pure (p. 35) sul valore di *δσια* nella *lex sacra* di Cirene.

condarietà di *δσιος* di fronte a *ἱερός*, come di fronte a *θέμις* e a *δίλλαιος*, che sono pure omerici, è dovuta al fatto che la nozione in esso contenuta è la rivelazione, l'acquisizione cosciente, del momento soggettivo, umano, nei confronti dell'oggettività propria, sia della religione sia della giustizia.

Difatti, la differenza fra *ἱερός* ed *δσιος* consiste nel fatto che con il primo si intende ciò che appartiene agli dèi, ciò che ad essi è dovuto, il fatto religioso obiettivato; *δσιος* invece indica il momento soggettivo, quello che uno pone a se stesso<sup>1</sup> sia nel rapporto con gli dei, sia nel rapporto con gli uomini.

Il primo di questi valori in opposizione a *ἱερός* risulta chiaro da usi come questo: Eschilo, *Sette a Tebe* 1010 *ἱερῶν πατρῶων δσιος* «zelante delle cose patrie sacre». Tutto l'esame dedicato da Socrate alla determinazione del concetto di *δσιος* nell'*Eutifrone* è diretto appunto a svelarlo come momento soggettivo di contro al sacerdote-indovino formalista, che ne dà una definizione esterna, oggettiva: «ciò che piace agli dèi» (*ἔστι τῶν μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς δσιον*); è questo il concetto platonico della *εὐσέβεια*<sup>2</sup>.

Ma *δσιος* è anche colui che porta un sentimento di rispetto, di ritegno morale anche nei rapporti con gli uomini; a questo titolo Apollo nell'*Alceste* di Euripide v. 10 dà la qualifica di *δσιος* ad Admeto e di lui si dichiara *δσιος*: la *pietas* di Admeto verso la divinità dà contenuto alla *pietas* del dio verso lui. Cfr. ancora di Euripide *Eraclidi* 719, *Ciclope* 125. Perciò il neutro

<sup>1</sup> Ritengo perciò che abbia ragione Ehrlich, *Zur indogerm. Sprachgesch.*, 1910, p. 52, quando mette etimologicamente in rapporto *δσιος* (da \*σFδθιός) con *ἔθος* (da \*σFἔθος 'ciò che uno pone a sé'), anziché con *ἔτος* 'vero'.

<sup>2</sup> Cfr. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, p. 15. Il W. delinea nelle pagine seguenti un quadro dei valori semantici della più essenziale terminologia religiosa, ma non pone particolare attenzione al momento innovatore della soggettività, che si afferma in *δσιος* di contro a *ἱερός*. Il problema se *δσιος* originariamente appartenga al dominio dei concetti morali (così pure W., *Platon*, I, p. 61, e particolarmente Bolkestein, *Ἄσπιος ἐν Ἐὐσεβείᾳ*, Amsterdam 1936) o a quello dei concetti religiosi (Van der Valk, *Zum Worte δσιος*, in «*Mnemosyne*», S. III, 10 [1942], pp. 113 sgg.), cfr. pure Jeanmaire in «*Revue des Études grecques*», 58 (1945), pp. 66 sgg., non può avviarsi a soluzione ove non si tenga conto di questo momento soggettivo di religiosità, valevole sia nel rapporto con gli uomini sia nel rapporto con il divino, che la parola fundamentalmente esprime.

plurale *δῶρα* viene ad indicare il complesso dei valori etici stabilizzati fra gli uomini al di fuori della norma religiosa e della legge scritta, come appare in Tucidide II, 52, 3, a proposito dello sconvolgimento religioso e morale provocato dalla peste in Atene: *ἐς ὀλιγοῦραν ἐτρέποντο καὶ ἱερῶν καὶ δόσιων ὁμοίως* « giunsero a non tenere conto egualmente e dei valori religiosi e dei valori morali ».

Poichè il fatto religioso nella sua determinazione concreta è dominato da regole e da riti ben definiti, da una normazione che alcune cose permette ed altre interdice, dall'opposizione *ἱερός-θσιος* deriva appunto quella nozione di ' libertà ', che è inerente ad *θσιος*, come qualifica di un atteggiamento soggettivo. In rapporto a tale opposizione è da intendere il fatto che *θσιος* viene a qualificare uno stato di indipendenza dal vincolo oggettivo della norma religiosa. Non è forse del tutto esatto il valore di ' profano ' attribuito all'aggettivo da Liddell-Scott in frasi come Isocrate 7, 66 *κοσμεῖν τὴν πόλιν καὶ τοῖς ἱεροῖς καὶ τοῖς δόσις* « with sacred and profane buildings », ma il significato è all'incirca proprio questo: quello che appartiene alla sfera dell'umano, ponendosi questa in opposizione a quel tanto di vincolante dall'esterno, di limite oggettivo che è proprio del *ἱερόν*, del divino. Un particolare rilievo trova tale nozione nella *lex sacra* di Cirene dove il sostantivo *δῶρα* ha il significato di « liceità sacra » (De Sanctis). La norma *τῶν δὲ ἱερῶν δῶρα παντὶ* (§ 5) vuole certamente significare che l'accesso ai santuari, ai luoghi sacri è libero ad ognuno, iniziato e non iniziato (*καὶ ἀγνοῖ καὶ βαβάλωι*); quindi nulla si oppone all'esercizio di pratiche religiose da parte di chicchessia, purchè egli eserciti tale libertà nell'ambito della normazione rituale oggettiva (*νόμος* § 6).

Non è necessario soffermarsi su altre opposizioni, ad esempio, fra *ἱερός* e *ἴδιος* ' privato ', che si svolgono nello stesso solco semantico. Il carattere oggettivo della nozione di *ἱερός* come ' sacro ', ' appartenente agli dei ' appare sufficientemente determinato dalla opposizione a essa della nozione di *θσιος*, che è secondaria rispetto a quella, come la stessa cronologia della documentazione conferma<sup>1</sup>. Questo valore di *ἱερός* si accorda pienamente con quella

<sup>1</sup> Il Wilamowitz, l. c., p. 15, n. trova strano (« seltsam ist alles ») l'uso di *δοίη* nell'Inno omerico a Hermes. Qui v. 170 si dice che Hermes vorrebbe godere dell'*δοίη* delle carni sacrificali; al v. 173 Hermes si vanta che godrà della stessa

nozione precisa di oggettività reale che è inerente alla concezione greca del divino. « Die Götter sind da » osserva giustamente il Wilamowitz (o. c., p. 17).

3. I valori semantici che *ἱερός* presenta nella lingua omerica ci portano fuori da questa univocità di significato, che abbiamo constatato per l'età classica.

La maggior parte degli esempi mostrano l'uso di *ἱερός* in palese connessione con il mondo degli dèi. Come aggettivo è detto dei sacrifici, ad esempio delle ecatombi ἀγειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην A 99 cfr. A 431, 443, 447, Ψ 146, γ 144, δ 478, λ 132 etc.; come sostantivo neutro sta per ' sacrificio ' ὄφρ' ἱερὸν ἐτοιμασσαίαιατ' Ἀθήνη K 571, generalmente al plurale ἱερά ῥέξας A 147, cfr. B 420, E 178, I 357, K 46, etc., α 61, 66, γ 159, etc.; è detto dalle vittime offerte σπένδων αἶθοπα οἶνον ἐπ' αἰθρομένοις ἱεροῖσι A 775, cfr. μ 362; dell'altare ἱεροῦς κατὰ βωμούς B 305, cfr. γ 273; di un tempio θύρας ἱεροῖο δόμοιο Z 89, di santuari e di luoghi consacrati alla divinità, B 506, ζ 322, ν 104, 348; di luoghi abitati da un essere soprannaturale come Circe ἱεράς ἀνά βήσσας κ 275, ἱεροῖς ἐν δώμασι Κίρκης κ 426, cfr. κ 445, 554<sup>1</sup>. Inoltre *ἱερός* appare come attributo del capo di Zeus in O 39 σὴ θ' ἱερὴ κεφαλῆ e delle bilance sulle quali egli pesa il destino degli uomini Διὸς ἱερά τάλαντα II 658.

Frequentemente l'epiteto *ἱερός* è aggiunto a nomi di città, Ἰλίου ἱερὴ Δ 46, cfr. A 366, B 535, 625, Δ 103, E 446 etc., Πύλου ἱερῆς φ 108, cfr. α 2, γ 278, ι 105, λ 86, 323, ρ 293, ἱερά τεύχεα Θήβης Δ 378, Τροίης ἱερά κρήδεμνα II 100, cfr. ν 388.

In questi casi la nozione di ' sacro ' è pienamente ammissibile. Ma negli altri usi, sull'attribuzione di essa a *ἱερός* si ha forte motivo di dubitare.

Per il caso di nomi di fiumi, la qualifica di *ἱερός* può apparire giustificata nel significato di ' sacro ', poichè è possibile la

*δοσιγ* di Apollo; al v. 178 si dice che Zeus ama Apollo ἐκ πάσης δοσιγς e lo colma di doni. Il W. ritiene giustamente che si tratti di un'accentuata τιμή. Tenuto conto di quel che sopra si è osservato, può dirsi che *δοσιγ* è l'atteggiamento interiore di devozione, che accompagna il rapporto con gli dei (ed è presente quindi nello stesso oggetto del sacrificio) e di considerazione, riguardo, che accompagna il rapporto fra gli uomini (a questo ordine appartiene l'onore, che Zeus tributa ad Apollo.) Cfr. pure *Inno ad Apollo* 237.

<sup>1</sup> A giustificare il valore di ' sacro ' può addursi che qui si tratta di forze della natura, le quali si trovano nella sfera del potere magico di Circe.

personificazione divina del fiume stesso, *ἱερὸν ῥέον* Ἀλφειοῖο Λ 726; ma legittimo è il dubbio che tale significato non si appropri, quando si parli di fiumi in generale, com'è il caso di *κ 351* *ἔκ θ' ἱερῶν ποταμῶν, οἳ τ'εἰς ἄλλαδε προρέουσιν*.

Ancora nel dominio della natura appaiono forniti dell'appellativo di *ἱερός* il giorno *ἱερὸν ἡμᾶρ* Θ 66, Λ 84, ι 56, e le tenebre *κνέφας ἱερόν* Λ 194, 209, Ρ 455. Fra gli animali l'unico che abbia tale appellativo è il pesce, *ἱερὸν ἰχθύν* Π 407; del mondo vegetale l'ulivo, precisamente quello alla cui ombra si fermano a parlare Ulisse ed Atena, *ἱερῆς παρὰ πυθμῆν' ἐλαίης* ν 372 e l'orzo che ha fornito la farina che si offre all'ospite *ἀλφίτου ἱεροῦ ἀκτῆν* Λ 631.

Varie cose inanimate hanno il privilegio di un siffatto aggettivo: l'aia operosa in cui il vento fa turbini di pula *ὡς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱεράς κατ' ἄλωάς* Ε 499, il recinto circolare in cui su levigati sedili siedono gli anziani della città *εἴκτ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ* Σ 504, e infine il carro di Achille *ἱερῶ ἐνὶ δίφρῳ* Ρ 464.

Passando al mondo più proprio degli uomini, *ἱερός* serve per qualificare *μένος*, *ἴς* nelle circonlocuzioni che indicano persona: *ἱερὸν μένος* Ἀλκινόοιο η 167, θ 2, 4, 385, 421, ν 20, 24, *ἱερὸν μένος* Ἀντινόοιο σ 34, *ἱερῆ ἴς* Τηλεμάχοιο β 409, π 476, σ 60, 405, φ 101, 130. È detto anche dei custodi delle porte *λαθῶν ἱεροῦς πυλαωρός* Ω 681, delle sentinelle del campo *φυλάκων ἱερὸν τέλος* Κ 56, e di tutto l'esercito dei Greci Ἀργείων *ἱερός στρατός ἀχιμητῶν* ω 81.

4. Il Lagarde, in *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graecae*, 1856, p. XXIV, ebbe a rilevare come in una parte della documentazione di *ἱερός* in Omero non si adatti il significato di 'sacro' e volle limitare a questi casi l'ipotesi di un rapporto formale e semantico con a. indiano *isirá-* 'alacer', precedentemente avanzata dal Kuhn.

Partendo da tali premesse W. Schulze nelle *Quaestiones epicae*, 1892, p. 207 sgg. esaminò la documentazione omerica di *ἱερός*, nel quadro delle sue dottrine dell'allungamento metrico, e pervenne alla conclusione che nel vocabolo debbano essere confluite forme delle più diverse origini. Egli ne individuò ben quattro: 1) *ἱερός* 'sacer' da mettere in rapporto con sab. *aisos* 'Gebet' (sic) umbro *esunu* 'sacrificio'; 2) *ἱερός* 'forte, gagliardo' (sempre con

breve) a. ind. *isirá-*; 3) *ἔρως* 'rapido', da leggere anzi *εἴερος* da \**eiseros*, dalla stessa radice del n. 2, da cui si differenzerebbe solo per il diverso grado apofonico; 4) *ἔρως* 'rafforzante' (con *ι* lungo) risultato da una forma con raddoppiamento \**i-isaros* (*īsaros*).

In queste quattro categorie, in origine formalmente diverse, specie la prima dalle altre tre, era facile allo Schulze sistemare i diversi significati da attribuire a *ἔρως* nelle diverse congiunture: alla prima, tutti i casi in cui l'aggettivo è in connessione con il mondo degli dèi; alla seconda, quella in cui esprime qualità umane di forza e di gagliardia (« il forte animo di Alcinoos », « i gagliardi custodi delle porte »); alla terza egli attribuisce solo la qualifica del pesce *ἔρῶν ἰχθύων* e con questo *εἴερος* (v. sopra), egli pone in rapporto l'*εἴαρος* del fr. 94 Diehl<sup>2</sup> di Alcmane (v. sotto p. 42 n.); e alla quarta, infine, *ἔρως* come qualifica del giorno, della notte e anche dell'orzo, per il quale egli richiama β 290 ἀλφίτα, μισλὸν ἀνδρῶν « l'orzo, midollo degli uomini ».

In aggiunta a questa partizione, lo Schulze avanza l'ipotesi che alcuni esempi di *ἔρως* si possano raggruppare in un'altra categoria che abbia alla base una radice omofona *eis-* dal significato di 'desiderare' (a. ind. *is-* 'desiderare') e pensa che la qualifica del giorno e della notte, e quella dell'orzo vi possano appartenere.

Le distinzioni dello Schulze furono assai indebolite dal riconoscimento della maggiore latitudine dei fatti di allungamento metrico, che posteriori ricerche (Danielsson e Solmsen) attribuiscono ad Omero. Il Kretschmer in « Glotta » XI (1921), p. 278 sgg., riprendendo in esame la questione, elimina la categoria 4), cioè le forme con raddoppiamento radicale e limita le categorie formali originarie di *ἔρως* fondamentalmente alla prima e alla seconda: pure alla terza rappresentata solo da *ἔρῶν ἰχθύων* e dal *εἴαρος ὄρνις* di Alcmane egli vuole attribuire una particolare funzione giustificatrice dell'incrocio delle altre due forme.

Infatti nel citato articolo il Kretschmer spiega la molteplicità dei significati di *ἔρως* con l'ipotesi che in questo vocabolo sarebbero venute ad incrociarsi due parole di origine e di significato diversi. Da un lato un \**aiseros*, \**eiseros* proveniente dal sostrato etrusco-tirrenico: osco *ai-cusis* 'sacrificiis', marr. *aisos* 'dis' (?) volsco *esaristrom* 'sacrificium', umbro *esono-* 'sacrificium' e

'sacrificalis' in palese connessione con il nome della divinità attestato per l'etrusco: *aisol · theol úpò Tyrrhénwv* Esichio, « quod aesar, idest reliqua pars e Caesaris nomine (C)aesar) Etrusca lingua deus vocaretur » Svetonio, *Aug.* 97, cfr. Dione Cassio LVI, 29. 4; nelle iscrizioni etrusche *aisar, aiseras, aisuna* etc. Dall'altro, ario-europeo \**isəró-* a. ind. *iširá-* 'forte, gagliardo' da una radice *eis-* 'mettere in movimento, eccitare' che appare documentata in molte lingue. Quest'ipotesi dell'incrocio in *ispós* di un termine del lessico ario-europeo con un vocabolo del sostrato pregreco ha avuto una certa fortuna. È stata accolta da Schrijnen, *La racine ais- en Italie* in « Bull. Soc. Ling. » 32 (1931), p. 54 sgg., da Trombetti, *Saggio di antica toponomastica mediterranea*, 2ª ed., p. 22, ed è registrata infine da Schwyzer, *Griechische Grammatik*, I, 1939, p. 62.

È stata una fortuna immeritata, poichè contro un tale incrocio fra la forma greca di eredità ario-europea e la forma mediterranea si pongono difficoltà di ordine fonetico, non facili a rimuoversi. Anzitutto *í* di *ispós* mal si accorda con il dittongo della forma pregreca: a risolvere questa difficoltà il Kretschmer era costretto a immaginare una formazione proporzionale in cui un \**isaros* 'sacro' si sarebbe posto accanto ad \**aiseros* 'sacro', poichè esisteva un \**isaros* 'forte' accanto ad \**eiseros* 'forte'. Ora quest'ultima forma, perno della proporzione, è soltanto una congettura, la categoria 3) dello Schulze, fondata sul solo *ispós* di *ispón ixthón*, e su una correzione del testo *εἶσπος* tramandato di Alcmane fr. 94<sup>1</sup>. Inoltre, dato che per il protogreco occorrerà postulare la forma *iheros*, *hioseros*, l'identità formale con la forma del sostrato che mantiene *s* intervocalico veniva a cadere. Mancano dunque le condizioni formali per legittimare un incrocio di significati.

Il Kretschmer stesso, per motivi diversi da questi da noi addotti, ha abbandonato di recente l'ipotesi dell'incrocio e posto il rapporto fra la forma greca e la forma mediterranea su un piano completamente diverso.

Già il Devoto, *Ais- etrusco ed Ais- mediterraneo* in « Studi etruschi » V, p. 293 sgg., si era dato cura di rintracciare in zone diverse le tracce di questo *ais-*, specialmente in nomi di fiumi, ed aveva avanzato l'ipotesi che si trattasse di un elemento di an-

<sup>1</sup> Cfr. sotto, p. 42 n. 1.

tichissima diffusione arioeuropea, continuato in etrusco con una specializzazione di significato secondario: *ais-* avrebbe significato qualche cosa come 'oscuro'. Con ciò il legame con il greco *ἱερός* veniva ad essere implicitamente negato. Il Kretschmer, invece, in questa sua nuova interpretazione « Glotta » XXX (1943), p. 88, riporta da un lato gr. *ἱερός* 'divino, santo', propriamente 'mosso da forza divina', illirico *iser* 'santo' con cui andrebbero om. *ἱεροὶ ποταμοί*, i nomi di fiumi *Isara* e *Ἰστρος* e, dall'altro etrusco *ais-* (*eis-*) 'dio' *aisar aiseras aisuna* 'divino' a cui è da raccogliere *Αἰσαρος* fiume presso Crotona, ad una antichissima fase comune (*Protoindogermanisch*), alla quale tanto l'arioeuropeo da noi postulato, quanto l'etrusco avrebbero appartenuto. Etrusco *aisar* di contro a arioeuropeo *isəró-* si spiegherebbe con il fatto che la riduzione della sillaba non accentata non sarebbe intervenuta nella fase comune e perciò nemmeno nell'etrusco.

Quest'ipotesi di un « protoarioeuropeo », in cui l'etrusco potrebbe infine trovare ricetto a fianco dell'arioeuropeo, è una suggestiva ipotesi di lavoro. Ma su essa non ci è dato qui di scendere in particolari. Indubbiamente esistono anche in area greca elementi che rimandano ad un *ais-* e che ne riflettono in qualche modo il presunto significato: il fiume *Αἰσαρος*, il termine sacrale *αἰσακος* (*ὁ τῆς δάφνης κλάδος, ὃν κατέχοντες ὕμνου τοὺς θεοὺς* Esichio), forse anche il nome di uccello *αἰσάρων* · εἶδος *ἱέρακος* Esichio); ma la presenza del dittongo iniziale e la conservazione della sibilante annunziano questi elementi come estranei o marginali alla grecità. Qualunque possa essere il rapporto fra protoarioeuropeo *ais-* (*eis-*) ed arioeuropeo *eis-* 'muovere, eccitare', non vi può essere dubbio che *ἱερός* si forma e si sviluppa, sia come struttura fonica sia come significato, nel quadro esclusivo di quest'ultimo, come prova l'identità di formazione con a. ind. *iṣirá-*. Del resto, anche il Kretschmer, a giustificare la differenziazione semantica che *ἱερός* rappresenta nei confronti di a. ind. *iṣirá-* 'forte, impetuoso', non giudica più necessaria l'influenza di un termine estraneo e respinge ormai anche la più importante delle distinzioni promosse dallo Schulze, cioè quella fondata su una diversa origine di *ἱερός* 'sacro' ed *ἱερός* 'forte'<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Già G. Meyer, *Griech. Grammatik*, 3ª ed. 1896, p. 159, n. 2, aveva assunto atteggiamento decisamente negativo: « L'idea dello Schulze, *Quaest. ep.*, p. 207, secondo la quale alla base di om. *ἱερός* 'sacro' e *ἱερός* 'che pone in movi-

5. Riportato ἱερός ad un'unica categoria formale, con l'esclusione anche di un'influenza formale nella determinazione dei significati (cfr. pure Specht in «Zeitschr. der Morgenländ. Gesellschaft», 94, p. 408), risorge il problema della molteplicità dei valori semantici che la parola presenta nell'uso omerico.

Naturalmente, la soluzione che si presenta più ovvia, è quella di ricondurre ogni altro significato possibile nella cerchia dei valori semantici di 'sacro'. È questa la via scelta dal Wilamowitz in due scritti apparsi alla distanza di quasi un cinquantennio, *Homerische Untersuchungen*, 1884, p. 106 no., e *Der Glaube der Hellenen*, I, 1930, p. 21 sg. Epperò fra l'uno e l'altro scritto è rilevabile una sostanziale differenza.

Nel primo egli esclude categoricamente il significato di 'forte, gagliardo' («intendere 'forte', 'vigoroso' o, com'è inevitabile, 'agile' non soltanto è problematico dal lato grammaticale, ma poi non serve a nulla») e cerca di rendere conto delle possibili ragioni che giustificano caso per caso la qualifica di 'sacro', 'divino': l'ulivo sarà stato detto così, perchè, importato da poco in Grecia, lo si è voluto porre sotto la protezione di una qualche divinità; i re e i custodi delle porte, perchè sono consacrati come mostrano le insegne della loro dignità; il pesce appartiene agli dei, perchè vive nell'acqua dove gli uomini muoiono e di esso la gente non si ciba; l'ape è 'sacra' perchè può più dell'uomo; la forza umana e il vigore spirituale, che sembrano dovuti alla benefica influenza di una divinità indeterminata, sono ἱερὴ ἰς, ἱερὸν μένος. Tuttavia, egli qui con mirabile intuizione avverte come la qualifica di ἱερός, in alcuni casi per lo meno, poggia sull'atteggiamento di meraviglia, con cui l'uomo guarda le manifestazioni della natura che gli sono inusitate e inspiegabili: «L'impersonale, l'inanimato, quel che non ha volontà, in quanto produca un'azione, è divino; in quanto una cosa appaia all'uomo poco familiare, inquietante ed egli la consideri attinente alla divinità o vi trovi alcunchè di strano, essa è ἱερός, competenza della divinità».

mento', eccitato' stiano due parole diverse, di cui la seconda dovrebbe appartenere a ἴσ- 'muovere' e la prima a sab. *afsoš* 'preghiera', umbro *esumū* 'sacrificio', got. *aīstan* 'onorare', non mi pare affatto convincente».

Ben diversa è la posizione del Wilamowitz nell'opera che conchiude la sua vita di grande ricostruttore del mondo ellenico, nonostante, come si è detto, egli rimanga fedele all'idea del valore fondamentale unitario di *ἱερός*. Qui egli muove da una constatazione pregiudiziale, quella della netta e definita obiettività che il mondo degli dei ha per la coscienza greca: perciò egli vuole ricondurre sì i vari significati omerici di *ἱερός* nell'ambito del significato di 'sacro', 'appartenente agli dei'; ma senza riferimento ad atteggiamento soggettivo, innovatore nei riguardi del nucleo semantico essenziale, bensì spiegando la varietà dei significati nel quadro della religione concreta, dell'istituto. Difatti, egli ora (p. 21) dice che il *μένος* di Alcinoο è *ἱερόν*, perchè egli è re ed ha ricevuto da Zeus la sua investitura, e Telemaco ha una 'forza sacra' (*ἱερῆ ἰς*), perchè è erede legittimo di un trono; i custodi delle porte sono sacri, in quanto si trovano ad espletare un servizio *ἐν τέλει* ed hanno un'autorità che viene loro da Zeus; l'ape è detta *ἱερά* perchè produce l'alimento degli dei; il pesce è detto *ἱερός*, perchè pare che gli uomini dell'Iliade non se ne cibino, (quantunque da II 407 risulti che essi lo peschino con la lenza)<sup>1</sup>. Ma non poteva riuscire al Wilamowitz di spiegare tutti i casi omerici di *ἱερός* come 'sacro', nel quadro della religione greca stabilizzata nelle sue norme e nei suoi ordina-

<sup>1</sup> Il W. colloca anche in questa serie anche il gabbiano del fr. 94 Diehl di Alcmane (« presso Alcmane anche un *κηρόλος* è un uccello sacro: il poeta si augura di volare come questo sul mare ») accettando la sostituzione del tramandato *εἰαρος ἕρως* con *ἱαρός*. Diehl<sup>2</sup> ha questa lezione ma richiama pure Kretschmer « Glotta » XI, p. 279; questi, infatti, dopo avere respinto la congettura del Solmsen, *Untersuch.* p. 147, che proponeva di leggere qui e nell'om. *ἱερόν ἰχθύον* un *ἱαρός* (con *i* lungo) derivato da *ἱεῖμαι*: 'mi slancio', accedeva all'ipotesi di Schulze, che si dovesse leggere *εἰαρος* 'rapido' (e così pure in om. *ἱερόν ἰχθύον*) e ne faceva anzi la chiave di volta della sua teoria dell'incrocio fra forma arioeuropea e forma mediterranea (v. sopra, p. 39). D'altra parte il Diehl richiama pure Riano 6. 3, dove si dà la qualifica di *ἱερός* a un merlo. Epperò quest'ultimo appoggio è assai precario, anche perchè assai probabilmente ivi *ἱερός* ha il valore di *ἱερόστροφος* (cfr. Antipatro in *Anth.* IX. 76. 5 dove *τὸν ἱερόν* vale sicuramente 'il canoro'; su tale riduzione di composti al primo membro cfr. W. Schulze, *Kleine Schriften*, p. 312 sg., Wackernagel, *Allind. Gramm.* II. 1, p. 36), v. sotto p. 47 e n. 1. Comunque, la sostituzione di *ἱαρός* ad *εἰαρος* in Alcmane non è certa; ancor meno se si intende *ἱαρός* 'rapido' o *ἱαρός* (con *i* allungato metricamente) 'forte', qualifiche non attribuibili, la prima al gabbiano in genere, la seconda al vecchio gabbiano che si lascia trasportare dalle femmine.

menti, e perciò egli pure riconosce: « l'uso linguistico va così lontano, che i glottologi vedono in esso due parole in origine diverse ». Come spiegare che nell'epos il giorno e la notte sono ' sacri ', quando manca per essi una qualsiasi connessione con il mondo degli dei?

Per l'uso di *ἑσπιά* come qualifica della notte in Euripide, *Andromeda*, fr. 114 Nauck, egli trova una spiegazione che si coordina al momento poetico che vi è espresso: « Si capisce come Andromeda in Euripide incominci la sua aria con le parole *ὦ νύξ ἑσπιά*. Noi avvertiamo in esse che la notte avanzante nel cielo è una persona, se pure non è la potenza primordiale delle teogonie. Ma noi sentiamo che Euripide segue l'uso omerico, poichè ciò giova a dare l'atmosfera poetica (*Stimmung*). La donna consacrata alla morte nella sua solitudine rabbrivisce: questa notte appartiene agli dei ». Da questo particolare valore stilistico che coglie in Euripide, il W. trae motivo per conferire all'uso omerico, che la formula euripidea ricalca, un'analogo origine. Anche l'antico poeta avrebbe creato il nesso come espressione di un suo momento poetico: « Così deve aver sentito un epico remoto al sorgere dell'aurora o al cadere del crepuscolo e perciò ha coniato la formula ». Non si tratta dunque del riconoscimento di una forza della natura come divinità o come emanazione di essa, bensì dell'oscuro sentimento che dietro ad essa vi sia un dio. « L'elementare non viene più sentito in sè come un dio, ma dietro ad esso, in esso si nasconde un dio ».

La spiegazione è suggestiva e, secondo noi, verace. Ma con essa il Wilamowitz si è portato fuori dalla linea, che si era imposto, di considerare il valore omerico di *ἑσπιά* nel quadro di quell'oggettività del fatto religioso, che è tratto essenziale della religione greca. Egli vede in questo particolare valore di *ἑσπιά*, applicato al giorno o alla notte, il riflesso di un atteggiamento poetico. Ora c'è da domandarsi, se non si tratti, anzichè di un isolato valore stilistico, di un vero e proprio valore di lingua, cioè di un semantema, il quale si debba intendere proprio sul piano di quella meraviglia di fronte ai fatti della natura, a cui più esplicitamente il Wilamowitz aveva fatto attenzione nella sua prima soluzione.

6. L'altra possibilità di conciliare l'unità formale di *ἑσπιά*

con la pluralità di significati che appaiono in Omero importa la necessità di non partire dal significato di 'sacro', 'appartenente al mondo del divino', che è il significato stabile della parola in età classica, ma di considerare questo come l'ultimo risultato di uno sviluppo semantico. Infatti, la stessa natura composita della lingua omerica, in cui si riflette un processo di elaborazione assai lungo e complesso, rende legittima l'ipotesi che in Omero, accanto ad un valore che è conforme all'uso classico, si conservino per alcuni casi valori di una fase linguistica anteriore.

Di determinare il significato primitivo di *ἰσρός* si è preoccupato il Duchesne-Guillemin, *Gr. ἰσρός scr. ἰsirá-* in *Mélanges Boisacq* I, 1937 p. 333 sgg., seguendo l'unica via legittima di comparare il valore della forma greca con quello della forma vedica. Partendo dal presupposto che «l'etimologia di un vocabolo debba di massima dedursi dal suo significato e non il contrario», egli osserva giustamente che per ammettere due diverse origini di *ἰσρός* sarebbe necessario che il significato di 'forte, vigoroso' fosse incompatibile con quello di 'sacro'. Dopo aver mostrato come in alcune lingue si ha una chiara evoluzione dal significato di 'forte' a quello di 'sacro' (v. sotto § 9), il Duchesne-G. esamina i passi del Rigveda in cui *ἰsirá-* ricorre, per vedere se già un'analogia evoluzione di significato si trovi documentata in quel testo e arriva alla conclusione che, mentre in dodici casi si ha il significato materiale, fisico, di movimento rapido che è inerente alla radice (*iṣ-* 'porre in rapido movimento', *iṣ-* 'forza vitale' secondo Neisser, *Zum Wörterbuch des Rigveda*, I, p. 164), in altri tredici casi vi sarebbe un palese riflesso religioso.

In verità, l'esame fatto dal Duchesne-G. mostra solo che in questa nozione di 'rapido movimento, slancio, energia vitale' una netta separazione fra realtà fisica e realtà soprannaturale non si può fare, almeno nell'ambito vedico: non è possibile attribuire puro carattere fisico di movimento a *iṣiro ...vātaḥ* 'vento impetuoso', quando lo stesso aggettivo è usato per i Maruts, divinità dei venti, X. 73. 5, e per Indra I. 129. 1, VII. 87. 9. Non è possibile considerare nella pura sfera del movimento fisico lo slancio dei cavalli degli Aśvin in VI. 63. 2 o quello del loro carro V. 75. 5., che è pure chiamato 'magico' (*purumāyam* I. 119. 1). Così non ha un puro valore fisico, quando è detto della

fiamma in cui si dispiega la potenza di Agni, III. 2. 14, o quella di Br̥haspati VII. 97. 7. Ancor meno si potrà parlare di carattere esclusivamente fisico, quando *iṣirá-* appare come un attributo della voce, poichè si sa che Vāč è una figura divina del maggiore rilievo, e specie quando essa deve essere ispirata da Br̥haspati com'è in X. 98. 3, oppure si tratti del magico suono emesso dal Soma, la bevanda sacrificale divinizzata, durante la sua preparazione, in IX. 84. 4.

Non sarà necessario riferirsi agli altri casi in cui il Duchesne-G. ritiene palese il riflesso religioso, poichè siamo d'accordo con lui nel ritenere che nella totalità di tali casi il significato di *iṣirá-* è quello di 'dotato di virtù soprannaturali'. Ma proprio questo valore è da riconoscere anche in quei casi in cui la nozione prevalente in *iṣirá-* sembra quella fisica di movimento: difatti, la virtù soprannaturale si manifesta in questa possibilità del movimento rapido, in questa vitalità che per la mentalità arcaica ha un fondamento magico e, in largo senso, religioso<sup>1</sup>.

7. Sono presenti nel vedico *iṣirá-* due nozioni strettamente legate, quella di 'vigore, rapidità' e simili inerente al significato proprio della radice e quella della 'meraviglia' che tale rapidità e vigore destano nella mentalità arcaica, portata a vedere in ciò, che per poco vada oltre le sue normali esperienze, il riflesso di una forza soprannaturale.

È difficile trovare nella nostra lingua, che riflette una diversa forma interiore, un termine che esprima un significato così complesso: essa ci consente di rilevare solo l'uno o l'altro aspetto, ma non l'uno e l'altro insieme. Ad esempio, del carro degli Aśvin possiamo dire che è 'impetuoso' o che è 'magico', ma non possiamo riunire l'una e l'altra nozione in un'unica parola. Tenuto però conto che la seconda nozione, la 'meraviglia', è quella che determina stilisticamente l'uso della parola, forse la traduzione che più si avvicina al senso proprio di *iṣirá-* è qualcosa come 'prodigioso'.

<sup>1</sup> Ciò non è altro se non un aspetto del *mana*, quella speciale forza o virtù misteriosa che si esterna in effetti inusitati e sorprendenti, che ha tanta parte nelle credenze magiche e religiose di popoli primitivi, come mi fa opportunamente rilevare R. Pettazzoni.

Vi sono nell'uso vedico di *iṣirā-* e di una parte dell'uso omerico di *ἰερός* alcune rispondenze sorprendenti, che non possono assolutamente essere casuali<sup>1</sup>.

In *Rigv.* V. 75. 5 *iṣirā-* è detto del carro degli Aśvin (*rathyeṣirā* 'col carro prodigioso': in P 464 *ἰερός* è detto del carro di Achille, a cui sono aggiogati cavalli divini (*ἰερόν ἐνὶ δίφρῳ*). Di IX. 73. 7: *rudrāsa eṣām iṣirāso adruha spaśah* « i Rudra (cioè i Maruts) sono le loro spie, cui nulla sfugge, prodigiose » (Duchesne-G. 'meravigliosamente attivi') è palese la rispondenza con gli omerici *ἰερός πύλαωρός, φυλάκων ἰερόν τέλος*; cfr. la stessa qualifica *iṣirā dūḷabhāsa* «prodigiosi, difficili ad ingannare» data ai guerrieri di Asura in *Rigv.* III. 56. 8. Notevole è la rispondenza già segnalata dallo Schulze e ripresa dal Duchesne-Guillemain fra *ἰερόν μένος* omerico e *iṣireṇa... manasā* di VIII. 48. 7: *iṣireṇa te manasā sutasya bakṣimahi pītrasyeva rāyaḥ* 'che noi si possa gustare di te (o Soma) preparato con animo entusiasta come di un bene paterno» (possibile è riferire 'con animo entusiasta' a 'gustare').

Un'altra sorprendente concordanza si ha nella qualifica di *iṣirā-* data alla voce (*Rigv.* IX. 84. 4 *vācam iṣirām* v. pure X. 98. 3) e l'uso di *ἰερός* in un'identica congiuntura nella lingua poetica greca. Schulze, *Quaestiones epicae* p. 211 sg. seguendo Ahrens, «Philologus» 27, p. 590 sg., propone di leggere in Σ 505 *ἰεροφώνων* 'dalla voce gagliarda' al posto del tramandato *ἡεροφώνων*, che qualifica gli araldi (*κηρύκων*) nella scena del giudizio rappresentata sullo scudo di Achille<sup>2</sup>. Qualunque sia il valore di questa congettura, è certo che la connessione di *ἰερός* con la voce tra-

<sup>1</sup> In un articolo pubblicato postumo in «Philologus» 95 (1942), p. 1 sgg., J. Wackernagel ha portato la sua attenzione su un certo numero di concordanze stilistiche (anche l'omissione dell'aumento nella poesia è fatto di stile) fra la lingua vedica e quella omerica, e ne ha tratto motivo per ammettere l'esistenza di una lingua poetica nella fase arioeuropea. Tale numero può essere certamente accresciuto: uno dei casi più notevoli è appunto questo dell'uso di *iṣirā-ἰερός* in analoghe congiunture.

<sup>2</sup> Intendere *ἡερόφωνοι* 'che alzano la voce' (*ἡερο-* da *ἄειρω*) fa difficoltà dal lato formale e da quello semantico. Improbabile è, secondo noi, che si debba intendere 'dalla voce di nebbia', con riferimento alla rappresentazione plastica della voce come un fiotto di vapore che esce dalla bocca degli araldi. Com'è ovvio, solo la documentazione in monumenti potrebbe dare parvenza di verità a quest'interpretazione.

spare ancora viva nella tradizione poetica greca: nel già citato frammento di Alcmane, Diehl 94. 1 la sostituzione della lezione tramandata *ἱερόφωνοι* con *ἱμερόφωνοι* da parte degli editori non è nè legittima nè necessaria: i due composti *μελιγάρους ἱερόφωνοι* debbono, in adesione alla funzione stilistica del composto nella lingua poetica, essere così intesi: « fanciulle, che dolcemente cantate con voce canora ». Del valore che il semplice *ἱερός* ha in Riano 6. 3 Diehl e in *Anth.* IX. 76. 5 abbiamo sopra discorso a p. 42 n.<sup>1</sup>.

Un'altra rispondenza, e certamente la più significativa, è quella che si ha fra *iṣirá-* ed *ἱερός*, quando l'uno o l'altro appaiono come aggettivi riferiti a fenomeni della natura, come il sole e le tenebre. *Rigv.* X. 157, 5: *pratyūñcam arkam anayañ chacābhir ād it svadhām iṣirām pary apaśyan* « (gli dei) con le loro forze portarono innanzi il sole e allora videro la sua prodigiosa natura ». Qualcosa di simile è detto dei Maruts, divinità dei venti, che creano l'oscurità temporalesca e ne ammirano quindi il diffondersi e l'accrescersi come un prodigio. *Rigv.* I. 168. 9: *te saṣsarāso 'janayantābhvam ād it svadhām iṣirām pary apaśyan* « essi (i Maruts) di un solo aspetto generarono l'oscurità e quindi videro la prodigiosa potenza ingenita ». Poichè *svadhā-* (per la forma cfr. gr. *ἔθος*) indica il genio, l'indole, quando è riferita a persona, e in generale la potenza vitale (Geldner, *Rigveda im Auswahl* I, p. 207 sg.) di tutte le cose della natura, è palese che l'aggettivo *iṣirá-* debba qui servire a dare una qualifica soggettiva a una siffatta nozione: come tutte le altre manifestazioni di potenza della natura, anche il crescere del giorno e il diffondersi ed intensificarsi dell'oscurità dovevano apparire alla mentalità arcaica come la rivelazione prodigiosa di una forza trascendente.

Ora ciò ci fa intendere quel che significhi *ἱερόν* attribuito ad *ἦμαρ* e a *κνέφας* in Omero. L'aggettivo, ben lungi dall'aver il preciso e determinato valore di ' sacro ', ' appartenente agli dei ', che si affermerà in seguito ed è già in via di affermarsi nel periodo di formazione della lingua epica, ha ancora quello

<sup>1</sup> È probabile che lo stesso *ἱερός* ' canoro ', riduzione da *ἱερόφωνος*, sia da vedere in *Anth.* VII. 171. 1: *ἀμπαύσαι καὶ τῆδε θοὸν πτερὸν ἱερός θρνις*.

ereditario di 'prodigioso', con il riferimento alla forza occulta che anima le grandi manifestazioni della natura. In nessun altro caso come in questo di *ἱερός* applicato al giorno e alla notte, è tanto palese la necessità di intenderlo nel significato di 'prodigioso, portentoso', oppure di 'divino': dato che nel nostro uso non vi è sempre nell'aggettivo 'divino' quella stretta connessione con il mondo religioso, che è propria di *ἱερός* postomerico, esso può valere appunto in questo significato di 'prodigioso, eccezionale' etc.

8. Se, dall'angolo visuale che abbiamo acquisito, guardiamo ora gli altri usi omerici, dobbiamo riconoscere che in alcuni di essi si riflette proprio quest'atteggiamento della mentalità arcaica di fronte all'inusitato, al sovrumano. È anzitutto necessario escludere da questa categoria i casi in cui l'oggetto, che *ἱερός* qualifica, non partecipi di una forza viva propria. Nel caso di *ἱερῶ ἐνὶ κόκλῳ Σ 504*, in cui l'aggettivo qualifica il recinto dove siedono i giudici, è palese che *ἱερῶ* significa senz'altro 'sacro'; basterà richiamare *Λ 807*, dove la sede del tribunale appare situata accanto agli altari della divinità (già gli scolii di A spiegavano la qualifica adducendo che il recinto era consacrato a Themis). Anche nella qualifica di *ἱερός* data all'aia *Ε 499* è molto probabile che si debba vedere il riflesso di un rito di consacrazione (Schulze, l. c., p. 211, pensa che l'aia fosse consacrata a Demetra).

Per gli altri casi in cui il significato non è quello di 'sacro', ma non è nemmeno quello materiale di 'forte', 'gagliardo', come già abbiamo visto, risorge quella difficoltà del tradurre che abbiamo notato sopra per l'aggettivo vedico.

Come si è detto sopra, in *ἱερόν ἡμαρ* e *κνέφας ἱερόν* la nota 'magica' è costituita dall'avanzare e diffondersi, in virtù di una propria potenza misteriosa, della luce del giorno e delle tenebre della notte. Analogamente per i fiumi tale nota è l'irruenza delle loro acque e perciò si potrebbe intendere *ἱερών ποταμῶν* di *κ 351* come 'fiumi impetuosi'. Poichè delle piante quel che desta meraviglia è il loro prosperare e produrre, potremmo intendere *ἱερῆς ἐλαίης* di *ν 372* come 'vegeto ulivo' e *ἀλφίτου ἱεροῦ* di *Λ 631* come 'vegeto orzo'. Poichè quel che sorprende nel pesce è il suo 'guizzare', potremo intendere *ἱερόν ἰχθύον* di *Π 407* come 'un guizzante pesce' (così Festa). Analo-

gamente, poichè, come si è visto anche nelle risposdenze vediche, quello che costituisce il tratto sorprendente dei guardiani è la loro capacità di attenzionie, la loro attività quasi sovrumana, dovremmo intendere *ἱερός* *πυλαγωγός* in Ω 681 come 'vigili custodi delle porte' e lo stesso in K 56 e in ω 81, dove *ἱερός* è detto dell'esercito argivo, dovremmo tradurre come 'poderoso' o simili. Per il carro di Achille *ἱερός* potrebbe essere reso con 'impetuoso'. Non meno imbarazzati ci troveremo a rendere *ἱερόν μένος* e *ἱερή ἴς* con 'animo' 'gagliardo' 'vigore' 'gagliardo' o simili, tanto più che la circonlocuzione stessa (un animo e una forza che parlano o rispondono) non manca di creare una certa difficoltà<sup>2</sup>.

Ma non c'è dubbio che così intendendo viene a mancare quel tanto di soprannaturale, che è inerente alla nozione primitiva di *ἱερός*, e, d'altra parte, ci s'impegna in tanti significati troppo specifici da riunire sotto un unico esponente. Anche in questi casi la soluzione migliore consentita dai valori della nostra lingua è quella di tradurre con 'prodigioso'. Forse il significato di 'prodigioso' e, anzi, quello di 'magico' è da attribuire ad *ἱερός*, quando si riferisce a luoghi e a cose sui quali vige il potere di Circe, x 275, 421, 445, 554.

9. Mentre nel ved. *iṣirá-* il contenuto semantico è fermo a questo valore che abbiamo cercato di stabilire, nell'omerico *ἱερός* vediamo riflessa, accanto a questa fase ormai al tramonto, quella successiva di 'sacro', 'appartenente al mondo degli dei'. La coesistenza nella lingua omerica di due fasi cronologicamente distanti, rientra nel carattere proprio di essa, che, com'è noto, è lingua d'arte, in cui coesistono tratti di grande arcaicità accanto a tratti di sviluppo seriore.

Importante è per noi vedere in quali probabili circostanze *ἱερός* ha assunto il significato ben definito di 'sacro', con quel

<sup>1</sup> Come è noto, in Omero è soprattutto 'ardore interno', 'impulso all'azione', cui spesso è congiunta la nozione di forza fisica, cfr. Böhme, *Die Seele und das Ich im homer. Epos*, 1929, p. 11 sgg.

<sup>2</sup> Le locuzioni *ἱερόν μένος* 'Αλκινόοιο, *ἱερή ἴς* Τηλεμάχιο per indicare Alcinoo e Telemaco sono forse risoluzioni di composti *ἱερο-μενο-*, *ἱερο-ἴ-* 'dall'animo prodigioso', 'dal vigore prodigioso' che qualificavano la persona: l'applicazione della legge di Caland (sostituzione di -ρο- con -ι- nel primo elemento, quindi *ἱετ-*) avrebbe reso poco perspicuo il composto nei suoi elementi. Inoltre debbono essersi fatte valere ragioni di metro.

preciso riferimento alla religione oggettiva che abbiamo al principio illustrato. Il problema si ripresenta per tutte le singole lingue arioeuropee, perchè una parola che esprima le nozione di , sacro ' manca per la fase comune e le singole lingue hanno seguito vie diverse per esprimere questa nozione, quando l'evoltersi della coscienza religiosa ne rese necessaria l'espressione.

Ma è illusorio ritenere che il riferimento a quel che è avvenuto in altre lingue possa giovare a farci intendere in pieno il processo che si è attuato nel greco, tanto diversa è la fisionomia della religione greca nei confronti di quella degli altri popoli arioeuropei, risultata com'è dal sincretismo dell'elemento genetico ereditario con un mondo culturale avente caratteri distintivi assai spiccati, e profondamente diversi da quelli di altre aree.

Il Duchesne-G. si è dato cura di rintracciare nelle varie lingue i casi in cui si può cogliere uno sviluppo semantico analogo: ant. irlandese *nóib* 'santo' da \**noibo* sembra forma apofonica di *neibo*, che in a. irl. ha dato *niab* 'vigore' (così Meillet « Zeitschr. für celt. Philol. » X, p. 309); paleosl. *svetŭ* (*e nas.*) equivalente di *ἄγιος*, probabilmente in età precristiana ha avuto il significato di 'forte', dato che un dio degli Slavi di Pomerania porta il nome di *Svetovit* e *Jarovit*, quindi *svetŭ* appare di valore affine a *jarŭ* che significa 'valente'; per l'avestico *spanta-* 'santo' che si accompagna con nomi di divinità e in nesso con *aməša-* (pron. *amurta-*) indica i sette arcangeli della religione mazdaica, l'etimologia più accreditata è quella che lo pone in rapporto con av. *spā(y)-* 'gonfiare' a. ind. *śvay-* gr. *κλύω*, cfr. *κύριος* 'signore', av. *sūra-* 'potente', a. ind. *sūra-*; in got. *hailags*, ted. mod. *heilig* 'santo' è evidente il rapporto con got. *hails* 'ὑγιής, sano' ted. mod. *Heil*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A proposito di got. *hailags*, ted. mod. *heilig* (« appartiene a *Heil*, *heil*, pure non è chiaro come sia sorto l'attuale significato, che è quello con cui la parola appare sin dal principio » Paul, *Deutsches Wörterbuch*, 3<sup>a</sup> ed., 1921, p. 245) sono state avanzate diverse spiegazioni che si possono vedere in Feist, *Vergleich. Wörterb. der gotischen Sprache*, 3<sup>a</sup> ed., p. 232. Nessuna (e specialmente quella avanzata da Ochs « Paul-Braune Beiträge » 45, p. 109, che muove da *halls* 'forza vitale' quindi *hailags* 'chi possiede questa forza, forte, felice') tiene in dovuto conto l'ambientazione cristiana dell'innovazione.

Questi esempi possono essere accresciuti<sup>1</sup>, ma a guardare attentamente si vede che l'analogia con il mutamento semantico che si osserva in *ἱερός* è fittizia. In celtico, come nello slavo e nel germanico, il passaggio di significato da 'forte' a 'santo' è avvenuto nel quadro della concezione cristiana della grazia: tutto ciò che è 'sano' 'forte' 'fiorente' è benedetto da Dio, è 'sanctus', sancito dalla grazia divina. Quanto all'av. *sp̥nta-* l'analogia non è maggiore, poichè alla base del suo valore semantico vi è l'idea dell'accrescimento che si ottiene mediante il rito: più che alla rad. *kwej-*, (x pal.), *sp̥nta-* è da riportare alla parallela rad. *kwen-* (cioè *kew-* ampliata da nasale anzichè da -i), il cui significato è, sembra, quello di 'accrescere, conferire potere soprannaturale' mediante pratiche rituali o magiche (così Bailey in «Bull. of the School of Oriental Studies» VII. 2, p. 276 sgg.); in altri termini qui il significato è, se mai, quello di *ἄγιος* (v. sotto p. 57).

Nel caso di *ἱερός* sono diversi, oltre che lo spirito dell'innovazione, il punto di partenza e il punto di arrivo: il primo è 'prodigioso', il secondo è 'sacro', 'appartenente agli dei'.

Solo per intendere meglio il punto di partenza, anche in considerazione dell'ulteriore sviluppo semantico che ivi non si è avverato, si può richiamare per *ἱερός* l'analogia di lat. *fēlix*. Il virgiliano *felicis olivae* in *Eneide*, VI. 230 (cfr. pure VII. 751) sembra, e secondo me è, ricalcato sull'omerico *ἱερῆς ἐλατης*. Ma l'uso di *felix* applicato specialmente a piante, erbe, rami e simili, con riferimento a un loro uso o funzione magica, è abbastanza diffuso, come può vedersi dall'esemplificazione raccolta nel *Thes. linguae latinae s. felix* [«de arboribus, herbis, ramis sim. (quaecumque ad religionem pertinere videntur)»]. Poichè *felix* è propriamente 'fruttuoso' 'fecondo' detto particolarmente delle piante (con trasposizione dal mondo animale, cfr. *fēlāre*, *fētus*, gr. *θηλή*, *θηλυς*), il riflesso magico che la parola ha nella lingua sacrale è dovuto certo al fatto che la pianta rigogliosa è considerata partecipe di quelle forze occulte che si vogliono in opera

<sup>1</sup> Ad esempio gall. *caddos* 'sanctus', *Gloss. Lat.* V. p. 493. 30, medio-irl. *cād* 'santo' (cfr. Stokes, «Bezz. Beitr.» 29, p. 169), gr. om. *κακασμένος* 'che si distingue, brillante'.

nei riti lustrali e uella mantica. Perciò nella prassi dei riti è *felix* anche la vittima opima (*felix hostia*, *Georg.* I. 345) ed è *felix* in generale quel che si annunzia sotto gli auspici favorevoli e che perciò è pure *sacer*: Tibullo II. 5. 82 *omine quo felix et sacer annus erit*.

Pure *felix*, nonostante l'indizio che si ha in questa connessione tibulliana, non si è ulteriormente svolto verso il significato di 'sacer'. Questo è invece accaduto nell'evoluzione semantica di *ἰσρός*, e le circostanze, in cui ciò deve essersi verificato, si debbono, come è ovvio, ricercare nel travaglio formativo del mondo religioso greco, per quanto è da noi conoscibile.

10. Com'è noto, la parola per 'dio' in Grecia, cioè *θεός*, è essa stessa risultato di un'innovazione. Mentre quasi tutte le altre lingue arioeuropee per l'espressione della nozione di 'divinità' si sono mantenute fedeli al segno originario (*dejew-*), che attraverso il fondamentale valore di 'splendere' la connetteva con il nome della maggiore figura del pantheon naturalistico arioeuropeo (*Ἰεῦς*, *dyāuṣpità*, *diēs*, *Juppiter* etc.)<sup>1</sup>, il greco ha creato un nuovo segno traendolo dalla radice ereditaria *dheues-* (*dhwes-*) 'soffiare', 'spirare', 'respirare', con la semplice aggiunta del suffisso nominale *-o*, quindi *dhwes-*, a cui risponde in lit. *dvasas* 'spirito' (con diversa gradazione della radice: *dhwos-*). Il valore primario del segno arioeuropeo altrove si sviluppa come 'respiro, soffio della vita', donde anche altre formazioni come lat. *bēstia* (cfr. *animal*) e come 'fumo, vapore' (la radice non ampliata da *-s* ha dato lat. *fūmus* e gr. *θυμός* 'anima'), gr. om. *θέετον* 'vapore di zolfo, zolfo', lat. *februum*, *februare* 'purificare' (cfr. Walde-Hofmann, *Latein. Etymol. Wörterbuch*, s. *bestia*, *februum*, *febralis*, Boisacq, *Dict. étym. de la langue grecque* 3<sup>e</sup> ed. s. *θεός*)<sup>2</sup>.

L'ambiente greco in cui ebbe ad attuarsi un'innovazione così cospicua è, a mio parere, rintracciabile, se si pone mente ai com-

<sup>1</sup> « In *θεός*, *ἴτα θεάων*, *Διός*, *Ἰουγενῆς*, si annida pressochè dimenticato il tema, da cui gli Indiani e i Latini hanno derivato la loro parola per 'dio' ed esso esprime un'accresciuta e, per così dire, assoluta divinità; da *θεός* si può formare un comparativo; *ἴτα θεάων* mostra il grado di differenza », Wilamowitz, *Glaube*, cit., p. 17.

<sup>2</sup> Giustamente contro altre ipotesi per l'etimo di *θεός* Pisani, *Mytho-etymologica* in « *Revue des Etudes Indo-eur.* » I (1938) p. 1 sgg. (estr.).

posti omerici *θέσφατος*, *θεσπέσιος*, *θέσπις*, *θέσκελος*, in cui il primo elemento radicale tradisce l'indole assai arcaica della formazione, nei confronti dei composti con *θεο-* in prima sede come *θεουδήης* 'che teme la divinità' (cfr. Bechtel, *Lexilogus zu Homer*, 1914, p. 164), *θεόδημος* 'costruito da un dio' etc. In *θέσφατος* e in *θεσπέσιος*, in parte anche in *θέσπις*<sup>1</sup>, il secondo elemento è un verbo del 'dire' (*φημί* e *ἔνισπε*, in cui tuttavia, si osservi, la nozione primaria è quella del mostrare come in lat. *dīcō*, gr. *δείκνυμι*), in *θέσκελος* il secondo elemento è *κελ-* 'muovere'; quindi il significato è rispettivamente quello di 'mostrato, detto con lo spirare' e 'mosso con lo spirare'. In Omero il significato di *θέσκελος* è solo quello generico di 'meraviglioso' (I 130, λ 374, 610, *θέσκελον* 'meravigliosamente' Ψ 107), mentre in *θέσφατος* e in *θεσπέσιος* si ha ancora traccia palese della nozione di 'dire, mostrare' espressa dal secondo elemento: infatti *θέσφατος* indica ciò che è ordinato dal divino volere e *θεσπέσιος*, oltre ad avere questo significato, è connesso prevalentemente con fatti acustici: in Θ 159 *θεσπεσίη* si accompagna a *ἦχη* « con prodigioso frastuono » (è detto del sibillare delle frecce), in II 769 è detto dei rumori che producono i rami cozzanti fra loro sotto la sferza del vento.

Non vi può essere dubbio che questi valori semantici avviano verso gli ambienti delle pratiche magico-religiose e soprattutto della mantica. È un fatto da porsi in primo piano che questo *θεο-* appaia come primo elemento di composto anche nel nome degli abitanti della zona dell'Epiro, dove appunto sorgeva il santuario di Dodona, i *Θεσπρωτοί*: qualunque sia l'etimologia di

<sup>1</sup> In *θέσπις* è con molta verisimiglianza da riconoscere *ἔπ-* lat. *sequor* (Brugmann, « Ind. Forsch. » XII, p. 30, postulava *σπι-* 'segno, indizio'); quindi il composto significherebbe « che segue il soffio », a ciò induce soprattutto l'uso di *θεσπι-* in funzione quasi avverbiale nel composto *θεσπιδαής* che appare nella formula *θεσπιδαής πῦρ* (M 177, 441, O 597, Y 490, Φ 342, 381, Ψ 216, 3 418) 'fuoco che brucia seguendo il soffio del vento'. Qui, dunque, il significato di *θεσπι-* è quello proprio, quantunque non si possa escludere che il nesso si sia formato negli ambienti del culto per indicare un fuoco sacrificale (la connessione fra fuoco e sacrificio si ha in *θύω* 'sacrificio' rispetto a lat. *fūmus* a. ind. *dhūma-*, cfr. lat. *aedes* 'tempio' rispetto a gr. *αἶθω* 'brucio'). Diversamente Bechtel, *Lexik*, cit., p. 165. Si osservi come la formula sia limitata all'Iliade (salvo 3 418). Nell'Odissea *ἑσπις* è detto del canto (α 328, 3 498) e del cantore (ρ 385).

questo nome, appare assai probabile che il primo elemento  $\Theta\epsilon\sigma$ - non si debba staccare dal  $\theta\epsilon\sigma$ -, che abbiamo sin qui esaminato nei composti omerici<sup>1</sup>. Poichè, com'è noto, la più importante manifestazione della mantica dodonea è per l'appunto costituita dall'interpretazione del suono prodotto dalle frondi della quercia sacra, attraversate dal soffio del vento, c'è da domandarsi se la nuova parola con cui la greicità esprime la nozione del 'divino' non sia, come la stretta derivazione linguistica dimostra, un riflesso della nozione di forza soprannaturale, che si attribuiva allo spirare del vento nella mantica di Dodona<sup>2</sup>.

Il Wilamowitz, *Glaube*, cit. p. 17 ha acutamente osservato che  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  è un concetto predicativo ed aggiunge: «quel che viene 'predicato' potremmo dirlo facilmente, ma sinora la parola  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  si è sottratta ad ogni interpretazione plausibile» (p. 18). Se l'analisi corrente della parola è fondata e se l'ambientazione dell'innovazione che noi abbiamo tentato è verace, la nozione espressa in tal predicato non può essere altro se non quella di un 'soprannaturale' che si esprime sul piano umano. Così si intende come Esiodo, *Opere* 764, dopo aver parlato della cattiva reputazione, che sorge facilmente e poi vive e si propaga quasi in virtù di una propria forza autonoma, aggiunge:  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  νό τις ἐστὶ καὶ αὐτῆ ( « la fama ) è un qualche 'soprannaturale', un qualche 'dio' essa pure ». Il W. richiama questo ed altri luoghi, in cui è palese il carattere predicativo di  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ; vogliamo aggiungere che tale carattere trova una sua conferma nel fatto che  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  è ancora largamente usato in Omero per il femminile accanto a

<sup>1</sup> « Oscuro è il primo elemento  $\theta\epsilon\sigma$ - (=  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ - ?) in  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\pi\alpha\tau\omicron\varsigma$ ,  $\theta\epsilon\sigma\pi\omega\tau\omicron\iota$  ( $\theta\epsilon\sigma\pi\acute{\epsilon}\sigma\iota\omicron\varsigma$ ) », Risch, *Wortbildung des homer. Epos*, 1937, p. 189. In  $\theta\epsilon\sigma\pi\omega\tau\omicron\iota$  il secondo elemento può essere variamente interpretato: si può connettere o con  $\pi\alpha\pi\alpha\rho\epsilon\iota\nu$  'mostrare' o con  $\pi\epsilon\iota\rho\omega$  'attraverso' ('quelli che mostrano lo spirare' o 'quelli attraversati dallo spirare, gli ispirati'?). Se si parte da un  $\theta\epsilon\sigma\pi\rho\acute{o}\varsigma$  rispetto a  $\theta\epsilon\sigma\pi\iota$ -  $\theta\epsilon\sigma\pi\omega\tau\omicron\iota$  è una formazione analoga a  $\beta\omicron\upsilon\omega\tau\omicron\iota$ , rispetto a  $\beta\omicron\upsilon\omicron\nu$ , monte nell'Epiro settentrionale, cfr. pure  $\text{Ἀποδωτοί}$  in Etolia, Debrunner in Ebert, *Reallexicon der Vorgeschichte* IV, p. 513. Cfr. pure Bechtel, *Lexil.*, cit., p. 165.

<sup>2</sup> Molto importante è a questo fine il riscontro con mac.  $\beta\epsilon\delta\upsilon$  'dio',  $\delta\pi\epsilon\rho$   $\delta\rho\mu\eta\nu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\iota\nu$   $\acute{\alpha}\delta\rho\alpha$  Clemente Al., *Strom.* 5.8.16, che assai difficilmente si potrà staccare da \* $w\acute{e}$ - 'soffiare',  $\acute{\alpha}(F)\eta\mu\iota$ ,  $\acute{\alpha}\eta\tau\eta\varsigma$  'vento'.

θεά, che si va affermando insieme con il valore soggettivo della nozione<sup>1</sup>.

Dodona è indubbiamente da considerare come la culla, o se si vuole, il focolare dell'ethnos greco<sup>2</sup>. Non può destare sorpresa alcuna che nell'ambiente di quel famoso santuario della prima greccità sia maturata l'innovazione che ha dato un nuovo segno alla nozione di 'dio'. Il nesso δῖα θεάων, che il Wilamowitz ha opportunamente richiamato (v. sopra, p. 52 n. 1), mostra che in θεός prese forma una nozione della divinità più vicina all'uomo, più modesta per dir così, di quella arioeuropea che si riconnetteva alla forza più alta e dominante della natura, e per ciò più staccata rispetto all'uomo e alle sue umane aspirazioni, cioè la luce.

Orbene, ἱερός deve avere avuto la sua prima determinazione di significato in un ambiente siffatto, dove il 'prodigioso' è considerato come manifestazione del 'divino'. Ivi, quello che avveniva era una manifestazione del soprannaturale e i sacerdoti, che con i loro riti preparavano tali manifestazioni, erano ministri di 'cose prodigiose', di ἱερά. Non è senza significato che ἱερεύς 'sacerdote' è formazione secondaria da ἱερά 'cose sacre' e che il nesso di ἱερά con ῥέζω 'compio' appaia in Omero già come formula tecnica per indicare l'atto del 'sacrificare': A 147, I 357 Λ 707, 727, α 61, γ 5, 159, δ 473, ε 102, η 191, ι 553 etc. Poichè qui le 'cose prodigiose' erano compiute in rapporto ad una

<sup>1</sup> La nozione indistinta della divinità, come di una 'forza o virtù soprannaturale' è palese in congiunture come queste: A 178 σὶ μάλα καρτερός ἐσσι θεός που σοὶ τό γ' ἔδωκεν « se sei forte, un dio (cioè un'entità soprannaturale) ti ha dato ciò ». Sono parole che Agamennone rivolge ad Achille; poichè egli doveva ben sapere la discendenza divina di Achille, l'indeterminatezza dell'indicazione riporta a questa fase in cui il soprannaturale non si traduce necessariamente in divinità determinate. L'uso di θεός con tal valore, è, com'è noto, larghissimo in Omero: basti ricordare la formula οὐκ ἔνευ θεοῦ.

<sup>2</sup> Si tenga presente che gli stessi nomi di Ἑλληνας (da Ἐλλῆνες, con spostamento di accento da Πανελλήνες) e Γραικοί riportano al santuario di Dodona (il primo come Σελλοί). Probabilmente Σελλοί e Γραικοί sono due nomi per esprimere lo stesso etnico (a me pare che nell'uno e nell'altro sia alla base una nozione di colore), il primo in lingua greca, il secondo in lingua illirica (o veneta, cfr. Kretschmer « Giotta » 30, p. 156 sgg.). Cfr. l'etnico illirico Τρωλαντινοί da ill. *taulanti* 'allodola' a cui corrisponde nella denominazione greca Χελιδόνιοι (da χελιδών 'allodola'), Mayer in « Zeitschr. f. vergleich. Sprachforsch. » 66 (1939), p. 89 sgg.

divinità, sia pure innominata, lo specificarsi di *ἱερός* in 'sacro' 'appartenente al mondo degli dei' potè ivi avere il suo primo impulso.

11. Secondo Erodoto II, 52, a Dodona i Pelasgi facevano le loro offerte invocando gli dei senza specificare il nome di nessuno. Ci sono tutti gli indizi per credere che il prevalere dell'antropomorfismo nella religione greca, per cui ogni atto religioso venne ad essere pensato in rapporto con una divinità determinata, si ebbe solo quando le ondate migratorie degli Elleni nella parte più meridionale della penisola e nelle isole vennero a portarsi in contatto con una civiltà ed un mondo religioso nettamente diversi. Il tempio e il simulacro sono l'espressione di questo nuovo sincretismo, in cui è pressochè impossibile sceverare gli apporti della religione originaria e quelli dell'ambiente elladico e minoico: il rito sacrificale è certo di eredità arioeuropea, sebbene possa essersi avuto anche nel sostrato pregreco, comune com'esso è agli atteggiamenti primitivi della religiosità; il tempio è il santuario delle genti stanziali, incontratosi con la grandiosità del palazzo cretese; il simulacro, simbolo della divinità, è derivato dalle rappresentazioni antropomorfe, che appaiono nel mondo minoico e miceneo almeno fuori del culto.

La nozione espressa in *ἱερός* ha seguito e rispecchia l'evolversi della religione greca verso queste forme definitive. L'applicazione di tale aggettivo ad attributi della divinità, agli altari, ai santuari, ai templi (i templi veri e propri non sono familiari alla poesia omerica: se ne ha menzione solo tre volte), alle località e alle città rese sacre dalla presenza e dalla protezione di un dio, rappresenta l'ultima fase dell'evoluzione semantica della parola.

In Omero le diverse fasi sono rispecchiate in virtù della natura composita della lingua epica. A dare una riprova della sorprendente aderenza di essa allo sviluppo dei concetti religiosi, ricorderò, per concludere, come, a indicare l'alta santità di un luogo, Cilla, Nisa, Fere etc., Omero usi due aggettivi assai singolari, *ζάθεος* e *ἡγάθεος*; ora, in questi composti, il cui significato in risoluzione letterale è: « il cui 'dio' è molto », il significato di *θεός* è palesemente ancora quello di 'forza soprannaturale', che abbiamo visto sorgere negli ambienti magici

di Dodona. Si noti ancora come ἅγιος 'santo' la (cui connessione con a. ind. *yaj-* avestico *yaz-* 'sacrificare, celebrare' è alquanto dubbia) non ricorra in Omero e che ἅγνός 'puro' ricorre in pochi luoghi dell'Odissea: ἅγιος e ἅγνός rappresentano un aspetto della religione oggettivata, 'santità' conseguita attraverso un rito di iniziazione e di purificazione.

12. Riassumendo, si può affermare che nello sviluppo semantico di ἅγιος si colgano diversi momenti: nel più antico prevale una concezione che può dirsi 'magica', connessa con l'atteggiamento di meraviglia che la mentalità arcaica assume di fronte alle maggiori e inconsuete manifestazioni di vigore e di vitalità, così in elementi della natura, come in uomini, onde il significato di 'prodigioso'<sup>1</sup>. Nel secondo, quest'atteggiamento viene polarizzato nell'ambito delle pratiche religiose e della mantica, dove il prodigio, compiuto da una forza avvertita come 'divina', è assecondato dalle cose 'prodigiose' compiute dal sacerdote: così ἱερά 'cose prodigiose' assume il significato di 'rito, sacrificio'. In un terzo tempo, con l'affermarsi della concezione antropomorfa della divinità e il consolidarsi della religione in istituti che hanno una precisa normazione, ἅγιος serve a qualificare tutto ciò che appartiene alla religione oggettiva, al mondo degli dei, anzi di ciascun dio: onde l'applicazione a luoghi consacrati a singole divinità e l'uso del neutro ἅγιον per indicare il 'santuario'. Quando la coscienza religiosa guadagna la nozione di se stessa, ἅγιος, come qualifica della religiosità oggettivata, si contrappone ad ὅσιος, che indica il momento soggettivo, individuale del fatto religioso.

ANTONINO PAGLIARO

<sup>1</sup> Naturalmente non è detto che l'originario e il primitivo si riflettano solo come arcaismo linguistico. «Elementi... primordiali, e profondamente radicati nella coscienza religiosa, e tali che presso le società culturalmente arretrate rimasero inalterati, in Grecia, invece — e dovunque la civiltà progredì — furono oscurati dalle forme di una religiosità superiore, ma sopravvissero a lungo, non scomparendo mai del tutto», Pettazzoni, *La religione della Grecia fino ad Alessandro*, 1921, p. 5.

## IL PAVONE E GLI 'ÛTRÊ RIBELLI PRESSO I MANDEI E IL PAVONE DEI YEZIDI

Nel trattato LXXV del *Libro di Giovanni* dei Mandei<sup>1</sup> è delineata nel lamento del Pavone una figura divina o semidivina che sta in nesso abbastanza stretto col Pavone dei Yezidi. Infatti dalle parole del trattato apprendiamo che il Pavone è stato in conseguenza di un peccato commesso contro la casa della Grande Vita, *Hayyê rabbê*, che è suo padre, gettato giù dal suo trono, relegato agli inferi e fatto custode di questo luogo « finchè la terra e i figli della tenebra periranno ». A nessun altro dei suoi compagni — vale a dire degli 'Utrê, o angeli, come si potrebbe dire col termine corrispondente cristiano — che abbia errato ed indotto altri in peccato la Vita ha fatto ciò che ha fatto al Pavone. Sono state la sua bellezza, la sua superbia e le sue parole a perderlo in questo modo. Egli si pente ora di non essere stato invece saggio, veritiero, sincero e sottomesso, lui che è inoltre il primo

<sup>1</sup> Faccio uso delle seguenti abbreviazioni per citare gli scritti più frequentemente adottati in questo articolo: *Johannesbuch* = M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1915; *Ginzâ* = M. Lidzbarski, *Ginzâ. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen-Leipzig 1925; *Liturgien* = M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, N. F., Bd. XVII, 1; Brandt = A. J. K. Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung*, Leipzig 1889; Tondelli = Tondelli, *Il mandeismo e le origini cristiane*, *Orientalia* 33 (1928), Roma 1928. Sui rapporti tra il Pavone dei Yezidi e il Pavone dei Mandei si v. G. Furlani, *L'antidualismo dei Yezidi*, *Orientalia*, XIII (1944), 236-267, pp. 264-266. Ne avevo parlato già in *Testi religiosi dei Yezidi*, Bologna 1930, 32-33. E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford 1934, 94 e 258, osserva che il Pavone yezidico ha un omonimo nel Re Pavone dei Mandei, secondo i quali egli sarebbe stato incaricato di scrivere il libro sacro dei Giudei. Di ciò parlerò più diffusamente in un mio lavoro di argomento mandeo che tra breve vedrà la luce. Nella traslitterazione dei nomi di persona mandei ho dovuto omettere di segnare la vocale iniziale lunga in Abâtâr e 'Ur per difficoltà di carattere tipografico.

dei ribelli e che la Vita ha chiamato figlio renitente, mentre essa ha chiamato Hîbil (Abele), altro suo figlio, che le si dimostrò sottomesso, figlio benamato. Il Pavone lamenta ancora il fatto che suo padre non vuole accoglierlo ora in alto. Quando però suo padre sente tali lamenti del Pavone gli scrive una lettera di perdono, su di che questi si calma e loda senza misura suo padre, la Vita<sup>1</sup>.

Nel Pavone yezidico sono evidentemente confluite le figure di Caino e di Lucifero, del capo ribelle degli angeli. In un trattato del *Ginzâ*, nel III della parte destra, 63-141, che contiene il grande mito della creazione secondo i Mandei, si fa ancora parola del figlio di Adamo, cioè di Caino, il quale era stato innalzato dagli 'Utrê a loro capo. Anche qui dunque ritroviamo la caratteristica fusione di Caino con Lucifero. Narra il mito che Hîbil<sup>2</sup> racconta ad Adamo ciò che avevano fatto i Sette ossia i pianeti, aggiunge però di non preoccuparsi di essi poichè egli abbasserà i suoi persecutori. Adamo e i suoi figli se ne rallegrano e non si curano del monito. Però uno dei figli di Adamo è inquieto, il suo cuore e il suo corpo tremano, egli concepisce cattivi disegni ed abbandona suo padre, sua madre e i suoi fratelli. Si reca allora nell'assemblea dei cattivi. Rûhâ, la madre dei pianeti, dei segni zodiacali e dei maligni in genere, si rallegra e con lei si rallegrano tutti i pianeti. Essa arreca fuoco, il Sole va a prendere incenso e poi si prosterna davanti a lui, Giove apporta mirti, Saturno gli offre fiori e una corona, la Luna lo benedice e tutti gli dicono: «La nostra benedizione venga sopra di te!». Quando i pianeti lo circondarono il figlio di Adamo si ricordò del discorso che gli avevano tenuto gli 'Utrê quando lo ebbero nominato loro capo e gli ebbero offerto per tre volte la coppa. Gli 'Utrê cancellano ora il suo nome dal foglio, ma egli, quando dopo l'ebbrezza ritorna in sè, vuol ritornare al suo luogo. Rûhâ però lo induce a giacere con lei, ma Mândâ, che qui è ora veramente Adamo e non più il figlio suo che lo aveva abbandonato, sventa le stregonerie della bugiarda, cosicchè si pente di

<sup>1</sup> *Johannsbuch*, 240-241.

<sup>2</sup> Questo Hîbil è Hîbil Ziwâ, uno degli angeli, diverso da Abele, figlio di Adamo.

aver abbandonato la comunità degli 'Utrê e di aver amato la compagnia dei pianeti.

Se esaminiamo gli altri scritti dei Mandei non troviamo nessuna figura di 'Utrâ che sia eguale a quella del Pavone, c' imbatiamo però in altre persone divine che hanno almeno qualche tratto del Pavone o un maggior numero di tratti del Pavone e subiscono vicende che in qualche punto assomigliano a quelle del protagonista del trattato summenzionato. In altre parole diremo che il mito mandeo del pentimento del Pavone, della sua richiesta di perdono e del perdono effettivamente concessogli dalla Vita, mito che corrisponde tanto da vicino a quello yezidico di Melek Tâ'ûs, non è affatto singolare e isolato, ma trova parecchie corrispondenze più o meno esatte, echi più o meno sonori in altre figure divine, con altre loro avventure. Scopo della presente ricerca è appunto questo: di rintracciare negli scritti dei Mandei tali corrispondenze e di vedere in quale misura si accostino al mito del Pavone. Cominceremo con quelle figure divine e con quelle loro azioni o avventure che maggiormente ci ricordano quelle del Pavone, per passare man mano a quelle che sempre di più se ne discostano, per arrivare infine a quelle che non hanno oramai che qualche vaga rassomiglianza col ribelle e coi suoi atti.

Cominciamo colla presentazione, per così dire, di alcune figure di ribelli o peccatori contro la Vita o il Re della Luce, divinità che sta a capo del pantheon dei Mandei. Tali presentazioni noi troviamo nei primi due trattati del *Libro di Giovanni*.

Nel secondo trattato<sup>1</sup> Kûştâ<sup>2</sup> sta « alla porta dei mondi » e chiede chi « abbia reso manifesto il mistero della Grande Vita<sup>3</sup>, chi abbia gettato lite nella Luce »<sup>4</sup>, ed anche, tra l'altro, « chi abbia precipitato Yôšâmîn dal suo posto, perchè abbiano nominato Abâtûr giudice, chi abbia creato ribellione in alto », e fa ancora altre domande simili. La risposta le è data da Yôkâšâr.

<sup>1</sup> *Johannesbuch*, 12-16.

<sup>2</sup> Kûştâ è la verità, giustizia, rettitudine, retta fede personificata, ed è il fondamento ideale della religione dei Mandei.

<sup>3</sup> La Grande Vita è la divinità suprema di buona parte degli scritti dei Mandei e corrisponde al Re della Luce di altri scritti.

<sup>4</sup> La Luce, *nhârâ*, è il principio buono che sta di contro alla Tenebra, *hšâkâ*, principio cattivo.

Egli le comunica tra l'altro che « Yôšâmin ha manifestato il mistero del Grande e ha gettato lite nella Luce » e che egli « è stato precipitato, poichè voleva suscitare combattimento e gettar lite nella casa del Potente. Egli meditò il male e perciò è stato legato in un ceppo per sedervi (dentro) in eterno. La sua propria bocca ha abbassato Yôšâmin<sup>1</sup>, perchè egli non si attenne affatto all'ordine. Era incurante e non voleva piegarsi, perciò non è stato nominato come gli (altri) 'Utrê. Hanno fatto Abâtûr giudice, perchè Hibil Ziwâ lo aveva gettato giù. Egli vide suo figlio nell'acqua nera<sup>2</sup>. Allora lo chiamò dalla sua dimora e disse: 'Sono un figlio di re (o figlio del Re), perciò voglio esser chiamato anche in avvenire figlio di re'. Egli disse: 'Voglio erigere un anello (di mura) attorno alla mia dimora. Allora la mia forza sarà doppiamente grande'. Egli chiamò suo figlio Ptâhil su nella sua dimora e gli fece prendervi posto. Abâtûr ha peccato contro i suoi genitori: egli aspirava all'abitazione inferiore<sup>3</sup>. Così fu tratto giù dal suo trono. Egli andò e divenne la Bilancia ». A questo punto segue un lamento di Abâtûr che riferiremo più avanti.

Nel I trattato del *Libro di Giovanni*<sup>4</sup> è riferita la risposta che Ptâhil dà a Kûštâ. Tra l'altro egli dice: « Yôšâmin ha gettato la grande lite che per tutta l'eternità non sarà composta ». Poi prosegue dicendo: « Abâtûr ha causato la grande irruzione d'acqua che per tutta l'eternità non sarà tamponata ».

Yôšâmin e Abâtûr sono dunque i due ribelli o peccatori principali, i quali rassomigliano per alcuni aspetti più degli altri minori al Pavone. I lamenti di Yôšâmin sulla sua cattiva sorte sono di fatto affini a quelli del Pavone.

<sup>1</sup> Ossia egli ha detto parole che costituivano un peccato contro la Vita o la Luce. Si tratta di certo di parole e discorsi di superbia e orgoglio, dunque di ribellione alla suprema divinità.

<sup>2</sup> L'acqua nera è l'acqua degli inferi, dell'inferno, della dimora dei cattivi e del Cattivo.

<sup>3</sup> L'abitazione inferiore è di certo l'inferno. Che cosa il testo però voglia significare coll'attribuire ad Abâtûr l'aspirazione all'abitazione inferiore non saprei dire. Da nessun testo mandeo si rivela in che consistesse veramente il suo peccato contro i propri genitori.

<sup>4</sup> *Johannesbuch*, 4-14. Le parole riferite si trovano nella p. 9, 6-7.

Nel IX trattato del *Libro di Giovanni*<sup>1</sup> leggiamo un lungo lamento di Yôšâmin<sup>2</sup>. « A chi ho da gridare affinchè mi risponda e a chi ho da dire una parola? A chi ho da dire una parola affinchè egli non cambi ciò che dico?<sup>3</sup> Colui al quale ho gridato non mi ha risposto, colui al quale ho parlato non ha udito la mia parola. Mi è doluto e mi opprime, mi ha oppresso e mi duole moltissimo. Quanto a lungo ho da sedere ancora alla porta di Sûfât<sup>4</sup>, quanto a lungo star seduto gemendo? Quando sarà sciolta la mia lite, e questi miei ceppi saranno tagliati? Che cosa ho peccato in alto, che cosa ho commesso nel luogo di luce? Che specie di atti ho commesso che nessun uomo avrebbe dovuto commettere<sup>5</sup>? Ora mi dolgo, si duole il mio cuore. Come devo gemere e si dolgono i cortili della mia faccia! Quante lacrime devono pur versare senza saziarsi di pianto! Chi mi eguaglia, i cui figli sono tutti dispersi e al cui grido nessuno risponde? Sono eguale a un alto cedro che i carpentieri hanno circondato e gettato giù. Come un cedro nel quale tutt'attorno sia stato battuto un ferro, le parole dei miei nemici mi hanno circondato. Ahimè! Nè mio fratello dall'alvo materno nè il mio amico dalla mia amicizia si è ricordato che ho stretto con lui fedeltà. Essi voltarono..... e il mio sale e la mia coppa essi versarono. Essi hanno dimenticato il giorno del mio vino e non si rammentano

<sup>1</sup> *Johannesbuch*, 37-40.

<sup>2</sup> Su questo essere supremo si v. *Johannesbuch*, XXIII-XXV; Tondelli, 35-36. Il nome vale 'Yô (cioè Yahweh) del cielo', ed è basato su parole simili, ancorchè non identiche, dell'Antico Testamento ebraico, mentre non si può dimostrare che dipenda dal nome del dio aramaico Ba'alsâmin. Y. è la seconda vita, essendo la prima Vita suo padre e 'l'immagine della Vita' sua madre. Esso occupa dunque nella gerarchia degli esseri divini o supremi la seconda posizione. Arieggia quindi a Gesù Cristo. È detto il puro che riposa presso i tesori dell'acqua e presso le fonti possenti superiori della Luce. Egli ha creato contro la volontà della Vita il mondo inferiore. È detto figlio del Re. È sorto dalla quarta creazione, ed in lui v'era difetto e manchevolezza. Egli è il padre dei pianeti: 'Portarono poi Y., lo posero sopra la Tîbil e gli dissero: Dacci i tuoi figli affinchè essi girino nella Tîbil ed illuminino questo mondo.....' Infatti più avanti portano i sette pianeti e li pongono nei loro posti.

<sup>3</sup> Yôšâmin non si fida della veracità dell'intermediario.

<sup>4</sup> Sûfât è il nome dell'inferno mandeo.

<sup>5</sup> Egli sembra ignorare la trasgressione commessa o non sa che quanto ha fatto è una trasgressione.

neppure di uno dei miei giorni<sup>1</sup>. Quanto sono salito sopra monti alti e quanto sono disceso per i sentieri delle valli! Mille mi erano amici e duemila hanno spezzato (il pane) sul mio tavolo. Ora che sono scivolato col mio piede non c'è nessuno che mi afferri per la mano. È mai stato un giorno nel quale mi dicessi che starei qui seduto? Il mio proprio cuore non me lo ha rivelato, e i miei figli sono portati via nella ribellione. La mia dimora<sup>2</sup> è devastata, e i miei messaggeri non si cibano (più) da me. Queste mie mogli tenere camminano a piedi nudi, sebbene siano pur perfette.... Il mio cuore cade giù in tristezza e lamento».

Quando Yôšâmîn ebbe detto questo, Mândâ d. Hayyê<sup>3</sup> disse: «Chi fa del bene trova del bene; chi commette (azioni) odiose, trova il male. Se tu fossi stato modesto, il tuo splendore non si sarebbe ritirato dal suo luogo. Ora che hai meditato il male, è adatto il luogo nel quale siedi».

Yôšâmîn replica ora a Mândâ d. Hayyê dicendogli: «Figlio mio! So chi mi ha posto in questi ceppi. Se il vincolo non fosse troppo pesante per me, se mi fosse posto attorno uno più leggero di questo, alzerei un grido possente e distruggerei tutti i monti. Infliggerei ai miei nemici alcunchè (di tremendo), cosicchè nessuno potrebbe arrivare presso l'alto. A meno che una volta non venga il giorno, nel quale mi sia concesso perdono. Se questo accada, che (cioè) il mio trono sia di nuovo rizzato, allora voglio pagare una mancia<sup>4</sup>, affinchè i buoni divengano

<sup>1</sup> Cioè dei giorni di festa, nei quali ha fatto del bene ai suoi amici e convitati.

<sup>2</sup> *Škintâ* ha qui e nella maggior parte dei passi il valore di dimora, tenda, padiglione. Qui starebbe bene il significato di padiglione o tenda.

<sup>3</sup> Su questo essere supremo si v. *Johannesbuch*, XVII, e Tondelli, 27-31 e 80-83. Il nome significa 'conoscenza della Vita' o 'dottrina della Vita'. Abita nel luogo della Luce ed è un adiutore in questo luogo. Egli accompagna Giovanni, dal quale è poi battezzato, e il suo splendore si diffonde sopra il Giordano. Egli chiama i suoi amici e spiega loro i misteri di questo mondo pieno di misteri. Egli viene quale giudice nel mondo, giudica i sacerdoti e i prefetti del tempio, ammonisce i suoi amici, dei quali sarà un sostegno. Fa visita a vari esseri supremi e compie missioni presso di loro, dei quali cinque sono nominati espressamente, tutti e cinque buoni, ma altre sue missioni hanno per meta esseri cattivi. Egli doma il diavolo mandeo, il Cattivo, agendo così quale messo del Grande, il quale gli conferisce il nome 'Agl ed ebbe successo'. Mîryâl riconosce in lui il suo signore, che le è un sostegno nel mondo.

<sup>4</sup> A scopo di corruzione.

cattivi. Io ho però un sostegno in ciò che so, (cioè) che non sono qui solo. Ho udito da mio padre che i grandi, i quali si sollevano sopra i meschini, sono chiamati a rendiconto causa i loro peccati. E i genitori non odiano i figli».

Quando Yôšâmin ebbe detto questo la Grande Vita si rallegrò per il suo discorso. «Essa mandò Nšâb Ziwâ<sup>1</sup>, il guardiano che siede ovunque. Essa gli disse: 'Va da Yôšâmin e sostieni il suo cuore sul suo sostegno. Digli: 'Tu sei della nostra piantagione<sup>2</sup>, non ti lasceremo dunque solo. Non devi dire: Sto solo. La tua dimora è saldamente fondata in splendore e onore, e il tuo castello e il tuo edificio devono esser fondati di nuovo, come essi erano. I tuoi figliuoli ti devono esser riportati in vita, e i tuoi messaggeri devono servire nella tua dimora quali guardiani. Il tuo trono deve esser rizzato saldo come era (prima), e tu devi esser chiamato re nella tua dimora'».

«Quando Nšâb Ziwâ ebbe udito questo si avviò, venne da Yôšâmin e gli disse: 'Yôšâmin, senti la mia parola che dico: Non mulinare e non consumarti, non lasciarti salir nell'animo nessuna menda. Perchè vuoi tu così render vano ciò che deve accadere? Mi ha mandato la Grande (Vita) e mi ha detto: 'Va da Yôšâmin, va, calma Yôšâmin, e digli che vogliamo illuminare tutti i suoi 'Utrê. Egli sarà sostenuto, però si curvi e s'inchini<sup>3</sup>. Allora sappia che da noi sarà di nuovo innalzato'. Ora, o Yôšâmin, ascolta la parola della verità! (Assumi) mitezza e sii senza renitenza. Ora il lezzo fugga dalla tua dimora, profumo spiri verso di te e venga etere puro! Ed ora tu possa dimenticare la persecuzione! Che tu splenda, brilli e sia innalzato e sia re nel tuo mondo!'».

Nessuno potrà negare che questo lamento arieggia non poco a quello del Pavone e che la figura di Yôšâmin che ne emerge non è molto lontana da quella del Pavone mandeo e yezidico ed indirettamente altresì da quella di Lucifero. Mentre però il Pa-

<sup>1</sup> Questo essere maschile del pantheon mandeo significa 'egli ha piantato, creato'. Talvolta si parla della nube di Nšâb, Cfr. *Johannesbuch*, 15, n. 7 e 60, n. 6.

<sup>2</sup> Ossia della nostra famiglia o stirpe, della nostra discendenza.

<sup>3</sup> È la Grande Vita stessa dunque a consigliare a Yôšâmin di umiliarsi e di chieder perdono.

vone mandeo ha ancora i tratti di Lucifero ebraico e cristiano, in questo trattato ci muoviamo invece del tutto nel mondo del dualismo, della eterna lite tra la luce e la tenebra, sebbene qualche tratto ricordi ancora più o meno il mondo cristiano.

Nel trattato LIX dello stesso *Libro di Giovanni*<sup>1</sup> si parla di una visita che un essere innominato, di certo la figura di un redentore, fa a Yôšâmîn: « Camminammo e andammo, finchè venimmo alla casa di Yôšâmîn. Quando venimmo alla casa di Yôšâmîn... ». Nel discorso tenuto a questo personaggio lo si chiama 'signore della bontà', *mârâ d. řábûtâ*.

Del perdono chiesto da Yôšâmîn al Re della Luce tratta il trattato VIII<sup>2</sup>: Nřâb Zîwâ, figlio di Yôšâmîn, è mandato da suo padre dal Re della Luce per impetrare perdono. Nřâb Zîwâ, si reca dunque dalla terra al luogo di splendore e si fa annunciare dal portiere, il quale, dopo essersi inchinato due volte davanti al Re della Luce senza essere scorto, gli annuncia: « Nřâb Zîwâ, il figlio di Yôšâmîn, sta presso la porta e implora remissione dalla tua intelligenza ». Il Re gli ingiunge di aprire con splendore la porta al messaggero e di farlo entrare. Il messaggero entra, e Nřâb tiene ora un lungo discorso, pieno di lodi al Re della Luce, nel quale gli dice altresì che egli (Re) non ha « nessun compagno nella sua corona e nessun compartecipe al suo dominio ». E poi prosegue descrivendo lo stato miserando in cui si trova suo padre: « (Ecco) l' uomo che è stato allontanato da sua moglie e scacciato colle armi dalla sua abitazione. I suoi figli sono stati uccisi durante la resistenza (che hanno opposto), e le sue mogli vanno attorno in tristezza. I suoi Giordani<sup>3</sup> sono distrutti, e le sue dimore<sup>4</sup> sono allontanate dai loro posti. Distrutto hanno la sua abitazione e il suo edificio, e il suo trono è eretto nella porta di Sûfât. I suoi mondi sono disturbati, egli è imprigionato in prigionia, e gemito gli è posto nell'animo. Se tu lo desideri nel tuo animo, lo voglio calmare e rafforzare il suo animo nel suo posto. Voglio erigergli sapere mediante il suo battesimo e pronunciare il tuo nome sopra di lui. Yôšâmîn apprenda che non è abbandonato dal tuo nome,

<sup>1</sup> *Johannesbuch*, 206-211.

<sup>2</sup> *Johannesbuch*, 34-37.

<sup>3</sup> Qui nel senso di fiumi in genere.

<sup>4</sup> Anche qui *řklnâtâ* ha il senso di padiglioni, tende.

(che) il Re della Luce, il quale (prima) si era infuriato, si è (ora) calmato, e che il perdono gli è venuto nell'animo». Il Re della Luce quando udì questo si rallegrò di Nşâb Ziwâ sopra ogni misura.

Però uno dei Grandi si oppone alla concessione del perdono richiesto da Nşâb in nome di suo padre. « Mândâ d. Hayyê si alzò indi dal suo trono e disse al Re della Luce: 'A un uomo che è espulso dalla sua terra e dalla sua dimora non hai potere alcuno di perdonare'. Quando il Re della Luce udì questo disse a Mândâ d. Hayyê: 'Tu sei stato dal tuo primo giorno non benigno verso Yôşâmfîn. Dal tuo primo giorno tu lo odii, perchè hai bramato una donna dal suo nido, ed egli non te la ha data. Perciò tieni fermo nel tuo animo l'odio profondo, ed esso in tutta l'eternità non si disperderà. Tu distruggesti e devastasti la sua abitazione ed ancora ti aggrappi fermamente all'odio. A chi è stato fatto dai primissimi tempi ciò che è stato fatto a Yôşâmfîn, all'uomo che fu scacciato dalla sua terra e dal turbante<sup>1</sup> che la Grande (Vita) gli aveva concesso? Dei suoi figli anteriori egli non ha ritrovato neppur uno, e le sue mogli vanno attorno in tristezza'. Indi il Re della Luce disse a Nşâb Ziwâ: 'Voglio manifestarti misteri, affinchè tu mantenga con splendore la distinzione che (hai avuta) dai tuoi padri e la sapienza che è impartita al tuo intelletto. Caro sei tu, caro il tuo Giordano e caro è il nido dal quale sei uscito. Copiosa è la mitezza tua (e) del luogo di provenienza dal quale sei sorto. Arreca a tuo padre parole miti e fa riposare il suo cuore sul suo sostegno! Digli: 'La Grande Vita è piena di bontà verso di te' ».

Anche in questa versione del mito dunque il peccatore o ribelle tra gli 'Utrê ottiene il perdono da parte della divinità suprema e dall'inferno può di nuovo trasferirsi al luogo di Luce.

Un altro lamento di Yôşâmfîn contiene il trattato X<sup>2</sup>, che è affine al trattato LXXIII<sup>3</sup>.

«Io mi dicevo che sarei un Grande. Chi mi ha creato piccolo nel mondo? Io mi dicevo che sarei un re. Perchè mi hanno rove-

<sup>1</sup> *kânzâlâ* o *kânzâlâ* è il turbante sulla testa, ma tenuto insieme sotto il mento, Drower, *Mandaean*, 31. La stoffa della quale è fatto deve avere sei bracci di lunghezza. Un braccio della stoffa si lascia cadere sulla spalla destra.

<sup>2</sup> *Johannesbuch*, 40-42.

<sup>3</sup> *Johannesbuch*, 235-236.

sciato dal mio trono? Mi odiava Nbât<sup>1</sup> il grande, mi odiava Sârrât<sup>2</sup>, mia madre. Ho devastato i miei mondi, ora la devastazione è venuta nella mia dimora. Mentre ero mite e modesto, perchè hanno fatto di me un ribelle? Mentre mi avevano creato perfetto, perchè hanno fatto di me l'autore dell'errore? Mentre ero diritto e ordinato, perchè mi hanno fatto malcontento nel mondo? Mentre ero re al vertice dei mondi della Luce, perchè mi hanno posto al confine dei mondi? Mi hanno posto al confine dei mondi, ed io devo perseverare nel ceppo. Perchè mi hanno fatto ribelle, e il mite.....? Mentre ero re nei mondi, perchè hanno fatto di me l'autore della resistenza? Così sì, accade ad ogni uomo che ascolti il pettegolezzo delle donne. Un 'Utrâ che ascolti il pettegolezzo delle donne vien gettato giù dal suo mondo. E poi, mentre ero preminente tra gli 'Utrê, perchè hanno fatto di me l'ottavo<sup>3</sup>? Perchè hanno sciolto la luce da me e hanno portato via il mio splendore? Mi hanno preso i miei abiti sontuosi e mi hanno legato con ceppi nel luogo dove cerco i miei genitori, i miei occhi però non s'imbattono nei loro. Cerco mia moglie, però mia moglie non mi viene davanti agli occhi. Cerco gli 'Utrê, i miei figli, ma essi non mi vengono davanti agli occhi. Quando mi duole e sento oppressione, allora piango su di me. Tra tutti gli 'Utrê che abbiano commesso un fallo, hanno soltanto a me retribuito il fallo, (che) non ho (in fin dei conti) neppur commesso. Mentre stavo quieto davanti al Re, perchè mi hanno precipitato dal mio trono<sup>4</sup>? Ah!, chè la mia propria bocca mi ha portato giù e la mia propria lingua

<sup>1</sup> Questo nome vale 'è prorotto, ha germogliato, è emanato'. È il primo grande splendore e germoglio, uno degli esseri superni più alti. V. Brandt, 30-32; *Johannesbuch*, 15, n. 10; *Liturgien*, XX-XXI.

<sup>2</sup> Si v. *Johannesbuch*, 6, n. 2. Questo nome di donna significa 'essa è stata salda'. Essa è la grande, nascosta, prima Vite. È nata assieme a Hândân dalla prima gravidanza della moglie di Giovanni, ma sarebbe nata anche dalla terza. Nîûptâ è chiamata 'Sârrât nell'alto' e porta perciò talvolta il nome di Sârrât Nîûptâ, ossia 'Sârrât la Goccia'. Si parla talvolta di una 'fonte di Sârrât'.

<sup>3</sup> Quanto espone il Lidzbarski, *Johannesbuch*, XXIV-XXV, non mi sembra esatto. A me sembra che per ottavo qui s'intenda l'ottavo dopo i sette pianeti. Ma di questo tratterò più diffusamente altrove.

<sup>4</sup> Anche qui il nostro personaggio sembra addirittura ignorare di aver commesso un peccato.

mi ridondò a persecuzione<sup>1</sup>. Mi hanno posto in ceppi, mi hanno reso decaduto e causa l'infedeltà della mia bocca mi hanno precipitato giù dal mio trono. Mentre io stesso ero un re, mi hanno fatto un 'Utrâ che deve stare davanti a un re. Quando ero mite e modesto, gli 'Utrê che mi appartenevano mi hanno odiato. Ahi, tutte le donne che avevo, tutte, sì tutte si adirarono fortemente contro di me, e mi si legò saldamente in un luogo».

Il trattato LXXIII<sup>2</sup> è bensì affine al nostro, però più nelle parole che nei fatti, ma il personaggio divino che vi campeggia è un altro, non più Yôšâmîn, ma Hîbîl Zîwâ<sup>3</sup>, il quale si lamenta di esser dovuto discendere nel mondo della tenebra per aver seguito le parole dei suoi genitori e con ciò aver commesso un peccato. Comunque, esso trattato è già alquanto distante dal LXXV, che è quello del Pavone. Lo riproduco qui in versione.

« Un'aquila bianca io sono, che i genitori hanno dimenticato. Mi hanno dimenticato i miei genitori. Ahi, ahi, l' 'Utrâ che i suoi genitori odiano. Così, sì così accade ad ogni 'Utrâ che ascolti il pettegolezzo dei suoi genitori. Chi ascolti il pettegolezzo dei suoi genitori, lo gettano giù profondamente alle porte della tenebra. Io Hîbîl Zîwâ ho ascoltato il pettegolezzo dei miei genitori. Perciò sono caduto giù senza che mi sia possibile di rialzarmi. Mi sono procurato un malanno e così ho fatto dimorare il mio ricco splendore nella tenebra. Mi sono attirato il disprezzo degli 'Utrê, e gli

<sup>1</sup> Si tratta dunque di un peccato della lingua, di qualche parola o discorso di ribellione o superbia, come sopra.

<sup>2</sup> *Johannesbuch*, 235-236.

<sup>3</sup> Il suo nome vale 'Abele Splendore', e spesso ricorre senza la seconda parola. Egli è un figlio del Re della Luce ed è dunque un 'Utrâ, ed è un essere buono. È il 're sopra tutti i mondi', un 'Utrâ armato più di tutti gli altri. Egli esce contro i dèmoni, calpesta la Tenebra, non si lascia sedurre ed irretire da Rûhâ e dai suoi seguaci, è inviato dalla Vita, va dai suoi fratelli, gli altri 'Utrê, colpisce Yôrabbâ colla clava e getta Rûhâ giù dal suo trono. Commosso da un giuramento di Yôrabbâ lo rimette nello stato di prima. Hîbîl creò la Tibîl, Adamo ed Eva, fabbricò catene per i Giudei, ha posto Abâtûr quale giudice nel mondo, creato in questo vita e morte. Di lui si dice inoltre che è uno dei figli di Adamo, uscito dal primo parto di sua moglie. È detto ancora il Signore della Terra, che videro i mondi e che essi temettero. Nel trattato del Pavone, LXXV, quest'ultimo afferma di suo fratello Hîbîl che si dimostrò sottomesso a suo padre, perciò questo lo chiamò 'figlio diletto'. Nel *Ginzâ* destro, IV, 142-148 e V, 1, 149-177 è narrata diffusamente la sua discesa nel mondo della Tenebra.

'Utrê non vogliono avvicinarsi. Sto accoccolato sul giaciglio della tenebra e in abiti di tenebra giaccio. Così, sì così accade ad ogni 'Utrâ che si rechi giù nella tenebra. Così (se ne è andata) la mia corona che Zâhri'êl<sup>1</sup> sul mio capo, (che) sul mia capo (Zâhri'êl) aveva posta. Se ne sono andati discorso ed esaudimento, che i miei gentiori mi avevano concesso. Io Hibl Zîwâ mi sono seduto dalla tenebra presso le mura e ho innalzato il mio grido mirabile: 'Io mi dicevo che sarei un Grande. Chi ha fatto di me un piccolo nella Tîbil? Io mi dicevo che sarei mite e sosterrei il basso e l'umile. Io mi dicevo: Ascolta il pettegolezzo dei Grandi, eppure come è mirabile il turbante che mi hanno conferito! Io mi dicevo che sarei modesto e sottomesso e avrei camminato sulla via dei perfetti che piccoli e grandi percorrono. Io mi dicevo che sarei re. Chi mi ha portato nel luogo della tenebra? Mi duole per i miei genitori di dovere sguinzagliare contro di loro 'Ur<sup>2</sup>. Mi duole per i miei fratelli e le mie sorelle di dovere sguinzagliare contro di loro la tenebra. Mi duole per la piantagione che ho piantata di dover lasciarla alle porte della tenebra. Così, sì così accade ad ogni uomo che vorrebbe esser mite. A un 'Utrâ che è chiamato mite non hanno mai ancora concesso moglie e uova. Non gli hanno concesso nè moglie nè uova, non gli hanno conferito di piantare una piantagione. Non hanno lasciato sedere quale 'Utrâ chi è chiamato mite. Meraviglioso è il turbante che mi hanno concesso' ».

Ancora più vaga è l'affinità dei tre trattati LXX, LXXI e LXXII<sup>3</sup> con quello del Pavone. In questi si passa ad un altro personaggio, ad Abâtûr, chiamato 'della bilancia', *d. mâzânyâ*, talvolta semplicemente Bilancia<sup>4</sup>, perchè era stato condannato a fun-

<sup>1</sup> Zâhri'êl porta talvolta ancora il nome di Lîlîl. Bssa aiuta le partorienti. Cfr. *Johannesbuch*, 11, n. 2.

<sup>2</sup> 'Ur è figlio di Rûhâ e un essere cattivissimo. È il signore della tenebra, il quale s'impadronisce dei sacerdoti e dei vescovi che osano negare l'esistenza della Vita. È stato posto in ceppi per sempre. È il 'grande serpente' che divora i cattivi Mandei e Nazorei, i quali però, quando riconoscono Mânâdâ *d. Hayyê* e nominano il suo nome sono strappati da Hibl Zîwâ alle fauci di 'Ur e gettati nel grande mare Sûf, dove si purificano dei loro peccati e sono battezzati. 'Ur è 'il gigante della Tenebra', è bellicoso. Su di lui si v. *Johannesbuch*, XXVIII-XXIX.

<sup>3</sup> *Johannesbuch*, 232-233 e 233-234.

<sup>4</sup> Su Abâtûr si v. *Johannesbuch*, XXIX-XXX, e Tondelli, 37-38. È l'antico, l'alto, il nascosto, il custodito, che intravede i mondi, li capisce, loro e le

gere da pesatore delle anime ossia da giudice delle anime, avendo egli peccato contro i suoi genitori ed essendo quindi stato precipitato da Hibil Ziwâ nella 'casa inferiore', come si apprende dal trattato II, nel quale è riferito un suo lamento<sup>1</sup>.

'Abâtûr piange e si lamenta, e (il suo lagno) sale e arriva in alto: « Chi ha fatto del bene, trova (cose) odiose. Chi fa il male, trova il bene. Io mi dicevo che sarei un Grande. Chi ha fatto di me un piccolo nel mondo? Io mi dicevo che sarei un re. Chi mi ha posto al confine del mondo? Io mi dicevo che sarei un nobile<sup>2</sup>. Chi mi ha posto la bilancia nella mano? Laddove ero mite e modesto, perchè hanno fatto di me un ribelle? »'.

Il lamento della Bilancia è identico, si può dire, ad una parte del lamento di Yôšâmfî. Questo dimostra che il genere letterario del lamento può esser messo in bocca a personaggi diversi, e perciò non è sempre possibile discernere nella letteratura religiosa dei Mandei ciò che in origine si diceva di un personaggio o di un altro.

Dal trattato LXX<sup>3</sup> apprendiamo che la Bilancia un bel giorno si stancò di fare da pesatrice: « Quando la Bilancia non volle che le anime entrassero attraverso ad essa, che le anime passassero attraverso ad essa, disse: 'Non sono affatto una bilancia, io sono un 'Utrâ (della stirpe) dei buoni. Non sono una bilancia, io sono figlio di re. Non voglio stare in questa acqua nera<sup>4</sup>, e le anime impure non devono passare attraverso a me' ».

Il trattato prosegue riferendo il discorso che alla Bilancia tiene un messaggero. Egli le fa vedere che essa si trova in realtà in

generazioni, che vede ciò che fanno, che è posto sopra le anime per pesare tutte le opere che fanno. L'uomo della bilancia sta là ritto e pesa le opere e le ricompensa. Se egli pesa qualcuno e questo si dimostra di peso giusto, lo si innalza e gli si conferisce un sostegno nella Vita. Se egli pesa qualcuno e questo non si dimostra di giusto peso, gli si compone già là la lite, cioè lo si condanna subito. Il suo nome è interpretato quale *âbâ d. 'Utrê*, 'padre degli 'Utrê, ma esso è persiano e vale 'quello della bilancia'. Il concetto della bilancia del giudizio è pervenuto ai Mandei dal mazdeismo. Abâtûr è la terza Vita, dopo Yôšâmfî, che è la seconda, ed è seguito da Ptâhîl, il quale è la quarta Vita. I suoi assessori nel giudizio sono Adâtân e Yâdâtân. Su Abâtûr si v. pure Brandt, 51-55, nonché *Liturgien*, 278.

<sup>1</sup> *Johannesbuch*, 14, 24-25, 6.

<sup>2</sup> *Prîšâyâ*, è la stessa radice di Fariseo.

<sup>3</sup> *Johannesbuch*, 232, 9-27.

<sup>4</sup> È l'acqua dell'inferno.

acqua pura, sgorgata dal Hâûrârân<sup>1</sup> dei Grandi e da altri luoghi, tra i quali la dimora di Yôšâmîn. « Questi 'Utrê saranno presso di te, questi Giordani ti faranno compagnia. Da te verranno queste anime e si avvolgeranno in te. Questi trecento e sessantasei<sup>2</sup> che formano la bilancia ti faranno compagnia ».

Nel trattato LXXI<sup>3</sup> leggiamo come avvenne la restituzione di Abâtûr nello stato di prima. « Abâtûr si nascose nel suo uovo » quando vennero da lui e chiede perchè proprio lui sia stato fatto pesatore colla bilancia e tratto dalla sua dimora, e devastato e sconsecrato il suo mondo. Allora Hfbîl Zîwâ va dalla Vita e le dice: « Abâtûr si è nascosto nel suo uovo, egli brontola dal suo uovo e mi dice: ' Non voglio andare, non voglio tener la bilancia ed esser chiamato il pesatore ' ». Quando Hfbîl Zîwâ ebbe detto questo, il Re si riempì d'ira ed emise un grido nel mondo. Due volte egli alzò la sua voce, però le Škînâtâ mantengono silenzio. Appena alla terza volta gli rispose Sâm il piccolo<sup>4</sup> e gli disse: ' Voglio discendere alla Sûfât, esser il pesatore ed esser chiamato il capo dell'epoca '. Allora egli gli disse: « Ingenuo folle, uomo pazzesco. Tu non diventerai un pesatore e non puoi esser chiamato fido ed adatto. Chiamate Abâtûr, che è un 'Utrâ mite' ».

La continuazione di questo racconto si trova nel trattato LXXII<sup>5</sup> del *Libro di Giovanni*: « Quando egli (cioè Mânâ)<sup>6</sup> andò da Abâtûr, Abâtûr si alzò dal suo trono che il Re gli aveva affi-

<sup>1</sup> Si tratta del nome del Hâûrân prolungato di una sillaba. Talvolta si distingue tra Hâûrân e Hâûrârân. È detto puro, o meglio, pura, *dâkîtd*. Altrove è il nome di un essere, cfr. *Johannesbuch*, 232, n. 3. Si v. inoltre *Liturgien*, 280.

<sup>2</sup> Sono tutti dèmoni, *Ginzâ*, 142, 23.

<sup>3</sup> *Johannesbuch*, 233, 1-22.

<sup>4</sup> Sâm è un 'Utrâ spesso nominato. È il più vecchio tra i suoi fratelli, colui che li eccita a dar inizio alla grande lite e a devastare le opere armandosi di tutto punto. Si fa distinzione tra un Sâm grande, pieno di splendore, e un Sâm piccolo, il quale ultimo desidera diventare il pesatore delle anime. Il Sâm grande fu posto sopra tutte le dimore e i Giordani. Un Sâm nasce dalla terza gravidanza della moglie di Giovanni.

<sup>5</sup> *Johannesbuch*, 233, 25-234, 26.

<sup>6</sup> Mânâ significa veramente 'vaso', *Ginzâ*, 65, n. 1, ma ha ancora altri significati, come quello di 'anima singola' o 'di sostanza dell'anima', di sostanza animica, colla quale si vivifica il corpo del primo uomo, ancora inanimato. Il 'grande, potente Mânâ' è comunque l'Essere supremo, che in origine sedeva indisturbato nel suo regno di Luce, finchè vi fu disturbato

dato. Egli si guarda dall'alto Mânâ, dall'alto splendore di tutti i mondi egli si guarda. Abâtûr venne presso, e gli 'Utrê vennero insieme alla sua destra e sinistra, si avvicinarono al Mânâ e si sedettero vicino a lui. Allora Abâtûr cominciò e disse al puro Mânâ: 'Perchè avete mandato (un messaggio) tra questi numerosi 'Utrê proprio a me?' A questo il Mânâ disse ad Abâtûr: 'Tra tutte le Škinâtâ e gli 'Utrê non v'è nessuno che sia come te, nessuno in questi mondi di luce che sia mite come te. Tu sei mite e un 'Utrâ adatto, tu sei magnanimo e sei un sostegno per le anime. Tu provi simpatia per le anime, e sei un (buon) giudice' ».

« Indi parlò Abâtûr al Mânâ: 'Di' a Hîbîl Zîwâ di diventâr giudice, ed io voglio essere il pesatore'. Allora Hîbîl Zîwâ Yâwâr<sup>1</sup> disse ad Abâtûr: 'Se io sarò giudice, chi terrà in buon ordine le dimore? Se io sarò giudice, chi sarà re in questi mondi?' Allora Abâtûr gli disse: 'Io sarò re e terrò in buon ordine le dimore'. Quando Abâtûr ebbe detto questo, Hîbîl Zîwâ Yâwâr serrò il pugno, venne e (divenne) il pesatore. Per cinquantacinque anni egli è stato il pesatore e ha fatto salire gli 'Utrê e le Škinâtâ. Indi la Grande Vita lo accolse benignamente, contro Abâtûr però si riempì d'ira. Qualcuno venne, lo precipitò dal suo trono e lo pose alla porta della Sûfât. 'Va' egli gli disse, 'sii tu giudice, fintantochè il Grande lo desideri da te'. Indi Hîbîl Zîwâ disse a Domenica<sup>2</sup>.

dall'invasione della Tenebra. Dal grande Mânâ sorse la Vita. Il suo profumo è gradevole, come sono gradevoli lo splendore della Grande Vita e il fasto della possente Vita. In lui non c'è inganno o infedeltà. Mânâ può significare altresì qualcosa come 'inviato' o 'apostolo'. Il trattato LXXIII del *Libro di Giovanni, Johannesbuch*, 217-218, tratta della sua missione. Su di lui si v. Tondelli, 27-31. Secondo la Drower, *Mandaean*, 93, i sacerdoti dei Mandeî al giorno d'oggi affermano che il termine di Mânâ ha quattro significati: l'anima; una colomba; un abito; una casa.

<sup>1</sup> Yâwâr è l'adiutore, il redentore. Porta ancora gli epiteti di eletto, splendore, angelo, *mâlkâ*, il primo, il grande. Su di lui Brandt, 32; *Liturgien*, 28r.

<sup>2</sup> È la personificazione della domenica. In una preghiera è invocata così: 'Domenica, *hâbîšbâ*, lodata, custode pura della luce, etere, luce pura, salvatrice, che è tutta beneficio, invisibile, infinita. Sii mi esauditrice ed esaudimi, sii mi un sostegno e sostienimi, sii mi rialzatrice e rialza questa mia anima di N. N.'. Si v. *Johannesbuch*, 68, n. 3, e *Ginzâ* destro, 289, 3, 19. Personificata è altresì presso i Mandeî la Parasceve, *ânpê yômâ*, *Johannesbuch*, 68, n. 4, e Tondelli, 17.

'Vieni, siediti tra i pubblicani, io sarò il pesatore, e terremo in ordine le dimore' ».

Lo stesso personaggio innominato, ma di certo un redentore, che, secondo il trattato LIX rende visita, come abbiamo già riferito sopra, a Yôšâmin, si reca quindi da Abâtûr. Si apprende tra l'altro da questo trattato che il pesatore dirige una preghiera alla Vita. «Una preghiera egli diresse alla Vita causa i delitti che aveva commessi». Abâtûr è dunque un peccatore verso la Vita, come Yôšâmin ed altri 'Utrê. Poi lo stesso personaggio confessa ad Abâtûr «il dominio sopra il grande Giordano di acqua viva, sopra le anime che salgono all'abitazione pura e sopra l'illuminazione e l'elogio che salgono dal mondo. Lo collocarono sopra i Sette e i Dodici<sup>1</sup>, affinché comandasse loro e trovasse del tutto ascolto presso di loro...»<sup>2</sup>. È strano e contraddittorio, mi pare, quanto dice lo stesso personaggio più avanti: «Coprii Abâtûr dai pianeti e conservai il suo tesoro in modo perfetto»<sup>3</sup>.

Agli 'Utrê per qualche tempo ribelli alla Grande Vita appartiene eziandio Ptâhîl, il creatore per eccellenza del mondo secondo la dottrina dei Mandei<sup>4</sup>. Ma anche lui ottiene il perdono. Il

<sup>1</sup> I Sette e i Dodici sono i pianeti e le dodici costellazioni zodiacali, esseri cattivi, che hanno grande parte nella religione dei Mandei.

<sup>2</sup> *Johannesbuch*, 209, 16-21.

<sup>3</sup> Vuol dire che protegge Abâtûr dal malefico influsso dei pianeti e dai loro attacchi.

<sup>4</sup> Su questo essere supremo si v. *Johannesbuch*, XXVII-XXVIII; *Liturgien*, XXI-XXII; Brandt, 35-37 e 50-55; Tondelli, 37-38. Il nome di Ptâhîl è probabilmente identico a quello di Fiṭaḥl citato dal poeta arabo Ru'bah ibn al-'Aḡḡâg (+ 762), non ha invece nulla a che fare col dio egiziano Ptaḥ. Egli è figlio di Abâtûr e di Zâhri'êl. Però talvolta suo padre è Mândâ ḡ Hayyê. Figlio di lui è Yôrabbâ, il quale loda suo padre con seicento preghiere. Ptâhîl risponde nel trattato I del *Libro di Giovanni* alle molte domande rivoltegli da Kûšṭâ sul mondo, avendo egli partecipato molto attivamente alla creazione di questo, le cui opere però egli più tardi devastò, egli anzi 'portò la grande arma' per la ribellione alla Vita. Perciò questo mondo è la casa di Ptâhîl, ed egli è 'il custode dell'edificio fino alla fine del mondo'. Egli ha fatto la Tîbîl densa e distese sopra di essa magnifica il cielo. Cioè egli si precipitò prima nell'acqua nera, poi spalò via l'acqua, indi spalò insieme la terra della Tîbîl, come se non ci fosse mai stata acqua. Poi vi eresse colonie. Suo padre è arrabbiato con lui, e lui stesso è arrabbiato con suo padre. Mediante la sua rabbia, la sua ira e la sua passione sono sorti i pianeti. Egli ha conferito loro potenza sopra i discepoli, cosicchè 'essi (i discepoli) col loro aiuto peccano e trasgrediscono contro la potente Vita.....' 'Se i pianeti peccano contro i discepoli, (ciò) accade per la stoltezza di Ptâhîl. Se poi peccano i discepoli, (ciò) accade per stoltezza di Ptâhîl'.

trattato XV, 15 del *Ginzá* destro<sup>1</sup> ci narra che Híbfíl Zíwâ è inviato dalla Vita da Yôšâmfín per istruirlo e calmarlo. Dopo essere stato da Yôšâmfín l'inviato si reca da Abâtûr ed infine da Ptâhíl. Questi si ribella. Híbfíl Zíwâ lo comunica ad Abâtûr e questi a Yôšâmfín. Quest'ultimo accorre per castigare Ptâhíl. Però Ptâhíl è perdonato dalla Vita ed è accolto di nuovo graziosamente tra gli 'Utré.

Finora i tre 'Utré ribelli e peccatori, che sono Yôšâmfín, Abâtûr e Ptâhíl, sono stati tutti perdonati, come il Pavone mandeo e quello yezidico. Ma il Cattivo, *bîšá*, il capo delle potenze del male, il contro dio della Vita, non ha ottenuto il perdono e non lo otterrà mai, sebbene a un certo momento, sopraffatto dal peso della sua sorte tristissima, riconosca la somma potenza della Vita e chieda di esser perdonato per la sua nequizia. Il mito del trattato III del *Ginzá* destro<sup>2</sup> è quindi alquanto lontano dal Pavone, ciò nonostante però conserva alcuni tratti che lo accomunano a questa figura di 'Utrâ. Si rileva da questo trattato che i cattivi, pieni di superbia ed orgoglio, complottano contro chi volesse produrre una scissione nel loro mondo per combatterli e vincerli in tal modo più facilmente. Essi non riconoscono nessuno più forte di loro<sup>3</sup>. Il Re della Tenebra dice: « Vi è alquanto che sia più forte di me cui servono tutti i mondi? Se c'è qualcuno che sia più forte di me sorga a combattimento con me, il cui cibo sono monti, nel cui ventre si trova soltanto veleno e nessun sangue. Tutti i grandi e i giganti, essi e i loro demonii e dèmoni, essi tutti mi servono. Essi stanno là e mi servono, e ogni giorno s'inchinano davanti a me ». Ma Rûhâ<sup>4</sup>, sua madre, gli fa sapere che c'è qualcuno più grande di lui: « C'è qualcuno che è più grande di te e la cui potenza supera tutti i tuoi mondi. Vi è un mondo che

<sup>1</sup> *Ginzá*, 355-356.

<sup>2</sup> *Ginzá*, 65-141.

<sup>3</sup> *Ginzá*, 80, 17-24 e 25-28.

<sup>4</sup> Rûhâ è 'la madre del mondo', chiamata altresì Nímrûs o Nâmrûs. Ella si fa ingravidare da suo figlio 'Ur e partorisce i sette pianeti e i dodici segni zodiacali. È la madre di Yôrabbâ e di Sâmjâ. Incita i suoi figli cattivi a catturare l'Eletto, a imprigionarlo e farlo capo degli esseri cattivi. Quando Abâtûr incarica Giovanni di battezzare Gesù Cristo nel Giordano, essa assume la figura di una colomba e traccia una croce sopra il Giordano dicendo: 'Giordano, tu mi santifichi e santifichi i miei sette figli'. Essa è la cattiva Rûhâ, che abita nella Tenebra, che tende sempre al male, tenta di sedurre Híbfíl Zíwâ. È detta quindi mendace ed è maestra nell'arte della magia, tenta in vari modi di sedurre i discepoli. È chiamata pure Rûhâ q. qûdšâ, cioè 'Rûhâ di

è più vasto del tuo, nel quale abitano poderosi. Poderosi abitano in esso, e la loro figura brilla più di tutti i mondi»<sup>1</sup>. Il Cattivo allora si adira e si propone di raccogliere un esercito e d'inghiottire tutto il mondo, dopo d'averlo legato tutt'attorno con una corda, e gettar giù i potenti dai loro troni. Infatti egli riesce a distruggere tutto il mondo, divora tutti i suoi satelliti e si trova ora solo nel mondo. Ma Mândâ d. Hayyê lo sopraffà e lo lega ben bene. Il Cattivo sospira, si lamenta, chiede misericordia: «Misericordioso, abbi pietà di me!»<sup>2</sup>. Egli grida ripetutamente ahimè, ahimè e dirigendo il discorso a sua madre Rûhâ dice: «L' uomo che mi ha fatto questo è più grande di tutto il mondo. Ho visto l'immagine della sua faccia, ma non sono stato superiore a tutta la sua grandezza. Non sono stato superiore a tutta la sua grandezza, perchè egli è più grande di tutto il mondo»<sup>3</sup>. Dopo che Mândâ d. Hayyê lo ebbe circondato con un muro, il Cattivo cominciò di nuovo a lamentarsi e soggiunse: «Se ho fame, che cosa ho da mangiare? Se ho sete, che cosa ho da bere? Sopra che cosa ho da posarmi, e chi mi farà compagnia?»<sup>4</sup>. E più avanti dice: «Se mangio e non mi sazio, chi sosterrà il mio interno nel suo luogo? Se bevo e non mi sazio, chi estinguerà la mia sete?»<sup>5</sup>. Di nuovo egli piange e si lamenta. Ma ora chiede eziandio perdono: «Vi è qualcuno che sia più grande di te, che detenga il dominio sopra tutti i mondi? Se vi è qualcuno che sia più grande di te, sii indulgente con me! Non mi condannare perchè ho peccato, sii indulgente con me! Signor nostro! Abbiamo peccato e mancato, perdonaci il nostro peccato e la nostra colpa! Sii indulgente con me, e noi tutti vogliamo sottometterci a te!»<sup>6</sup>. Ma

santità' (Spirito Santo) e 'Ewât (Eva). Essa cade dal suo trono quando il Buono penetra nel suo regno e tutti i mondi si disperdono e i Sette stracciano i loro abiti. È detta ancora la prostituta, *qâdîlîâ*, il cui animo è insidioso, pieno di menzogna. È piena di magia, stregoneria e falsa sapienza, ha difetti e manchevolezze in grande numero. Essa fa sorgere le fazioni religiose. Le donne mandee devono liberarsi dai suoi lacci, di questa seduttrice che seduce tutto il mondo.

<sup>1</sup> *Ginzâ*, 82, 7-12.

<sup>2</sup> *Ginzâ*, 85, 26 e 31.

<sup>3</sup> *Ginzâ*, 86, 24-29.

<sup>4</sup> *Ginzâ*, 87, 28-31.

<sup>5</sup> *Ginzâ*, 88, 10-14.

<sup>6</sup> *Ginzâ*, 88, 25-34.

Mândâ d. Hayyê è inesorabile. Il Serpente<sup>1</sup> cattivo geme e dice: « Quanto a lungo dovrò star qui solo e portare il peso del mondo? »<sup>2</sup>. Però tutte le lamentele del Cattivo sono senza risposta, tutto è invano, la Vita non gli perdona affatto.

Una certa rassomiglianza coi lamenti del Cattivo o 'Ur, da noi or ora riferiti, presenta un brano del trattato XII, 6, della stessa parte destra del *Ginzâ*<sup>3</sup>, ancorchè manchi però il riconoscimento della potenza e superiorità della Luce e la richiesta del perdono da parte sua. Siamo però oramai già molto lontani dal trattato del Pavone del *Libro di Giovanni* e dal Pavone dei Yezidi.

#### GIUSEPPE FURLANI

<sup>1</sup> *Hfwâ*, Esso è chiamato altresì 'il serpente brutto, sporco' e 'il serpente senza mani e senza piedi'. I Mandei si raffigurano il loro diavolo dunque in forma di serpente o drago. Senza dubbio per reminiscenza antico e neotestamentaria, e non per reminiscenza di Tîamat babilonese, la quale d'altronde non aveva avuto forma di drago o serpente. Per le raffigurazioni di 'Ur v. Drower, *Mandaeans*, 253-255.

<sup>2</sup> *Ginzâ*, 89, 32-33.

<sup>3</sup> *Ginzâ*, 279, 5-31.

## APOTHÉOSES IMPÉRIALES ET APOTHÉOSE DE PÉRÉGRINOS

On se rappelle l'ode d'Horace qui commence par le vers : *Ne forte credas interitura*. L'idée en est que la poésie dispose du privilège de conférer l'immortalité à ceux qu'elle veut bien élever jusqu'à elle, et que des héros sans nombre, des civilisations tout entières ont sombré dans l'oubli faute de l'artiste dont le génie leur aurait permis de se survivre :

*uixere fortes ante Agamemnona  
multi; sed omnes inlacrimabiles  
urgentur ignotique longa  
nocte, carent quia uate sacro<sup>1</sup>.*

Des vers du poète augustéen, ce dernier est peut-être celui qui fait le plus rêver. On pense à ce que serait notre connaissance du passé sans le don d'évocation de quelques rares élus, — aèdes ou historiens dignes de ce nom, — et l'on se surprend à souhaiter à tout apprenti de Clio un peu de cette *πολισις* que, jusque dans les derniers temps de sa vie, Nicolas Jorga invoquait comme le plus sûr garant de la vérité. Cependant, que de risques d'erreur dans ce pouvoir exorbitant de faire vivre jusqu'à des fantômes ! Que de mauvais tours joués à la postérité par des écrivains plus doués que probes ! Pour un Thucydide ou un Polybe, que d'Ephores et de Théopompes ! Et que de Tacites aussi, capables, par la magie de leur style, de faire prendre pour de personnages historiques des créations de leur esprit ou des inventions de leur art ! On dirait que le mot de Spengler : « über Geschichte soll man dichten » n'a pas attendu d'être prononcé pour être mis en appli-

<sup>1</sup> IV 9, 25-28. Sur cette idée, qui est aussi celle de l'ode liminaire du recueil lyrique d'Horace, v. Dag Norberg, *L'Olympionique, le poète et leur renom éternel*, Uppsala Universitets Arsskrift 1945, 6 (Uppsala, 1945).

cation, et cette conclusion s'impose comme une évidence, à considérer le sort fait à un pauvre diable comme Pérégrinos par son contemporain Lucien, narrateur au talent exquis et polémiste en quête de victime.

L'histoire est connue. En l'an 165 de notre ère<sup>1</sup>, aux jeux d'Olympie, un Cynique frisant la soixantaine et dont la vie avait été passablement agitée, Pérégrinos, surnommé Protée, se donne la mort en présence d'une foule d'assistants, en se faisant brûler sur un bûcher. Témoin oculaire de l'événement, Lucien de Samosate, qui nous a conservé les détails du suicide dans une lettre adressée à un philosophe de sa connaissance, suppose qu'il aurait été poussé à ce geste par un amour immodéré de la gloire et estime opportun de prévenir son correspondant contre les excès d'une telle passion. Le fait est là, et il y aurait peu de chose à ajouter, si la conclusion plattement moraliste de l'auteur ne nous avertissait qu'en prenant la peine de consigner à l'intention des générations futures les derniers instants de Protée, Lucien poursuivait d'autres buts que celui de nous offrir une étude de psychologie morbide ou des observations sur les réactions de la foule devant un comportement aussi inaccoutumé. A le lire, on ne tarde pas à s'apercevoir que rendre ridicule sa victime ne lui suffit pas : il la calomnie, et avec d'autant plus d'acharnement que, ce faisant, il se flatte de combattre pour la raison et le bon sens contre l'obscurantisme et la bigoterie. Des propres indications de Lucien on peut tirer la conclusion que, devant le sacrifice de Pérégrinos, la plupart des présents avient réagi autrement que notre sophiste. Si, comme on peut le croire, les prédictions faites au chapitre 28 de l'opuscule par un personnage anonyme qui représente les opinions de l'auteur — et qui annonce l'érection prochaine d'un temple et la fondation d'un oracle sur l'emplacement où s'était élevé le bûcher — sont des *uaticinia ex euentu*, le sens de son attitude est facile à saisir : le récit de la mort du Cynique n'est pas une étude désintéressée, faite par un spectateur amu-

<sup>1</sup> K. von Fritz s. v. *Peregrinos* (16) *R.-E.*, XIX, col. 657. Le suicide serait de 167 selon H. Nissen, *Rhein. Mus.*, XLIII, 1888, p. 255, suivi par Schmid-Stählin, *Gesch. d. griech. Lit.*, II 2 (München, 1924), p. 734. L'opinion de Maurice Croiset, qui proposait comme date 169, est restée, à ma connaissance, isolée (*Essai sur la vie et les œuvres de Lucien*, Paris, 1882, pp. 37, 73).

sé de la comédie universelle. Son intention ayant été de montrer par un exemple éclatant combien grande lui apparaissait la bêtise humaine, le *Περὶ τῆς Περεγγίνου τελευταῖης* aurait pu s'intituler tout aussi bien : « Des méfaits de la crédulité ».

C'est que, ainsi qu'on l'a noté avec raison, « entre un illuminé inquiet comme Pérégrinos et un classique satisfait comme Lucien, il n'y avait strictement aucun point de contact. Lucien est absolument étranger à tout sentiment religieux. Toute vibration religieuse ou mystique, ne rencontrant chez lui aucun écho, n'était même pas perçue de lui »<sup>1</sup>. Dans ces conditions, qu'il n'ait vu dans l'holocauste d'Olympie que le geste d'un vieillard toqué ou l'expédient d'un charlatan aux abois, il n'y a là rien que de naturel. Tout au plus peut-on s'étonner de ce que, même dans ce cas, l'énormité du sacrifice ne lui ait pas paru compenser ce qu'en termes de Palais l'on pourrait appeler un dernier abus de confiance. « Pérégrinos — écrit Henry de Montherlant, dans une page où l'humour se teinte imperceptiblement d'émotion — aime sa vie, et il l'offre, car il s'aime plus que sa vie même. Il offre les années de vie qui lui restent pour obtenir la louange d'une humanité stupide, et une louange qu'il n'entendra pas »<sup>2</sup>. Lucien, en tout cas, la lui refuse. Implacable jusqu'à la fin, il n'a pour le pauvre Protée, en train de devenir Phénix, que de ces plaisanteries haineuses qui, selon le mot de l'écrivain que je viens de citer, « peuvent être le fruit de l'épaisseur comme celui du bon sens ». Cependant tel est le pouvoir de l'art, qu'alors même qu'il voudrait détruire, il ne réussit qu'à créer : et, écrit pour pulvériser un adversaire, le pamphlet qui devait en marquer l'anéantissement lui assure, par son éloquence, l'éternité<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937, p. 245.

<sup>2</sup> *La mort de Pérégrinos* dans *Aux fontaines du désir*, 35<sup>e</sup> éd., p. 70.

<sup>3</sup> C'est dire assez que je ne saurais partager l'assurance qui, dans un livre autrefois célèbre, poussait Constant Martha à saluer dans l'aversion de Lucien à l'égard de Pérégrinos une sorte de dessein providentiel, visant à assurer de cette manière élégante la punition de l'« aventurier » et le triomphe de la vérité. « Par une de ces rencontres heureuses — écrit-il, dans son essai sur *Le scepticisme religieux et philosophique* — qui ne sont pas rares dans l'histoire de la Grèce où souvent les extrêmes se touchent, la fortune, en rapprochant Lucien de Pérégrinos, donnait pour témoin à la plus héroïque imposture de l'antiquité le bon sens le moins capable de se laisser duper, et, par une sorte de juste châtement, ne réservait ainsi à la vanité, s'immolant pour la

Ce qui de la sorte a échappé à l'oubli pour prendre place dans l'histoire de l'âme antique à un de ses moments cruciaux, ce n'est d'ailleurs pas simplement l'histoire de Pérégrinos, conscience égarée en quête de répos; c'est, dans une plus grande mesure peut-être, un épisode du drame de l'éternelle inquiétude humaine, de ce tourment que rien n'apaise, si ce n'est la mort ou l'extase : ivresse de se perdre en Dieu ou de se sentir soi-même Dieu. Comme beaucoup de ses contemporains, Protée a éprouvé la soif de l'absolu, trait distinctif de ce II-e siècle qui a vu la vague des mystiques orientales déferler sur le monde méditerranéen. Comme eux, il a respiré cet air saturé de religiosité qui a peuplé le ciel d'apparitions plus étranges les unes que les autres, au point, dira Lucien, dans un passage de son *Assemblée des dieux*, que « le banquet de l'Olympe n'est plus qu'une cohue, un assemblage confus de gens qui parlent mille jargons divers »<sup>1</sup>. « Avec ce goût du tapage et ces instincts de trublion que les Cyniques entretenaient volontiers » — a-t-on écrit de lui<sup>2</sup>, mais aussi avec une sincérité qui ne saurait être mise en doute — « il a cherché la perfection morale ou religieuse dans plus d'une direction, avec une impatience et une impétuosité qui l'ont chaque fois poussé à des actions extrêmes ». Cynique converti au christianisme, revenu plus tard à la foi de sa jeunesse, philosophe errant adonné à des pratiques ascétiques dont la sévérité se laisse deviner sous les sarcasmes du biographe<sup>3</sup>, Pérégrinos nous apparaît comme une de ces consciences torturées qui aspirent à la paix sans la trouver, comme un assoiffé de martyr que plusieurs incarcérations et des expulsions répétées ne suffisent pas à apaiser. Qui, dès lors, s'étonnera que sa

gloire, que la seule immortalité du ridicule » (*Les moralistes sous l'Empire romain*, III-e éd., Paris, 1872, p. 371). Il m'a été impossible de prendre connaissance de l'étude d'Ed. Zeller, *Alexander und Peregrinus, ein Betrüger und ein Schwärmer* (Vorträge u. Abhandl., II, 1877, pp. 154-188), ainsi que du mémoire de M. Croiset : *Pérégrinus Protée, un ascète païen*, *Mem. de l'Acad. de Montpellier*, VI, 1880, pp. 455-491.

<sup>1</sup> *Deor. concil.*, 14.

<sup>2</sup> Caster, *ouvr. cité*, p. 244.

<sup>3</sup> *De morte Per.*, 17 : ... παίων και παιόμενος νόρθηκι εἰς τὰς πυγάς, και ἄλλα πολλὰ ψνανικώτερα θουρατοποιών. « Ne sourions pas de ces singularités — nous avertit opportunément Henry de Montherlant — qui auraient tout notre respect si elles avaient été faites dans quelque cloître, pour l'amour d'un dieu et non d'une idée » (*Aux fontaines du désir*, p. 58).

pensée ait fini par se fixer sur la mort, ou que, grisé par sa résolution (qu'il s'empresse d'annoncer quatre ans à l'avance!), il se soit persuadé qu'il avait un grand service à rendre aux humains, en leur apprenant à mépriser la mort? Lucien lui-même ne peut se dispenser de citer à ce propos ses dernières déclarations, et leur sens ne saurait prêter à discussion: *χρῆναι γὰρ τὸν ἥρακλειῶς βεβιωκότα, ἥρακλειῶς ἀποθανεῖν*. Et plus loin: *καὶ ὠφελῆσαι, ἔφη, βούλομαι τοὺς ἀνθρώπους, δεῖξας αὐτοῖς, ὅν χρῆ τὸν τρόπον θανάτου καταφρονεῖν*<sup>1</sup>.

Plus tard, il sera temps de revenir sur certains termes de ce texte qui exigent des éclaircissements. Pour le moment, qu'il suffise de relever qu'aux dires même de son détracteur, le suicide de Pérégrinos n'a pas été dû à un de ces accès d'humeur qui, à l'en croire, auraient poussé Empédocle à se jeter dans l'Étna<sup>2</sup>. Le caractère réfléchi qu'on lui reconnaît, ainsi que les circonstances spéciales où il a eu lieu, lui font revêtir une signification qu'il serait vain de méconnaître et qui, aux yeux de l'historien des religions, en fait l'intérêt exceptionnel. C'est qu'à travers les omissions et les insinuations de Lucien, il reste dans le *Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς* assez d'indications authentiques pour nous permettre de reconnaître dans le geste du philosophe-martyr l'aboutissement d'un état d'esprit familier à plus d'un homme éminent de l'antiquité: la tentation de s'évader de sa condition et, par la force de son génie ou la pureté de ses moeurs, de mériter l'immortalité et la divinité. Ce que le traité nous propose, dès lors, ce n'est pas simplement l'histoire d'un homme fasciné par la mort au point de la rechercher, c'est une analyse et en quelque sorte une théorie des conditions censées garantir la survie et, pour tout dire, l'apo théose. À ce point de vue, les analogies qu'il présente avec la doctrine de la divinisation des empereurs et même avec le rituel des consécérations au cours des premiers siècles de

<sup>1</sup> *De morte Peregr.*, 33. Après des déclarations aussi catégoriques, et aussi claires, ce n'est pas sans surprise qu'on lit, dans un livre justement célèbre d'U. von Wilamowitz-Moellendorf: « Wenn er die Form der Selbstverbrennung wählte, wohl eher wie Kalanos als wie Herakles,... so dachte er nicht nur selbst in den Aether, also das Göttliche, einzugehen, sondern wollte den Menschen zeigen, wohin ihn seine proteischen Wandlungen geführt hatten » (*Der Glaube der Hellenen*, II, Berlin, 1932, p. 512).

<sup>2</sup> *Fugit.*, 2: *μελαγχολίαν τινά θεινήν...*

l'Empire sont à ce point frappantes, qu'on s'étonne qu'elles n'aient pas encore été relevées<sup>1</sup>. C'est ce que je me propose de faire dans les pages qui suivent, en insistant d'abord sur ce qu'on pourrait appeler la « rasion » ou la « justification » de l'apothéose, ensuite sur quelques points de rituel.

A réfléchir aux moyens d'acquérir l'immortalité à la disposition des hommes de l'époque qui va du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au III<sup>e</sup> de notre ère, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'ils se réduisent au seul mérite, qu'il s'agisse de mérite inné, ou acquis au prix de lourds sacrifices. L'excellence dans un domaine ou dans l'autre est censée assurer, selon les cas, tantôt la gloire, cette survie à l'usage des incroyants, tantôt l'immortalité effective, quelque part parmi les astres, dans un paradis conçu comme une assemblée de héros de la force, du talent ou de l'esprit. Lorsque, pour citer un exemple, Dion fait dire à Auguste, dans une circonstance solennelle : ἀθάνατοι μὲν γὰρ οὐκ ἂν δυνηθεῖσθαι γενέσθαι, ἐκ δὲ δὴ τοῦ καλῶς ζῆσαι καὶ ἐκ τοῦ καλῶς τελευτῆσαι καὶ τοῦτο τρόπον τινα κτώμεθα, l'idée qu'il exprime est celle de quelqu'un qui ne croirait pas à la possibilité pour l'homme de s'élever au-dessus de sa condition<sup>2</sup>; la seule forme d'immortalité qu'il soit disposé à lui concéder est l'immortalité de la gloire, encore la fait-il dépendre d'un respect absolu à l'égard des dieux<sup>3</sup>. Par contre, lorsque, dans le *Songe de Scipion*<sup>4</sup>, Cicéron fait proclamer à l'Africain : « omnibus qui patriam conseruarint, adiuuerint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum ubi beati aeuo sempiterno fruuntur », on ne peut douter que dans ses paroles il s'agisse d'une véritable immortalité, garantie, d'une part, par la croyance à la

<sup>1</sup> Cf. cependant O. Weinreich, *De dis ignotis quaestiones selectae*, *Archiv f. Relwiss.*, XVIII, 1915, p. 37 et n. 1, qui exprime déjà la supposition que le « témoin » du ch. 40 aurait été introduit par Lucien pour parodier les consécrations impériales. Du point de vue de notre recherche, il n'y a rien à retenir du livre plusieurs fois cité de M. Caster, sur lequel v. plus loin p. 102 sv.

<sup>2</sup> LIII 9, 5. Et cf. D. M. Pippidi, *En marge d'un éloge tibérien d'Auguste : Dion Cassius et la religion des Empereurs dans Autour de Tibère*, Bucarest, 1944, pp. 142 et suiv.

<sup>3</sup> LII 36, 1 : ... ὅτι εἴπερ ἀθάνατος ἐνίως ἐπιθυμαίς γενέσθαι, ταῦτά τε οὕτως πράττει, καὶ προσέτι τὸ μὲν θεῶν πάντη πάντως αὐτὸς τε σέβου κατὰ τὰ πάτρια κτλ.

<sup>4</sup> III (13).

nature divine de l'âme, de l'autre, par celle à son éternité. Ainsi, chez les deux auteurs, l'ἀρετή seule est censée permettre aux mortels d'affronter victorieusement le temps, encore que, selon l'un, la renommée soit notre unique défense contre l'oubli, tandis que, selon l'autre, il y ait pour tout humain éminent une chance d'accéder à la condition privilégiée de « héros » et même — pourquoi pas? — à la divinité.

Cette dernière conception qui, dans sa forme élaborée, philosophique, remonte probablement à Pythagore<sup>1</sup>, et qui paraît avoir été familière à plusieurs Stoïciens influencés par l'Académie<sup>2</sup>, a trouvé pour se développer, au cours des siècles, un terrain favorable dans la croyance populaire à l'existence d'êtres doués de pouvoirs surnaturels (θεοὶ, ἄνδρες, *homines diuini*), enclins à faire usage de leurs forces tantôt en faveur, tantôt contre la collectivité. Dans la religion grecque, où les plans divin et humain ont été de tout temps moins nettement séparés que dans la religion romaine et qui pour cette raison nous offre une plus grande abondance de matériaux, de tels êtres exceptionnels apparaissent en général comme des voyants, des exorcistes, des prophètes, mais

<sup>1</sup> A en juger d'après certains fragments des Καθαρμοὶ d'Empédocle (146-147 Diels), dont l'inspiration pythagoricienne vient d'être démontrée, après M. Rostagni (*Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924), par Hans W. Thomas, *Ἐπέκσινα*, Diss. Munich, 1938, pp. 130 et suiv. La même doctrine se fait jour dans un fragment de Pindare sur la métempsychose, suivant lequel, des âmes à qui Proserpine aura remis l'antique souillure, naîtront non seulement des rois illustres, mais des individus puissants par leur force ou très grands par leur esprit, destinés à être invoqués par les hommes comme des héros purs: ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγανοὶ καὶ σθέναὶ κραίπνοὶ σοφία τε μέγιστοί/ἄνδρες ἀξιοῦντες δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον/ἤρωας ἀγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλεῶνται (fr. 133 Schroeder). Par ailleurs, dans son beau livre sur *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, pp. 233-247, M. P. Boyancé a bien fait voir comment, en rendant à Pythagore des honneurs divins, ses disciples ont puissamment contribué à transformer l'idée d'héroïsation qui, de mythique et sociale, qu'elle avait été, devint mystique et morale. A ce propos, cf. également H.-I. Marrou, *ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ*. *Études sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments romains*, Grenoble, 1938, pp. 231-257 et Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Bibl. arch. et hist. du Serv. des Ant. de la Syrie, XXXV), Paris 1942, pp. 263 et 377, n. 6.

<sup>2</sup> Posidonius notamment, selon Plutarque, *De def. orac.*, 10, p. 415 B: ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἤρωας, ἐκ δ' ἤρων εἰς δαίμονας αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν. Cf. Diog. Laert. VII 151 et les observations de Reitzenstein, *Hermes*, LXV, 1930, pp. 81-91.

aussi comme des sages ou des chantres, et plus rarement comme des guerriers ou des législateurs<sup>1</sup>. Dans l'histoire des croyances helléniques, ils ont de tout temps constitué un pont jeté entre le divin et l'humain, une catégorie intermédiaire par laquelle de nombreux personnages historiques ont accédé aux honneurs, du culte, quelquefois de leur vivant, le plus souvent après leur mort<sup>2</sup>.

Du point de vue de la recherche que nous entreprenons, ce qu'il convient de retenir de ces précisions, c'est, premièrement, le fait que l'activité des θεοὶ ἄνδρες n'a jamais été limitée à de certains domaines, ensuite que, dans la sphère particulière à chacun, la preuve de leur nature surhumaine a été cherchée dans leur capacité de se rendre utiles à la communauté. C'est la raison pour laquelle l'idée de θεὸς ἀνὴρ se confond le plus souvent avec celle de σωτήρ ou d'εὐεργέτης<sup>3</sup>; c'est également celle pour laquelle — à partir du IV-e siècle, et plus précisément depuis que les Cyniques s'en sont emparés pour faire de lui un thème familier de leur propagande — le prototype du *sauveur-bienfaiteur* a été Hercule, dont la figure légendaire a ainsi subi une curieuse transformation.

Les échos de cette identification dans les textes grecs et latins se laissent poursuivre pendant des siècles, depuis l'*Héraclès* d'Euripide jusqu'à l'*Hercule sur l'Oeta* de Sénèque et aux discours de Dion Chrysostome. M'attarder à les relever serait d'autant plus oiseux qu'il m'est déjà arrivé de le faire<sup>4</sup>. On notera toute-

<sup>1</sup> Cependant cf. Platon, *Ménon*, 99 c-d: Ὁρθῶς ἄρ' ἂν καλοῖμεν θεῖους τε οὓς νοητὴ ἐλέγομεν χρησιμῶς καὶ μάντις καὶ τοῖς ποιητικῶς ἅπαντας καὶ τοῖς πολιτικῶς οὐχ ἥκιστα τούτων φαίμεν ἂν θεῖους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπλους ἔντας καὶ καταχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ.

<sup>2</sup> Cf. O. Weinreich, *Antikes Göttermenschentum*, *Neue Jbb. f. klass. Philol.*, 1926, pp. 633-650; E. Fascher, *Propheten*, Giessen, 1927, pp. 11 et suiv.; le 1-er chapitre du livre de Hans Windisch, *Paulus und Christus*, Leipzig, 1934 (pp. 24-89: Die θεοὶ ἄνδρες der griechisch-römischen Antike), enfin L. Bieler, *θεὸς ἀνὴρ. Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike u. Frühchristentum I*, Wien, 1935 (qu'il ne m'a pas été possible de consulter). Sur les premières divinisations de personnages historiques dans le monde grec, on trouvera une riche moisson de textes dans E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, *Klio*, I, 1902, pp. 51-146.

<sup>3</sup> P. Wendland, *Σωτήρ*, *Ztschr. f. neuest. Wiss.*, 1904, pp. 335-353; J. Mewaldt, *Wiener Studien*, LVIII, 1940, pp. 1-11.

<sup>4</sup> Dans l'étude intitulée *Tibère, Dion et Pseudo-Callisthène* in *Autour de Tibère*, pp. 161 et suiv. Cf. Gilbert Murray, *Herakles, « the best of men » in Greek Studies*, Oxford, 1947, pp. 106-126.

fois que, si le rapprochement entre certains chefs d'État et le fils d'Alcmène — conçu comme un *malorum hostis, bonorum uindex, terrarum marisque pacator*<sup>1</sup> — s'offrait en quelque sorte naturellement, il en est autrement de celui entre la carrière du héros et celle du sage, qui n'a pu s'imposer que grâce à une significative exagération du rôle dévolu à ce dernier parmi les hommes. Il y a là une bien intéressante évolution, et qui a été souvent retracée<sup>2</sup>. Elle commence chez Platon, dans l'oeuvre de qui l'importance de la mission du sage est soulignée par l'aurole quasi-divine dont il apparaît entouré et qui lui vient de ses préoccupations sublimes: *θείη δὴ καὶ κοσμίη ἔγε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπων γίγνεται*<sup>3</sup>. Aussi, dans la hiérarchie des *θεοὶ ἄνθρωποι* le philosophe détient-il la première place puisque, pour l'auteur de la *République*, c'est encore lui qui devrait assurer les fonctions que l'opinion traditionnelle assigne aux rois et aux législateurs. Cette prééminence du sage parmi les hommes ira désormais s'accroissant. Pour les Cyniques, il sera le *κατάσκοπος*, l'envoyé divin, chargé de la conversion des bons et de la surveillance des méchants<sup>4</sup>. Pour les Stoïciens, un être exceptionnel, dépassant les autres par son savoir et sa pureté, image vivante de la divinité, dont il se rapproche plus que tout autre mortel; selon le mot de Sénèque: *sapiens uicinus proximisque dis consistit, excepta immortalitate similis Deo*<sup>5</sup>.

D'autres, par la suite, pourront varier les expressions, ils n'ajouteront rien à cette conception du sage-roi, seul libre, seul indépendant, maître de son sort et de ses passions<sup>6</sup>. Seule l'idée selon laquelle, pour atteindre à ce degré d'excellence, il fallait avoir eu en partage une nature supérieure à la nature humaine

<sup>1</sup> Sen., *De benef.*, I 13, 3. Cf. Epict., III 26, 32: ... *καθαρτῆς ἀδικίας καὶ ἀνομίας, εἰσαγωγῆς δὲ δικαιοσύνης καὶ διούτητος*.

<sup>2</sup> Dernièrement par Windisch, *ouv. cité*, pp. 27-59.

<sup>3</sup> *Rép.*, VI 500 C-D.

<sup>4</sup> Le titre d'un des traités d'Antisthène aurait été *Κόριος ἢ κατάσκοποι* selon Diogène Laërce, VI 18. Cf. Ed. Norden, *Beiträge zur Gesch. der griech. Philosphie*, *Jbb. f. klass. Philol.*, Supplbd. XIX, 1893, pp. 373 et suiv.

<sup>5</sup> *Dial.*, II 8, 2.

<sup>6</sup> Cic., *De fin.*, III 75: « recte solus liber (sapiens), nec dominationi cuiusquam parens nec oboediens cupiditati ». Cf. *Stoic. Vel. Frgm.*, III 612, 613, 622 et, en général, K. Deissner, *Das Idealbild des stoischen Weisen*, Greifswald, 1930.

et, pour tout dire, divine<sup>1</sup>, continuera à s'imposer aux esprits, en contribuant à l'élaboration d'une « Légende dorée » des grands philosophes, dieux ou fils de dieux descendus enseigner les mortels et finissant — à travers bien d'épreuves — par reprendre leur rang, après une mort équivalant à une apothéose. Rappellerai-je, dans cet ordre d'idées, les légendes qui circulaient sur le compte de Pythagore et de Platon, faisant du premier une incarnation d'Apollon et du second seulement son fils?<sup>2</sup> Ou celle du médecin-magicien Ménécraatés<sup>3</sup>? Ou la plus complète de toutes, celle d'Apollonius de Tyane?<sup>4</sup> — Je préfère m'arrêter plutôt sur la légende d'Empédocle, qui, par rapport à celles que je viens de mentionner, présente l'avantage de nous montrer en pleine lumière le miracle grâce auquel un inspiré comme le sage d'Agrigente passe, le moment venu, de la condition de θεός à celle de θεός, dans toute l'acception de ce terme. Les traditions à ce sujet ont été consignées par Diogène Laerce dans la biographie du philosophe<sup>5</sup>, et elles sont dans toutes les mémoires. Selon l'une, Empédocle aurait disparu à la sortie d'un festin, sans laisser de trace et sans autrement signifier sa nouvelle condition que par la

<sup>1</sup> D'après l'opinion de Zénon, conservée par Diogène Laerce VII 119, il y aurait dans la nature du sage quelque chose de divin : θεῖους τε εἶναι (scil. τοὺς σπουδαίους)· ἔχουσιν γὰρ ἐν ἐσωτοῖς οἰοῦνται θεῖον. Et l'on connaît les affirmations de Sénèque : « nulla sine deo mens bona est » (*Ep.*, 73, 16) et : « animus, sed hic rectus, bonus, magnus; quid aliud uoces hunc quam deum in corpore humano hospitantem? » (*Ep.*, 31, 11).

<sup>2</sup> Jambl., *V. P.*, 2, 5; Aristot., fr. 186; Diog. Laert., VIII 11. Sur ces textes, v. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, p. 227 et, en général, Isidore Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926. Sur Platon, Diog. Laert., III 2; Sen., *Ep.*, 58, 31 et Hieronym., *ad Jovin.* I 42 (= Migne, *P. G.*, XXIII 285). En outre, l'épigramme d'Aristotele πρὸς Ἐβζῆτιον (fr. 673 Rose = fr. 1 Diehl), interprétée par W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, 1923, pp. 106 et suiv.; cf. Id., *Class. Quart.*, XXI, 1927, pp. 13 et suiv. et Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, pp. 2, 37, 60.

<sup>3</sup> Cf. O. Weinreich, *Menekrates-Zeus und Salmeoneus* (Tübinger Beitr. z. Altwiss., XVIII), Stuttgart-Berlin, 1933.

<sup>4</sup> Maintes fois étudiée depuis le mémoire de F. Chr. Baur, *Apollonius von Tyana u. Christus, oder das Verhältnis des Pythagoreismus z. Christentum* (1832), repris dans *Drei Abhandlungen z. Geschichte der alten Philosophie u. ihres Verhältnisses z. Christentum*, Leipzig, 1876. Cf. J. Göttsching, *Apoll. v. Tyana*, Leipzig, 1889 et J. Hempel, *Untersuchungen z. Ueberlieferung v. Apoll. von Tyana*, 1920.

<sup>5</sup> Sur laquelle cf. J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, Gand, 1894.

voix puissante qui l'aurait appelé au milieu de la nuit et par la lumière extraordinaire dont sa maison aurait été inondée<sup>1</sup>. Selon l'autre, plus répandue que la première, il se serait jeté dans le cratère de l'Etna, afin d'accréditer la supposition que, dieu, il était revenu à sa véritable forme, sans rien laisser subsister de son hypostase mortelle<sup>2</sup>. Cette dernière variante a dès l'antiquité été considérée comme une tentative d'explication rationaliste de la « mystification » qui avait promu Empédocle au rang de divinité<sup>3</sup>. A tort, selon moi, car, pour qui se rappelle les nombreuses légendes grecques qui ont conservé le souvenir de disparitions similaires, il apparaît probable — comme l'a récemment fait remarquer M. Windisch<sup>4</sup> — que, dans la version primitive, le saut dans le volcan était l'équivalent du suicide par le bûcher, genre de mort dont Hercule avait donné l'exemple le plus glorieux<sup>5</sup>. Ce qu'il importe de noter, en effet, dans une variante comme dans l'autre, et ce qui aux yeux des anciens a dû constituer l'élément principal des récits sur la mort de l'auteur des *Purifications*, c'est, à n'en pas douter, sa disparition, son ἀφανισμός, pour user du terme grec. Le reste — j'entends la manière dont celle-ci aurait été amenée — importait moins du moment que le résultat était le même, à savoir la suppression totale de la dépouille mortelle, l'effacement de toute trace de l'ancienne individualité.

C'est là un trait qui devra être retenu, car nous le retrouvons en parlant des consécérations. C'est lui en effet qui, aux yeux des foules, constitue la preuve que le disparu a été reçu au nom-

<sup>1</sup> VIII 68. La source en serait Héraclide, sur lequel v. maintenant Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, pp. 50 et suiv.

<sup>2</sup> VIII 69. (Version d'Hermippe).

<sup>3</sup> Rohde, *Psyché* (tr. fr. Reymond). Paris, 1928, p. 406 et n. 1

<sup>4</sup> *Paulus u. Christus*, p. 66.

<sup>5</sup> Cf. ci-dessous, p. 93 et n. 5. De cet exemple fameux, on peut rapprocher les honneurs (rappelés par Hérodote, VII 166-167) rendus par les Carthaginois à Hamilcar, après la disparition de ce général au cours de la bataille d'Himère. Quelles qu'aient été la nature réelle de ce culte et sa justification, il est évident que l'historien grec les interprète selon les habitudes d'esprit de ses conationaux, lorsqu'il écrit : ... τὸν δὲ Ἀμίλκων ... ἀφανισθῆναι πυνθάνομαι · οὕτε γὰρ ζῶντα οὕτε ἀποθανόντα φανῆναι οὐδαμῶς γῆς... ἀφανισθέντι δὲ Ἀμίλκω τρόπον εἴτε τοιοῦτον ὡς Φοίνικες λέγουσι, εἴτε ἑτέρῳ, τοῦτο μὲν οἱ θόουσι, τοῦτο δὲ μνῆματα ἐποίησαν ἐν πάσῃσι τῆσι πόλυσιν τῶν ἀποικίδων, ἐν αὐτῇ τε μέγιστον Καρχηδόνι.

bre des diuex<sup>1</sup>, c'est encore lui qui, du point de vue du rituel, détermine la nature du culte à offrir à la nouvelle divinité<sup>2</sup>. Pour le moment, contentons-nous de conclure que l'assomption parmi les habitants du ciel a de tout temps été considérée comme le couronnement d'une vie vouée à la philosophie, et que ce qui confère de la valeur à une telle vie, c'est l'avantage que les hommes en retirent, soit pour l'exemple soit pour l'enseignement. En termes grecs, l'ἀποθέωσις est la récompense d'un σωτήρ ou d'un εὐεργέτης, ces deux qualités étant à leur tour fonction de l'ἀρετή propre au candidat à l'immortalité<sup>3</sup>.

Si maintenant, en quittant le sol hellénique, nous abordons le secteur romain du monde ancien, vers l'époque où les premiers diui se faisaient admettre dans le paradis sublunaire où se plaira à les évoquer la fantaisie de leur lointain successeur, Julien l'Apostat<sup>4</sup>, nous constaterons que les conceptions qui président à l'apothéose des empereurs se rapprochent au point de se confondre de celles que nous avons apprises à connaître. Ce qui — aux princes les plus capables — ouvre les portes du ciel, c'est leur

<sup>1</sup> E. Bickermann, *Das leere Grab*, *Ztschr. f. neust. Wiss.*, XXIII, 1924, pp. 281-292.

<sup>2</sup> Il sera intéressant de rappeler à ce propos la distinction établie par Hérodote entre les deux cultes offerts par les Grecs à Héraclès, selon qu'il était conçu comme une divinité céleste ou chthonienne: καὶ δοκέουσι δὲ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιεῖν, οἳ διξά Ἡράκλεια θρυσάμενοι ἐκτινγναι, καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνομίην θύουσι, τῷ δὲ ἑτέρῳ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσι (II 44). Cf. Fr. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* (Relgesch. Vers. u. Vorarb., V 2), Giessen, 1912, p. 481: «...aus dem einem Heros dargebrachten uranischen Kulte entstand die Legende, dass der Ort, wo ihm geopfert wurde, das Heiligtum des Heros, nicht sein Grab sein könne, sondern dass der Heros entrückt sei, er also nicht unter der Erde sondern im Himmel lebe, wohin das Opfer sich richtet. Der uranische, einem Heros gewidmete Kult ist das Primäre; aus ihm entstand die erklärende, das αἴτιον für die zufällige Erscheinung eines uranischen Opfers gebende Legende, dass man das Grab mit den Reliquien nicht besitze, sondern dass diese entrückt worden seien. Denn Grab und Entrückungslegende schliessen sich aus. Erhob man Anspruch auf die Reliquien, so konnte von einer Entrückung des Heros, aber dann auch im allgemeinen von einem uranischen Kult keine Rede sein. Und andererseits hatte der uranische Kult die Entrückungslegende und die Abienung eines Grabes zur Folge».

<sup>3</sup> Cf. Isocr., *Euag.*, 70: εἴ τις τις τῶν προγεγενημένων δι' ἀρετὴν ἀθάνατοι γεγόνασιν, οἶμαι κάκεινον (scil. Evagoras) ἤξειῖσθαι ταύτης τῆς δωρεᾶς.

<sup>4</sup> *Caes.*, 2. Cf. *Luc.*, *Phars.*, IX 5-9; *Plut.*, *De facie in orbe lunae*, 28, p. 943 C.

*uirtus*, leur valeur surhumaine, qu'elle se fasse apprécier dans les oeuvres de paix ou se manifeste par des victoires éclatantes. Aux vers de Manilius :

*illa deis sedes; haec illis, proxima diuum  
qui uirtute sua similes fastigia tangunt*<sup>1</sup>

répondent, de tous les coins du monde unifié, des voix célébrant tantôt l'ardeur guerrière, tantôt la magnanimité<sup>2</sup>, la clémence et l'amour de la paix des Césars<sup>3</sup>, même lorsqu'il s'appellent Domitien<sup>4</sup> ou Commode<sup>5</sup>. En l'absence d'une doctrine officielle de la divinité de l'Empereur<sup>6</sup>, le témoignage unanime des poètes, des historiens et des textes épigraphiques ne laisse point de doute sur le fait que, dans la plupart des cas, ce qui explique et justifie l'adoration du chef de l'Empire, c'est, d'une part, l'énormité du pouvoir qu'il détient<sup>7</sup>, de l'autre, l'emploi qu'il en fait pour le bien de ses sujets. Quelle que soit la part de la flatterie dans une déclaration comme celle de Pline l'Ancien : « deus est mortali iuuare mortalem et haec ad aeternam gloriam uia, hac proceres iere Romani, hac nunc caelesti passu cum liberis suis uadit maximus omnis aevi rector Vespasianus Augustus fessis re-

<sup>1</sup> *Astronom.*, I 803-804. Cf. Verg., *Georg.*, IV 559-562, *Aen.*, VI 129-131; Ov., *Ex Ponto*, IV 8, 63-64.

<sup>2</sup> Cf. la curieuse déclaration d'Auguste dans une lettre à Tibère conservée par Suétone, *Aug.*, 71 : « ...sed hoc malo. *Benignitas* enim mea me ad coelestem gloriam efferet ».

<sup>3</sup> Sur cette dernière vertu, qui n'est pas propre aux empereurs seulement, mais à tous les chefs d'Etat depuis la mort d'Alexandre, lire la belle étude de Windisch, *Friedensbringer-Gottessöhne. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung*, *Ztschr. f. neutest. Wiss.*, XXIV, 1925, pp. 240-260.

<sup>4</sup> Les textes et les inscriptions concernant le culte de Domitien, chez K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart-Berlin, 1936, pp. 88 et suiv. Cfr. Fr. Sauter, *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius* (Tüb. Beitr. z. Altertumswiss., 21), Stuttgart-Berlin, 1934.

<sup>5</sup> Sur le culte de Commode, v. ci-dessous p. 92 n. 2.

<sup>6</sup> Voir à ce propos mon livre *Recherches sur le culte impérial*, Bucarest, 1939, pp. 152 et suiv.

<sup>7</sup> C'est ce qu'enseigne, par exemple, une sorte de catéchisme à l'usage des écoles du II<sup>e</sup> siècle (*Heidelb. Pap.* 1716, cité par Windisch, *Paulus u. Christus*, p. 79), où l'on lit : *τι θεός; τὸ κρατοῦν/τὶ βασιλεύς; ἰσόθεος*. Cf. également Epict., IV 1, 60 : *ἑὶὰ τοῦτο καὶ (τοῦς κυρίους) ὡς θεοῦ προσκυνούμεν ἄννο-οῦμεν γὰρ ὅτι τὸ ἔχον ἐξουσίαν τῆς μεγίστης ὠφελείας θεῶν ἐστιν*.

bus subueniens»<sup>1</sup>, il est certain que le sentiment qui l'anime et les termes qui servent à l'exprimer sont ceux du commun des croyants qui, de l'Afrique à la mer du Nord et des Colonnes d'Hercule au Bosphore Cimmérien, par la voix de milliers d'inscriptions grecques et latines, exaltent les bienfaits d'un pouvoir qui, en ramenant la prospérité, avait comblé le monde d'un bonheur inconnu<sup>2</sup>. Tout particulièrement, le mérite d'avoir restauré la paix après des dizaines d'années de guerres civiles et extérieures, fièrement revendiqué par Auguste dans la formule : *pax parva terra marique*<sup>3</sup>, deviendra à ce point le titre d'honneur du régime que, jusque dans la tourmente du III-e siècle, il ne manquera pas de princes pour s'en parer<sup>4</sup>.

Qui, dès lors, pensera à l'adulation, en lisant les acclamations par laquelle des marchands égyptiens, rencontrés dans les environs de Pouzzoles, expriment à Auguste leur dette de reconnaissance : *per illum se uiuere, per illum nauigare, libertate atque fortunis per illum frui*?<sup>5</sup> Qui doutera de la sincérité de la dédicace d'Halicarnasse aux termes de laquelle le premier *diuus* canonique — Ζεὺς πατήρ καὶ σωτήρ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους — aurait fait « son ascension auprès des immortels », en laissant derrière lui « la terre florissante par suite de ses bienfaits »?<sup>6</sup>

<sup>1</sup> N. H., II 7, 18. Sur ce texte, lire les observations d'A. Alföldi, *Insignien u. Tracht der röm. Kaiser*, *Röm. Mitt.*, L, 1935, p. 83 et les rapprochements qui en éclairent la portée. Cf. également K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians*, p. 39.

<sup>2</sup> Les témoignages littéraires et épigraphiques à ce sujet ont été souvent étudiés. Voir, en dernier lieu, P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*<sup>2</sup> (Leipzig, 1912), p. 470 et aussi E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult*, Tübingen, 1919.

<sup>3</sup> *Res Gestae*, 13. Cf. J. Gagé, *Actiaca*, *Mél. d'Arch. et d'Hist.*, LIII, 1936, pp. 81-82.

<sup>4</sup> Gallien « pacator orbis » : Cohen, 383 (Cf. également la légende « pax aeterna », souvent reproduite sur les monnaies du même empereur : Cohen, 384-386). Aurélien « pacator et restitutor orbis » (CIL, XII 5561), « pacator orbis » (Cohen, 161 et suiv.), « restitutor orbis » (Cohen, 176-180).

<sup>5</sup> Suet., *Aug.*, 98, 2.

<sup>6</sup> *Anc. Inscr. Brit. Mus.*, IV 1, no. 894, cité d'après l'édition de W. H. Buckler, *Auguste, Zeus Patroos*, *Rev. de Philol.*, LXI, 1935, pp. 177 et suiv. De ce document, l'on peut rapprocher pour la terminologie les lignes de l'édit de Germanicus aux Alexandrins où, après avoir décliné pour lui-même les honneurs divins, ce prince estime qu'il soient dus ... μόνον τῷ σωτήρι ... καὶ εὐσεβείῃ τοῦ σύμπαντος τῶν ἀνθρώπων γένους — c'est-à-dire à l'empereur régissant (ll. 5-7 de l'éd. Wilamowitz-Zucker, *Sitzber. Berl. Akad.*, 1911, p. 797).

Plutôt qu'un parti pris d'exagération courtesane, ce qui se fait jour dans ces textes, et dans d'autres qu'il serait oiseux de rappeler, c'est le sentiment que l'attente millénaire des hommes allait se trouver comblée, que le Sauveur promis par les Sibylles était enfin à l'oeuvre, faisant régner la paix et le bonheur, assurant par son intercession le retour de cet âge d'or auquel — au milieu de ses épreuves — l'humanité souffrante n'avait cessé de rêver<sup>1</sup>.

Or ce Sauveur, cet Intercesseur, depuis des siècles on s'était habitué à se l'imaginer sous les traits d'Hercule, dont j'ai rappelé plus haut l'étonnante métamorphose<sup>2</sup>. C'est Hercule qu'à en croire Julien<sup>3</sup>, Zeus aurait engendré pour sauver l'humanité (τῷ κόσμῳ σωτήρα ἐφάρτευσεν), c'est lui qui, déjà pour Sénèque, venu au monde avec la mission d'assurer le triomphe du bien, au terme d'une carrière glorieuse avait — par le sacrifice de sa vie — payé son droit à l'immortalité :

*si pace tellus plena, si nullae gemunt  
urbes nec aras impias quisquam inquinat,  
si scelera desunt, spiritum admitte hunc, precor,  
in astris...*<sup>4</sup>

Même attitude chez Tibère, dans la lettre adressée aux habitants de Gythion : ἐπαινῶν ἐπιλαμβάνω ... τῷ μεγάλῳ τῶν τοῦ ἐμοῦ πατρὸς εἰς ἅπαντα τὸν κόσμον εὐσεβειῶν ταῖς θεοῖς προσέουσας τιμὰς. (ll. 17-19 de l'éd. Kornemann, *Neue Dokumente zum lakonischen Kaiserkult*, Abhandl. d. Schles. Ges. f. Vaterl. Kultur, I, Breslau, 1929).

<sup>1</sup> De l'immense littérature suscitée par le problème des espérances messianiques dans le monde ancien vers l'époque de la fondation de l'Empire, et dont une grande partie est consacrée spécialement à l'interprétation de la IV<sup>e</sup> églogue de Virgile, je me contenterai de citer : H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, Bonn, 1909 (notamment pp. 13 et suiv.) ; F. Kampers, *Die Geburtsurkunde der abendländischen Kaiseridee*, *Hist. Jahrb.*, 1915, pp. 255 et suiv. (cf., du même auteur, *Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik*, Leipzig, 1924) ; Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig, 1924 ; W. Weber, *Der Prophet und sein Gott*, Leipzig, 1925 ; H. Jeanmaire, *Le messianisme de Virgile*, Paris, 1930 ; J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV<sup>e</sup> églogue*, Paris, 1930 ; W. W. Tarn, *Alexander Helios and the Golden Age*, *Journ. of Rom. Studies*, XXII, 1932, pp. 135 et suiv. ; A. Alföldi, *Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Vergils*, *Hermes*, LXV, 1935, pp. 369-384 ; enfin H. Jeanmaire, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or*, Paris, 1939, notamm. pp. 113 et suiv.

<sup>2</sup> Cf. Th. Zielinski, *La Sibylle. Trois essais sur la religion antique et le christianisme*, Paris, 1924, pp. 17-31.

<sup>3</sup> *Contre le Cynique Héracléios*, p. 220 A Hertlein.

<sup>4</sup> *Herc. Oet.*, 1701-1704. Cf. 1962-1964 : « ...virtus mihi / in astra et ipso fecit superos iter. / Virtus in astra tendit... » et, en général, les textes cités

Comment dans ces conditions s'étonnerait-on que, tantôt de propos délibéré et tantôt par concession au mysticisme des foules, les empereurs se soient de bonne heure laissés identifier à Hercule, aient pris ses attributs et parfois sa légende? Les exemples de cette usurpation sont nombreux, et ils vont de Caligula à Maximien en passant par Commode, qui, peu de temps après le suicide de Pérégrinos, poussera l'imitation du fils d'Alcmène jusqu'à comparaître en public dans la tenue du héros, vêtu de la peau de lion et armé de la massue<sup>2</sup>. Une dernière circonstance devait d'ailleurs contribuer à rapprocher, dans l'esprit des croyants, le souvenir d'Hercule et la carrière surhumaine des maîtres de l'Empire, et ce sont les rites par lesquels, à partir d'Auguste, les princes destinés à l'apothéose étaient censés passer au nombre des immortels. Ceci ne veut nullement dire que l'exemple d'Hercule ait été déterminant pour l'établissement du cérémonial de la consécration, ou qu'en général le culte impérial dans la partie occidentale du monde romain ait été aussi influencé qu'on l'a dit par des croyances et des pratiques importées des provinces de langue grecque<sup>3</sup>. Ceci signifie simplement que, pour des sujets familiarisés avec la mythologie hellénique, il y avait, entre l'apothéose du fils d'Alcmène et celle de n'importe quel *diuus*, outre les ressemblances déjà signalées, ce trait commun de reposer l'une et l'autre sur un miracle: l'*assomption*, dans des conditions sur lesquelles il ne sera pas inutile de s'attarder.

Un passage de Diodore concernant la divinisation d'Hercule

et commentés par J. Kroll, *Gott und Hölle* (Studien der Bibl. Warburg, XX), Leipzig, 1932, pp. 400 et suiv.

<sup>1</sup> Sur l'attrait exercé par la figure d'Hercule sur plus d'un empereur romain (et, déjà, sur Antoine, à en croire Plutarque, *Ant.*, 4), voir G. Costa, *Religione e politica nell'Impero Romano*, Torino, 1923, pp. 45-46; Fr. Sauter, *Der röm. Kaiserkult bei Martial u. Statius*, pp. 78-85; A. Alföldi, *Insignien u. Tracht*, p. 106.

<sup>2</sup> Dion, LXXII 15, 2, 6; Herod., I 14, 9. Cf. Von Rohden s. v. *Aurelius* (89), R.-E. II, col. 2478 et J. Aymard, *Commode-Hercule fondateur de Rome*, *Rev. des Ét. latines*, XIV, 1936, pp. 350-364.

<sup>3</sup> Sur l'originalité du culte romain des empereurs par rapport aux pratiques de l'Orient hellénistique, j'ai eu l'occasion d'insister à plusieurs reprises dans mes *Recherches sur le culte impérial*, notamment pp. 20, n. 2; 96 et suiv.; 161, n. 1.

contient à ce sujet des indications précieuses. Lors du suicide du héros sur le mont Oeta, ses compagnons, venus recueillir ses ossements après la consommation du bûcher et n'ayant rien trouvé parmi les cendres, auraient compris que celui dont ils déploraient la mort avait été élevé à la condition divine: ἐλθόντες ἐπὶ τὴν ὀστολογίαν καὶ μηδὲν ὄλωσ ὀστοῦν εὐρόντες, ὑπέλαβον τὸν Ἡρακλέα... ἐξ ἀνθρώπων εἰς θεοὺς μετεστάσθαι<sup>1</sup>. En termes plus explicites, on tiendrait dans l'holocauste en question un exemple mémorable de disparition totale, de cet ἀφανισμός dont il a déjà été parlé à propos d'Empédocle et qui, dans l'histoire sacrée des Grecs, tient une place des plus considérables<sup>2</sup>. Ce même miracle (car il s'agit d'un enlèvement corporel et non pas — ainsi que des critiques rationalistes ont parfois tenté de l'interpréter<sup>3</sup> — d'une simple survivance de l'âme) se retrouve à la base de la doctrine romaine des consécérations, suivant laquelle la disparition sans trace du futur *diuus* ne pouvant être attribuée à une cause naturelle, l'explication en était cherchée dans l'assomption du prince ou, ce qui revient au même, dans l'enlèvement de celui-ci par une divinité soucieuse de lui épargner la mort<sup>4</sup>. Il y a cependant un point par où l'apoθήose des empereurs diffère de

<sup>1</sup> IV 38, 5.

<sup>2</sup> Cf. Rohde, *Psyché* (tr. fr. Reymond), pp. 56-91; Pfister, *Der Reliquienkult...*, pp. 480-489 et aussi Hönn, *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im klassischen Altertum*, Progr. Mannheim, 1910.

<sup>3</sup> Ainsi Cicéron, *Pro Sestio*, 68, 143 : « Hercules illius sanctissimi corpore ambusto uitam eius et uirtutem immortalitas excepisse dicitur... », ou encore Plutarque, lorsque, après avoir donné de la divinisation de Romulus une version analogue (Ῥωμύλου δὲ ἄνω μεταλλάξαντος οὗτα μέρος ὤφθη σώματος οὔτε λείψανον ἐσθῆτος), il n'hésite pas à ajouter, polémisant contre ce qui à ses yeux n'était qu'une superstition vulgaire : οὐδὲν οὖν δεῖ τὰ σώματα τῶν ἀγαθῶν συναναπέμψιν παρά φύσιν εἰς οὐρανόν, ἀλλὰ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ψυχὰς (= uitam eius et uirtutem) παντάπασιν οἶσθαι κατὰ φύσιν καὶ δίκην θείαν ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δ' ἥρων εἰς δαίμονας, ἐκ δὲ δαιμόνων ... εἰς θεοὺς ἀναφέρεσθαι (*Romul.*, 27, 28. Et cf. le passage du *De def. orac.*, cité plus haut., p. 83, n. 2).

<sup>4</sup> On sait que c'est M. E. Bickermann qui, le premier, a tenté d'expliquer de cette manière la nature particulière de l'apoθήose romaine, dans son important mémoire *Die römische Kaiserapotheose*, *Arch. f. Religionswiss.*, XXVII, 1929, pp. 1-34. Cf. mes *Recherches sur le culte impérial*, pp. 159 et suiv. et J. Kroll, *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike*, Köln, 1931, p. 23.

l'apothéose traditionnelle, telle qu'on l'a vue décrite chez Diodore, et c'est le fait que, tandis que cette dernière n'est proclamée par nulle autorité et n'a besoin pour s'imposer à la vénération des croyants que d'une légende justificative, la *consecratio* n'existe légalement que si elle a été votée par le Sénat, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de *diuus* sans un décret de ce corps pour en garantir la divinité et en établir le culte<sup>1</sup>. Bien mieux, la décision même du Sénat n'est jamais prise qu'après un débat dont les phases rappellent les procès modernes de canonisation et au cours duquel des témoins dignes de créance déclarent sous serment avoir vu, pendant la cérémonie de l'incinération, l'empereur défunt s'élever vers les astres. C'est ainsi que, lors des funérailles d'Auguste, un sénateur de rang prétorien, Numerius Atticus, vint devant l'assemblée confirmer la réalité du prodige: «nec defuit uir praetorius qui se effigiem cremati euntem in caelum uidisse iuraret»<sup>2</sup>; et des serments analogues, solennellement prêtés par des *iuratores* dignes de considération, précéderont également les consécérations de Drusille<sup>3</sup> et de Claude<sup>4</sup>. Qu'il ne s'agisse pas là d'une particularité propre à ces consécérations, mais d'un rite essentiel de l'apothéose romaine, le précédent de Romulus suffirait à le prouver, dont la divinisation revêt dans la légende les mêmes traits que les consécérations historiques<sup>5</sup>; d'autres documents cependant confirment cette supposition et permettent de conclure, en même temps qu'à la diffusion des motifs de l'ascension ou de l'enlèvement, à l'habitude d'entourer la relation de tels miracles de toutes les garanties susceptibles de l'accréditer.

A n'en pas douter, nous nous trouvons là devant une influence des apothéoses impériales. Par la forme qu'ils affectent autant que par le contenu qu'ils prétendent illustrer, les récits auxquels

<sup>1</sup> Sur ce point, voir mes *Recherches sur le culte impérial*, pp. 160 et suiv.

<sup>2</sup> Suet., *Aug.*, 100, 4. Cf. Dion, LVI 46,2: Νομηρίῳ τινὶ Ἀττικῷ, βουλευτῇ ἑστρατηγηκότῳ, πάντῃ καὶ εἰκοσι μυριάδας ἑχαρίσατο (scil. Livia), ἔτι τὸν Ἀθγουστον εἰς τὸν οὐρανόν... ἀνιόντα θεωρακίνα ἤμοσε.

<sup>3</sup> Dion, LIX 11, 4; Sen., *Apocol.*, I 2.

<sup>4</sup> Sen., *Apocol.*, I 2.

<sup>5</sup> Tit. Liv., I 16; Ov., *Fast.*, II 495 et suiv.; Plut., *Rom.*, 28 (cf. Numa, 2); Aur. Victor., *De uiris ill.*, 2. 13-14. Cf. Franz Böhm, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom* (Beihefte z. Arch. f. Religionswiss., I), Leipzig-Berlin, 1943, pp. 77 et suiv.

je fais allusion et dont l'exemple le plus éloquent me paraît être l'épigramme 1109 du recueil de Buecheler<sup>1</sup> trahissent des habitudes de pensée qu'une période plus ou moins longue d'adoration des empereurs ne pouvait manquer d'inculquer à la masse des croyants. Comme dans les procès de consécration, et comme dans la légende de Romulus, il est question, dans le document que je viens de citer, d'un « témoin » sollicité par le jeune homme dont l'épigramme déplore la perte de relever le courage de sa mère inconsolable, en lui annonçant l'apothéose du fils disparu. Rien n'y manque de ce qu'il importait à l'auteur de nous faire connaître, depuis l'annonce de l'assomption :

*adfinis memorande, quid o me ad sidera caeli  
ablatum quereris?* (ll. 15-16)

jusqu'à ce qu'on pourrait tenir pour l'explication du miracle :

*surge, refer matri ne me noctesque diesque  
defleat ut maerens Attica mater Ityn.  
nam me sancta Venus sedes non nosse silentum  
iussit et in caeli lucida templa tulit* (ll. 25-28)

Le caractère de l'inscription, son ton pénétré, ne permettent guère de mettre en doute le sérieux du message qu'elle entend divulguer. Il peut arriver toutefois que les mêmes précisions figurent dans une « Bonne Nouvelle pour rire » comme le Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς; la portée d'ensemble de la révélation n'en est pas faussée, mais l'exactitude des détails n'est pas en cause et leur étude est tout aussi fondée que s'ils étaient empruntés à un évangile véritable.

Considérons, par exemple, les mobiles qui, à en croire Lucien, auraient poussé Pérégrinos à rechercher la mort, les raisons d'un geste que notre auteur désapprouve mais que, précisément pour cela, il ne peut se dispenser d'expliquer à sa manière. J'ai déjà cité à ce propos les lignes du traité où il déclare expressément reproduire les paroles du Cynique, et dont le sens est qu'après

<sup>1</sup> = *CIL.*, VI 21521. Cf. également Kaibel, *Epigr. Graeca ex lapid. conlecta* (Berolini, 1878), n. 649.

avoir vécu comme Hercule, il se proposait de mourir comme Hercule, pour rendre service aux hommes en leur apprenant à mépriser la mort<sup>1</sup>. La même explication revient dans au moins deux autres passages de l'opuscule, dont le caractère ironique n'enlève rien à la valeur de l'affirmation que, dans ses derniers discours, Pérégrinos prétendait se sacrifier pour le bien de l'humanité: *ὡς διδάξειεν* (scil. *τοὺς ἀνθρώπους*) *θανάτου καταφρονεῖν, καὶ ἐγκατερεῖν τοῖς δεινοῖς*<sup>2</sup>. Après tout ce que j'ai eu l'occasion de dire sur la mission providentielle du sage au milieu de ses semblables, après l'exemple d'Apollonius de Tyane, dont le souvenir a dû hanter plus d'un esprit à une époque où l'homme se sentait plus près de la divinité qu'à aucun autre moment de l'histoire universelle, — pareille déclaration n'est pas faite pour surprendre. L'invocation d'Hercule comme d'un modèle que Pérégrinos se serait proposé d'imiter jusque dans la mort est à cet égard significative, et ce n'est certainement pas par hasard que le nom du dompteur du Cerbère, du seul vivant entré en vainqueur dans le royaume des ombres, revienne à la fois dans la parodie d'oracle citée au chapitre 29 et dans le discours par lequel Théagène — principal disciple et admirateur du Cynique — commente à sa manière le sacrifice du maître<sup>3</sup>. En dépit de son ton caricatural, ce dernier texte est révélateur des sentiments que le suicide de Pérégrinos semble avoir suscités chez ses contemporains, et tout d'abord chez les Cyniques, à qui le bûcher d'Olympie a dû apparaître comme un monument érigé à la gloire de leur secte. Plusieurs passages du traité confirment cette impression et permettent d'affirmer que la résolution du martyr, ses propos édifiants et la fermeté montrée jusqu'au dernier moment ont certainement rempli d'admiration jusqu'aux indifférents. Lucien est forcé d'admettre que durant sa dernière nuit Pérégrinos était suivi d'un nombreux cortège et que « sa vanité eut de quoi se repaître en jetant les yeux sur la foule de ses admirateurs »<sup>4</sup>. Quant aux Cyniques, leurs réactions sont encore plus intéressantes à noter. « Rangés autour du bûcher, — écrit leur détracteur, — ils ne pleuraient pas, mais, les yeux fixés sur la flamme,

<sup>1</sup> *Supra*, p. 81.

<sup>2</sup> Ch. 23. Cf. ch. 25: ... *ὅπως τὴν καρτερίαν ἐπιδείξηται, καθάπερ οἱ βραχμᾶνες*.

<sup>3</sup> Ch. 4-6.

<sup>4</sup> Ch. 34.

gardaient un silence qui peignait leur douleur »<sup>1</sup>. S'ils ne pleuraient pas, c'est qu'ils jugeaient le sort de la victime plus digne d'envie que de compassion. Aussi n'y a-t-il pas à être surpris de ce que, toujours selon le témoignage de Lucien, durant les préparatifs du drame, ils n'aient cessé d'exhorter leur ami, de lui embraser l'esprit, le poussant au feu et ne permettant pas à sa volonté de faiblir<sup>2</sup>.

Tout cela est curieux, mais n'est compréhensible qu'à la condition de replacer mentalement le sacrifice du vieillard dans une atmosphère de ferveur que tout contribuait à rendre exaltante : l'endroit consacré<sup>3</sup>, la lumière de la lune<sup>4</sup> et l'espoir d'assister à un miracle plus que jamais possible. Des oracles anciens, répandus dans le peuple en même temps que les dernières volontés du martyr<sup>5</sup>, n'avaient-ils pas annoncé que son sacrifice allait lui valoir la divinité, en faisant de lui un génie tutélaire de la nuit?<sup>6</sup> D'autres bienfaiteurs dans le passé, à commencer par le plus illustre de tous, Hercule, n'avaient-ils pas reçu en partage la même récompense<sup>7</sup>, et les vertus de Protée n'étaient-elles pas la plus sûre garantie du sort glorieux qui devait lui échoir? Comment, dès lors, s'étonner que l'irrespect de Lucien ait suscité l'indignation de la foule et qu'il s'en soit fallu de peu pour que ses bravades ne le fissent mettre en pièces par les Cyniques consternés?<sup>8</sup>.

Plutôt que de mettre en doute la sincérité des sentiments éprouvés cette nuit-là par l'acteur et les spectateurs du drame d'Olympie, relevons l'insistance avec laquelle Lucien souligne

<sup>1</sup> Ch. 37.

<sup>2</sup> Ch. 26.

<sup>3</sup> Ch. 22.

<sup>4</sup> Ch. 36.

<sup>5</sup> Ch. 41.

<sup>6</sup> Ch. 27-28 : θαίμων νυκτοφύλαξ. Cf. 29 : ἦρωσ νυκτιπόλος.

<sup>7</sup> « Hercule, égalé aux dieux par l'apothéose — fait observer dans un livre récent M. Cumont — était, le prototype et le garant de l'immortalité humaine et l'on trouve dans l'art funéraire le mort représenté avec les attributs du héros invincible, pour marquer qu'il partage son destin bienheureux ». Et ailleurs : « Parmi tous les personnages mythologiques avec qui une identification était possible, aucun n'était plus propre à suggérer l'espoir d'une félicité céleste, qu' Hercule, dont une ascension au ciel avait couronné la vaillance après une longue suite d'épreuves » (*Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, pp. 342, 415-416).

<sup>8</sup> Ch. 2.

les circonstances au milieu desquelles les disciples du philosophe comptaient voir leur maître accéder à la condition divine. Il importe de noter à ce propos que si, d'après le témoignage de son adversaire, Pérégrinos n'apparaît pas le moins du monde sûr de son sort futur, au point de n'en jamais parler ouvertement<sup>1</sup>, les Cyniques qui lui font cortège, et tout particulièrement Théagène, ne cachent pas leur espoir d'assister à un de ces miracles traditionnels dans les légendes des θεῖοι ἄνδρες et consistant dans la disparition sans trace du candidat à l'immortalité : ἀφανισμός dont on vient d'apprécier l'importance dans le rituel des consécérations impériales et que nous avons également rencontré en parlant de l'apothéose d'Empédocle. Or, dans un passage où Lucien affirme reproduire fidèlement la manière de parler des Cyniques, il précise qu'aux yeux de ces derniers l'opération grâce à laquelle leur maître allait s'élever au rang de dieu passait pour un « évanouissement dans les airs »<sup>2</sup>, terme qui de toute évidence contient une allusion à l'absence de restes corporels constatée lors de l'ὄστολογία<sup>3</sup> et ne saurait être compris sinon comme un équivalent de « disparition totale »<sup>4</sup>. Sous une forme imagée, la même

<sup>1</sup> Dans le seul passage où il le laisse parler à la première personne, encore qu'en style indirect, Lucien lui fait dire : βούλεσθαι χρυσὸν βίην χρυσὴν κορώνην ἐπιθεῖναι (ch. 33), ce qui peut contenir une allusion à l'apothéose, mais qui tout aussi bien pourrait n'être qu'une manière figurée de dire : après avoir bien vécu, j'entends maintenant bien mourir. Sur le peu de précision des *ultima verba* attribués par Lucien à Pérégrinos, v. également K. von Fritz, *art. cité*, col. 661.

<sup>2</sup> Ch. 30: ὥστε ὄρα τοῖς θαυμαστοῖς τοῖτοις ὀμιληταῖς τοῦ Πρωτέως, περισκοπεῖν, ἔνθα ἑαυτοὺς ἐξασπρώσουσι · τοῦτο γὰρ τὴν καθῶν καλοῦσι.

<sup>3</sup> Voir le texte de Diodore cité *supra*, p. 93.

<sup>4</sup> Cf. également ch. 33: ἀναμιχθῆναι τῷ αἰθέρι. De même que le verbe ἐξασπρώω du ch. 30 (*supra*, n. 2), je ne pense pas que ces dernières paroles veuillent exprimer simplement l'opinion selon laquelle l'éther reçoit l'âme des élus, comme la terre leurs corps : vieille croyance qui s'affirme déjà dans certains vers d'Épicharme (frs. 9 et 22 Diels, avec le commentaire de Rohde, *Psyché*, tr. fr. p. 475) et que l'épigramme funéraire des morts tombés devant Potidée (*CIA.*, I, 442: αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώ[ματα δὲ χθών] τῶνδε) a dû puissamment contribuer à répandre (cf. les textes cités par Rohde, *loc. cit.*, et aussi Ps.-Phocylide, 107-108: σῶμα γὰρ ἐκ γαίης ἔχομεν κἀπειτα πρὸς αὐτὴν/λύομενοι κόνις ἐσμέν · αἴθρ δ' ἀνά πνεῦμα δέδεκται...). L'intention caricaturale qui perce dans les discours attribués aux disciples de Pérégrinos, et que soulignent à souhait des remarques comme : τοῦτο γὰρ τὴν καθῶν καλοῦσι (*supra*, note 2), permet de supposer que, dans l'état d'esprit où ceux-ci se trouvaient et qui leur faisait espérer d'assister à l'accomplissement d'une vieille prophétie, ils aient proclamé leur foi dans le miracle dans des termes

idée apparaît dans le discours de Théagène, dont le peu d'authenticité ne fait point de doute, mais qui, à travers les sarcasmes de l'auteur, a pu conserver quelque chose de la manière de s'exprimer du « deutéragoniste »<sup>1</sup>. Ainsi, à plus d'une reprise, Lucien rappelle le miracle qui constituait la justification culturelle des consécérations impériales avec une liberté dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle frise l'irrespect.

On est obligé d'en dire autant du ton dont il introduit dans son récit un autre élément capital des procès de consécration, j'entends le témoin appelé à confirmer sous serment la réalité de l'ascension. Ce *iurator*, dont on a vu le rôle lors de l'apotheose d'Auguste et dont la déposition devant le Sénat est attestée encore au II-e siècle<sup>2</sup>, figure dans le *De morte Peregrini* dans des conditions qui, pour être différentes de celles où il intervenait dans les consécérations impériales, n'en donnent pas moins l'impression d'avoir été modifiées à bon escient. Il s'agit du « vénérable » personnage rencontré par l'auteur peu de temps après que Pérégrinos se fut jété dans les flammes et qui, à qui voulait l'écouter, faisait part d'une vision qu'il venait d'avoir et au cours de laquelle le héros lui était apparu revêtu d'une robe blanche<sup>3</sup>. Dans l'état actuel de notre information, et pour autant que j'en puisse juger, des épiphanies de *diui* à quelque temps de leur assumption — soit pour se faire adorer, soit pour tout autre motif — ne sont pas attestées. On connaît toutefois l'épiphanie de Romulus, qui, dans la biographie de Plutarque, après s'être éclipsé du milieu des siens lors de la cérémonie lustrale déroulée *ad Caprae paludem*, se fait voir après quelques jours à un patricien du nom de Proculus, à qui il ordonne d'annoncer au peuple son changement de condition ainsi que le nom sous lequel il entend être adoré<sup>4</sup>. Dans le même ordre d'idées, j'ai rappelé plus haut l'hi-

moins empreints de banalité que ceux qui, depuis des siècles, servaient à exprimer le dualisme de la religion traditionnelle.

<sup>1</sup> Ch. 6: ἕξ ἀνθρώπων εἰς θεοῦς ... οἰχῆσται, ἐχοῦμενον ἐπὶ τοῦ πυρός.

<sup>2</sup> Justin, *Apol.* I, 21, 3: καὶ τι γὰρ τοὺς ἀποθνήσκοντας παρ' ἑμὶν αὐτοκράτορας, οὓς ἀεὶ ἀποθαναι(ζ)εσθαι ἀξιούοντας καὶ θμύοντα τινὰ προάγοντας ἐπρακτέναι ἐκ τῆς πυρᾶς ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν τὸν κατακαέντα Καίσαρα. Cf. Tertull., *Apologet.* XXI, 23.

<sup>3</sup> Ch. 40: ἐν λευκῇ ἐσθῆτι.

<sup>4</sup> Rom., 28: θεοῦς ἔδοξεν, ὃ Πρόκλος, τοσοῦτον ἡμᾶς γενέσθαι μετ' ἀνθρώπων χρόνον, καὶ πόλιν ἐπ' ἀρχῇ καὶ δόξῃ μεγίστῃ κτίσαντας αὐθις οἰκεῖν οὐρανὸν ἐκαίθην ὄντας. Ἐγὼ δὲ ἑμὶν εἰμηνῆς ἔσομαι θαίμων Κυρτίνος. Cf. Ov., *Fast.*,

stoire du jeune homme élevé à la condition divine par l'intervention de Vénus et qui, à quelque temps de son apparent décès, apparu au milieu de la nuit à une personne de sa connaissance, lui ordonne de faire connaître autour d'elle le sort glorieux qui lui a été réservé. Comme dans le récit de Lucien, mais dans des circonstances plus spectaculaires, le défunt descend du ciel entouré de l'éclat de sa fraîche dignité :

*...uidi sidereo radiantem lumine formam  
aethere delabi;*

et si, dans le texte du rhéteur de Samosate, Pérégrinos, revenu temporairement parmi les mortels, se contente de se promener gaiement, couronné d'olivier sauvage<sup>1</sup>, ce n'est assurément pas parce que, en le faisant parler, l'auteur eut craint d'exagérer la note fantastique. Le fantastique étant l'atmosphère obligée de telles narrations, et d'ailleurs un spectacle comme celui auquel il venait d'assister à Olympie étant par lui-même particulièrement fait pour stimuler les imaginations, Lucien aurait pu nous fournir là-dessus les détails les plus instructifs, si, en décrivant la fin de sa bête noire, il ne s'était précisément posé pour but de narguer les crédules, en se moquant de l'objet de leur admiration. Cette disposition, qu'il avoue ouvertement dans une page que je citerai plus loin, et qui revêt de ce fait un intérêt considérable, ne l'empêche pas de reconnaître, le moment venu, d'une part, l'émotion indéniable que la mort de Pérégrinos paraît avoir suscitée un peu partout, de l'autre, l'impression profonde que sa relation produit sur ses auditeurs. « C'est là, mon cher ami, — avoue-t-il à Cronios<sup>2</sup> — que j'eus beaucoup à faire, quand il fallut répondre en détail à toutes les questions et raconter le fait dans ses moindres circonstances. Quand je rencontrais un habile homme, je lui racontais, comme à toi, la simple vérité. Mais pour les imbéciles, sottement avides du merveilleux, j'ajoutais, de mon cru, quelque détail tragique : par exemple, qu'au moment où le bûcher flambait, et que Protée s'y précipitait, il y avait eu un

II 505-507 : « ..prohibe lugere Quirites, / nec uolent lacrimis numina nostra suis.. / Tura ferant, placentque nouum pia turba Quirinaum ».

<sup>1</sup> Ch. 40: περιπατοῦντα φαίδρον... κοτινήν τε ἐστειμένον.

<sup>2</sup> Ch. 39 (trad. Talbot).

tremblement de terre, accompagné d'un mugissement affreux, et qu'on avait vu du milieu de la flamme s'élançer un vautour, volant vers le ciel et s'écriant d'une voix humaine : « J'abandonne la terre et je monte vers l'Olympe ». Mes gens, stupéfaits et frissonnants, se jetaient à genoux et me demandaient si le vautour s'était envolé du côté de l'orient ou de l'occident. Je leur répondais ce qui me passait par la tête ».

Quelle que soit la désinvolture dont il fait preuve dans ces lignes, il faut dire que Lucien se vante lorsqu'il prétend avoir inventé de toutes pièces les détails fabuleux dont il agrémente son récit. Aussi bien le « mugissement » qu'il mentionne, le tremblement de terre — quelquefois une éclipse de soleil — sont-ils des traits traditionnels des récits relatant la fin de personnages surhumains<sup>1</sup>. Quant au vautour envolé vers le ciel (à part le fait de parler, et en dialecte dorien par surcroît<sup>2</sup>), il est tout bonnement emprunté au rituel des consécration, qui voulait que lors de l'incinération des empereurs défunts (plus exactement de leur image en cire), un aigle symbolisant l'ascension<sup>3</sup> prit son vol du sommet du bûcher<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. H. Usener, *Kleine Schriften*, IV (Leipzig, 1913), pp. 307 et suiv.

<sup>2</sup> Ch. 39 : "Ἐλίπων γὰρ, βάλινος δ' ἐς Ὀλομπον. Ces mots seraient une pastiche de la formule : ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον, par laquelle les mystes proclamaient leur joie d'être initiés, selon Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*<sup>2</sup> (Leipzig, 1910), pp. 143 et suiv., 204 et suiv.

<sup>3</sup> Herodian., IV 2, 11 : ἀετός ἀφίσταται σὺν τῷ πυρὶ ἀναλευσόμενος εἰς τὸν αἰθέρα, ὅς φέρεται τὴν τοῦ βασιλέως ψυχὴν πιστεύεται ὑπὸ Ῥωμαίων; Dion., LVI 42 : ἀετός δὲ τις ἀφῆσθαι ἀνίπτατο ὡς καὶ δὴ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (il s'agit d'Auguste) ἐς τὸν οὐρανὸν ἀναφέρων. Dans ces passages, la précision que l'aigle aurait joué dans la cérémonie le rôle d'un oiseau psychopompe représente une interprétation erronée des deux historiens grecs, qui avouent de la sorte n'avoir rien compris à la nature particulière de l'apothéose romaine. En réalité, l'envoi de l'aigle a dû symboliser ou bien l'ascension — corps et âme — de l'empereur incinéré (cf. les textes de Dion et de Suétone cités *supra*, p. 94 n. 2), ou bien le moyen grâce auquel il était censé s'élever au ciel, ce que M. Cumont appelle quelque part « le genre d'aviation assez ridicule que l'art romain impose aux Césars divinisés ». Sur l'attitude (hostile) de Dion à l'égard du culte impérial, ainsi que sur les bévues qu'il commet en parlant de la consécration d'Auguste, voir D. M. Pippidi, *Autour de Tibère*, pp. 135 et suiv. et F. Vittin-ghoff, *Der Staatsfeind in der röm. Kaiserzeit*, Berlin, 1936, pp. 106 et suiv.

<sup>4</sup> La symbolique de l'aigle dans les eschatologies anciennes a été magistralement étudiée par Fr. Cumont, *L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des empereurs* in *Études syriennes*, Paris, 1917, pp. 35-118. Cf. Fr.

Dans ces conditions, que le « témoin » dont il a été question plus haut ne se soit pas fait scrupule de jurer qu'il avait vu de ses yeux le vautour s'élever vers les astres<sup>1</sup>, il n'y a pas là de quoi se montrer surpris. C'est plutôt l'attitude de notre esprit fort qui fait sourire, qui, tout ébahi du succès d'une fable qu'il avait mise en circulation pour se moquer « des stupides et des fous »<sup>2</sup> semble avoir oublié qu'ainsi qu'on l'a dit spirituellement « les dieux se conforment exactement aux sentiments de leurs adorateurs », et qu'« ils ont des raisons pour cela »<sup>3</sup>.

Ainsi, à moins de m'abuser, les quelques traits que je viens de passer en revue, et qui pourraient être facilement multipliés<sup>4</sup>, nous auront montré dans le *Περὶ τῆς Περσεγρίνου τελευτῆς* une tendance à tourner en dérision les rites au moyen desquels, à commencer par Auguste et depuis près de deux siècles, les plus aimés des maîtres de l'Empire s'étaient vus élever au nombre des dieux. Ces cérémonies étaient connues, leurs détails étaient dans toutes les mémoires. Point n'était donc besoin d'appuyer, pour se faire comprendre. En homme qui « ne manquait ni de prudence, ni d'éducation »<sup>5</sup>, Lucien ne pouvait en dire plus sans s'exposer à des représailles qui auraient été très peu de son goût. D'ici à affirmer cependant, ainsi qu'on l'a fait récemment<sup>6</sup>, que le problème de son attitude à l'égard du culte des empereurs ne comporterait pas de solution objective, il y a toute la distance qui

Boll, *Aus der Offenbarung Johanns* (1914), pp. 38, n. 4, 143, 146 et R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906, pp. 21, 50.

<sup>1</sup> Ch. 40: ἐπὶ πᾶσι προσέθηκε τὸν γῦπα, διομνόμενος ἢ μὴν αὐτὸς ἑωρακῆναι ἀναπτάμενον ἐκ τῆς πυρᾶς.

<sup>2</sup> Ch. 40: Ἐν ἐγῶ μικρὸν ἐμπροσθεν ἀψήκα πέτεσθαι, καταγελῶν τὰ τῶν ἀνοήτων καὶ βλακινῶν τὸν τρόπον.

<sup>3</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, 118<sup>e</sup> éd., p. 174.

<sup>4</sup> Comme les bûchers d'apothéose, le bûcher de Pérégrinos est orné de torches (ch. 35: θᾶδες ἦσαν τὰ πολλά... Et cf., chez Diodore, XVII 115, la description du bûcher d'Héphaïstion: Δᾶδες πεντακαίδεκαπήχεις κατὰ μὲν τὴν λαβὴν ἔχουσαι χρυσοῦς στεφάνους, κατὰ δὲ τὴν ἐκφλόγῳσιν ἀστοῦς διασπατακώτας τὰς πτέρυγας καὶ κάτω νεύοντας, παρὰ δὲ τὰς βάσεις δράκοντας ἀφορώντας τοῦς ἀετούς). En outre, le fait de changer de nom à l'instant de l'incinération (*supra*, p. 99), qui est aussi un trait propre aux consécérations. Cf. Lactant., *Div. inst.*, I 21, 22: « solent mortuis consecratis nomina immutare ».

<sup>5</sup> Caster, *ouvr. cité*, p. 359.

<sup>6</sup> Caster, *ouvr. cité*, p. 360.

sépare la certitude de son contraire. Pour qui sait lire entre les lignes, cette attitude est claire : et précisément le texte que nous venons d'étudier est fait pour fournir là-dessus plus d'une indication.

*Université de Bucarest.*

D. M. PIPPIDI

## VERITÀ DEL MITO \*

Il mito nell'accezione nostra comune appartiene al mondo della fantasia, distinto — come tale —, anzi contrapposto, a quello della realtà. Gli dèi, che sono le persone del mito, sono, per noi, esseri favolosi, nei quali non crediamo. La critica del mito risale all'antichità pagana, a quei primi pensatori greci del VI sec. a. Cr. (Teagene, Senofane) cui l'antropomorfismo degli dèi di Omero già parve incompatibile con l'ideale divino. Ma il mito è più antico di Omero, ed appartiene a un mondo che credeva negli dèi. Questa fede nel mito, questa realtà religiosa del mito, che è già offuscata in Omero, è invece ben viva nelle mitologie primitive, — e nella nostra raccolta ne abbondano i documenti. Ai quali si aggiungono le numerose testimonianze dirette degli indigeni, come le seguenti.

I Pawnee, popolazione di lingua *caddo* dell'America settentrionale, distinguono fra 'storie vere' e 'storie false', ponendo tra le 'vere' in primo luogo tutte quelle relative alle origini del mondo, nelle quali agiscono personaggi divini, soprannaturali, celesti, astrali; poi quelle che narrano le avventure meravigliose dell'eroe nazionale (un giovane di umile origine che diventa il salvatore del suo popolo, lo libera dai mostri, lo salva dalla carestia e da altre calamità e compie altre imprese generose e benefiche); e infine quelle attinenti al mondo dei fattucchieri (come questo o quel mago ottenne i suoi poteri superumani, o come ebbe origine questa o quella associazione di samani, ecc.). Storie 'false' sono quelle che raccontano le avventure e imprese tutt'altro che edificanti del *Cojote* o lupo delle praterie<sup>1</sup>. Nelle 'storie vere' è dun-

\* Questo articolo è tratto dalla Prefazione al Volume I di *Miti e Leggende: Africa. Australia*, Torino, UTET (= Unione Tipografico-Editrice Torinese) 1948, con l'aggiunta del brano in carattere più piccolo.

<sup>1</sup> G. A. Dorsey, *The Pawnee: Mythology* (Part I), Washington 1906, pagg. 10, 13, 147, 428.

que variamente in gioco il sacro e il soprannaturale; le 'false' sono invece di contenuto profano, essendo il Cojote popolarissimo in questa e in altre mitologie nord-americane come figura del mistificatore, imbroglione, lestoefante e birbante matricolato<sup>1</sup>.

A questo proposito è assai significativo un racconto dei Wichita — anch'essi di lingua *caddo*, affini ai Pawnee —, in cui si narra di una gara fra il Cojote e un suo avversario a chi la sa più lunga, cioè a chi sa più storie<sup>2</sup>. La gara si svolge di notte; i due competitori, seduti vicino al fuoco, raccontano una storia per ciascuno, alternatamente. A un certo punto l'avversario del Cojote comincia a dar segno di stanchezza, ed è sempre meno pronto a trovare un nuovo racconto da contrapporre a quello del Cojote, mentre questi tira via senza pause nè esitazioni, come se il suo repertorio sia inesauribile. Infine l'avversario si dichiara battuto, ed è ucciso. Perchè vince il Cojote? Perchè, dice il racconto, le sue sono storie 'false', cioè inventate, e quindi in numero illimitato, mentre quelle del suo avversario (che è poi, si noti, una stella cadente) sono 'vere', narrano cose realmente accadute, e, come tali, sono quante sono e nulla più. Le storie del Cojote, che anche qui figura, al solito, come mancatore di parola, violatore di donne, e così via, saranno state verosimilmente racconti di sue immaginarie avventure, facilmente moltiplicabili *ad libitum* sul modello delle sue avventure reali. Fatto è che i Wichita stessi distinguono fra storie 'antiche', relative all'epoca delle origini e al primo periodo della storia del mondo, e storie 'nuove', relative all'epoca attuale, — e soltanto le prime sono per loro 'storie vere'<sup>3</sup>.

Del pari i Dakota Oglala (famiglia linguistica *sioux*, America Settentrionale) fanno distinzione fra 'racconti di tribù', cioè di fatti storici realmente accaduti, considerati come 'storie vere', e 'storie risibili', pure invenzioni prive di ogni consistenza reale, quali in primo luogo le avventure di *Iktomi*, figura corrispondente al Cojote<sup>4</sup>. Analogamente i Cherokee (Irokesi) distinguono i miti sacri (origine del mondo, creazione dei corpi celesti, origine della

<sup>1</sup> P. es. presso i Crow: Fr. B. Linderman, *Old Man Coyote*, New York 1931.

<sup>2</sup> G. A. Dorsey, *Mythology of the Wichita*, Washington 1904, 252 e segg.

<sup>3</sup> Dorsey, *op. cit.*, pagg. 20-22.

<sup>4</sup> Martha W. Beckwith, *Mythology of the Oglala Dakota*, «Journal of American Folk-Lore», 43. 1930, 339.

morte) dalle storie profane, destinate — ad esempio — a dare una spiegazione, spesso umoristica, delle più spiccate peculiarità anatomiche e fisiologiche di certi animali<sup>1</sup>.

Anche in Australia, presso la tribù dei Karadjeri (Lagrange Bay, costa nord-occidentale), le tradizioni sacre relative all'epoca mitica, specialmente quelle di contenuto cosmogonico, che si insegnano ai novizi nel corso della loro iniziazione, son designate come 'vere'<sup>2</sup>.

In Africa, presso gli Herero, i racconti che narrano le origini dei vari gruppi in cui è ripartita la tribù sono ritenuti storicamente veri, e come tali sono distinti dalle numerose favole più o meno ridicole senza alcun fondamento nella realtà<sup>3</sup>. Anche presso i Negri del Togo i racconti delle origini sono considerati come « assolutamente reali »<sup>4</sup>. Del pari gli Haussa distinguono i racconti storici dalle favole puramente fantastiche relative ad uomini od animali<sup>5</sup>.

Ora, i racconti delle origini, cosmogonie e teogonie e storie di esseri superumani suscitatori delle cose e fondatori degli istituti, sono per l'appunto miti. E tuttavia sono dunque, per coloro che li posseggono e li narrano, 'veri', e ben distinti, come tali, dalle storie 'false'; e la differenza non è soltanto del contenuto, anzi investe la natura stessa del mito, mentre si manifesta altresì per cospicui segni esteriori.

Infatti, presso i Pawnee e i Wichita i racconti delle origini, compresi quelli delle origini delle società samanistiche, si recitano nel corso di certe celebrazioni culturali, negli intervalli fra un rito e l'altro, ciò che non si fa per le storie false<sup>6</sup>. Inoltre le storie

<sup>1</sup> Mooney, *Myths of the Cherokee*, 19th. Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Part I (1900), 229 e seg.

<sup>2</sup> R. Piddington, *Totemic System of the Karadjeri Tribe*, « Oceania » 2, 1932, 374, 393; *Karadjeri Initiation* ibid. 3 (1932), 46 e segg.

<sup>3</sup> G. Viehe, « Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin » 5, 1902, III<sup>e</sup> Abth. p. 112.

<sup>4</sup> A. W. Cardinall, *Tales from Togoland*, Londra 1931, pag. 9.

<sup>5</sup> C. K. Meek, *The Northern Tribes of Nigeria*, II, Oxford 1925, 147.

<sup>6</sup> G. A. Dorsey, *The Pawnee: Mythology*, Washington 1906, pag. 13, 141; Id., *The Mythology of the Wichita*, Washington 1904, 16. — Presso i Tinguian di Luzon (F.-C. Cole, *Traditions of the Tinguian, a Study in Philippine Folk-Lore*, Field Museum Publication 180. Chicago 1915, p. 6) i racconti dei samani sono recitati soltanto durante i preparativi per il sacrificio di un animale od altra offerta agli dei.

vere, a differenza delle false, non sono di dominio pubblico: presso i Cherokee i racconti della creazione, dei corpi celesti, e simili, erano recitati (di notte) in presenza di pochi convenuti<sup>1</sup>; presso i Pima (fra la California e il Nuovo Messico, famiglia linguistica uto-azteca) non si recitavano i miti in presenza di donne; soltanto alcuni esperti li conoscevano a fondo, ai quali si mandavano i ragazzi per quattro notti consecutive ad imparare come era stato fatto il mondo e donde eran venuti i Pima e come avevano lottato contro demoni e mostri ed animali feroci<sup>2</sup>. Infine, mentre le storie false possono essere recitate indifferentemente e impunemente in ogni tempo e luogo, così non è delle storie 'vere', le quali si recitano quasi esclusivamente d'inverno o d'autunno, e solo eccezionalmente d'estate<sup>3</sup>; ma in ogni caso non mai di giorno, sempre di notte o di sera<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> J. Mooney, *Myths of the Cherokee*, Washington 1900, 229.

<sup>2</sup> Fr. Russell, *The Pima Indians*, 26th. Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington 1908, 206. — Presso i Berberi sono invece le donne, le vecchie, che raccontano le storie, e gli uomini non fanno neppur parte dell'uditorio: H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920, 101.

<sup>3</sup> Presso i Berberi si recitano le storie d'estate come d'inverno, ma non di giorno (Basset, *op. cit.*, 103). Presso i Yavapai (Arizona), ma soltanto presso i sud-orientali, i miti si recitano d'estate (di notte), e a recitarli d'inverno si rischia di suscitare un gran temporale (E. W. Gifford, *The South-eastern Yavapai*, « University of California Publications in American Archaeology and Ethnology », XXIX, 3 (1932) 242). Invece presso gli altri Yavapai, occidentali e nord-orientali, i miti si recitano (dai vecchi, di notte) in autunno od inverno, vicino al fuoco (Gifford, *North-eastern and Western Yavapai Myths*, « Journal of American Folk-Lore », 46. 1933, 347). Presso i Tinguian di Luzon le storie dell'epoca mitica si raccontano di solito soltanto durante la stagione secca (Cole, *op. cit.*, p. 5).

<sup>4</sup> Presso i Bukana (Papuan della Nuova Guinea) le storie si raccontano, di sera, nella stagione in cui maturano i tuberi e il grano (Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, III, 479 e seg., in L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Parigi 1935, 116). — Presso i Yuki della costa (California) i miti si chiamano 'storie di notte' perchè si recitano di nottetempo (e d'inverno), mentre a recitarli (o anche solo a pensarvi) di giorno c'è pericolo di diventar gobbi (E. W. Gifford, *Coast Yuki Myths*, « Journal of American Folk-Lore », 50. 1937, 116). — Presso i Miwok (California) i miti sono raccontati (dai vecchi) al tempo che segue le prime piogge invernali, e sempre di notte (C. Merriam, *The Dawn of the World*, Cleveland 1910, 15, in van Deursen, *Der Heilbringer*, Groninga 1931, 28-30). — Presso i Thonga (Bantu meridionali) le storie non si raccontano di giorno, ma solo di sera; chi le racconta di giorno, diverrà calvo (H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*<sup>2</sup>, Londra 1927, II, 211). — Presso i popoli cacciatori della

È chiaro dunque che il mito non è pura finzione: non è favola, ma storia: 'storia vera' e non 'storia falsa'. Storia vera per il suo contenuto, racconto di avvenimenti realmente accaduti, a cominciare da quelli grandiosi delle origini: origine del mondo e dell'umanità, origine della vita e della morte, origine delle specie animali e vegetali, origine della caccia e dell'agricoltura, origine del fuoco, origine del culto, origine dei riti iniziatici, origine delle società samanistiche e dei loro poteri terapeutici: eventi lontani nel tempo, dai quali ebbe principio e fondamento la vita presente, dai quali procede la struttura attuale della società e tuttora ne dipende. I personaggi divini o superumani che operano nel mito, le imprese loro straordinarie, le singolari avventure, tutto questo mondo meraviglioso è una realtà trascendente che non può essere messa in dubbio perchè è l'antecedente e la condizione *sine qua non* della realtà attuale.

*Il mito è storia vera perchè è storia sacra*: non solo per il suo contenuto, ma anche per le concrete forze sacrali ch'esso mette in opera. La recitazione dei miti delle origini è incorporata nel culto perchè è culto essa stessa e concorre agli scopi per cui il culto è celebrato, che sono quelli della conservazione e dell'incremento della vita. Presso varie popolazione dell'Australia nel corso dei riti iniziatici si raccontano le storie dell'epoca mitica, le peregrinazioni senza fine degli avi totemici che furono i capostipiti dei singoli *clan*, perchè questi racconti, oltre a perpetuare e rinsaldare le tradizioni tribali, promuovono l'incremento delle varie specie totemiche. Raccontare la creazione del mondo giova a conservare il mondo; raccontare le origini del genere umano giova a mantenere in vita l'umanità, cioè la comunità, il gruppo tribale;

Siberia e quelli dell'Altai le storie si raccontano di sera all'epoca delle spedizioni di caccia; presso gli Ostjaki del Jenissei è proibito raccontar favole d'estate, prima che i ruscelli incomincino a gelare; presso gli Abkhasi ed altre popolazioni del Caucaso, come pure presso alcune genti iraniche nomadi, vige il divieto di raccontar favole di giorno (Zelenin, *Die religiöse Funktion der Volksmärchen*, « Internationales Archiv für Ethnographie », 31, 1910, 21 e segg.). — Gli stessi usi e divieti vigono per la recitazione delle fiabe anche nei paesi mediterranei (già Eraclito, framm. 22: « nella stagione invernale, vicino al fuoco ») ed europei (una narratrice irlandese non voleva saperne di raccontar le fiabe di giorno, perchè ciò portava disgrazia; cfr. Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, IV, pag. 5).

raccontare l'istituzione dei riti iniziatici e delle pratiche samanistiche vale ad assicurarne l'efficienza e la durata nel tempo. Così nell'antica Mesopotamia recitare il 'Poema della creazione' nella festa dell'anno nuovo (*akitu*) era come ripetere l'atto della creazione, era come se il mondo avesse ancora una volta principio, e con ciò l'anno era veramente inaugurato nel modo migliore, come un nuovo ciclo di tempo che si apriva con un nuovo atto creativo<sup>1</sup>.

Ecco perchè i miti sono storie vere e non possono essere storie false. La loro verità non è di ordine logico; nemmeno è di ordine storico: è, soprattutto, di ordine religioso, e più specialmente magico. L'efficienza del mito ai fini del culto, per la conservazione del mondo e della vita, sta nella magia della parola, nel potere evocativo della parola, del *mythos*, della *fa-bula* non come 'discorso favoloso', ma come forza arcana e possente, affine — anche secondo l'etimologia — alla potenza del *fa-tum*<sup>2</sup>. « È così perchè si dice che è così »: con questa frase un Eskimese della tribù dei Netsilik formulava in modo efficace la verità magica, cioè la virtù realizzatrice della parola parlata, con riferimento specifico ai racconti dei Netsilik, che sono insieme « la loro storia vera e la sorgente di tutte le loro idee religiose »<sup>3</sup>.

Questo potere evocativo del mito si riflette altresì in alcune pratiche che sovente sogliono accompagnare la narrazione. Presso i Yavapai sud-orientali (Arizona) chi ascoltava il racconto del dio che muore<sup>4</sup> correva pericolo

<sup>1</sup> Cfr. il Capitolo 'Babilonia' nella mia *Confessione dei peccati*, II, Bologna 1935, 91 e segg.

<sup>2</sup> Vien fatto di pensare alla prescritta invariabilità delle formule magiche, quando si legge che presso i Yuki costieri della California il narratore doveva recitare integralmente il suo racconto senza la minima variazione (Gifford, « Journal of American Folk-Lore » 1937, 116). — Presso i Miwok (California) i miti, che formano la storia religiosa del popolo, sono tramandati oralmente di generazione in generazione senza alcuna soppressione nè aggiunta: Merriam, *The Dawn of the World*, pag. 15. — Presso gli Haussa (Sudan), se il narratore introduce nel testo del suo racconto una variazione, sia pure di una parola insignificante, l'uditorio lo corregge (Meek, *The Northern Tribes of Nigeria*, II, 153).

<sup>3</sup> Kn. Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, Copenhagen 1931, 207, 363.

<sup>4</sup> Il mito del dio o dell'eroe che muore (e risuscita) è comune a varie popolazioni della California meridionale: Luiseno, Diegueño, Mohave, ecc. (Costance Goddard Du Bois, *The Religion of the Luiseno Indians*, « University of California Publications in American Archaeology and Ethnology », VIII, 3, Berkeley 1908, 145; T. T. Waterman, *The Religious Practices of the Diegueño Indians*, ibid., VIII, 6 (1910), 338 e segg.; A. L. Kroeber, *Two Myths of the Mission Indians of California*, « Journal of American Folk-Lore » 19, 1906, 314).

di ammalarsi, sicchè finito il racconto ciascuno degli ascoltatori si alzava, si stirava, si scrollava, nella persuasione e nell'intento di sottrarsi, così, alla incumbente infermità<sup>1</sup>. Presso i Yavapai occidentali e nord-occidentali, quando l'anziano ha finito di raccontare (di notte) una storia, dice ai giovani (maschi e femmine) che l'hanno ascoltato: « Orsù, prima che spunti l'alba, correte al fiume a lavarvi la faccia, chè questa è una 'grande storia'; se no, diventerete storpi! »<sup>2</sup>. Analogamente presso i Cherokee, quando uno aveva assistito, durante la notte, alla narrazione del mito di Kanati e Selu, ossia dell'origine del grano e della selvaggina (dunque una storia sacra, 'storia vera'), con tutte le relative esplicazioni e commenti, doveva all'alba, prima di mangiare, « andare in acqua », cioè bagnarsi nell'acqua corrente, mentre il fattucchiere attendeva a certe sue operazioni rituali sulla riva<sup>3</sup>, — o, secondo una informazione parallela, dopo una notte passata ad ascoltare storie, « ciascuno degli uditori andava al fiume, si spogliava, si faceva passare dal sacerdote un pettine dai denti d'osso su la pelle nuda, e così graffiato a sangue entrava nell'acqua con la faccia volta verso il sole nascente, e si tuffava sette volte, mentre il sacerdote recitava sulla riva le sue orazioni »<sup>4</sup>. — Lo scrollarsi, il lavarsi, il perder sangue erano tutte operazioni eliminatorie tendenti allo stesso scopo, cioè a liberare l'ascoltatore dagli influssi perniciosi da lui contratti durante l'ascoltazione, ossia durante l'evocazione, di quegli eventi impressionanti o addirittura sinistri, come presso i Yavapai la morte del dio, la quale, così evocata, poteva per virtù simpatica produrre la morte dell'ascoltatore.

Alla eliminazione valgono anche certe formule sovente usate a conclusione del racconto. Presso i Thonga (Bantu), il narratore suole terminare la sua storia con queste parole rivolte alla storia stessa: « Orsù, corri! vattene da Gwambe e Dzabana! », che è come dire « Vattene al mondo degli spiriti! », perchè Gwambe e Dzabana sono il primo uomo e la prima donna, e come capostipiti del genere umano sono i sovrani del regno dei morti, del paese degli spiriti<sup>5</sup>. Anche presso i Berberi i racconti si aprono e chiudono con delle formule; queste variano da tribù a tribù; ma in generale, mentre le introduttive hanno valore propiziatorio (« che Iddio dia bene a noi e morte agli altri! »), le conclusive hanno un senso apotropaico, mirando a trasferire le influenze mefifiche del racconto in qualche animale (p. es. lo sciacallo), o in qualche personaggio del racconto stesso<sup>6</sup>.

Lo stesso principio della enunciazione a scopo eliminatorio presiede alla confessione del peccato, che nelle sue forme elementari è infatti associata anch'essa a delle operazioni eliminatorie come il lavacro, il denudamento, la combustione, l'estrazione del sangue, il vomito, lo sputo, — con che il peccatore intende allontanare, estrarre da sè, scrollarsi di dosso il peccato, e per ciò, anche, lo confessa, perchè confessandolo, cioè enunciandolo, lo evoca, lo 'esprime',

<sup>1</sup> E. W. Gifford, *The South-eastern Yavapai*, 242.

<sup>2</sup> E. W. Gifford, « *Journal of American Folk-Lore* » 46, 1933, 347.

<sup>3</sup> J. Mooney, *Myths of the Cherokees*, « *Journal of American Folk-Lore* », 1, 1888, 95.

<sup>4</sup> J. Mooney, *Myths of the Cherokee*, 19th. Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Part I, Washington 1900, 229 sg.

<sup>5</sup> H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*<sup>2</sup>, Londra 1929, II 211, 349.

<sup>6</sup> H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger 1920, 104.

e così lo espelle dalla sua persona<sup>1</sup>. E lo stesso principio si applica anche al sogno, che sovente lascia chi lo ha avuto sotto l'incubo dei suoi fantasmi e l'influsso delle sue sinistre apparizioni, e a cacciarli giovane, secondo gli antichi, le abluzioni<sup>2</sup>, specialmente con acqua marina, come fa Circe, la maga, nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (IV 663, 670)<sup>3</sup>. Ma giovava anche l'enunciazione del sogno fatta all'aria aperta<sup>4</sup>, nella luce del sole, come è detto in un scolio all'*Elettra* di Sofocle — a proposito del sogno di Elettra narrato da Crisotemide (424 e sg., cfr. 644 e sg.) — che « gli antichi solevano raccontare i loro sogni volgendosi al sole »; e lo scopo era sempre quello, di liberare la persona dalla residua influenza di quelle ombre e spettri veduti nel sogno, fantasmi notturni che il sole disperdeva ricacciandoli nei loro regni tenebrosi.

Non per nulla presso i popoli cacciatori si raccontano miti e storie di animali in occasione delle partite di caccia. Così presso i Pawnee le già accennate storie — 'storie vere' — del mitico eroe che salvò il popolo dalla fame facendo strage di bufali sogliono essere recitate dai cacciatori partecipanti ad una spedizione, perchè quella mitica eccezionale cattura, pel fatto stesso di essere raccontata, cioè enunciata, e quindi evocata, ha la virtù di assicurare un buon successo alla caccia attuale<sup>5</sup>. Analogamente i Korwa (kolariani di Chota Nagpur, India centro-orientale), prima di andare alla caccia, usano raccontarsi fra loro delle storie di caccia, convinti che ciò conferisca al miglior esito dell'impresa<sup>6</sup>. Presso varie popolazioni della Siberia (Burjati, ecc.) e dell'Altai i cacciatori sogliono, la sera, raccontar storie nella capanna comune, perchè — si dice — gli spiriti del bosco, che sono i naturali protettori degli animali, amano tanto ascoltarle che subito accor-

<sup>1</sup> Si veda la mia *Confessione dei peccati*, I-III, Bologna 1929-36, e I-II, Parigi 1931-32.

<sup>2</sup> Eschilo, *I Persiani*, 201; Aristofane, *Le Rane*, 1340 col relativo scolio.

<sup>3</sup> Gli Indigeni del Marocco sputano, quando si svegliano da un cattivo sogno (E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Parigi, 1909, 408); presso gli Akamba (Bantu camitizzati dell'Africa orientale), se qualcuno ha avuto un cattivo sogno, prende un tizzone ardente, lo spegne e lo getta via dicendo: « che il mio brutto sogno se ne vada come questo tizzone! » (G. Lindblom, *The Akamba*, Uppsala, 1919-20, 212).

<sup>4</sup> Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 43. — Le sciagure di Medea — un'altra maga — nella tragedia di Euripide (*Medea* 56 e sgg.) sono narrate dalla Nutrice « alla terra e al cielo ».

<sup>5</sup> G. A. Dorsey, *The Pawnee: Mythology*, I, Washington, 141.

<sup>6</sup> R. V. Russell, *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, III, Londra 1916, 577.

rono in frotta, e restano lì invisibili sino alla fine, dimentichi dei loro protetti, i quali così, abbandonati a se stessi, più facilmente cadono preda dei cacciatori<sup>1</sup>. Ma questa è una motivazione razionalistica secondaria, che non coglie il senso genuino dei racconti; i quali in origine dovevano essere recitati non per attirare gli spiriti, bensì gli animali stessi, dei quali gli spiriti protettori — protettori delle singole specie — sono in certo qual modo una trasfigurazione ed ipostasi animistica<sup>2</sup>.

Fatto è che le storie narrate dai cacciatori Siberiani ed Altaici sono precisamente storie di animali, come pure i miti dei Boscimani, cacciatori ancor più primitivi, sono principalmente miti animaleschi, — ed anche le pitture rupestri degli stessi Boscimani rappresentano per lo più figure d'animali e scene di caccia, operando anche in queste figurazioni lo stesso principio magico come nella recitazione dei miti, onde all'immagine è attribuita una virtù simpatica atta a promuovere il riprodursi della cosa rappresentata, cioè il moltiplicarsi di quel dato animale o il ripetersi di una caccia altrettanto fruttuosa, e simili. Chè nell'ordine magico tanto vale la figura delineata o dipinta quanto la parola parlata, e chi possiede l'effigie di una persona ha in balla la persona stessa, come chi ne sa il nome; chi conosce il mito dell'origine di una specie animale o vegetale ha in poter suo tutti gli individui di quella specie<sup>3</sup>, come chi sa tracciare sulla roccia la cattura di un bisonte è padrone di tutti i bisonti.

E ciò vale del pari per le epoche preistoriche e per le antichissime figurazioni rupestri dei cacciatori paleolitici e mesolitici e neolitici, le quali pure sono principalmente figure d'animali e scene di caccia. E come sono esse per noi i primi monumenti del-

<sup>1</sup> D. Zelenin, *Die religiöse Funktion der Volksmärchen*, « Internationales Archiv f. Ethnographie » 1930, 21 e sgg.; cfr. K. Menges, *Järgerglaube u. -Gebräuche bei Altajischen Türken*, « Muséon » 1932, 85.

<sup>2</sup> Cfr. Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Altajischen Völker* Helsinki, 1938, 391 e sg.

<sup>3</sup> Presso i Cuna (Istmo di Panama) una formula allusiva all'origine di una data specie animale conferisce la facoltà di attirare gli animali di quella specie; conoscere l'origine di una pianta è la condizione necessaria e sufficiente per il successo della sua azione terapeutica (Erl. Nordenskiöld, *La conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'Isthme de Panama*, « Journal de la Société des Americanistes », 1932, pagg. 6, 15, 24).

l'arte figurata, vien fatto di pensare<sup>1</sup> che, corrispondentemente, il racconto animalesco — dai miti dei Boscimani alle favole di Esopo *et ultra* — rappresenti la forma più antica del raccontare umano, risalendo ambedue, quell'arte remotissima e quella primitiva 'letteratura', alla rudimentale civiltà della caccia e della raccolta, e ambedue procedendo dallo spirito della magia, ch'è lo spirito proprio di quella arcaica umanità ancor tutta calata nell'animalismo, sempre incerta del domani, sempre in balla dell'ignoto, sempre in attesa di incontri propizi, quali una fortunata cattura di selvaggina o una scoperta di arbusti fruttiferi.

Ma quella primitiva umanità magica è già una umanità religiosa. Non esiste un'epoca magica anteriore alla religione (Frazer), come non esiste un'epoca religiosa anteriore alla magia. Certo, i miti delle origini con le loro grandi figure di esseri creatori — creatori del mondo e del genere umano, creatori della vita e della morte — sono più vicini al *nostro* concetto di religione. Ma la nozione di un Essere supremo creatore come pura concezione logica di un pensiero pre-mitico (W. Schmidt) è costruzione del tutto arbitraria. Il pre-mitismo è una astrazione nè più nè meno del pre-logismo (L. Lévy-Bruhl): il pensiero umano è mitico e logico insieme. Nè la religione è puro pensiero razionale, estraneo al mito (A. Lang). Come la magia, così il mito è già religione. La nozione dell'Essere supremo creatore presso i popoli primitivi non è che una forma del mito delle origini, e come tale partecipa del carattere magico e insieme religioso del mito: quel carattere che è, abbiamo detto, la verità stessa del mito. Verità assoluta perchè verità di fede. Verità di fede perchè verità di vita. Il mito è vero, e non può non esser vero, perchè è la tavola di fondazione della vita tribale, cioè di tutto un mondo che non può sussistere senza quel mito. Reciprocamente, il mito non può vivere senza quel mondo, di cui organicamente fa parte come 'spiegazione' delle sue origini, come sua ragion d'essere iniziale, come suo 'prologo nel cielo'. La vita del mito, che è insieme la sua 'verità', è la vita stessa di quel suo originario mondo di formazione e d'incubazione. Fuori di questo il mito può bensì

<sup>1</sup> Cfr. Zelenin, « Internationales Archiv für Ethnographie » 31, 1930, 28 e segg.

sopravvivere: ma il mito sopravvisuto non è più vero, perchè non è più vivo. Non è più 'storia vera': è 'storia falsa'.

'Storie false' sono, come si è detto, presso vari popoli dell'America settentrionale, quelle del *Cojote* (il lupo delle praterie): ampi cicli narrativi delle sue avventure tutt'altro che edificanti: frodi, beffe, intrighi, menzogne, insidie, trucchi, raggiri, furti, tresche, stupri e volgarità di ogni genere, in acuto contrasto con la elevatezza, la serietà, la dignità, la grandiosità dei miti delle origini, che sono 'storie vere'. Ma la figura del Cojote non ha soltanto degli aspetti spregevoli; sovente il Cojote appare come una specie di demiurgo, benefattore degli uomini, promulgatore delle leggi, fondatore degli istituti, e talvolta persino come creatore (in antitesi con l'Essere supremo)<sup>1</sup>.

Questa complessità e contraddittorietà di aspetti nella figura del Cojote dipende dal processo composito della sua formazione. Originariamente il Cojote risale, com'è ovvio, a quel mondo primitivo di cacciatori in cui la vita dipende innanzi tutto dalla caccia, e il buon esito della caccia dipende dagli animali, e in primo luogo dal 'signore degli animali' che li ha in suo potere. E tale è originariamente il Cojote (come in altre mitologie nord-americane il Lepre o il Corvo, come in Africa la Mantide presso i Boscimani, il Ragno o l'Elefante altrove), cioè un rudimentale essere supremo; e tale rimane fin che dura e sussiste quel primitivo mondo in cui ebbe origine. Ma quando quel mondo tramonta, tramonta con lui il suo essere supremo, cioè il 're degli animali, il 're del bosco' e signore della selvaggina<sup>2</sup>; e allora il Cojote cede il posto a un altro essere supremo, l'essere creatore, sopravvivendo soltanto quale suo antagonista ed avversario irriducibile, figura senza dignità, figura 'falsa', di fronte alla 'verità' del nuovo essere

<sup>1</sup> Così presso i Maidu (nord-orientali) della California: R. B. Dixon, *Maidu Texts* (1912), 4 e segg.; cfr. Dixon, *System and Sequence in Maidu Mythology*. « Journal of American Folk-Lore », 16, 1903, 32 e segg.; R. Dangel, *Der Schöpferglaube der Nordcentralcalifornier*, « Studi e materiali di storia delle religioni », 3, 1927, 31 e segg.

<sup>2</sup> H. Baumann, *Afrikanische Wild- und Buschgeister*, « Zeitschrift für Ethnologie », 70, 1938 (1939), 208-239; cfr. A. Dirr, *Der kaukasische Wild- und Jagdgott*, *Anthropos*, 20, 1925, 139.

supremo, come false sono ormai le sue storie di fronte alla verità del mito della creazione<sup>1</sup>

Verrà un giorno in cui anche i miti delle origini perderanno la loro 'verità' e diverranno a lor volta 'storie false', ossia favole, — e ciò sarà quando anche il loro mondo, costituitosi sulle rovine del primo, andrà a sua volta in frantumi per dar luogo ad una ulteriore formazione diversa. Così infatti procede la storia, per successive disgregazioni e reintegrazioni, dissolvi-menti e rinascite, nella perenne alternativa del vivere e del morire. E quando, per interno disfacimento o per soverchianti forze esteriori, un mondo si dissolve e un altro sorge dalle rovine, quando una forma di civiltà vien meno per dar luogo a un'altra, allora cessa l'organica consistenza dei suoi elementi costitutivi, i quali, disintegrati e scardinati e scompaginati, perdono ogni coesione e cadono in balia di forze dispersive e centrifughe. Allora anche i miti, frantumi tra i frantumi, spogli oramai del loro genuino carattere religioso, costituzionalmente estranei alla nuova struttura e alla sua propria ideologia, sono relegati al margine della nuova vita, finchè staccandosi interamente dalla matrice, già svincolati da ogni legame, vanno per le vie del mondo passando di bocca in bocca per puro gioco e divertimento<sup>2</sup>.

Non che tutti i racconti profani siano degli antichi miti scon-sacrati. Molti — e saranno forse, letterariamente, i più interes-santi — furono sin da principio profani, pure invenzioni e fin-zioni, 'storie false' che non furono mai 'storie vere'. Ma ac-canto a questi ce ne sono altri, di origine più remota, i quali da miti, ossia 'storie vere' ch'erano in principio diventarono fa-vole, 'storie false', storie da ridere, « argomento di riso e di tra-stullo », per lo stesso processo onde il Cojote da rudimentale demiurgo e poi avversario dell' Essere creatore, lontano precur-sore di Satana, del Demonio, dello « spirito che nega », si ridusse

<sup>1</sup> Cfr. W. B. Kristensen, *De goddelijke bedrieger*, « Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen », Afd. Letterkunde, 66, Ser. B. 1, Amsterdam 1928; J. P. B. de Josselin de Jong, *De oorsprong van den goddelijken bedrieger*, ibid. 68, Ser. B. 1, Amsterdam 1929.

<sup>2</sup> Cfr. la teoria del folklorista sovietico V. Y. Propp sui rapporti fra mito e fiaba, riassunta da Dm. Zelenin, *The Genesis of the Fairy Tale*, « Ethnos », 1940, 54-58.

al carattere del Buffone sacrilego, del Mistificatore beffardo, del volgare Arlecchino, — lo stesso processo onde un altro 'genere' letterario, il dramma, da azione liturgica ch'era stato in origine si trasformò in trattenimento profano; lo stesso processo onde, su un altro piano, dalle primordiali pitture magico-religiose delle caverne preistoriche si liberò l'arte figurata come fine a se stessa, e, su un altro piano ancora, il mistico rombo dei primitivi misteri iniziatici decadde alla funzione lusoria di giocattolo da fanciulli<sup>1</sup>, e un antico rito sacrosanto regolato sul corso del sole e della luna finì per diventare il gioco della palla<sup>2</sup>.

*Roma, ottobre 1947.*

RAFFAELE PETTAZZONI

<sup>1</sup> Si veda il I Capitolo del mio libro *I Misteri*. Bologna 1924.

<sup>2</sup> Cfr. Alice C. Fletcher and Fr. La Flesche, *The Omaha Tribe*, 27th. Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington 1911, pag. 197.

## RASSEGNE ED APPUNTI

### Una nuova rappresentazione di Giove Panteo.

Ho avuto occasione di esaminare a Spoleto in casa Leonetti Luparini una interessante statuetta bronzea che si trova da lungo tempo presso gli attuali proprietari<sup>1</sup>. È una piccola rozza scultura alta m. 0,098, con una bella patina verde, che rappresenta una divinità virile barbata; la sua conservazione è buona; manca soltanto l'avambraccio destro con il suo attributo; ne è ignota la provenienza.

Il dio è completamente nudo, tranne una clamide gettata sulla spalla sinistra, avvolta intorno al braccio e ricadente in pieghe stilizzate lungo le gambe, fino al polpaccio.

La figura insiste sulla gamba destra, mentre la sinistra è lievemente arretrata, con il piede divaricato in attitudine di riposo.

Il volto del dio, incorniciato da una ampia chioma bipartita sulla fronte, da baffi e da una folta barba, rende la statuetta identificabile per una immagine di Giove.

Esiste infatti un tipo di Zeus noto da numerose statuette bronzee, di cui la più notevole è quella del Museo Archeologico di Firenze<sup>2</sup>, che deriva da un originale greco databile intorno alla metà del sec. V a. C. Il dio si appoggia con la sinistra allo scettro mentre regge nella destra il fulmine; il tipo è riprodotto in numerose varianti, alcune delle quali sono anche più vicine dell'esemplare fiorentino alla nostra statuetta<sup>3</sup>, la quale è così rozza-mente trattata, specie nella sommaria rappresentazione del volto, che nulla aggiunge alla conoscenza dell'originale da cui deriva.

Ma dove essa si rivela di singolare interesse è negli attributi che sono stati aggiunti alla figurina per darle l'aspetto di un Giove Panteo.

<sup>1</sup> Ringrazio vivamente l'amico n. u. avv. Bandinello Leonetti Luparini che mi ha cortesemente segnalato la statuetta e mi ha dato il permesso di studiarla e pubblicarla.

<sup>2</sup> Amelung, *Führer durch die Antiken in Florenz*, p. 263-264 n. 258.

<sup>3</sup> Ad esempio una statuetta della Bibliothèque Nationale di Parigi (Babelon-Blanchet, *Catalogue des Bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1895, n. 12).

Il braccio sinistro regge una grande cornucopia, che termina a testa di levriero, da cui traboccano grappoli d'uva, frutta e spighe; essa è sormontata da un uccello che probabilmente è un gallo<sup>1</sup>.

La cornucopia, attribuito della Fortuna<sup>2</sup>, di Cerere<sup>3</sup>, dei Geni<sup>4</sup>, talvolta della divina triade alessandrina<sup>5</sup>, è comune alle divinità pantee<sup>6</sup>.

Il braccio destro che, come si è detto, è spezzato doveva sorreggere un altro attributo che nel tipo greco, da cui la statuetta deriva, è un fulmine; che si trattasse anche nel nostro caso di un fulmine è confermato dalla statuetta di Giove Panteo di Cahon<sup>7</sup>.

La testa è adorna di una corona radiata del Sole<sup>8</sup>, su cui è la acconciatura d'Iside (crescente lunare e fiore di loto); alla sommità della testa si deve probabilmente riconoscere un uccello schematico; dietro è visibile l'estremità del cimiero dell'elmo di Marte<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. l'analogo attributo nella cornucopia della Fortuna Pantea della Bibliothèque Nationale di Parigi (Babelon-Blanchet, o. c. n. 643); anche l'Iside Pantea già Ferroni (*Catalogue Joachim Ferroni*, 1909, n. 113) ha uccelli posati sulla cornucopia. La duplice cornucopia della coll. Seligmann di Colonia (*Cat. Seligmann* t. I) è sormontata da un'aquila.

<sup>2</sup> Cfr. ed es. Reinach, *Repertoire de la statuaire* II, p. 262 segg.

<sup>3</sup> Cfr. due esemplari nella Bibliothèque Nationale di Parigi (Babelon-Blanchet, o. c. n. 83, 88).

<sup>4</sup> Reinach, o. c. IV, p. 30-31.

<sup>5</sup> Per Serapide cfr. una statuetta argentea da Paramythia al British Museum di Londra (H. B. Walters, *Catalogue of the silver plate*, n. 6); per Iside-Fortuna cfr. ad esempio i numerosi esemplari della Bibliothèque Nationale di Parigi (Babelon-Blanchet, o. c. n. 628 segg.); per Horus-Arprocrate cfr. Reinach, o. c. II, p. 281 segg.

<sup>6</sup> Cfr. l'Iside Pantea di Berlino (*Jahrbuch* 1910, p. 86); la Tyche o Tutela di Maçon al British Museum di Londra (Walters o. c., n. 33); il Mercurio di Autun (H. Graillet, in *Rev. Arch.* 1900 II, p. 220 segg.) e soprattutto il Giove Panteo di Cahon (vedi nota 10).

<sup>7</sup> Louandre in *Rev. Soc. Sav.* V, t. V, 1873, p. 322; *Bull. Antiq. de France* 1873, p. 122; *Rev. Arch.* 1900 II, p. 231.

<sup>8</sup> Cfr. la statuetta di Iside Pantea già Ferroni sopra citata (nota 4); la statuetta di Fortuna Pantea della Bibliothèque Nationale di Parigi (n. 643) e quella di Iside-Fortuna trovata presso Cremona ora a Parma (*Ann. Inst.* 1840, p. 109; Aurigemma, *Velleia*, Roma 1940, p. 68). La corona radiata è anche di Serapide (cfr. De Ridder, *Bronzes antiques du Louvre* I, n. 512). Circa lo strano attributo che il dio porta alla sommità della testa, sembra che sia da escludere che si tratti di un *pschent* egizio sul tipo di quelli comuni alle rappresentazioni di Horus-Arprocrate; si tratta più probabilmente di un uccello espresso in maniera schematica.

<sup>9</sup> Cfr. le statuette di Fortuna Pantea della Bibliothèque Nationale di Parigi (Babelon-Blanchet, o. c. n. 642 e 643).



GIOVE PANTEO: Bronzo. Spoleto

Dietro le spalle si aprono due grandi ali (una è alquanto contorta) derivate dalla Vittoria o meglio da Arpocrate<sup>1</sup> e attributo comune delle divinità pantee<sup>2</sup>.

Sulla spalla destra è appesa la faretra di Apollo<sup>3</sup>; alle gambe infine il dio calza gli schinieri di Marte<sup>4</sup>.



Il culto delle divinità pantee sembra che abbia avuto particolare diffusione dalla metà del 2° sec. d. C. Numerose iscrizioni ricordano *Pantheus*<sup>5</sup> e varie divinità con l'attributo panteistico, che venivano venerate quasi riassumessero in un'unica unità le forze multiple di numerose entità superiori<sup>6</sup>. A Giove Panteo viene anche dedicato un tempio dagli abitanti di una città della *Baetica*<sup>7</sup>.

Nelle rappresentazioni figurate possiamo cogliere due tipi differenti di immagini panteistiche<sup>8</sup>: nel primo tipo la divinità pantea è ottenuta mediante la giustaposizione, alla comune immagine di un dio, dei busti rappresentanti altre divinità: tale è il caso del Mercurio di Autun<sup>9</sup> o della « Tutela » di Maçon<sup>10</sup>. Nel secondo tipo invece l'immagine panteistica è ottenuta mediante la sovrapposizione degli attributi di varie divinità alla rappresentazione di una di queste. Questo è il caso più comune delle numerose statuette di Iside-Fortuna<sup>11</sup>, Venere<sup>12</sup>, ecc., ed è anche il caso del nostro Giove.

<sup>1</sup> Graillet, l. c. p. 226; per le ali cfr. anche la Fortuna Pantea di Berlino (*Arch. Anz.* 1922, col. 115-116).

<sup>2</sup> Graillet, l. c. p. 226.

<sup>3</sup> Cfr. le già citate statuette di Fortuna Pantea della Bibliothèque Nationale di Parigi (nota 12); la faretra è anche nella statuetta di fanciullo panteo Greau (Froehner, *Collection J. Greau, Catalogue des bronzes*, Paris 1885, n. 948).

<sup>4</sup> Anche il Giove Panteo del Louvre (nota 4, p. 120) ha analogo attributo.

<sup>5</sup> R. Peter in Roscher, *Lexikon d. Griech. und Röm. Mythologie*, Leipzig 1897-1909 s. v. *Pantheus*; vedi anche De Ruggiero, *Diz. epigr.* alle voci delle varie divinità pantee (*Fortuna, Isis, Jupiter*).

<sup>6</sup> A Mai, *Thesaurus novus latinitalis: Pantheus, deus qui omnes habet in se significaciones, quasi omnium deus*.

<sup>7</sup> CIL II, 2008: dedica a *Juppiter Pantheus Augustus* posta intorno alla metà del 2° sec. (da *Nescania*).

<sup>8</sup> H. Graillet, l. c., p. 229 segg.

<sup>9</sup> H. Graillet, l. c.

<sup>10</sup> H. B. Walters, o. c. n. 33.

<sup>11</sup> Cfr. le citate statuette della Bibliothèque Nationale di Parigi (p. 118 n. 9).

<sup>12</sup> La Venere Pantea del British Museum di Londra (Weisshäupl in *Oest. Jahresh.* 1910, p. 193 segg.) s'appoggia invece ad un sostegno dove sono riuniti numerosi attributi di divinità.

Esiste poi la classe delle mani votive coperte di simboli vari e di tutta una serie di oggetti che si possono classificare in una delle due categorie sopra ricordate<sup>1</sup>.

Di divinità maschili pantee del secondo tipo ne ricordiamo due particolarmente singolari: 1°) la statuetta già della collez. Pourtalés rappresentante una divinità nuda elmata, con petto coperto dell'egida di Minerva, la faretra di Apollo sulle spalle e la borsa di Mercurio in mano<sup>2</sup>; 2°) la statuetta di divinità giovanile alata da Bonn; è nuda, con testa coperta di elmo e coronata di edera e lauro; porta la faretra a tracolla e un delfino nella mano sinistra (Amore - Bacco - Marte - Nettuno - Apollo)<sup>3</sup>.

Ma soprattutto, per la affinità con il nostro tipo, vanno ricordate le due uniche statuette a me note di Giove Panteo: 1°) statuetta del Louvre dalla Grecia, alta 0,192<sup>4</sup>, rappresentante Giove in piedi, alato, nudo, diadematato, con grandi ali verticali sulle spalle, schieneri alle gambe, di cui la sinistra è avanzata; nel braccio destro abbassato doveva tenere un attributo, probabilmente un fulmine; 2°) statuetta trovata a Cahon<sup>5</sup>, circondario di Abbeville, rappresentante Giove in piedi, alato, nudo, con clamide sulla spalla sinistra, acconciatura egizia sulla testa, corona radiata, fulmine nella mano d., cornucopia nella sin. e una armilla gallica sul braccio destro.

A queste due rappresentazioni si viene ora ad aggiungere il Giove Panteo di Spoleto. Sarebbe stato interessante di poter precisare se la nostra statuetta fu rinvenuta sul luogo; qualunque indizio manca in proposito, nè siamo autorizzati da altri elementi a supporre l'esistenza di un culto locale. Ma non si può tuttavia escludere che il bronzetto sia stato riportato in patria in età classica da qualche cittadino di *Spoletium*, fiducioso nel piccolo simulacro in cui vedeva concentrata e riassunta la potenza delle principali divinità dell' Olimpo romano.

CARLO PIETRANGELI

<sup>1</sup> A quelli citati dal Graillet (*l. c.* p. 232 segg.) aggiungere il bronzetto panteistico di Magonza (*Bonn. Jahrb.* 1924, p. 128-133).

<sup>2</sup> A Compiègne (?): Caylus, *Recueil d'antiquités*, II, pl. 78, n. 2 e 3; Dubois, *Description des antiquités Pourtalés-Gorgier*, Paris 1841, n. 614.

<sup>3</sup> Ora a Richmond, coll. Cook (*Bonn. Jahrb.* I, pl. III, 1; Hutton, *Cat. Wyndh.* Cook II, p. 106-107, pl. XXVII).

<sup>4</sup> Froehner, *Bronzes Greco* 949, p. 108-200; Graillet, *l. c.*, p. 231; De Ridder, *Bronzes antiques du Louvre I*, Paris, 1913, n. 482.

<sup>5</sup> V. nota 7, p. 128.

## Carmenta.

In questa Rivista (XVIII, 1941) R. Pettazzoni ha individuato il carattere lunare di *Carmenta*, dando degli appellativi *prorsa* e *postvorta* e simili una spiegazione che conviene ben più di quelle avanzate nell'antichità da Ovidio (*Fasti* I. 636 sgg.) e da Varrone (presso Gellio XVI. 16.4), quando del carattere originario della divinità non si aveva più ricordo.

La documentazione della luna, rappresentata su monete come una ruota<sup>1</sup> o come due semiruote contrapposte per il dorso, chiarisce il valore dei due aggettivi, più che qualsiasi altra documentazione letteraria e conferma il carattere lunare della divinità a cui sono attribuiti.

A favore della tesi del Pettazzoni sta infine il fatto che mentre *Carmenta* come divinità delle nascite o anche come divinità mantica (il raccostamento a *carmen* non può essere che secondario) si sottrae ad ogni ragionevole etimologia, che si fondi su tali valori semantici, intesa nel carattere lunare mostra agevolmente il nesso che lega il segno al suo significato.

Infatti è possibile pensare alla rad. *kam-* 'piegare' 'curvare' che appare in lat. *camurus* 'ricurvo' detto particolarmente delle corna degli animali e con ampliamento di labiale in gr. *καμβός* 'dalle gambe ricurve' e in gallico \**cambitā* 'cerchio della ruota' fr. *jante*. In tal caso occorrerà risalire a *cam-mentā-* con la dissimilazione della nasale davanti a nasale che si ha in *carmen-* da *can-men-* in *ger-men-* da *gen-men-*.

Ma possibile è pure partire dalla radice *ker-* 'curvare' che, ampliata di un formante *-ew-*, appare anche in *curvus*: il grado *a* della radice è analogo a quello che si ha in latino *carō* rispetto a gr. *καίρω* 'taglio'; cfr. pure *cardō -inis*. Nell'uno e nell'altro caso il suffisso *-mento-*, tutt'altro che raro in latino, è il risultato della giustapposizione del suffisso *-men* che indica l'astratto verbale e *-to-* che indica la partecipazione ad uno stato. Nell'un caso e nell'altro il significato è dunque 'la ricurva'.

<sup>1</sup> Cfr. la locuzione *hverfanda hvel* 'la ruota rotante' per definire la luna in a. islandese; cfr. Güntert, *Von der Sprache der Götter und Geister*, 1921, p. 164. Nel Rigveda *cakra* 'ruota' è detto del sole.

Fra queste due possibili spiegazioni la seconda merita la preferenza, sia perchè non esige alcun mutamento sporadico com'è la dissimilazione di nasali, che dobbiamo ammettere con la prima, sia perchè viene a porre un rapporto formale assai evidente con *Carna* (diverso è solo il suffisso), divinità per la quale dal Pettazzoni è stato pure postulato carattere lunare (in « Studi etruschi » XIV (1940), p. 163 sgg.). Si osservi tuttavia che la dissimilazione delle nasali può essersi verificata anche in *Carna*.

A. PAGLIARO

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

RAFFAELE PETTAZZONI, *Miti e leggende. I. Africa - Australia*. Torino, U.T.E.T., 1948. Pp. xxviii-480, con 36 tavole a colori e in nero e due carte etnologiche.

Un libro che, come questo, parli in modo così diretto ed eloquente alla nostra immaginazione con l'intrinseca ricchezza del suo contenuto e con un suo particolare fascino stilistico, merita di essere accolto e letto anzitutto per tale suo valore «poetico», con mentalità scevra da preoccupazioni dottrinarie di qualsiasi specie. O quanto meno, volendone parlare, si sarebbe tentati di discorrerne in sede letteraria prima che scientifica, lasciando libero corso a tante considerazioni che vengono alla mente di fronte alle creazioni di un così multiforme e sconcertante mondo quale è quello dei primitivi.

Ma tale apprezzamento dell'opera appunto nel suo immediato valore letterario verrà spontaneo da parte del pubblico largo, al quale — non meno, anzi forse più, che ai circoli ristretti degli studiosi — essa è dedicata. Sotto questo aspetto, il libro parlerà da sé al lettore, per poco che egli sia dotato di recettività al fantastico ed all'esotico, e senza necessità di una speciale preparazione: diremmo che quanto minore sarà la sua familiarità con il mondo dei popoli primitivi in genere, tanto maggiore e più inattesa sarà per lui la rivelazione. Come cultori di studi etnologici, abbiamo da rallegrarci nella certezza che un'opera come questa, diffondendosi fra larghe sfere di pubblico, susciterà nuovi interessi e curiosità, con lo schiudere orizzonti a molti certo del tutto sconosciuti.

Qui sta dunque un primo insigne merito del Pettazzoni, in questo suo aver messo a portata del medio pubblico italiano una raccolta di piccoli inconsueti capolavori difficilmente ad esso accessibili altrimenti, perchè sparsi in libri e riviste specializzati e poco diffusi, per la massima parte in lingue straniere. E con ciò mi pare si risponda esaurientemente ad una prima obiezione che qualcuno potrebbe muovere al Pettazzoni: se valesse cioè la pena che un pensatore della sua statura si accingesse di persona ad

un'opera tanto impegnativa per la sua mole, ed al tempo stesso così impersonale in apparenza, trattandosi della traduzione e rappresentazione di testi già editi e noti al mondo degli specialisti.

Impersonale, inoltre, l'opera potrà apparire solo a chi la scorra superficialmente. Già una necessaria ricerca di omogeneità formale, nella versione di tanti svariatissimi testi, dà al lavoro una sua personale unità di stile, che pure riesce a conservare — nei limiti dell'umanamente possibile — la spontanea freschezza degli originali raccolti. Ma più ancora una impronta personale si rivela attraverso il filo conduttore seguito nella scelta dei materiali. Come non è fortuito il fatto che proprio al Pettazzoni, — assertore del grande ruolo avuto dal « pensiero mitico » nella genesi delle concezioni religiose dei primitivi, — sia dovuta l'ideazione di questo « *corpus mythorum* », così non poteva non essere necessariamente subiettivo il criterio informatore che ha portato alla scelta dei singoli miti e leggende, considerati più rappresentativi, fra l'ingente massa delle fonti.

L'A. ha avvertito (p. xv) questa fondamentale responsabilità della scelta, che appunto perchè basata su un giudizio personale presta sempre il fianco a possibili rilievi: nè altrimenti è possibile, perchè le esigenze del pubblico sono diverse come varia e disforme è la preparazione di esso, e dunque i suoi interessi e le sue preferenze. I testi inclusi, con una equilibrata considerazione di tale stato di cose, e che vanno per insensibili gradazioni dall'elemento puramente fiabesco e novellistico dei racconti profani a quello mitico e religioso, coprono comunque una gamma sufficientemente varia e ricca da accontentare gusti eterogenei.

Molto opportunamente il Pettazzoni ha intercalato nel corso dell'opera quelle che egli chiama « note occasionali o marginali », ma che a ben vedere sono qualche cosa di più, costituendo esse per così dire il tessuto connettivo in cui si incasellano i multiformi materiali, e dando all'antologia organicità di insieme. Queste parti non accessorie, ma secondo noi essenziali, del libro formano nel loro complesso una trattazione generale della cultura spirituale dei popoli africani ed australiani: trattazione necessariamente schematica, ma rimarchevole per minuziosa esattezza di informazioni, e per l'acume con cui sono posti in rilievo gli aspetti tipici di ciascuna grande area culturale e i relativi riavvicinamenti e interferenze. La stessa ripartizione e l'inquadramento generale dei materiali dimostrano — rispetto a precedenti opere dell'A. — una sua crescente adesione alle vedute metodologiche

della scuola storico-culturale, e la sua accettazione, in buona parte, delle più recenti classificazioni etnologiche a cui tale scuola è giunta.

Che alcune divergenze dalle attuali posizioni di quest'ultima affiorino anche qui, non sorprende chi abbia seguito il pensiero del Pettazzoni su questi argomenti: in particolare, nei riguardi della comunemente oggi accettata, e dal P. in parte contestata, « primordialità » della cultura dei Pigmei. Questo problema, — che tante fondamentali implicazioni comporta rispetto alla (forse troppo) dibattuta questione delle origini della religione, — non è qui naturalmente che sfiorato (pp. 381-383). Ma già di per sé stesso è significativo quell'ultimo posto assegnato ai miti pigmei nel quadro dei miti africani, che a molti etnologi ed africanisti non parrà appropriato, mentre il P. medesimo in un suo precedente lavoro (*Dio*, Roma 1922, p. 190 sg.) aveva accomunato Pigmei a Boscimani quali rappresentanti del « tipo più arcaico dell'umanità primitiva » in Africa. Questi, e pochi altri motivi polemici, fuggevolmente accennati, apriranno del resto al lettore non specialista un utile spiraglio su alcune fra le più controverse questioni della etnologia.

Ma sopra tutto in un senso più largo questi Miti e Leggende sono un'opera attuale. Nella tremenda crisi che oggi travaglia l'umanità così detta « civile », e in cui il solo riconosciuto rimedio a nuove impendenti tragedie sta in una più umana comprensione reciproca dei singoli popoli, l'esigenza di approfondire i valori essenziali dell'uomo si fa sentire sempre più urgentemente. Rivelare e comprendere perciò le credenze, le concezioni vitali di tutti gli uomini, non esclusi i più primitivi e i più lontani da noi (e che sono in realtà divenute oggi queste « lontananze », in un mondo ormai così angusto?) non è più sterile accademia o rassegna di esotiche curiosità. Un simile pensiero è forse implicito in ciò che, alla chiusa del suo bellissimo saggio introduttivo, il Pettazzoni dichiara circa lo spirito informatore di questa sua opera: spirito che è « umanistico... di un nuovo umanismo ecumenico intonato ai tempi d'oggi, e forse ancor più di domani ». È questo aspetto che amiamo sottolineare al termine delle nostre brevi impressioni di lettura: questo stimolo etico ad un ritorno al *nihil a me humanum*, alla necessità per l'uomo moderno — secondo la formula recente di un altro grande spirito latino — di « assumere il più possibile di umanità ».

Vinigi L. Grottanelli.

P. PLACIDE TEMPELS, Franciscain - *La Philosophie Bantoue*, traduit du néerlandais per A. RUBBENS, Elisabethville, 1945, pp. 152.

Il P. Tempels — missionario cattolico fra i BaLuba del Congo Belga meridionale — si è assunto il compito di scrutare in profondità la psiche di questo popolo, di intenderne e rivellarne la *Weltanschauung*. In tale difficile impresa egli si è gettato con entusiasmo e commovente convinzione, e dalle osservazioni raccolte ha infine tratto ed elaborato un « sistema », al quale ha appunto dato il nome di « filosofia bantu ». Questa, come il Tempels la espone, ruota intorno ad un'idea centrale, che tutta la pervade ed informa, cioè la concezione *dinamica* del mondo sensibile e spirituale. La filosofia bantu sarebbe dunque sostanzialmente una « teoria delle forze », nel quadro della quale trovano armonicamente posto, in ordinata gerarchia, Essere supremo, capostipiti cianici semi-divini, comuni mani, e poi uomini, animali, vegetali e minerali. Ogni entità è singolarmente una forza suscettibile di accrescimento o di diminuzione, influenzata dalle forze sovra- e sottostanti, capace a sua volta di influire su queste in senso favorevole o nocivo. Il fondamentale carattere dinamico si manifesta così anzitutto nella ontologia, che contiene *in nuce* gli elementi essenziali di tutte le concezioni dei Bantu; e ricompare nella loro criteriologia, metafisica, psicologia ed etica, come del resto nel diritto ed in ogni altro campo del loro pensiero e comportamento: tutto è concepito e regolato in funzione di questo giuoco di forze, tutto è forza. Questa, in sunto, l'idea base del P. Tempels, — o piuttosto, come egli sostiene, il criterio informatore della mentalità (della « filosofia », se si vuole) dei Bantu. Il sistema che ne risulta è semplice, logico, convincente. Tanto semplice e tanto convincente, che vien fatto di domandarsi come, stando le cose come egli dice (e come si è tentati di credere insieme a lui), si sia aspettato fino al 1945 per farne la constatazione e la conoscenza. Migliaia e migliaia — tre o quattro generazioni almeno — di colonizzatori, missionari, etnologi, funzionari etc., avrebbero dunque amministrato, evangelizzato, studiato, le popolazioni di metà dell'Africa per decenni, senza che alcuno di essi si accorgesse dei pochi caratteri ideologici di questo — o di un altro qualunque — popolo bantu? (Non tutti gli elementi messi in luce dal T., s'intende, giungono come novità: ma del tutto nuova è l'impostazione d'insieme. I BaLuba nella specie, sia detto incidentalmente, sono fra i popoli meglio studiati del Congo: basti ricordare i

due bei volumi del P. Colle, che il T. non cita ma certo conosce, e in cui non vi è traccia di quanto sopra). A tale domanda, il P. Tempels risponde implicitamente di sì: donde il carattere rivoluzionario del suo scritto: e di qui, entusiasmo per la sua « scoperta » presso alcuni, sdegno e scandalo presso altri, scetticismo presso i più, competenti e benpensanti, i quali hanno buon giuoco nel denunziare lacune, esagerazioni ed errori nella sua teoria.

E difetti certo vi sono: tutta una serie di punti deboli esposti agli strali della critica. Il titolo stesso del libro, per cominciare, può apparire sproporzionato e ingannevole: perchè dare il grosso nome di « filosofia bantu » a osservazioni che riguardano uno solo fra gli innumerevoli e tanto diversi popoli di una estesissima famiglia linguistica? « Ipotesi sulla concezione del mondo dei BaLuba » sarebbe stata denominazione più appropriata. E l'ingiustificata generalizzazione non è soltanto nel titolo, ma vizia — sottintesa od esplicita — tutto il lavoro. Non solo l'A. estende arbitrariamente a tutti i Bantu le sue osservazioni sui BaLuba (« *je présume qu'il est universel dans le monde bantou...* », p. 66)<sup>1</sup>, ma cade imperdonabilmente in generalizzazioni ancora più gravi. Frasi come queste si incontrano in più d'un punto: « *comme tous les primitifs (et comme tous les sémi-primitifs), les bantous...* », (p. 92), « *la philosophie des bantous, qui est peut-être la philosophie commune de tous les primitifs, de tous les peuples claniques...* » (p. 22). Ed è fastidioso sentire indiscriminatamente impiegare ad ogni passo espressioni quali « *les noirs* », « *les peuples claniques* », « *les payens* », quando è sempre e solo dei BaLuba che si parla.

Ma più che tali particolari, il contesto medesimo dell'insieme induce il sospetto che al T. sfugga talvolta una visione dello sviluppo storico dei popoli, del formarsi ed arricchirsi delle culture, del loro vicendevole fondersi ed integrarsi; e quindi della natura ed impronta composte ma individuali, non intercambiabili, di ciascun singolo popolo. Anche se egli si fosse limitato allo studio del solo grande gruppo Luba, la complessità di tali problemi, e la molteplicità degli strati etnici (e perciò degli elementi psichici) in seno ad essa, non gli sarebbero dovute sfuggire: abbastanza recente (1936) è l'importante lavoro del Verhulpen al proposito. È mancata invece al P. Tempels la preparazione etnologica che sarebbe stata necessaria per accingersi ad una ricerca tanto tecnica, tanto delicata, tanto « etnologica ».

Oltre alla generalizzazione, altro carattere del libro — come

<sup>1</sup> Il corsivo nelle citazioni, qui e di seguito, è mio. V. I. G.

rileva il De Cleene — è la « sistematizzazione » della materia : che a noi pare francamente prematura, tanto più che essa ci rende difficile distinguere ciò che è obiettiva osservazione, o sia pure intuizione, del pensiero luba, da ciò che è impalcatura aggiunta, farina del sacco di P. Tempels. Egli stesso riconosce (p. 20) : « nous ne prétendons certes pas que les bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé dans un vocabulaire adéquat ». Dunque, l'opera di sistematizzazione è interpolazione del missionario, e la terminologia è in gran parte sua (per quanto qua e là egli abbia lodevolmente ricorso all'impiego di termini *kiluba*). Ora proprio queste difficoltà di vocabolario, lealmente ammesse dal P. Tempels, sono il nocciolo essenziale del problema, e sembrano essere state prese un poco alla leggera, o, quanto meno, date per superate con troppa fretta. Il T. stesso, con commendevole scrupolo di onestà, ma al tempo medesimo con una certa ingenuità, dichiara che occorre « distinguer deux éléments bien distincts : 1.° l'analyse de la philosophie bantoue ainsi qu'elle m'est apparue, 2.° l'expression dans laquelle j'ai tenté de la rendre accessible au lecteur européen » (p. 24). Onesta ammissione, la quale peraltro lascia dubbioso il lettore se egli si trovi via via di fronte alla filosofia dei BaLuba od a interpretazioni del P. Tempels.

Il valore positivo del piccolo libro e la sua importanza sopravvivono tuttavia a questi gravi difetti : fatto significativo, perchè un lavoro mediocre ne sarebbe stato del tutto sommerso e colato a picco. L'originalità dell'assunto, il coraggio dimostrato nell'impostazione del problema, che autori più qualificati e preparati non avevano finora affrontato, sono meriti indiscussi del Francescano. Non etnologo e non filosofo, il T. propone ad etnologi e filosofi una serie di interrogativi che non potranno ormai più essere ignorati : già questo è un notevole servizio reso alla scienza. (È sotto tale aspetto si può giustificare anche il titolo del libro, che appunto perchè « esagerato » è tale da richiamare l'attenzione dei circoli anche più conservatori e sonnolenti dei dotti). Ma vi è di più. Non ci si sottrae all'impressione che il P. Tempels abbia visto giusto in molti punti, e sopra tutto — e ciò è il più importante — che egli abbia imboccata la soluzione del problema centrale. Ho già detto che il suo sistema appare convincente : aggiungo che esso continua ad apparire tale anche dopo, e a dispetto di, tutte le critiche e riserve che si devono fare via via nel corso della lettura. È soltanto un abbozzo sommario, s'intende, bisognoso di rettifiche e certo di molte integrazioni ; ma accettandolo al suo

valore di semplice ipotesi va riconosciuto che esso è geniale e denso di potenziali sviluppi.

Esaminata nei suoi particolari, l'opera rivela numerose osservazioni veramente acute, che quadrano con quanto già era noto dei BaLuba e chiariscono bene singoli aspetti della loro mentalità. Si vedano ad es. i giusti rilievi sull'accrescimento della personalità, del *muntu* (p. 77 sg.), sul significato e valore dei nomi (p. 82 sg.), sui rapporti del *muntu* con gli antenati e con gli altri defunti clanici (p. 125 sg.). Superficiali sono invece in genere i passi in cui l'A. affronta argomenti di universale portata etno-filosofica, come ad es. la sua critica ai principi di causalità nella magia (p. 59-61), che sfonda una porta aperta.

Erri o meno, il T. è uno scrittore « convinto ». È bene rilevarlo, perchè qualcuno ha sospettato che il suo orientamento gli sia stato suggerito o dettato dall'influenza che su di lui avrebbe avuta E. Possoz, il presentatore di questa « *Philosophie Bantoue* », e autore di un lavoro, « *Le droit nègre* », che veramente è il solo ad essere più volte citato laudativamente dal T., di regola incurante di ogni riferimento bibliografico. Potrà esservi una parte di vero in tale ipotesi, ma rimane per noi chiaro che il T. ha maturato le sue convinzioni nel corso del suo apostolato missionario, come frutto di diretta esperienza. È palese in lui la certezza di avere personalmente trovato la chiave per la comprensione dei suoi BaLuba, e questa sua convinzione è confermata dall'incoraggiamento che dai BaLuba medesimi gli è venuto: « tu nous as compris » (p. 21).

Missionario anzitutto, il Tempels non si arresta alla mera esposizione teorica della « filosofia bantu », ma si preoccupa delle applicazioni pratiche del suo studio. Il mancato riconoscimento, finora, dei principi-base a cui si informa tutta la vita dei Bantu è secondo lui la causa prima del fallimento cui sarebbe giunta l'azione colonizzatrice europea e cristiana: « en haut lieu on ne sait plus à quel saint se vouer pour diriger les bantous » (p. 12), « nous n'avons pas pénétré leur âme » (p. 14), « il faut reconnaître que les résultats sont lamentables » (p. 142). Esula dal nostro assunto soffermarci su questi aspetti. Ma « en haut lieu » queste critiche, giuste od esagerate che siano, hanno avuto eco: ed anche ciò contribuirà ad impedire che così importanti problemi, una volta imposti, siano lasciati ricadere nelle morte gore dell'indifferenza.

Vinigi L. Grottanelli.

G. COCCHIARA, *Il mito del buon selvaggio*, Messina 1948, pp. 256.

Costituisce un contributo assai interessante alla storia della storiografia moderna stabilire che cosa il mondo primitivo abbia rappresentato per la coscienza occidentale, quali fermenti vi abbia suscitato, quale problematica culturale le abbia dischiuso. In effetti il primitivo mediò nella coscienza occidentale cose diversissime, a seconda delle fasi storiche di questa coscienza: come « uomo di natura » (il mito del buon selvaggio) il primitivo alimentò il razionalismo illuministico, come « bestione tutto senso e fantasia » stimolò il formarsi dello storicismo vichiano, come « ritorno al primitivo » fecondò la passione romantica per le tradizioni popolari e svegliò il gusto e la sensibilità del puro mondo poetico. Nel mondo primitivo si esercitò la malsana sensibilità decadentistica del romanticismo deterioro, e l'evoluzionismo positivistico vi cercò un argomento in più in favore della sua tesi. Anche lì dove sembra che dominì il rigore filologico più assoluto, lo storico della storiografia non tarda a scorgere sottintesi polemici ben definiti, come nel caso del ramo viennese della scuola storico-culturale, in cui tutto l'immenso materiale etnologico è chiamato a corroborare la teoria della rivelazione primitiva. Il volume del Cocchiara offre in sintesi un quadro di questa interessante vicenda, la quale mostra quanto sia assurda la pretesa di una storia meramente filologica, non intessuta di opzioni in cui vibri il calore di interessi attuali, e in cui non sia inclusa, a mò di regola interna di sviluppo, una determinata visione della vita e del mondo.

Ernesto de Martino.

MIRCEA ELIADE, *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 266<sup>1</sup>.

Questo lavoro di Mircea Eliade risponde assai bene alla generale esigenza della cultura occidentale di allargare il proprio umanismo, e di rinnovare la propria problematica mercè la comprensione di forme di spiritualità idealmente lontane dalla nostra. Secondo l'autore il paradosso dello Yoga (reintegrazione di tutte le forme nell'indistinto, nell'Unità primordiale) si comprende alla luce della aspirazione arcaica ad abolire la storia, a restaurare lo stato

<sup>1</sup> Cfr. l'ampio studio dello stesso Autore su un argomento intimamente connesso: Mircea Eliade, *Le problème du chamanisme*, « Revue de l'histoire des religions », 1946, t. 81, pp. 5-52.

aurorale, ripristinando periodicamente e ritualmente il « tempo archetipo », il tempo delle origini. Le tecniche dello Yoga, nelle loro varietà fisiologiche, mentali e mistiche hanno appunto per meta essenziale la liberazione dell'uomo dalla condizione umana, la conquista della libertà assoluta: « Il profano vive in società, si sposa, fonda una famiglia; lo Yoga prescrive la solitudine e la castità assolute. Il profano è 'posseduto' dalla sua propria vita; lo *yogin* rifiuta di 'lasciarsi vivere'; al movimento continuo contrappone la sua posizione statica, l'immobilità dell'*āsana*; alla respirazione agitata, aritmica, multiforme, contrappone il *prānāyāma* e cerca persino di raggiungere la ritenzione totale del respiro; al flusso caotico della vita psicomentale risponde con la fissazione del pensiero in un sol punto, primo passo verso il recesso definitivo dal mondo fenomenico conseguito mercè il *pratyāhāra*... ».

Questa interpretazione dello Yoga e delle sue tecniche è senza dubbio assai suggestiva e penetrante. Sarebbe tuttavia desiderabile un ulteriore approfondimento del dramma esistenziale dal quale nasce il « rifiuto a lasciarsi vivere » e la paradossia della « abolizione della storia ». La situazione propriamente 'magica' è caratterizzata dalla fragilità della presenza, dall'esserci continuamente esposto al rischio di non esserci: la magia si configura come un sistema di guarentigie opposte alla imponenza di questo rischio. Nella situazione propriamente 'religiosa' la presenza continua a formare problema, a essere tolta a oggetto di plasmazione e di riplasmazione, ma secondo una direzione totalmente diversa. La religione si ricollega alla esperienza dell'esserci come limitazione e come finitezza, come dato angosciante, odioso, che deve essere abolito. I grandi temi religiosi del « peccato delle origini », della rinascita, della salvezza mercè il ritorno rituale nel « tempo arcaico », e in generale la tragica mania di « abolire la storia », affondano le loro radici in questa situazione esistenziale. La polarità magico-religiosa è appunto la polarità della presenza come problema: ora in atto di difendersi dal mondo che rischia di sommergerla, ora in atto di liberarsi dal mondo nel quale si sperimenta in uno stato di angosciosa deiezione. E si spiega perfettamente come dal punto di vista religioso la magia sia avvertita come una « tentazione »: « Secondo Patañjali, e secondo tutta la tradizione dello Yoga classico — per tacere della metafisica vedanta che disprezza ogni potere — lo *yogin* si serve di innumerevoli *siddhi* allo scopo di raggiungere la libertà suprema e non per ottenere il dominio — del resto frammentario e provvisorio — degli ele-

menti. Poichè, secondo Patañjali, il *samādhi* e non i 'poteri occulti' rappresentano il vero padroneggiamento».

A nostro avviso la storia delle religioni è appunto la storia del complicato intrecciarsi, del reciproco reagire e svolgersi, di queste due situazioni esistenziali distinte, dalle quali procede la lussureggiante ricchezza delle forme magiche e religiose.

Ernesto de Martino.

ERNESTO DE MARTINO, *Il mondo magico* (« Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici », 1), Milano, Einaudi, 1948, pp. 264.

L'etnologia storicistica inaugurata dal De Martino col volume *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, 1941 (si veda in questo Periodico, vol. XVII, 1941, p. 74; cfr. De Martino, *Religionsethnologie und Historizismus*, Paideuma II 4/5, 1942, 178 sgg.), è qui perseguita con l'applicazione della metodologia storicistica ad una teoria del magismo come età storica: età storica 'arcaica', in cui la presenza — presenza dell'uomo, presenza del mondo — non è ancora data e garantita, è ancora labile e fluttuante fra uno svanire e un riprendersi, fra un « rischio » e un « riscatto », che sono i due momenti nei quali si svolge il dramma esistenziale magico, — dramma che è estraneo alla nostra civiltà « occidentale », in cui persona e natura sono invece realtà data, garantita, non più in forse, e in ciò sta la radicale differenza fra la nostra epoca e l'epoca magica, e da ciò discende il nostro atteggiamento negativo di fronte alla magia, la nostra impermeabilità ad un mondo pel quale non valgono le categorie tradizionali del nostro giudizio storico — le categorie dell'arte, del *logos*, dell'*ethos* —, rappresentative « del momento metodologico di una esperienza storiografica limitata alla civiltà occidentale », mentre il magismo, come dramma, s' intende soltanto « come movimento e sviluppo per entro la forma suprema dell' unità trascendentale dell'autocoscienza ».

Con ciò lo storicismo del De Martino diverge non solo da quello del Hegel, ma anche da quello del Croce. Il Croce ha reagito prontamente (Quaderni della « Critica », n. 10, marzo 1948, p. 79; *Intorno al « magismo » come età storica*, Atti dell'Accademia Pontaniana, Nuova Serie, I, 1948, pp. 69-77), insistendo sulla incongruenza di una pretesa genesi storica delle categorie dello spirito, e richiamando il De Martino al rigore dei concetti « senza il quale

non sarebbe possibile la unione della filosofia con la filologia a generare la sintesi storiografica ».

La filologia, in questo caso la filologia etnologica, od etnologia filologica che dir si voglia, alla quale il De M. è venuto accostandosi sempre più, appare qui vivificata e potenziata da un pensiero che tende a comporre in unità le molteplici forme culturali dell'arcaismo, ideologiche ed istituzionali, risolvendole in modi e mezzi di espressione del dramma magico, cioè dell'angosciosa esperienza fondamentale della presenza minacciata anelante al riscatto. Ma queste varie forme culturali in cui il dramma magico si esprime, questa tradizione culturale che se ne genera, sono esse stesse arte (rappresentazioni figurate a scopo magico), sono mito (l'anima, l'*alter ego*, gli spiriti, i mostri temporaleschi, ecc.), sono *ethos* (trattamento del cadavere, pratiche samanistiche, istituti iniziatici, rituali totemici, ecc.), — sono dunque effettivamente le categorie stesse dello spirito. Magia è quella del samano che evoca gli spiriti per liberare il cacciatore dalla sfortuna della caccia; ma magia sono anche le figurazioni pittoriche e plastiche di animali e di scene venatorie per influire sull'esito della caccia, magia (magia della parola) sono anche i racconti di avventure venatorie narrati dai cacciatori alla vigilia di una spedizione (cfr. l'introduzione ai miei *Miti e leggende*, I, e 'Verità del mito', qui sopra a p. 104).

È merito del De M. avere, dopo il Lang, Hauer e pochi altri, richiamato l'attenzione sul valore etnologico delle esperienze magiche paranormali. Ma anche prescindendo dalla ovvia eccezionalità di tali esperienze, e restando sul piano della normalità, l'insorgenza magica appare tuttavia costantemente connessa col prodursi di situazioni psicologiche straordinarie. Come in piena età storica nostra in certi momenti di particolare tensione o sofferenza (nel corso di una guerra, o di una epidemia, o di una carestia, ecc.) riemergono le forme della realtà magica, col riaprirsi del dramma esistenziale magico, così nell'età storica del magismo « in generale il dramma magico insorge in determinati momenti critici dell'esistenza, quando la presenza è chiamata ad uno sforzo più alto del consueto » (la solitudine, la stanchezza, la fame e la sete, il prodursi di eventi inaspettati od insoliti, come l'apparizione improvvisa di animali pericolosi, un'alterazione nella configurazione del paesaggio, ecc.: De Martino, p. 104-105).

Filologicamente, etnologicamente, non esiste, in concreto, un'età tutta magica più di quanto esista un'età tutta pre-logica (Lévy-Bruhl) o un'età tutta pre-religiosa (Frazer), ecc. Nessuno lo sa meglio del De Martino; eppure, mentre rimprovera al Cantoni

(in questo Periodico, vol. XVIII, p. 103) di confondere mentalità magica con mentalità primitiva, tende egli stesso a identificare genericamente il magismo con l'arcaismo o primitivismo.

Al Cantoni il De M. rimprovera altresì di essere troppo filosofo. Ma non è egli stesso a sua volta troppo, ancora troppo filosofo? E non è questa proprio la sua forza, anche se sembra implicare una debolezza? Debolezza filologica in confronto della soverchiante forza speculativa, non ancora raggiunto equilibrio fra filosofia e filologia, onde questo volume (che del resto vuol dare soltanto i « Prolegomeni ad una storia del magismo ») appare anch'esso, come il precedente, più valido nella parte critica che nella costruttiva, — valido soprattutto nella dimostrazione della sua tesi fondamentale, cioè della « perdurante limitazione del nostro orizzonte storiografico e del carattere circoscritto del nostro umanesimo ». Qui il De M. ha scritto le sue pagine migliori, adducendo l'istanza storicistica a sostegno di un relativismo di cui tanto lo storicismo quanto l'etnologia sembra che esitino a trarre tutte le conseguenze.

Raffaele Pettazzoni.

HUTTON WEBSTER, *Magic: A Sociological Study*, Stanford (California)-London 1948, pp. XVI-524.

Magia e tabù sono complementari: all'atteggiamento negativo del tabù corrisponde l'atteggiamento positivo della magia. Così questo volume del Webster (di cui fu già tradotto in italiano il libro 'Società segrete primitive', Bologna, 1922; cfr. in questo Periodico, vol. VIII, 1932, p. 121) si presenta come il complemento di uno precedente sul tabù: *Taboo, A Sociological Study*, 1942.

« La magia è necessariamente sterile, e come tale è per noi una pseudoscienza. Essa partecipa di quel carattere di futilità che è comune a tutte le credenze e pratiche erranee, che si dileguarono poi col progresso del conoscere ». « Un sistema di magia può essere molto complesso e bene inserito nella struttura della società, ma non è mai altro che un supplemento della vita ordinaria quotidiana ». « La magia è una delle grandi delusioni dell'umanità » (p. 496, p. 506). Bastano queste citazioni (ed altre che si potrebbero addurre, p. es. sulla realtà dei poteri magici) a mostrare quanto sia lontana la concezione del magismo secondo il Webster da quella del De Martino (v. sop.). A questa corrisponde un'altra differenza capitale, e cioè che se il De Martino è troppo filosofo

(v. sop.), il Webster è troppo 'filologo'. Il suo libro è una utilissima sistemazione di una quantità enorme di materiali. Basta il primo capitolo, dove è dato l'elenco (il più completo che io conosca) dei vocaboli esprimenti presso i vari popoli primitivi, più o meno approssimativamente, la nozione di forza occulta impersonale, usualmente designata con termine polinesiano (penetrato in Melanesia) *mana*, per dare un'idea di questo prezioso strumento di lavoro.

Certi aspetti importantissimi del magismo, come la ripartizione delle funzioni magiche fra i due sessi, l'inerenza dei poteri magici a certe persone o classi sociali o a certe particolari professioni (i fabbri ferrai) anziché ad altre, la 'thanatomania' ossia disposizione e accondiscendenza alla morte in colui che sa di aver subito una fattura, la magia della mala lingua (enunciazioni elogiative o bene auguranti che, pronunziate da certi individui, producono effetti contrari, cioè deleteri, sulla persona o cosa che ne è oggetto), parallela a quella del malocchio, ecc., tutto ciò si trova accuratamente registrato e catalogato in questa enciclopedia fenomenologica del magismo.

Non mancano alcune indicazioni assai interessanti — per quanto sommarie — relative alle aree di diffusione sia della magia in genere (meno sviluppata presso popoli più primitivi, come i Pigmei; ma su questo punto sarebbe opportuna, credo, qualche rettifica), sia di talune forme magiche (la divinazione è scarsamente rappresentata in Australia; il malocchio non sembra molto diffuso in America, contrariamente alla sua larga diffusione nel mondo antico), o dei poteri magici a seconda del modo di conseguirli (involontariamente nel sogno, ecc., oppure volontariamente attraverso un apposito noviziato). Anche qui l'A. si ferma alla pura e semplice constatazione, astenendosi dal trarre conseguenze, e limitandosi a formulare qualche tesi generica, come quella della universalità della magia e della sua primitività, con l'avvertenza che le nostre cognizioni non ci consentono per ora di affermare la sua priorità rispetto all'animismo, nè viceversa. Eppure da queste pagine così 'obiettive' si sprigionano qua e là dei vividi sprazzi di luce su taluni aspetti del magismo di grande importanza teoretica, come là dove contrariamente ad una nota teorica sociologica si nega che la magia sia tutta e sempre antisociale, e là dove contrariamente ad una particolare tendenza della scuola storico-culturale si dimostra la dipendenza e l'appartenenza della magia, in certi casi, all'Essere supremo.

R. Pettazzoni.

HENRY FRANKFORT, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948, pp. XXIV-444, con 53 illustrazioni.

Opera di largo respiro, densa di fatti, ricca di idee. I fatti, studiati e vagliati con tutte le cautele e i sussidi della scienza orientalistica, sono inquadrati in una vasta visione d'insieme intorno a un dato centrale, cioè al carattere religioso del sovrano e della sovranità nel vicino Oriente Antico.

Il libro è diviso in due parti: la prima è dedicata all'antico Egitto, la seconda alla Mesopotamia, con un epilogo finale che tratta della sovranità presso il popolo d'Israele. Il tema principale è la differenza fra la concezione del sovrano nell'antico Egitto e nell'antico mondo babilonese. In Egitto il Faraone è un dio; in Mesopotamia il re è un uomo, superiore agli altri specialmente nei rapporti con la divinità, ma sempre un uomo. In Egitto prevalse una concezione statica dell'universo: la regolarità stessa dell'annuale vicenda del Nilo alternativamente straripante e ritraentesi nel suo letto suggerì agli Egiziani l'idea che l'ordine cosmico fosse stato stabilito una volta per sempre all'epoca della creazione, — mentre nel Paese dei Due Fiumi, perennemente esposto alla minaccia delle piene improvvise e rovinose, sembrò che il mondo non avesse una base sicura. In Egitto l'idea della morte non incideva sulla perennità della vita, mentre in Mesopotamia la morte era la legge comune dell'uomo e della natura, non infirmata dalla possibilità di una resurrezione.

Queste differenze si riflettono anche nel modo di concepire la sovranità. In Egitto l'incoronazione del re non era un'apoteosi, ma una epifania divina; non c'era una deificazione analoga alla *consecratio* dell'imperatore defunto presso i Romani; la persona del re e tutto il sistema politico di cui il re era a capo era parte integrante dell'ordine cosmico. L'unificazione politica dell'Alto e del Basso Egitto per opera di Menes (il Frankfort non crede all'esistenza di un Egitto unificato, e neppure di un Basso Egitto unificato, prima di Menes) acquistò un valore prototipico e simbolico per tutto il corso ulteriore della storia egiziana, e l'avvento di un nuovo Faraone fu di volta in volta celebrato come il ripetersi e il rinnovarsi del grande fatto iniziale della fondazione del regno unito. Le formule 'Re dei Due Paesi', 'Re dell'Alto e del Basso Egitto', il simbolismo delle 'Due Corone', ecc. esprimono in forma dualistica l'idea dell'unità politica egiziana secondo la

tendenza del pensiero egiziano ad esprimere l'unità in funzione delle due parti che la compongono ('Cielo e Terra', per significare l'universo, ecc.). Anche la continuità del potere sovrano nel tempo fu espressa dagli Egizi in termini dualistici, essendo il Faraone concepito come la sintesi del re vivente e del re defunto.

Qui si aprono vaste prospettive sul mondo africano, dove la persona del re, vivente e defunto, ha tanta parte nella vita religiosa e politica delle varie popolazioni. L'insistente richiamo all'Africa barbara è uno dei motivi più suggestivi nell'opera del Fr. Egli procede naturalmente dagli studi del Seligman (*Egypt and Negro Africa: A Study in Divine Kingship*, Londra 1934) e primamente del Frazer (*The Golden Bough*); ma dalla posizione universalistico-evoluzionista del Frazer si allontana deliberatamente per concentrare l'attenzione sul mondo prossimo africano, e anche dal Seligman dissente negando che i riscontri egizio-africani siano dovuti alla irradiazione della civiltà egizia in Africa e facendo appello al substrato camitico piuttosto che ai Negri propriamente detti.

In Mesopotamia la sovranità del re ha radici meno profonde. La più antica struttura della vita sociale pare sia stata di tipo democratico (Th. Jacobsen, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, *Journal of Near Eastern Studies*, 2. 1943), con l'esercizio del potere nelle mani degli anziani, e soltanto in casi di emergenza nelle mani di un unico capo. Da questa sovranità occasionale e temporanea si sarebbe svolta la monarchia dinastica ereditaria; ma solo una ventina di sovrani (a cominciare da Naram Sin) fra il 2300 e il 1500 a. Cr. hanno nei testi il nome preceduto dal determinativo di divinità.

L'eccezione, per quanto non valga ad infirmare la regola della non divinità del sovrano in Mesopotamia, è tuttavia difficile da spiegare; e il Fr. stesso lo riconosce. Nè del resto egli pretende di tutto spiegare, — nè tutte le sue spiegazioni ed affermazioni sono egualmente convincenti, p. es. quella che la originaria pertinenza di Osiride al Basso Egitto, ammessa dai più, sia « assai improbabile », — come in genere l'apporto mediterraneo (libico-deltico) alla formazione della civiltà egizia è lasciato dal Fr., a mio giudizio, troppo nell'ombra di fronte all'apporto africano-camitico. Ma l'aver dato una sistemazione ideologica organica e coerente ad una somma enorme di fatti, l'aver proposto una quantità di problemi indicando in molti casi la via giusta per risolverli, è gran merito di quest'opera geniale.

Geniale ed equilibrata ad un tempo, come risulta, ad es., dalla

prudente enunciazione metodologica a proposito dei riscontri africani (p. 382 n. 5); i quali hanno bensì, secondo il Fr., il vantaggio di offrire una molto maggiore possibilità di spiegazioni, ma « il pericolo sta nella tentazione di forzare la mano sulle analogie, dimenticando che ciascuna civiltà è un tutto organico, e che quindi contrariamente ad Engnell, Hocart, Wainwright, Widengren e altri, un 're divino' o un 'dio del cielo' significano, in civiltà diverse, cose completamente diverse ».

Ciò mi dà modo di fare una dichiarazione su un punto che mi riguarda personalmente. Il Fr. si pronuncia (p. 355 n. 13) non solo contro il monoteismo primordiale, ma anche contro « the modified claim of R. Pettazzoni that heaven itself was everywhere the first omniscient, omnipresent god ». Se il Fr., così attento a tutto quanto da ogni parte si pubblica nel campo degli studi, avesse potuto leggere la Prefazione ai miei *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* (Roma, 1946), parzialmente pubblicata anche in questo Periodico (vol. XIX-XX, 1943-46, p. 170 sgg.), avrebbe constatato che io ho ora rettificato la mia posizione iniziale precisamente nel senso contrario a quella generalizzazione da lui deprecata, e sono lieto di poter aggiungere che lo sviluppo delle mie ricerche mi avvicina sempre più al suo punto di vista.

Raffaele Pettazzoni.

- G. WIDENGREN, *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II): Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*, Uppsala-Leipzig, 1946, pp. 200.

Nell'attuale fioritura di studi manichei il W. porta un nuovo importante contributo, a poca distanza da quello pubblicato nel 1945 col titolo *The Great Vohu Manah and the Apostle of God: Studies in Iranian and Manichaean Religion*.

Il presente lavoro, concepito come seconda parte di una serie sul tema 'King and Saviour', entra nel vivo della controversia intorno all'origine del manicheismo. La controversia si dibatte oggi specialmente fra coloro che vedono nel manicheismo una formazione essenzialmente iranica (Bousset, Reitzenstein, Benveniste, Nyberg, Wikander e lo stesso Widengren) e quelli che lo fanno dipendere da elementi gnostici, ellenistici e cristiani (Burkitt, Schaefer). Una terza teoria, risalente al Kessler, che ricollegava il manicheismo all'antico paganesimo mesopotamico, è oggi, in

questa forma, completamente abbandonata. Ciò non ha impedito al W., iranista, di prendere obiettivamente in esame, sulla scorta dei testi, e di determinare nella sua entità e nel suo significato, la presenza di elementi della antica religione mesopotamica nel manicheismo, non come prova delle sue origini babilonesi, bensì come segno dell'impronta impressa dallo spirito iranico anche su questi elementi eterogenei.

Quel che Mani ha derivato dalla religione mesopotamica, lo ha visto sotto il segno dell'iranismo e lo ha trasfigurato ed espresso in termini di religiosità iranica. Bisogna subito soggiungere che solo in piccola parte si può parlare di derivazione diretta dal paganesimo mesopotamico quale ancora viveva, o meglio sopravviveva (privo ormai di vigore), ai tempi di Mani; per la maggior parte si tratta di derivazione indiretta attraverso le correnti gnostiche che nel paganesimo mesopotamico trovavano un ovvio antecedente alle loro dottrine soteriologiche nella figura del dio Tammuz, come prototipo del Salvatore. Il mito di Tammuz fu infatti, fra gli elementi dell'antica religione mesopotamica, il più ricco di suggestioni per una comune ideologia, che si esprime in un comune linguaggio tanto nel manicheismo quanto nel mandeismo quanto nella gnosi siriana.

Nell'antica forma del mito di Tammuz Mani versa il nuovo contenuto della sua dottrina di salvezza, sostituendo alla figura del Re, rappresentante terreno del dio salvatore, quella del Messaggero apportatore del verbo salutare. Il rapporto fra il Salvatore e il Re è qui appena accennato; ma il titolo generale della serie 'King and Saviour' preannunzia ulteriori sviluppi di questo tema, oggi più che mai attuale negli studi di storia delle religioni. Nè sarà una sorpresa se il W., che alla perizia filologica orientalistica associa il più vivo interesse per la storia generale delle religioni, estenderà eventualmente il suo esame anche al carattere sacro del Re presso i popoli inculti, a quel modo che nel suo libro *Hochgottglauben im alten Iran* (1938) impostò lo studio delle divinità supreme nelle religioni iraniche sopra il problema generale degli esseri supremi dei popoli primitivi (con particolare riguardo al mondo africano).

Raffaele Pettazzoni.

H. RINGGREN, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund, 1947, pp. 234.

Ecco un altro buon lavoro uscito da quella operosa fucina della Università di Uppsala in cui si direbbe che sopravviva e si moltiplichi in continuità feconda lo spirito animatore di N. Söderblom.

L'Autore studia le cosiddette divinità astratte, del genere di quelle che ci sono familiari nel mondo religioso greco (Dike, Themis) e romano (Libertas, Victoria, Juventus, ecc.); le studia in tutt'altro campo, cioè nelle religioni del Vicino Oriente antico. Il suo lavoro fornisce raffronti e suggerimenti che indirettamente, cioè comparativamente, ci aiutano a intendere meglio i paralleli del mondo classico, e precisamente in senso opposto a quello dei *Sondergötter* di Usener (numi originariamente indipendenti, poi incorporati nella figura di qualche maggiore divinità): in base alla presente ricerca si tratterebbe piuttosto di aspetti e funzioni speciali di qualche divinità principale, che gradualmente ipostatizzandosi finirono per staccarsi assumendo una personalità indipendente come figure a sé.

Nell'antica religione egiziana sono di questo tipo *Hu* e *Sia*, cioè la 'Parola' e la 'Intelligenza' (originariamente del dio Ra), *Hike*, la 'Magia', la coppia 'Vista' e 'Udito', anch'essi da principio in relazione con un dio solare, nonchè *Maat*, la 'Verità'. Nella religione mesopotamica la coppia *Mešaru* e *Kettu*, ossia la 'Rettiludine' e il 'Diritto', come figlie e ministre di Šamaš, iddio del sole. (Da notare la connessione della maggior parte di queste divinità astratte del vedere e del conoscere con un dio solare, in relazione, a mio avviso, col carattere onniveggente della divinità solare stessa).

Anche nei testi di Ras Shamra si trova qualche esempio di ipostasi divine.

La maggior parte del libro è dedicata alla religione dell'Antico Testamento, e in particolare alla nozione e figura della 'Sapienza'.

Segue un ultimo capitolo dedicato ad alcune divinità dell'Arabia preislamica, come il dio *Wadd* ('Amore'), la dea *Manat* ('Fato'), e altre.

Dal punto di vista più specialmente storico-religioso, il libro del R. ha il merito di portare un utile contributo alla fenomenologia del teomorfismo e al problema della formazione del politeismo, la quale, nè più nè meno di quella del monoteismo, come io accen-

navo già nel 1912 (*Formation du monothéisme*, in « Revue de l'histoire des religions »), va riesaminata e trattata sistematicamente su nuove basi all'infuori della dogmatica evoluzionistica.

Raffaele Pettazoni.

STEN RODHE, *Deliver us from evil: Studies on the Vedic ideas of Salvation*, Lund-Copenhagen 1946, pp. 208.

« Libera nos a malo »! Ma che cosa è il male per il mondo vedico? quale è il male da cui l'uomo anela a liberarsi? La concezione del male e della salvazione varia, in seno al Veda propriamente detto, dal Rig-Veda all'Atharva-Veda, e ancor più dal Veda nel loro complesso ai *Brāhmana*, e ancor più dai testi vedico-brahmanici alle Upanishad. L'opinione comune è che queste differenze dipendano dal progressivo svolgersi della religione nell'India. Il Rodhe riconosce bensì l'importanza di questo svolgimento, ma crede che la ragione di quelle differenze sia da cercare soprattutto nel diverso carattere dei testi vedici, in relazione con due diverse forme di vita, la vita sociale che si svolge nel villaggio (*grāma*) e la vita meditativa che si svolge nella foresta (*araṇya*). Questo dualismo, che troviamo in forma sviluppata nei *Brāhmana*, affiora già nei Veda, e sarebbe, secondo il Rodhe, un aspetto di quel primitivo sincretismo fra la civiltà pre-aria 'dell'Indo' e la civiltà degli invasori Aarii, che impresse *ab origine* il segno su tutto il corso della storia indiana. I Veda e i *Brāhmana*, di carattere ritualistico, sarebbero testi destinati alla vita sociale, le Upanishad, di carattere speculativo, alla vita contemplativa, cioè all'ultima fase della vita umana, quando l'uomo sul declinare dell'età abbandona la famiglia e la comunità e si ritira nella foresta. Perciò nei Veda (e nei *Brāhmana*) la salvazione è soprattutto salvazione dai mali che minacciano ed affliggono la vita sociale (malattie e morte, disgrazie, ecc.), mentre (nei *Brāhmana* e) nelle Upanishad il male non è tanto la morte quanto il ciclo delle esistenze, e la salvazione è l'evasione da esso ciclo.

Tutto ciò è molto interessante; ma quale consistenza ha? Il lavoro del Rodhe è condotto sull'analisi filologica della terminologia vedica relativa al male e alla liberazione dal male (« with necessity this study will become a study of words », p. 28). Ma sopra questa solida base s'innalza una costruzione troppo ardita, specie quando il R. tende a trovare già nella civiltà pre-aria di

Mohenjo-daro gli antecedenti remoti della vita contemplativa. Il dio a tre facce rappresentato sopra un sigillo di Mohenjo-daro è, a quanto pare, l'antecedente di Siva; ma il suo modo di sedere sulle gambe incrociate (la tipica posizione ' buddistica ') può essere stata d' uso comune (come fu presso i Galli dell' antichità), senza che ciò implichi alcun atteggiamento meditativo e valga dunque come prova dell' esistenza di un *yoga* « avant la lettre ».

Anche il dio Varuṇa risalirebbe, secondo il Rodhe, alla civiltà pre-aria, e con lui quindi anche l' ideologia vedica del peccato e della salvezza, che nei Veda gravita appunto principalmente intorno a Varuṇa. Ma gli argomenti addotti sono tutt' altro che persuasivi, e basterà citarne alcuni: a) le tracce cospicue di bagni privati e pubblici fra i trovamenti archeologici di Mohenjo-daro potrebbero spiegare il carattere di Varuṇa come dio delle acque; b) i rapporti intercorsi fra la ' civiltà dell' Indo ' e le grandi civiltà dell' Antico Oriente, dove il re esercita una influenza sulla vegetazione, potrebbero spiegare il carattere del dio Varuṇa come re e come dio della vegetazione; c) il nome divino *Jaṣ* letto dal Hrozny sopra alcuni sigilli di Mohenjo-daro e di Harappa potrebbe spiegare « the many similarities between Varuṇa and Jahweh » (p. 63).

R. Pettazzoni.

ERNEST HERZFELD, *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947, 2 voll., di complessive 851 pp.

Sono note le benemeritenze del H. nel campo degli studi iranici. Le sue numerose scoperte archeologiche ed epigrafiche, alcune di capitale importanza, sono pubblicate ed illustrate nelle *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* e in altre sue opere. Nella ricostruzione ideale dell' antico mondo iranico, nel modo di concepire la storia religiosa dell' Iran in genere e del Zoroastrismo in particolare, H. si trova spesso in disaccordo con altri iranisti. Ad essi e alle loro critiche risponde con questi due cospicui volumi, in cui ribadisce, sviluppa e precisa le sue vedute, aggiungendo nuove osservazioni. È da prevedere che i suoi oppositori non mancheranno, a loro volta, di reagire. I riferimenti polemici conferiscono alla trattazione un carattere frammentario che rende difficile darne un riassunto esauriente. Mi limiterò a segnalare le tesi principali dell' A.

La data tradizionale, « 258 anni prima di Alessandro », che consentirebbe di porre la vita di Zarathustra fra il 570 e il 500 a. Cr.,

è accettata come « intrinsecamente probabile ». Non è vero che le Gatha siano i testi più antichi di tutto l'Avesta; bisogna oramai rinunciare a questo dogma, e fare i conti con alcune parti dei *yasht* (Mihir Yasht) che possono risalire a testi pre-zoroastrici: « la datazione di queste parti pre-zoroastriche dell'Avesta oscilla fra il 678 (fondazione dell'impero mèdo), il 612 (distruzione di Ninive), il 550 (presa di Ecbatana) e il 539 (presa di Babilonia). Le Gatha databili cadono fra il 539 e il 522 (assunzione di Dario al trono) ». L'Avesta fu messo per iscritto verso la metà del I sec. a. Cr., sotto Vologese I; il *Videvdāt* fu redatto fin da principio in forma scritta. La fondamentale alternativa 'Oriente-Occidente' nella impostazione del problema delle origini del Zoroastrismo è risolta dal H. nel senso occidentale. La lingua dell'Avesta è un dialetto mèdo.

Vistaspa protettore di Zarathustra è tutt'uno con Vistaspa padre di Dario. La penetrazione del Zoroastrismo in Persia non è dovuta all'attività missionaria di una comunità religiosa, bensì legata agli avvenimenti politici che attraverso l'usurpazione di Gaumata portarono al potere il *clan* di Vistaspa, presso il quale Zarathustra aveva trovato rifugio. L'assunzione al trono di Dario, seguace di Zarathustra, apersero al Zoroastrismo nuovi destini. L'antica religione politeistica non fu soppressa, ma dovette adattarsi alla nuova situazione, prestandosi ad un sincretismo che rese possibile la riammissione degli antichi dèi.

La parola *daeua* non ha nelle Gatha il senso di 'demonio', ma significa semplicemente 'i celesti', cioè gli antichi dèi della religione pre-zoroastrica, combattuta da Zarathustra; *baga* è invece, nelle iscrizioni degli Achemenidi, il termine proprio per designare (oltre ad Ahura mazda) gli dèi delle nazioni straniere, non iraniche, assoggettate. 'Maga' ha secondo Herzfeld il senso fondamentale di 'nozze', e per estensione di 'festa'. (Non si tratta di semplici questioni lessicali, perchè a seconda del significato che si attribuisce a questi termini si ottiene una diversa interpretazione dei fatti storico-religiosi).

In tanta abbondanza di materie trattate un Indice sarebbe stato di grande utilità.

Raffaele Pettazzoni.

ST. WIKANDER, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946, pp. XII-244.

Attraverso una vasta esauriente esplorazione della terminologia sacerdotale nel mondo iranico ed ellenistico, più specialmente dei nomi dei sacerdoti del fuoco, il W. giunge a delle conclusioni di larga portata storico-religiosa.

Il punto di partenza è una iscrizione latina della Mesia relativa al culto della Magna Mater, nella quale accanto ai *dendrophori* sono menzionati i *dumopireti*. *dumo-* significa corporazione religiosa; *pireti* significa 'accenditori del fuoco' ed appartiene alla terminologia di un culto iranico (*pyraithoi* non è coniato da Strabone). Questo culto non è, secondo il W., quello di Mithra, bensì quello della dea Anahita. Non si tratta dunque, nella suddetta iscrizione, del generalmente ammesso sincretismo fra il mitraismo e la religione della Magna Mater (Cumont, Deubner), bensì fra la religione della Magna Mater e quella di un'altra grande divinità femminile asiatica, l'iranica Anahita.

A questa religione, anziché a quella di Mithra, appartiene propriamente, secondo il W., il culto del fuoco con i suoi sacerdoti — i 'magi' — organizzati in corporazioni. Ma se la religione iranica è rappresentata in Asia Minore dal culto di Anahita piuttosto che da quello di Mithra, non è dunque da sottoporre a revisione l'opinione comune che assegna la formazione dei misteri mitriaci all'Asia Minore, come tappa intermedia fra il mondo iranico e il mondo romano? Dove dunque si formarono i misteri mitriaci, dove fu che la religione di Mithra assunse la forma di mistero? Il W. non affronta per ora questo problema, riservandolo ad ulteriori ricerche.

Senza pregiudicare minimamente quelli che saranno i risultati ultimi della importantissima indagine, è da riconoscere al W. il merito di aver posto il problema, ed è anche da riconoscere la solidità dell'argomentazione e la fondatezza dei risultati particolari (valga come esempio la dimostrazione, nel Cap. I, della insussistenza del significato di 'sacerdoti del fuoco' usualmente attribuito all'avestico *atharvan*). Meno convincente della parte critica è, secondo la mia impressione, la parte costruttiva, in ragione della grande difficoltà e complessità dei problemi. Il W. ha sentito e ha fatto sentire — ed è questo uno dei meriti del suo lavoro — che Mithra e Anahita sono gli esponenti di due mondi religiosi radicalmente diversi e che questa organica diversità ha origini remote e profonde. Ma nel quadro della religione di Anahita

quale fu organizzata da Artaserse II, con la novità ed eccezionalità dei suoi simulacri e dei suoi templi di derivazione assiro-babilonese, il fuoco rappresenta un elemento schiettamente iranico radicato nella tradizione religiosa degli Aarii, immanente al suo svolgimento e comune — in varia forma e misura — al culto di Anahita, come a quello di Mithra, come a quello di Ahura Mazda. E, d'altra parte, se l'introduzione di immagini figurate nella religione di Anahita (come in quella del Buddha) rappresenta una concessione ad uno spirito religioso straniero, cioè alla religiosità dei popoli del Vicino Oriente (come poi, dice ancora il W., la formazione di un canone di scritture sacre — l'Avesta — sarà una concessione allo spirito del Giudaismo e del Cristianesimo), anche la misterizzazione della religione di Mithra si presta ad essere concepita come una concessione analoga, sebbene attuata separatamente e indipendentemente, in altre condizioni di luogo e di tempo, non più sotto il segno imperiale e ai fini politici dell'impero, bensì nel clima della diaspora, che è quanto dire della sconfitta e della dominazione straniera.

Raffaele Pettazoni.

MARTIN P. NILSSON, *Greek Piety*, translated from the Swedish by H. J. ROSE, Oxford 1948, pp. VIII-200.

Mentre gli studiosi aspettano con impazienza la pubblicazione del secondo volume della grande « Storia della religione greca » del Nilsson, a coronamento della sua lunga e benemerita fatica di Maestro, e mentre egli sta lavorando ad una nuova edizione della « Religione Minoica e Micenea », ecco che egli ci ha dato e ci dà questo minore libretto, che esce ora in inglese per cura di un incomparabile traduttore quale il Rose, mentre è prossima, credo, ad uscire anche la edizione italiana, col titolo « La Religiosità greca », che corrisponde esattamente all'olandese « Religiositet », meglio reso in inglese con « Piety ».

Il libro è destinato al gran pubblico, e si legge d'un fiato. Non si tratta di una pura e semplice riduzione dell'opera maggiore, bensì di una scelta fatta ad uno scopo speciale, cioè di delineare le forme e gli sviluppi del sentimento religioso in Grecia, quale si può cogliere dalle sue manifestazioni esteriori più significative.

Nei tre capitoli del libro, corrispondenti ai periodi dell'arcaismo, della crisi e della ripresa, sono segnalati gli aspetti principali della religiosità greca dai primi movimenti mistici e dal culto delfico

apollineo, attraverso la religione della patria, l'individualismo religioso e la critica della tradizione, fino alle nuove correnti mistiche, gnostiche ed occultistiche dell'epoca ellenistica. All'ellenismo è dato uno speciale rilievo perchè è in questa epoca che ha principio quel collasso della religione antica che, col cedere del razionalismo al misticismo, della scienza alla fede, della gioia di vivere alla fuga dal mondo e all'ascetismo, preparò l'avvento del Cristianesimo.

R. Pettazzoni.

LE R. P. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I: *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944, pp. XII-423.

« L'hermétisme n'est pas un phénomène isolé. Il s'insère dans un grand courant d'esprit et d'âme qui est peut-être le fait le plus considérable de l'histoire humaine aux premiers siècles de notre ère » (p. 66). I primi tre capitoli tracciano appunto a grandi linee il quadro di quel mondo ideologico e spirituale che fu l'ambiente d'incubazione dell'ermetismo; essi formano l'introduzione generale dell'opera, che sarà completa con un secondo volume dedicato all'ermetismo filosofico e teologico, mentre in questo primo è studiato più specialmente l'ermetismo « popolare » o pseudoscientifico, nelle sue branche principali: l'astrologia, la terapeutica astrologica, l'alchimia, la magia.

Non che queste « scienze occulte » siano una esclusiva specialità dell'ermetismo. Si sa, p. es., che accanto all'astrologia ermetica ci fu l'astrologia dei « Caldei », accanto alla magia ermetica quella dei Magi persiani, ecc. « En vérité l'hermétisme est l'une des formes qu'a prises la piété hellénistique quand, fatiguée du rationalisme, elle s'est abandonnée à la révélation » (p. 85). Perchè, allora, certe scritture sono state attribuite precisamente ad « Hermès tre volte grande », cioè al dio egizio Thoth, mentre altre portano il nome di Zoroastro, di Hystaspes o di Ostanes, oppure di Mosè, ecc.? Non c'è in queste attribuzioni proprio null'altro che una moda letteraria ispirata dalla comune opinione della generica superiorità dei Barbari rispetto ai Greci? O non c'è invece nelle scritture ermetiche un contenuto specificamente egiziano che ha suggerito, appunto, la loro attribuzione al dio Thoth?

Nell'ermetismo astrologico, che è, a quanto pare, il più antico, (gli inizi sembrano risalire al III secolo a. Cr.), si constata la presenza di elementi prettamente egiziani, come la teoria dei 36

*decani* (p. 117), ossia divinità astrali presiedenti ciascuna a 10 gradi dello zodiaco, 3 per ciascuno dei 12 segni zodiacali, secondo la tendenza tipicamente egizia ad assegnare una divinità protettrice ad ogni partizione, grande o piccola, del tempo. Poi l'ermetismo si trasferisce dal piano popolare dell'occultistica apotelesmatica e magica in quello della filosofia, della religione e della gnosi (la stessa alchimia si fa filosofica con Boios di Mende, religiosa con Zosimo), seguendo anche in ciò lo spirito del tempo. Ma anche nell'ermetismo gnostico del II-III secolo d. Cr. affiorano le credenze su la vita futura, che hanno tanta parte nell'antica religione egiziana (p. 122). Il P. Festugière ha ragione di affermare che « les écrits hermétiques ne se montrent pas assez égyptiens pour qu' on doive les rapporter à des membres de la caste sacerdotale » (p. 87). Ma il problema letterario passa qui, egli stesso lo dichiara, in seconda linea (p. 86). Non si tratta di stabilire se e in quale misura la paternità delle scritture ermetiche spetti a dei sacerdoti egiziani (la possibilità è ammessa almeno per gli scritti astrologici), oppure a dei Greci stabiliti in Egitto. Ciò che importa è appurare se e quanto di spirito egiziano, di religione, di pensiero, di civiltà egiziana, sia comunque passato nelle scritture ermetiche entrando così in circolazione nel mondo antico, e trasmettendosi così al mondo arabo e al mondo medievale. Per esempio, la concezione dell'Aion, quale ricorre così nel Corpus Hermeticum come nei testi astrologici, è quella dell'Aion greco, o non ha invece, come io mi vado sempre più persuadendo (v. per il momento *Kronos-Chronos in Egitto*, in « Mélanges Bidez-Cumont », « Latomus » 1949), radici profonde in una remota tradizione religiosa egiziana?

Tali ed altri problemi si presentano alla mente nel leggere questo libro affascinante: problemi difficili, problemi sui quali si vorrebbe sapere ancora di più dal P. Festugière, perchè egli è fra i pochissimi da cui si può aspettare qualche lume, e forse ce lo darà quando, condotta a termine insieme col Nock l'edizione degli scritti ermetici con tutte le reliquie e testimonianze relative, egli pubblicherà la seconda parte della 'Révélation', dedicata, come si è detto, all'ermetismo filosofico e religioso, che sarà dunque il coronamento dell'opera: opera magistrale, in cui la consumata perizia filologica appare felicemente temperata con la larghezza delle vedute sintetiche, — opera chiarificatrice che per la lucidità della esposizione e l'efficacia dello stile, e con l'aiuto di una larga scelta di brani testuali tradotti, attrae anche il profano e lo invoglia ad iniziarsi a questo astruso mondo dell'ermetismo.

Un'anticipazione delle sue ricerche in corso è stata data dal P. Festugière nelle sue conferenze di Lund, — un vero capolavoro di chiarezza e di efficacia espositiva — ora pubblicate col titolo *L'Hermétisme* (Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund, 1947-48, I), Lund 1948, pp. 58.

R. Pettazzoni.

H. LJUNGBERG, *Tor: Undersökningar i indoeuropeisk och nordisk religionshistoria*, I, Uppsala-Leipzig, 1947, pp. 251.

È questa la prima parte di una monografia sistematica sul dio germanico Thor. Thor è studiato qui come dio del tuono e del fulmine, come specializzazione del dio del cielo, e quindi in relazione con gli dèi celesti degli altri popoli indoeuropei: Zeus, Juppiter, Taranis, Perkunas (ma anche col finnico Ukko, e altri). Alla trattazione comparativa segue una trattazione specialistica su Thor nel mondo nordico, che sarà continuata in una II parte dedicata a Thor nel culto e nella tradizione. Il volume porta, in fine, un riassunto in francese. Il lavoro è ottimamente orientato nel senso della storia delle religioni. Attraverso gli dèi celesti indoeuropei affiora il problema generale degli esseri supremi. La teoria del carattere uranico degli esseri supremi è accettata in pieno. Anche l'attributo dell'onniscienza è utilizzato.

In un punto particolare il L. dissente da me, cioè nella interpretazione dell'« *ibi regnator omnium deus* » di Tac. *Germ.* 39 (sulla religione dei Semnoni). Io ho sostenuto (SMSR XIX-XX, 1943-46, p. 142 sgg.; cfr. Rendiconti dell'Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, nov.-dic. 1946 p. 379 sgg) che tutto quanto è stato detto finora in proposito è pregiudizialmente infirmato da una erronea interpretazione del testo: Tacito non dice, secondo me, che « *ivi* (nella foresta sacra dei Semnoni) dimora il dio (dei Semnoni) dominatore dell'universo » (posizione attributiva), bensì che « *ivi* la divinità (del luogo, oppure eventualmente il dio sommo dei Semnoni, ma non in quanto tale, bensì come nume del luogo) ha la signoria assoluta » (posizione predicativa). Il L. non vede (p. 32) nessuna ragione grammaticale di preferire l'interpretazione predicativa (uso per brevità questo modo di dire) alla attributiva. Le ragioni ci sono, e le ho già indicate, e a me sembrano chiare. La più evidente è data dalle parole *cetera subjecta atque parentia* che seguono a *ibi regnator omnium deus*, e che si intendono soltanto con la interpretazione predicativa. Inoltre, il *deus (regnator omnium)* è manifestamente tutt'uno col *numen* usa-

to poco prima in relazione col divieto di entrare nella foresta se non in ceppi, altro segno della dominazione assoluta della divinità. Infine, la mia interpretazione è convalidata da tutto il contesto, cioè dalla struttura dell'intero capitolo quale risulta dalla disposizione grafica da me prospettata. Ragioni, come si vede, grammaticali, che sono le più valide ai fini ermeneutici; e se per esse risulta ermeneuticamente fondata l'interpretazione predicativa, non valgono ad infirmar questa i pretesi « dati di fatto » che comproverebbero la interpretazione attributiva (come Tiu? come Wotan?), ma che in realtà la presuppongono ignorando completamente la predicativa.

Raffaele Pettazzoni.

H. WAGENVOORT, *Roman Dynamism*, Oxford, 1947, pp. 214.

In questo volume — che è una traduzione rielaborata ed aggiornata dell'edizione olandese (recensita in questa rivista vol. XIX-XX, 1943-46, pp. 225) — H. Wagenvoort ricerca le tracce nella religione romana di una « fase pre-animistica » (« dinamiistica ») in cui, anzichè divinità (politeismo) o oggetti divinizzati (animismo), l'uomo avrebbe conosciuto solo una « forza » indefinibile, simile al *mana* degli Austronesiani.

Non è il caso di sollevare la questione se una tale ricerca di tracce — « fossili » come le definisce il Rose nella sua nota introduttiva — può realmente interessare lo studio della religione romana come tale, dato che in essa quei 'fossili' non rappresenterebbero certo un fattore efficiente. A parte questi relitti, è difficile ammettere l'esistenza di una fase preanimistica della religione romana, quando non solo nella fase più antica storicamente raggiungibile della romanità (calendario pre-repubblicano), ma anche nella preistoria « indo-europea » esistono già figure divine ben definite (Juppiter- Zeus-Dyauspitar).

Per quanto riguarda i particolari, è da rilevare la tendenza troppo sistematica dell'A. a voler dimostrare la sua tesi fondamentale, anche a costo di compromettere i suoi risultati. Così, con l'aiuto dell'etimologia e di supposti significati originari perduti e dimenticati, l'A. cerca di dimostrare che nelle parole *numen*, *novensilis* e *indiges* si celi il medesimo senso di « movimento interno » (= *mana*). Ma allora, quale bisogno avevano i Romani di distinguere in antiche formule rituali così rigorosamente fra *di indigetes* e *di novensiles*? Questa riduzione di cose diverse ad un si-

gnificato univoco non porta a trascurare quel che vi è di specifico nei singoli fenomeni? Quando, per citare un altro esempio, l'esclusione degli schiavi o quella delle donne da determinati atti culturali è interpretata in base alla « mancanza di *mana* », o al possesso di « *mana negativo* », non si può far a meno di osservare che accanto all'esclusione degli schiavi da alcuni culti ci sono altri culti in cui gli schiavi non sono soltanto ammessi, ma la loro partecipazione ha un rilievo particolare (Diana Aventina, Compitalia), e che all'esclusione delle donne da certi culti fa riscontro in altri culti l'esclusione (tempio di Diana nel vicus Patricius, Bona Dea, Vesta ecc.) degli uomini, ai quali tuttavia è difficile attribuire un « *mana negativo* ». Gli è che le prescrizioni culturali non si spiegano senza la figura divina nel cui ambito esse rientrano. Così succede che finchè le ricerche del Wagenvoort si muovono nel campo di quelle che oggi si direbbero « superstizioni », tutto appare spiegabile per mezzo delle sue interpretazioni: non appena egli si applica invece a una data idea religiosa o ad un culto determinato, i termini « dinamistici » risultano insufficienti anche a spiegarne le origini. Tutto il materiale addotto, per esempio, per la sacralità della porta serve a spiegare vari usi romani: ma non esiste anello di collegamento che da quel materiale arrivi fino alla complessa divinità di Janus, come essa si presenta fin dai tempi pre-capitolini.

Queste osservazioni critiche non debbono far credere che sia priva di valore l'opera dello studioso olandese. Già la quantità di importanti argomenti e problemi della religione romana affrontati, sempre con una erudizione aggiornata e con vigile acume critico, presta al lavoro un interesse particolare. Indipendentemente dalla teoria fondamentale, dalla quale si può dissentire, si trovano nel volume soluzioni di dettaglio eccellenti; anche per queste dobbiamo qui accontentarci di un solo esempio, e cioè il capitolo sull'« *imperium* », che non per nulla aveva dato il titolo all'edizione originale dell'opera.

A. Brelich.

Mythes et Religions. Collection dirigée par P.-L. Couchoud. Paris, Presse Universitaires: V. BASANOFF, *Les dieux des Romains*, 1942. - J. HUBAUX, *Les grands mythes de Rome*, 1945. - A. AUDIN, *Les Fêtes solaires*, 1945. - A.-J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, 1946. - F. BAR, *Les routes de l'autre monde*, 1946.

La collezione « Mythes et Religions » diretta da P.-L. Couchoud gode già di una meritata diffusione nel mondo. I piccoli volumetti, di circa 150 pagine ciascuno, si prefiggono di illustrare un determinato problema o settore della storia delle religioni in modo sintetico e accessibile anche al lettore colto non specializzato. I collaboratori, tra i più illustri e noti specialisti dei singoli rami della materia, si scelgono liberamente l'argomento e il modo di svolgerlo, assicurando in tal modo alla collezione un'attraente varietà e risparmiandole ogni pedanteria sistematica. Da questo stesso criterio di libertà segue naturalmente che non tutti i volumi sono dello stesso interesse, livello e carattere scientifico. Tra i volumi qui segnalati l'*omne tulit punctum* va decretato all'*Epicuro* di A.-J. Festugière che ha saputo infondere la sua matura conoscenza del mondo religioso e culturale ellenistico nella sobria e semplice esposizione del suo ristretto argomento; le preziose note a piè di pagina, mentre soddisfano anche le esigenze più strettamente tecniche degli studiosi, non disturbano il lettore che preferisca limitarsi alle pagine, piene d'umanità e d'intelligenza, del solo testo. Troppo grande è invece l'assunto di V. Basanoff di dare un quadro soddisfacente di quasi tutta la religione romana in uno spazio così limitato: ne risulta un trattamento spesso eccellente, ma alquanto disuguale, con asserzioni che necessariamente restano ingiustificate. Più felice è la scelta di J. Hubaux, che con mano esperta illustra un solo aspetto, spesso trascurato, della religione romana: i miti che riguardano il destino di Roma. Esposizione brillante e magistrale, cui si desidererebbe che corrispondesse una documentazione più adeguata. Di documentazione non è il caso di parlare per ciò che riguarda il volumetto di A. Audin, che in un solo sguardo abbraccia tutte le religioni del mondo, cercando in esse le tracce di una supposta unica concezione cosmica primordiale: lavoro originale e più affascinante che convincente. All'ideale di una simile collezione meglio s'avvicina il lavoro di F. Bar che con ammirevole sobrietà riesce ad offrire un ampio panorama dei racconti mitici e fiabeschi intorno ai viaggi all'altro mondo, di-

sponendo in chiaro ordine il materiale di tutte le religioni e del folklore e aggiungendo, per ogni capitolo, una bibliografia essenziale e aggiornata.

A. Brelich.

GEORGE M. LAMSA, *New Testament Origin*, Chicago, 1947, pp. 104.

L'Autore è benemerito degli studi biblici, e da tempo attende alla traduzione ed alla divulgazione di testi neotestamentari in lingua aramaica; ma spinto dalla carità del natio loco (egli è un assiro), ed anche un po' dall'amor della tesi che ha preso a sostenere, il Lamsa giunge, in questo volume, a conclusioni troppo ardite e non convincenti. Se infatti è, da un lato, ovvio che Gesù parlò aramaico e che espressioni di quella lingua passarono nel testo evangelico posteriore, è, dall'altro, esagerato affermare che tutto il Nuovo Testamento fu scritto in aramaico e che si trovano tracce di concetti e modi d'espressione propri dell'aramaico in ogni libro canonico; e tanto più assurdo è riprendere le vecchie teorie che mirano a ritrovare un'opposizione sostanziale tra il primitivo contenuto della predicazione cristiana (adatto ad una mentalità semitica) ed il mondo spirituale greco-romano nutrito di altri ideali ed abituato ad un diverso tenor di vita.

Il Lamsa non entra in merito alle dibattutissime questioni sulla data di composizione dei Vangeli, sulle eventuali interpolazioni, sulla trasmissione dei testi, ecc.; egli ha una sola preoccupazione, quella di dimostrare l'importanza e la diffusione dell'aramaico per conchiuder che questa fu la lingua originale di tutto il Nuovo Testamento; subordinatamente, egli insiste sugli errori e le false interpretazioni della traduzione greca. La tesi non convince ed i vari esempi portati a suo sostegno (dalle parole di autorità ecclesastiche o di studiosi alle osservazioni sulle attuali diffusioni di varie lingue moderne) sono talora ingenui; tuttavia bisogna riconoscere che il Lamsa contribuisce, indirettamente, ad un approfondimento della conoscenza dell'ambiente in cui si svolse la primitiva diffusione del Cristianesimo (quel mondo orientale posto ai confini dell'impero romano, che andò più tardi perduto per la chiesa cattolica, ma che ebbe tanta importanza anche nella successiva elaborazione teologica) e richiama l'attenzione su varie particolarità linguistiche dei testi biblici e su antiche redazioni (egli si ferma a lungo sul testo *Pescitta* e su altri manoscritti siriaci di grande valore). E di questo tutti debbono essergli grati.

P. Brezzi.

O. PFISTER, *Das Christentum und die Angst*, Zürich, Artemis-Verlag, 1944, p. 530.

W. NIGG, *Grosse Heilige*, Zürich, Artemis-Verlag, 1946, p. 440.

Queste due belle pubblicazioni recenti dell'Artemis-Verlag di Zurigo hanno certamente un interesse — sia pure indiretto — per gli studi storico-religiosi. O. Pfister — pastore protestante a Zurigo e psicanalista di vecchia data — tenta di lumeggiare l'aspetto psicologico del messaggio cristiano, inquadrandolo in uno svolgimento storico che parte dall'ebraismo antico e arriva agli attuali movimenti nel seno della Chiesa protestante. Il suo concetto centrale è l' 'angoscia', intesa non nel senso esistenzialista del termine (benchè non scarseggino i riferimenti a Kierkegaard), bensì nella sua accezione psicanalitica. In una parte di orientamento puramente psicologico l'A. cerca di mettere in evidenza come l' 'angoscia' — nelle sue manifestazioni più varie, dirette e indirette — sia sempre frutto di un'inibizione dell'amore. Su questo risultato l'A. basa la sua interpretazione psicologica della storia religiosa dell'umanità da tale punto di vista nuovo indubbiamente interessante.

Il volume di W. Nigg contiene una serie di monografie su grandi figure di 'santi' (ove questa parola non va intesa in un senso strettamente confessionale): gli studi su Francesco d'Assisi, Giovanna d'Arco, Niccolò da Flüe, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Francesco di Sales, Gerardo Tersteegen, Giovanni Vianney, Teresa di Lisieux stanno qui sulla medesima linea e rappresentano solo un florilegio di un' 'agiografia' che si estenderebbe virtualmente alle figure di tutte le confessioni (cristiane). L'A. propugna un nuovo indirizzo agiografico il cui criterio principale è di non ridurre le varie figure di 'santi' a una medesima formula: dalla vita e attività di personaggi così differenti per carattere, moralità, dottrina, livello culturale e intellettuale come sono quelli qui trattati, deve risultare, secondo l'intenzione dell'A., il carattere autonomo, irrazionale e inconfondibile della 'santità'.

A. Brelich.

ENRICO CERULLI, *Etiopi in Palestina: Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, vol. II, Roma, 1947. (Collezione scientifica e documentaria a cura dell'Ufficio Studi del Ministero dell'Africa italiana, vol. XIV).

La benemerita fatica del Cerulli (cfr. SMSR XIX-XX, 234) è continuata e si conchiude col presente volume che, riprendendo la storia della comunità etiopica di Gerusalemme dall'arrivo dei Gesuiti in Etiopia (metà del secolo XVI), la segue sino alla morte del negus Teodoro II nel 1867. Inoltre l'autore raccoglie in questo volume i documenti etiopici sull'ordinamento interno della comunità studiata e delle comunità federate dei Pellegrini in Egitto dal secolo XIV ai giorni nostri. Il lavoro, come ebbi già occasione di dire recensendo il I volume, è prezioso per l'abbondanza di documenti raccolti (nel testo originale ed in traduzione italiana) e per la rarità delle notizie in esso contenute; manca forse il tentativo di sintesi, ossia non vi è quella che propriamente può chiamarsi storia, limitandosi il Cerulli ad una paziente cronaca che annota cronologicamente episodi vari, notizie diverse, informazioni disparate; tuttavia, conviene ripeterlo, tale cronaca è utilissima, data la ricchezza e la precisione con le quali è stata redatta, e rappresenta un contributo indispensabile per la conoscenza della storia etiopica e delle relazioni tra l'Oriente cristiano e l'Occidente dal Medio Evo al secolo scorso. Inoltre il presente volume ha pure « interesse per la conoscenza giuridica dell'Oriente cristiano. Infatti la storia degli Etiopi in Palestina dal secolo XVII al XIX è, in realtà, la storia delle loro controversie con le altre comunità cristiane di Terra Santa; e di tali controversie, in regime turco, sono qui pubblicati per la prima volta i documenti nel loro testo. A questi documenti sui rapporti esterni della comunità etiopica fanno riscontro quelli sulla struttura giuridica interna della comunità stessa », anche questi raccolti qui organicamente per la prima volta.

Nel 1556 arrivarono i primi Gesuiti in Etiopia e da quel momento furono stabiliti, almeno saltuariamente, rapporti diretti tra quel paese e l'Europa; ciò diminuì molto l'importanza e mutò la funzione della comunità etiopica di Gerusalemme, anche se qualcuno (ad es. il noto carmelitano p. Pietro della Madre di Dio) continuò a pensare che essa poteva rappresentare il miglior tramite tra Roma e la chiesa copta d'Abissinia. Durante i secoli XVII e specialmente XVIII si perdonò talora completamente le tracce degli Etiopi di Gerusalemme, ossia i viaggiatori europei nelle loro

relazioni dicono che non ne hanno trovati, pur restando fermo il principio dell'appartenenza ad essi di alcune località sacre (capelle, ecc.) che temporaneamente erano tenute dai Greci; pellegrini etiopi di passaggio non mancarono anche in quel tempo. Nei primi decenni dell'800 la comunità ritorna a funzionare, entrando in lite con i vicini e rivendicando i suoi diritti, e i rappresentanti diplomatici inglesi ne assumono la tutela dando luogo a complesse vicende, interessanti la Turchia, la Russia e l'Egitto; spesso i consigli dei consoli *in loco* non erano seguiti dal Foreign Office perchè quest'ultimo non voleva guastar i suoi rapporti con le potenze per favorire quei pochi Etiopi che riaffermavano i privilegi sopra una chiesa o un convento. Questi invece facevano scoppiare ad ogni momento incidenti con i Copti e continuavano la loro misera vita nei pochi centri che erano loro riservati.

Soltanto con il regolamento emanato dal negus Menilek II il 14 maggio 1905 la comunità ebbe un nuovo impulso, dato anche l'aiuto finanziario che le fu fornito; col passar degli anni l'intervento diretto del governo abissino nel regolamento della vita della comunità etiopica di Gerusalemme si fece sempre più notevole sino ad arrivare, con lo Statuto del 1925 (quello ancor oggi vigente a Gerusalemme e rappresentante « il punto d'arrivo dell'evoluzione storica delineata in queste pagine »), alla nomina regia del priore della comunità scelto tra i vari conventi e monasteri d'Etiopia, cioè estraneo alla comunità stessa; inoltre al priore vengono attribuiti larghi poteri amministrativi, gerarchici e disciplinari perchè i diritti della comunità siano tutelati meglio di fronte ai sempre minacciosi vicini rappresentati dalle altre comunità cristiane della Palestina. Nello Statuto citato si tratta anche delle cariche minori, della vita di preghiera, del lavoro in comune, dell'ospitalità e infine del monastero femminile, già da secoli annesso, benchè separato completamente da quello maschile.

P. Brezzi.

A. M. AMMANN, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*. Torino, U.T.E.T., 1948; p. 630 con tre carte geografiche.

Il padre gesuita Ammann, professore di storia della chiesa slava nel Pontificio Istituto Orientale di Roma, ha fatto opera assai meritoria dando alle stampe il voluminoso racconto delle vicende della chiesa russa nei mille anni correnti tra la conversione del regno « Rus » al Cristianesimo (945) ed i giorni nostri; egli infatti ha espo-

sto in stile piano e con grande obiettività gli avvenimenti, come egli avverte nella prefazione, e non le idee, pur non trascurando di seguir le correnti spirituali che hanno influenzato la chiesa e le popolazioni slavo-orientali. In tal modo ha dischiuso ad un vasto pubblico la conoscenza di un mondo mal noto, di personaggi quasi di leggenda e di istituzioni pressochè ignorate; tutto quanto egli espone è ricostruito sulla scorta delle fonti e se, per non appesantire il testo, egli non ha sempre documentato le sue affermazioni, non vi è chi possa dubitare della serietà del lavoro, della sicurezza con la quale l'autore domina la materia e dell'imparzialità dei suoi giudizi; lunghi elenchi di fonti e di bibliografia (in tutte le lingue) premessi ad ogni capitolo permettono allo studioso specialista di approfondire i singoli punti; anche i lunghi elenchi cronologici di patriarchi, metropoliti, nunzi, imperatori, granduchi e sultani, nonchè i dettagliati indici facilitano le ricerche.

Poichè non è possibile disgiungere la storia religiosa da quella politica, l'Ammann periodizza la sua esposizione secondo i momenti principali della storia russa; da quando le varie popolazioni dell'immensa regione cominciarono a convivere in un sol regno sotto Vladimiro il Santo ed i suoi successori fino all'inizio del governo di Pietro il Grande, ecco la prima parte del volume; dal principio del Settecento alla nuova grande riunione in un'unità statale nel 1945 dopo la vittoria sovietica, ecco la seconda parte. A sua volta ciascuna parte si divide in sezioni e queste in capitoli.

Nei primi tempi di vita, il regno « Rus » di Kiev (che aveva come centro principale, oltre la capitale, il grosso borgo di Novgorod) era unito a Roma religiosamente, ma Bisanzio esercitava un'influenza predominante sulla liturgia e sulla letteratura, e fu pure Bisanzio che condusse la Russia a separarsi dalla madre-chiesa; ma tale distacco avvenne lentamente, con una progressiva freddezza di rapporti per alcuni secoli e senza un evento importante che dia l'impressione della rottura. Ma parallelamente si svolge un'altra evoluzione, e cioè il subentrare di Mosca a Bisanzio come nuovo centro politico, e l'orientamento di tutti i Russi verso Mosca considerata come « terza Roma » dopo l'abbandono della « seconda » Roma situata sul Bosforo. La soluzione definitiva si ebbe alla metà del sec. XV, con la trasformazione di tutto il mondo russo: « esso riceveva ora una nuova impronta in confronto al periodo tatarico; non che avesse perduto il suo carattere orientale, quasi extra-europeo, ma era cambiata la stima e l'opinione che gli abitanti avevano di sè stessi. La Russia cominciava a perdere

l'aspetto di provincia ai confini del regno romeo e mirava a divenire territorio metropolitano. Agli occhi della chiesa russa ed in certo qual modo anche nelle proprie convinzioni personali, i granduchi sostituivano gli imperatori bizantini e Mosca la città imperiale». Questo fatto conferì tra l'altro alla chiesa russa, «oltre al suo campo d'attività puramente religioso, anche il carattere di una comunità sociale di Stato», con influenze incalcolabili su tutto lo sviluppo della civiltà degli Slavi orientali. Ma ormai il popolo russo aveva ricevuto dalla lunga dominazione tatara un'impronta indelebile, così che non è fuor di luogo affermare che «ai Tatarsi esso deve molte delle sue caratteristiche essenziali» politiche e culturali.

La vita interna della chiesa in questi primi secoli subì alcuni alti e bassi ma in complesso ebbe un tono assai elevato: i ricordi artistici sono di notevole valore, la devozione era ingenua ma schietta; nel secolo XIV fiorirono i monaci eremiti, poi le ricchezze e gli interventi laici provocarono una decadenza morale alla quale cercarono di sovvenire movimenti spirituali sbocciati nel seno stesso della chiesa. La gerarchia era in gran parte tratta dai monasteri, le scuole non esistevano affatto, mentre la liturgia si manteneva nella linea della chiesa greca; ma «colpisce constatare quanto i Russi siano rimasti estranei alle questioni politico-religiose che agitavano Bisanzio». Manca spesso in queste forme di pietà la riflessione e la penetrazione intellettuale del contenuto della fede, come scarseggiano, se non i santi, i moralisti; quegli uomini non vedevano tanto nella liturgia «la rinnovazione dell'atto divino-umano della redenzione, quanto una sempre ripetentesi teofania», ed anche dalla vita di Cristo amavano scegliere quei momenti «nei quali, secondo la loro concezione, traspariva meglio la divinità del Redentore».

Con l'avvento del metropolita Daniele (dicembre 1521) comincia una nuova pagina nella religiosità russa, e cioè «l'uso della violenza quale mezzo per raggiungere la disciplina spirituale e la sottomissione della chiesa allo Stato ebbero il sopravvento». Questo spiega come poco più di mezzo secolo dopo (26 gennaio 1589) si sia giunti alla nomina di un patriarca moscovita nella persona del metropolita Giobbe sanzionando il definitivo distacco da Bisanzio (la conquista di Costantinopoli da parte dei Turchi aveva contribuito assai a far perdere importanza alla chiesa greca) e coronando i sogni ambiziosi di autonomia nutriti sia dagli zar sia dal clero russo. «L'idea del patriarcato non poté più esser

cancellata dal cuore dei fedeli; sopravvisse al tramonto di due dinastie imperiali (Rjurikidi e Romanov), nonchè alle agitazioni che seguirono l'una e l'altra. Questa istituzione non fu dunque un ramo artificiosamente innestato nella chiesa della Russia centrale, ma la naturale conclusione dell'organico sviluppo della metropoli moscovita». Si noti infatti che il titolo patriarcale era « di Mosca e di tutta la Russia », mentre per il momento il territorio soggetto era assai più ristretto, cioè la cosiddetta Moscovia dei documenti diplomatici di quei secoli. Tutta l'azione politica del sec. XVII fu rivolta appunto ad una più vasta affermazione dello Stato moscovita (e la chiesa fu sempre più sottomessa a quest'ultimo « non già nel suo carattere essenziale di istituto religioso, ma nel suo aspetto esteriore »); ma contemporaneamente si assiste ad una fioritura di asceti eminenti, silenziosi artefici di bene, espressione di un anelito di riforma; anche se poco capivano di teologia, grande era il loro zelo per i buoni costumi ed a tal fine non risparmiavano nessuno nè alcun insuccesso li fermava; ciò dimostra « come accanto alla ufficiale volontà di riforma nelle superiori sfere ecclesiastiche fosse vivo anche nel seno della chiesa lo zelo per il rinnovamento interiore ».

Tralasciando altre notizie su personaggi eminenti del Seicento veniamo alla riforma radicale della vita russa portata dallo zar Pietro per vederne le conseguenze nel campo religioso ed ecclesiastico. L'europeizzazione compiuta dal giovane sovrano, ossia l'inserzione dell'Oriente nel pensiero e nelle concezioni dell'Occidente, provocò tra l'altro la separazione del campo ecclesiastico da quello civile; « quindi non occorre più che la chiesa fosse coinvolta così a fondo come precedentemente nel gioco politico, anzi quale mezzo politico di guerra rimase per lo più in margine alle lotte combattute dal principe. Ma anche all'interno della comunità statale la sua posizione era assai mutata; se infatti la chiesa prima abbracciava, come in tutto il Medio Evo europeo, l'intera vita intellettuale e culturale della nazione, la casa e la corte, la guerra e la pace, essa viene ora straniata sempre più dalla vita cittadina ». Per lo zar Pietro, la volontà di Dio rappresentata dalla chiesa non era più, come per i suoi predecessori, « la misura di tutte le cose »; era lo Stato l'ultimo e supremo bene, ed il principe non era che il primo e più alto servitore dello Stato, pur continuando a riconoscersi immediatamente responsabile di fronte a Dio del suo operato. La chiesa diveniva nelle sue mani uno strumento destinato a servire in un campo determinato, ma strappata

alla sua posizione di guida e di mediatrice. Tale rivolgimento iniziato da Pietro fu proseguito da Caterina II con impeto rivoluzionario e spirito ancor più razionalistico, riscontrabile soprattutto nel campo dell'istruzione dei laici e degli ecclesiastici; ma si tratta di cose note e comuni a tutti i principi riformatori dell'Illuminismo.

Nel secolo XIX la chiesa russa « visse la sua vita a parte, accanto a quella dello Stato, su per giù come una delle maggiori branche amministrative. Narrando le sue vicende possiamo quasi completamente prescindere dagli avvenimenti esteriori... La chiesa e i suoi rappresentanti non avevano più una parte decisiva negli avvenimenti del tempo nè esercitavano notevole influsso sulla cultura o sulla formazione dello spirito del tempo ». Si comprende quindi come la chiesa « cadde sempre più in basso nella estimazione universale e solo pochi vescovi emersero nella vita pubblica ». A ciò si aggiunge che la chiesa russa, come già aveva fatto nel secolo XVII, si oppose « a tutto ciò che fosse nuovo o che comunque si allontanasse da quanto costituiva per lei il vecchio ideale russo », ed anche nelle cose non essenziali si oppose a uno sviluppo inevitabile della società andando contro il popolo stesso e creando cerchie ognora più vaste di avversione. Essa aveva bensì l'appoggio dello Stato, anch'esso retrivo ed oscurantista, ma questo non servì che ad accomunarli nell'odio generale ed a farli cadere insieme quando « il movimento violentemente compresso si aprì, con ugual violenza, la strada ». In proposito l'Ammann ha scritto pagine finissime ed acute (cfr. ed. es. p. 493 seg.) che lo spazio vieta di riprodurre. Per le stesse ragioni tralasciamo d'entrare nell'analisi dei rapporti tra la chiesa e la rivoluzione sovietica, che occupa una settantina di pagine del volume; nè è possibile, riprendendo la materia già sunteggiata, toccare anche altri aspetti della storia qui narrata, come le vicende della chiesa lituana e di quella polacca, la posizione del cattolicesimo in Russia nelle diverse epoche, il movimento degli Slavofili, le brevi ma chiare notizie su vari teologi, sulle diverse sette religiose, sull'arte e la devozione popolare e sulla diffusione dell'incredulità (coefficiente primo fu l'ostilità delle autorità alle giuste richieste degli umili, che si presentavano allo zar con icone e bandiere ed erano accolti con colpi di fucile o di cannone) e su molti altri particolari narrati sempre con scrupolo, chiarezza ed obiettività.

P. Brezzi.

E. BRIEM, *Kommunismus und Religion in der Sowjetunion*, aus dem Schwedischen übersetzt von E. Schaper, Basel (1949), pp. 434.

'Comunismo e Religione' è un tema così attuale e così carico di passionalità che sembra quasi impossibile trattarlo serenamente. Il compianto professore di 'Enciclopedia delle scienze teologiche' dell'Università di Lund, Efraim Briem, riuscì a superare questa intrinseca difficoltà, e ci ha lasciato un'opera equilibrata, ma non per questo meno interessante. Le abbondanti citazioni da documenti ufficiali, o comunque originali, concorrono a dare questa impressione di grande obiettività.

L'A. espone prima partitamente la posizione dei due antagonisti: da un lato il comunismo col suo spirito antireligioso procedente dai presupposti ideologici del marxismo; dall'altro la Chiesa ortodossa russa col suo spirito tradizionale e col suo arretrato conservatorismo. Nella terza parte è narrato il conflitto nelle sue vicende successive, nel gioco delle interferenze, nell'urto violento delle correnti estreme (movimento degli 'Ateisti'), nell'affermarsi di tendenze mediatrici (la 'Chiesa Vivente' come tentativo di riforma), fino all'attuale conciliazione ufficiale.

Si può discutere l'impostazione teoretica dell'opera. Si può criticare la restrizione del concetto di religione a designare, in sostanza, la Chiesa russa nei suoi rapporti con lo Stato sovietico. Si potrebbe anche ricordare, a questo proposito, che proprio un pensatore russo anticomunista, il Berdiaev, ha segnalato la presenza di uno spirito religioso nel comunismo stesso. Comunque, l'opera del Briem si raccomanda per la larghezza e l'attendibilità della informazione, per la lucidità della esposizione, e soprattutto, come si è detto, per quello spirito di obiettività che anima le sue pagine, e che non si trova invece nel 'Nachwort' anonimo aggiunto in fine alla edizione tedesca per aggiornare sino ai giorni nostri la trattazione che nella edizione originale (1946) arrivava fino al 1945. È vero che successivamente, con le nuove tendenze della politica sovietica dopo la vittoria, il rapporto comunismo-religione si è venuto spostando dal piano della politica interna al piano internazionale, e alla lotta contro la Chiesa ortodossa, ufficialmente terminata all'interno, è subentrata la lotta contro la Chiesa cattolica in particolare. Ma non era questa una buona ragione per scrivere un'Aggiunta che difficilmente — tanto è diversa l'intonazione — il Briem avrebbe potuto sottoscrivere.

R. Pettazzoni.

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

*Le religioni del mondo*, a cura di NICOLA TURCHI. Roma, 1946, 8°, p. 614.

Il prof. Turchi si è acquisita una competenza che tutti gli riconoscono in fatto di Manuali di storia delle religioni. Oltre al suo proprio *Manuale*, che fu il primo del genere in Italia (pubblicato nel 1912, molto ampliato nella seconda edizione del 1922, cui sta per seguire una terza), egli ha ora curato in queste *Religioni del mondo* un altro Manuale, del tipo — stavolta — collaborativo, che fino a un certo punto può tener luogo di quello già pubblicato dal P. Tacchi Venturi. Anche qui i collaboratori sono cattolici. L'intonazione generale è accentuatamente cattolica.

Un'osservazione: Nel Capitolo (IX) « Religioni del mondo classico » sono trattati, oltre ai Greci e ai Romani, non solo gli Etruschi, ma anche i Celti, i Germani, gli Slavi, e i Baltici. Perché?

MANA, *Introduction à l'histoire des religions*, Tome 2, Paris 1948.

Di questa storia generale delle religioni in 5 'Tomi' pubblicata dalle 'Presses Universitaires' a cura di R. Dussaud, sono uscite finora, del 'Tome 2: Les religions de l'Europe Ancienne', la Parte I e la III.

La I comprende 'Les religions préhelléniques' di Ch. Picard, cui seguiranno, come Parte II, 'Les religions grecques' dello stesso autore. La Parte III contiene 'Les religions étrusque et romaine' di A. Grenier e 'Les religions des Celtes, des Germains et des Anciens Slaves' ad opera (rispettivamente) di J. Vendryes, E. Tonnelat e B.-O. Unbegaun.

Il 'Tome I' è già uscito in tutte le sue parti, e cioè: I 'La religion égyptienne' di J. Vandier, e II 'Les religions de Babylonie et d'Assyrie' di Ed. Dhorme, e 'Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens' di R. Dussaud.

Segnaliamo fin d'ora quest'opera di primo ordine, condotta in uno spirito di alta divulgazione scientifica, riservandoci di esaminare successivamente i singoli volumi.

A. CAPITINI, *Il problema religioso attuale*, Modena 1948, pp. 120.

Il Capitini, noto cultore di studi religiosi con speciale riguardo alla esperienza religiosa, agita in questo volumetto il problema religioso nella vita italiana d'oggi, in nome di una esperienza religiosa autonoma, al di là da ogni forma positiva. In appendice si dà notizia del 'Movimento di religione' sorto ad opera dello stesso Capitini e di F. Tartaglia per tradurre in atto il programma di una riforma religiosa in Italia.

L. SALVATORELLI, *La Chiesa e il Mondo*, Roma 1948, pp. 242.

L'A. avverte che nel titolo la parola 'Mondo' « non è usata nel significato religioso e morale della fede e dell'ascetica cristiana a denotare l'insieme delle forze deteriori a cui il cristiano deve opporsi e da cui deve rifuggire, bensì nel senso di 'società civile' in contrapposto a quella ecclesiastica ». In ciò sta il vincolo che unisce organicamente i ventotto saggi qui ripubblicati, che furono scritti fra il 1913 e il 1945. Insieme con la larga conoscenza della storia contemporanea e con una sperimentata comprensione dei fatti politico-religiosi, il S. porta in queste pagine quella nota di equilibrio che è dote caratteristica del suo pensiero.

ERANOS-JAHREBUCH, vol. XV, 1947 (Zurich, Rhein-Verlag, 1948).

In questo *Annuario* dell'Istituto « Eranos » di Ascona, diretto dalla Sig.a Olga Frobe Kapteyn, sono contenute le conferenze tenute nel 1947. Di esse quelle che più particolarmente interessano la storia delle religioni sono le seguenti: K. Kerényi, Urmensch u. Mysterium K. L. Schmidt, Homo imago Dei im Alten u. Neuen Testament; H. Rahner, Das Menschenbild des Origenes; G. Quispel, La conception de l'homme dans la Gnose Valentinienne; L. Massignon, L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique.

## NOTE E NOTIZIE

### Franz Cumont

Franz Cumont è morto la notte sul 20 agosto 1947 nelle vicinanze di Bruxelles all'età di 79 anni (era nato, ad Alost, il 3 gennaio 1868). Egli è sepolto nel cimitero di Ixelles. Nell'inverno, a Parigi, era stato seriamente ammalato, e in primavera aveva rinunciato a venire a Roma per l'inaugurazione della sua biblioteca da Lui donata all'Accademia Belgica di Valle Giulia. Poi si era rinfrancato, e il 4 agosto lasciava Parigi in automobile diretto a Bruxelles, dove contava di partecipare ai lavori della Reale Accademia del Belgio. Al termine del viaggio, quando giunse alla casa della Cognata, a Woluwe-Saint-Pierre, era stremato di forze. Due settimane dopo si spense.

L'opera scientifica di Franz Cumont non ha bisogno di essere ricordata: è un monumento imperituro elevato in sessant'anni di lavoro indefesso. Il suo primo lavoro è pubblicato nelle Memorie della Reale Accademia del Belgio nel 1887. Archeologo militante, esplorò in gioventù i musei e le collezioni d'Europa, ed intraprese una serie di viaggi in Asia Minore (*Studia Pontica* 1907-1910, *Études Syriennes* 1917, *Fouilles de Doura-Europos* 1922-23). Filologo, lavorò, con altri, alla pubblicazione del *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, traendone una mirabile opera di sintesi, *L'Égypte des Astrologues* (1937), e in collaborazione col Bidez preparò l'edizione degli scritti dell'imperatore Giuliano (1922) e raccolse i resti della tradizione zoroastrica in Grecia (*Les mages hellénisés* 1938). Dall'archeologia e dalla filologia trasse il meglio per una più profonda conoscenza della vita e della storia religiosa del mondo ellenistico e romano, avvivando una erudizione sconfinata con le sue rare facoltà di scrittore.

Due grandi temi furono e rimasero sempre al vertice dei suoi interessi scientifici. Da un lato la religione di Mithra, che divenne il punto di partenza per ricerche sempre più vaste sulle altre religioni orientali (*Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères*

de Mithra 1894-1899, *Les Mysterès de Mithra*<sup>3</sup> 1913, *Les Religions orientales dans le paganisme romain* 1906, 4<sup>a</sup> ediz. 1929. Dall'altro la ricostruzione delle credenze escatologiche del paganesimo romano, da *Les idées du paganisme romain sur la vie future* (1910) alle conferenze americane raccolte in *After-Life in Roman Paganism* (1922), e dalle monumentali *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains* (1942) alla postuma *Lux Perpetua*, che si annunzia come il coronamento dell'opera sua.

Una commossa evocazione della figura del Cumont è stata scritta dal suo discepolo, ora professore di Storia delle religioni nell'Università di Bruxelles, William Lameere, *Sur la Tombe de Franz Cumont*, in « Alumni », XVIII (1947-48), n. 3, pp. 99-158.

## Tor Andrae

Il 24 febbraio 1947 moriva improvvisamente il Prof. Tor Andrae, membro dell'Accademia Svedese; era nato nel 1885.

Già professore di storia delle religioni nell'Università di Uppsala, aveva poi lasciato l'insegnamento per assumere la carica di vescovo a Linköping.

Ma anche nel suo alto ufficio ecclesiastico, anche nelle sue mansioni politiche (egli fu membro del Governo come ministro per culto), non abbandonò il lavoro scientifico, producendo opere di primo ordine. Educato alla scuola di Nathan Söderblom (del quale scrisse la vita), portò negli studi islamici, che erano la sua specialità, una rara larghezza di vedute, attinta alla storia generale delle religioni. Il suo volume su Maometto è stato tradotto in italiano. Fra gli ultimi suoi libri è da ricordare quello intitolato « Le cose ultime » (tradotto in tedesco).

Alla Fondazione Olaus Petri di Uppsala, della quale era stato per parecchi anni il consigliere e l'ispiratore, Tor Andrae tenne nel 1945 una serie di lezioni sulla mistica musulmana, che sono ora state pubblicate a cura del suo discepolo e successore nella cattedra universitaria Prof. Geo Widengren col titolo *Nel giardino dei mirli* (T. Andrae, *I myrten-trädgårten: Studier i Sufisk mystik*, Stockholm 1947).

Fra le carte dell'Andrae si è trovato, quasi completo, il manoscritto di un'altra opera — forse la principale — della quale pure si sta preparando la pubblicazione.

## Alexander Haggerty Krappe

A. H. Krappe, nato nel 1894 a Dorchester, Massachussets, è morto il 30 novembre 1947 a Filadelfia. Uomo di larghissima erudizione e di altrettanto vari interessi scientifici, egli fu in primo luogo mitologo e folklorista, coltivando questi studi nel campo dell'antichità classica come nella romanistica e nella germanistica.

Fu addetto alle Università di Michigan, Indiana e Minnesota, poi all'Istituto di filologia e storia orientali e slave di New York, infine professore nella Scuola di Lawrenceville, New Jersey.

Scrittore fecondissimo, il Krappe lascia circa 600 articoli, e parecchi volumi, fra i quali ci limiteremo a ricordare i seguenti: *Balor with the Evil Eye: Studies in Celtic and French Literature*, New York 1927; *Études de Mythologie et de Folklore germaniques*, Paris 1928; *The Science of Folklore*, London 1930; *Mythologie Universelle*, Paris 1930; *La Génèse des Mythes*, Paris 1938.

## La Storia del Cristianesimo nell'Università di Roma

La cattedra di Storia del Cristianesimo dell'Università di Roma, resasi definitivamente vacante in seguito alla morte di Ernesto Buonaiuti, ha ora il suo nuovo titolare nella persona del Prof. Alberto Pincherle, discepolo del Buonaiuti, autore di pregevoli studi, specialmente su S. Agostino.



## SOMMARIO

DEL VOLUME XXI (1947-1948)

	Pag.
M. Guidi, <i>La religione nell'Arabia Preislamica</i> . . . . .	I
C. Conti Rossini, <i>La regalità sacra in Abissinia e nei regni dell'Africa centrale ed occidentale</i> . . . . .	12
A. Pagliaro, <i>Riflessi linguistici della nozione di 'sacro' in Grecia</i> . . . . .	32
G. Furlani, <i>Il Pavone e gli 'Utre ribelli presso i Mandei e il Pavone dei Yezidi</i> . . . . .	58
D. M. Pippidi, <i>Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos</i> . . . . .	77
R. Pettazzoni, <i>Verità del Mito</i> . . . . .	104

### RASSEGNE ED APPUNTI:

Una nuova rappresentazione di Giove Panteo (con una tavola) (C. Pietrangeli) . . . . .	117
Carmenta (A. Pagliaro) . . . . .	121

### RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

R. Pettazzoni, <i>Miti e Leggende I: Africa. Australia</i> (V. L. Grottanelli) . . . . .	123
Le P. Tempels, <i>La Philosophie Bantoue</i> (V. L. Grottanelli) . . . . .	126
G. Cocchiara, <i>Il mito del buon selvaggio</i> (E. De Martino) . . . . .	130
Mircea Eliade, <i>Techniques du Yoga</i> (E. De Martino) . . . . .	130
E. De Martino, <i>Il mondo magico</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	132
H. Webster, <i>Magic: A Sociological Study</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	134
H. Frankfort, <i>Kingship and the Gods</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	136
G. Widengren, <i>Mesopotamian Elements in Manichaeism</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	138
R. Ringgren, <i>Word and Wisdom</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	140
St. Rodhe, <i>Deliver us from Evil</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	141
E. Herzfeld, <i>Zoroaster and his World</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	142
St. Wikander, <i>Feuerpriester in Kleinasien und Iran</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	144

	Pag.
M. P. Nilsson, <i>Greek Piety</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	145
Le P. Festugière, <i>La révélation d'Hermès Trismégiste</i> , I (R. Pettazzoni) . . . . .	146
H. Ljungberg, <i>Tor</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	148
* H. Wagenvoort, <i>Roman Dynamism</i> (A. Brelich) . . . . .	149
« Mythes et Religions » (A. Brelich) . . . . .	151
G. M. Lamsa, <i>New Testament Origin</i> (P. Brezzi) . . . . .	152
O. Pfister, <i>Das Christentum u. die Angst</i> (A. Brelich) . . . . .	153
W. Nigg, <i>Grosse Heilige</i> (A. Brelich) . . . . .	153
E. Cerulli, <i>Etiopi in Palestina: Storia della Comunità di Gerusalemme</i> , II (P. Brezzi) . . . . .	154
A. M. Ammann, <i>Storia della Chiesa russa e dei Paesi limitrofi</i> (A. Brezzi) . . . . .	155
* E. Briem, <i>Kommunismus und Religion in der Sowjetunion</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	160
NOTE BIBLIOGRAFICHE: « Le Religioni del mondo », a cura di N. Turchi; « Mana », Introduction à l'histoire des religions; A. Capitini; L. Salvatorelli; <i>Eranos-Jahrbuch</i> 1947 . . . . .	
NOTE E NOTIZIE: Franz Cumont; Tor Andrae; Alexander Haggerty Krappe; <i>La Storia del Cristianesimo nell'Università di Roma</i> 163	

---

R. PETTAZZONI - Direttore responsabile

---

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari