STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA

SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI

DELLA UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno 1949-1950 - Volume XXII

BOLOGNA

NICOLA ZANICHELLI

1950

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

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari - 1950

l'autore non ne parla, limitandosi ad accennare (p. 169) al culto di Fauna (Bona Dea) che però sarebbe di origine greca, « mentre l' esclusione delle donne da certi culti, presumibilmente incluso quello di Silvanus, era indigena ».

Il modo singolare in cui il Wagenvoort sorvola sull'esclusione degli uomini da certi culti della religione romana può costituire il punto di partenza per la critica di tutta la sua teoria: teoria non radicalmene nuova[1], ma che proprio con il coerente sviluppo datole dal Wagenvoort tende a giustificare e consolidare vedute che finora sono state enunciate solo in forma occasionale e vaga. Prima di tutto si potrebbe domandare, se, anche ammettendo l'origine greca del culto di Bona Dea, sia questa una buona ragione per trascurare questo culto in una connessione in cui si dà valore al culto di Hercules all'Ara Maxima e a quello di Mater Matuta per ciò che riguarda l'esclusione degli schiavi; per documentare meglio l'origine indigena di quest'ultima, Wagenvoort adduce solo uno dei divieti che regolavano la vita del *flamen Dialis*, che tuttavia non è un' esclusione da un culto. Anche nei riguardi dell'esclusione delle donne Wagenvoort cita il culto all'Ara Maxima, mentre l'esclusione delle donne dai culti di Herakles è documentata anche in ambiente extra-italico[2]. Ma mentre per Bona Dea l'autore non nutre dubbio intorno alla sua origine greca, per Herakles dichiara semplicemente: « it is far from certain that this prohibition was borrowed from Greece as something quite novel » (p. 170).

In secondo luogo, ciò che è più importante, l'esclusione degli uomini nella religione romana non si limita affatto al culto, sospettato di origine greca, di Bona Dea. Tale esclusione, infatti, è esplicitamente documentata per un culto di Diana (nel *vicus Patricius*: Plut. *Q. R.* 3.) delle cui origini nulla ci è noto; ma figura anche nel culto di Vesta, uno dei culti più antichi e più originali della religione romana: al tempio di Vesta nessuno do-

[1] Cfr. per l'esclusione delle donne: W. Warde Fowler, *Relig. exp.* London, 1911, 29 sg. H. J. Rose, *The Roman Questions of Plut.* Oxford 1924, 196. E. E. Burriss, *Taboo, Magic, Spirits*, New York 1931, 42 sgg. Per l'esclusione degli schiavi: Burriss, *op. cit.* 100 sgg. (con riserva). Per quella degli stranieri: W. W. Fowler, *op. cit.*, 30 sg., Burriss, *op. cit.* 96 sgg.

[2] L. R. Farnell, ARW. 7, 1904, 77, - J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris 1926, 444 sgg.

veva accedere, salvo nel periodo dei Vestalia in cui esso era aperto alle donne[1].

Infine, neanche nel culto di Bona Dea stessa si ha la minima ragione di sostenere un carattere d'importazione di quel regolamento sacrale. « L'antica concezione di questa *bona dea Fauna* tuttavia si è fortemente oscurata per il fatto che un culto greco penetrato a Roma si è impossessato del nome di Bona Dea in modo da mettere, almeno nel culto pubblico, completamente in ombre le idee antiche » : in queste parole del Wissowa[2] possiamo riscontrare la formulazione più energica di un'ipotesi scientifica che solo gradualmente si è costituita, per diventare in seguito un'opinione comune degli studiosi[3]. Bona Dea sarebbe originariamente Fauna; ma il culto greco di Damia, importato probabilmente da Tarentum[4], si sarebbe sovrapposto all'originario culto campestre latino, con il suo rituale misterico. I fatti su cui si fonda quest'interpretazione sono due: una glossa di Paul. Fest. (p. 60 Linds.) dice che il sacrificio a Bona Dea si chiamava *damium*, la dea stessa Damia, la sua sacerdotessa *damiatrix*; Hesychio (s. v.) rammenta una festa tarentina di nome *Dameia*.

L'ipotesi basata dunque unicamente su una corrispondenza di nomi acquisterebbe indubbiamente consistenza, se nel ricco qua-

[1] Lact. *inst.* 3, 20, 4. Cfr. Ov. *Fast.* 6, 254.

[2] *Religion und Kultus der Römer*[2] München 1912, 216. Nella 1ª ed. (1902): p. 177.

[3] Fino al Preller (*Röm. Myth.*[3] 1881) compreso, i lavori generali sulla religione romana non rivelano traccia di quest'idea. R. Peter in Rosch. Lex. I, 791 ammette un influsso greco, senza attribuirgli parte preponderante. H. Diels, *Sibyllinische Blätter*, Berlin 1890, p. 44 (in nota) suppone già la derivazione tarentina, pur rilevando la probabile maggiore antichità della parola *damiatrix*. W. Warde Fowler, *The Roman Festivals*, 1899, p. 105 è riservato. Dopo l'articolo del Wissowa in RE 3 (1897) 687 sgg. e la prima edizione di RuKdR. è caratteristico: J. B. Carter, *The rel. of Numa*, London 1906, 111 sg. Così fino ad oggi nei manuali e nei lavori che solo occasionalmente toccano l'argomento (cfr. p. es. F. Cumont, Mél. Ec. Fr. 49, 1932, 1 sgg.; P. Wuilleumier, *Tarente*, Paris 1939, p. 513, 679). Diversa è la situazione nei recenti tentativi a carattere monografico: cfr. A. Greifenhagen in Röm. Mitt. 52, 1937, 227 sgg.; M. Marconi, *Riflessi medit.* Milano-Messina 1939, 244 sgg.

[4] Contro l'origine da Tarentum: J. Bayet, *op. cit.*, 284.; F. Altheim, *Terra Mater*, Giessen 1931, 95 sgg. La connessione proposta da quest'ultimo con la « dea-madre di Capua » è molto dubbia sia dal lato linguistico (cfr. J. Heurgon, *Rech. sur... Capoue préromaine*, Paris 1942, 366) sia dal lato degli elementi del culto (cfr. Greifenhagen, *l. c.* 238).

dro che la tradizione ci offre del culto (e del mito ad esso strettamente connesso) di Bona Dea, ricorressero elementi noti nel culto della dea greca Damia. Disgraziatamente di quest'ultima le nostre cognizioni non abbondano: ciò che però risalta subito dai pochi dati[1] è che Damia, nel suo originario culto greco, è parte integrante di un'inscindibile *coppia di dee*. Sia i racconti degli storici[2] sia le iscrizioni[3] rammentano sempre Damia (o Damoia, Mnia, Mneia) insieme con Auxesia (Azosia) e un'iscrizione di Epidauro (IG IV² 434) ci dà anche il nome della coppia stessa: θεῶν Ἀζοσίων Δαμίας Αὐξησίας. L'unica iscrizione — di Thera (IG XII/3 361) che sembra[4] menzionare una Damia almeno apparentemente indipendente dalla coppia, dà alla dea un epiteto eloquente: Λοχαία. Ora quest'epiteto corrisponde singolarmente a un elemento della leggenda intorno alla coppia Damia-Auxesia: la posizione inginocchiata assunta dalle loro statue, in cui già l'Usener (Götternamen² p. 131) ha rilevato l'allusione al parto. Per contro, Bona Dea non ha alcuna compagna divina inseparabile e nulla nel suo culto si riferisce al parto. E viceversa: nessun tratto del culto storicamente documentato di Bona Dea ha un riscontro in ciò che conosciamo del culto di Damia (e Auxesia). Wissowa e gli altri studiosi al suo seguito alludono bensì all'esclusione degli uomini e al carattere misterico nel culto di Damia (più correttamente: di Damia e Auxesia): ma la loro allusione, per quanto riguarda l'esclusione degli uomini, è perfettamente priva di fondamento. In Egina, anzi, è documentata la presenza di choreghi, uomini, nel rito stesso; l'elemento femminile vi ha soltanto una parte singolare (i cori femminili eseguiscono canti di scherno relativi alle donne della città). Quanto poi alle ἄρρητοι ἱρουργίαι (Herod. 5, 83), queste avevano, secondo quanto è esplicitamente detto (Paus. 2, 30, 4), un carattere simile a quelle di Eleusi: ma in Eleusi gli uomini non erano certo esclusi dal rito.

[1] Cfr. L. R. Farnell, *Cults of the Greek States* III, Oxford 1907, 101 e 319. - U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin 1931, 100 sgg.

[2] Herod. 5,82 sg. Paus. 2,30, 4 sul culto a Epidauro e a Egina; su quello a Troizen: Paus. 2, 32, 2.

[3] IG IV² 382, 398, 410, 434. V¹ 1314.

[4] Secondo F. v. Hiller in RE II/5 (1934) 2288 anche in questo caso si tratterebbe di una coppia: Lochaia e Damia.

Non vi è dunque alcun riscontro tra i due culti, che ci possa autorizzare ad attribuire a qualche elemento del culto storicamente documentato di Bona Dea una derivazione dal culto greco di Damia[1]. Non fossero i nomi conservatici da Festo — nomi che però soltanto probabilmente, ma non proprio sicuramente[2], sono connessi al nome divino greco Damia —, nessuno avrebbe pensato neppure ad un influsso, per non parlare di una completa sovrapposizione, del culto greco sul culto di Bona Dea. È ancora da aggiungere che a nessuno degli autori[3] che, per spiegare Bona Dea, la paragonano a qualche dea non-romana, viene in mente Damia. Il culto greco che si sarebbe sovrapposto al culto originario di Bona Dea, e dal quale dipenderebbe anche l'esclusione degli uomini, ci è dunque ignoto: si avrebbe qualche ragione di postularlo, se i tratti essenziali del culto di Bona Dea fossero inconciliabili con la struttura dell'antica religione romana. Ma esiste una tale inconciliabilità?

I romani stessi certamente non avevano quest'impressione; parlando di quel culto, Cicerone (*de har. resp.* 37) domanda: *quod sacrificium tam vetustum est quam hoc quod a regibus aequale huius urbis accepimus?* Ma vi sono anche elementi obiettivi in favore di questa opinione antica.

Un carattere singolare di Bona Dea consiste nel fatto che essa è una divinità dal nome segreto: ciò risulta non solo dalle parole esplicite di autori[4], ma anche dallo stesso nome cultuale « bona dea ». Con questo suo carattere essa rientra in una precisa categoria di antiche divinità romane[5]. Come tutte queste di-

[1] È del tutto gratuito, per esempio, supporre con il Cumont, *l. c.*, che i serpenti di Bona Dea derivino dal culto di Damia (dove, tra l'altro non sono documentati!) solo per il fatto che questo culto aveva sede in Epidauro. I serpenti hanno gran parte nella più antica religione romana (genius, Iuno Sospita ecc.).

[2] Ancora W. W. Fowler, *Rom. Fest.* 105 allude a un'eventuale possibilità di spiegare questi nomi dal latino. La posizione dei linguisti (cfr. Walde-Hoffmann s. v., Ernout-Meillet s. v.) sembra esser determinata dall'accettazione dell'ipotesi storico-religiosa.

[3] Cfr. Plut. *Cic.* 19, *Caes.* 9; Macr. 1, 12, 27.

[4] Macr. *l. c.*: « nec nomen eius in publico fuerit auditus »; Serv. *Aen.* 8, 314: « ...quam quidam, quod nomine dici prohibitum fuerat, Bonam Deam appellatam volunt » - Cfr. Lact. *inst.* 1, 22, 10: « nemo illam quoad vixerit praeter suum virum mas viderit nec nomen suum audierit ».

[5] Studiate da me in *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, Zürich 1949, volume cui si rimanda per la documentazione di quanto segue nel testo.

vinità, anche Bona Dea è una *divinità protettrice* dello stato romano: infatti, il sacrificio le viene offerto *pro populo*[1]. Ora, un'altra caratteristica di queste divinità protettrici dal nome segreto consiste in un loro singolare rapporto con il *sesso*: le loro figure ora alludono a un'originaria forma androgina, ora appaiono di sesso variabile, ora sono bensì esplicitamente femminili, ma in indissolubile unione con la maschilità anonima, segreta, a volte ridotta a un aspetto teriomorfo. Di questa ultima possibilità traspare forse un riflesso nel *mito* di Bona Dea: anche con lei sta in stretta unione un dio maschile ('Faunus') — suo padre fratello o marito secondo le varie versioni —, che si unisce con lei sotto la forma di un serpente[2].

Ma anche un concreto riferimento cultuale depone per l'antichità dell'esclusione degli uomini nel culto di Bona Dea. Si tratta della parte che in questo culto hanno le Vestali. Sono queste a presentarle il sacrificio nella sua festa di dicembre[3]. Ora è vero che le Vestali possono figurare anche in culti istituiti in tempi avanzati della storia romana[4]: ma nel caso di Bona Dea le loro funzioni acquistano un significato particolare sullo sfondo di certe connessioni tra le due dee Vesta e Bona Dea. L'una di queste connessioni sta precisamente nell'esclusione degli uomini da ambedue i culti. Per ciò che riguarda Vesta, a questo motivo cultuale corrisponde il fatto che nell'immaginazione dei romani la dea ha assunto il valore di un simbolo della *castitas* e della *pudicitia*[5]: ma allora è significativo che esattamente le stesse caratteristiche — e mitologicamente motivate in un modo ben differente — vengono attribuite insistentemente anche a Bona

[1] Cic. *har. resp.* 37. Sen. *ep.* 97, 2 ecc. Da Iuven. 9, 117 *pro populo facere* appare quasi per antonomasia significare il sacrificio a Bona Dea.

[2] Che questo sia un motivo mitologico greco — infatti, appare nel mito orfico di Zeus e Persephone: cfr. A. Dieterich, Philologus 52, 1894, 9 — non dimostra la tarda formazione del mito romano: resterebbe molto problematico, in questo caso, perché e come quest'isolato mito orfico si sia proiettato proprio sul mito di Faunus e Fauna. — Basti accennare alla generale diffusione preellenica della «dea con il serpente» (anche in Italia: F. v. Messerschmidt, ARW 37, 1941-42, 364 sgg.) Un'origine antico-mediterranea del culto di Bona Dea è sostenuta da M. Marconi, *op. cit.*, 244 sgg.

[3] Cic. *har. resp.* 37; *ad Att.* 1, 13,3 ecc.

[4] Esempi in Wissowa in Rosch. 'Vesta' 267.

[5] A Preuner, *Hestia-Vesta*, Tübingen 1864, 228/7.

Dea[1]. I due lati larghi di un'ara quadrilatera di Napoli, occupati da Vesta rispettivamente e da Bona Dea[2], confermano che il culto ha conservato la coscienza di rapporti tra le due dee. Tali connessioni suggeriscono di trattare — fino a prova contraria (ma le prove contrarie, come si è visto, non esistono) — l'esclusione degli uomini dal culto di Bona Dea sulla stessa stregua del medesimo regolamento sacrale del culto di Vesta.

Da tutto ciò segue non solo la conferma del carattere originario, antico-romano, dell'esclusione degli uomini nel culto di Bona Dea, ma anche una indicazione per il suo significato: si tratta, com'è ovvio, del *sesso*, ma non certo come di una fonte di qualche *mana* negativo, che al sesso maschile non potrebbe esser attribuito.

Ma se nella religione romana l'esclusione rituale di uno dei due sessi può essere indipendente da qualsiasi idea 'preanimistica' di *contagio*, cessa automaticamente il diritto di spiegare senz'altro con tale idea l'esclusione dell'altro sesso da altri riti: resta cioè almeno la *possibilità* che anche l'esclusione delle donne si spieghi in maniera diversa. Ciò eliminerebbe anche una grave difficoltà: se, infatti, le donne fossero state considerate nella più antica religione romana come fonti di influssi nefasti, come si spiegherebbe che un culto così essenzialmente importante per lo stato, come lo era quello di Vesta, era affidato a sacerdotesse?

Per l'esclusione delle donne, nella religione romana, abbiamo come si è visto, pochi esempi: se non si vuole incominciare l'esame di questa regola con il culto all'Ara Maxima, di chiara derivazione extra-romana, non rimane altro — a parte i «quaedam sacra» indefinibili di Paul. Fest. 72 L. — che un sacrificio privato descritto da Catone[3]: dato preziosissimo, ma disgraziata-

[1] Macr. 1, 12, 27: «quam Varro Fauni filiam tradit adeo *pudicam ut...*» cfr. Lact. *inst.* 1, 22, 10. — Tert. *ad nat.* 2, 9, 4: «Fauni filia pudicitia praecellebat». — «Castitas» nel testo corrotto di Serv. *Aen.* 8, 314.

[2] A. Greifenhagen, *l. c.*, 234 sg. tavv. 51-52.

[3] *De agr.* 83: «Votum pro bubus, uti valeant, sic facito. Marti Silvano in silva interdius in capita singula boum votum facito. Farris L. III est lardi P. IIII S et pulpae P. IIII S, vini S. III, id in (un)um vas liceto coicere, et vinum item in unum vas liceto coicere. Eam rem divinam vel servus vel liber licebit faciat. Ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito. Mulier ad eam rem divinam ne adsit, neve videat quomodo fiat. Hoc votum in annos singulos, si voles, licebit vovere».

mente isolato: per capire il carattere del sacrificio, non mancherebbero gli elementi; ma due di questi — l'esclusione delle donne e la non esclusione degli schiavi — sono proprio quelli di cui stiamo cercando il significato, mentre gli altri, la composizione dell'offerta incruenta e il precetto « statim ibidem consumito »[1] sembrano insufficienti per trarne conclusioni precise. Resterebbero le divinità stesse: Mars e Silvanus (a meno che non si tratti di un Mars Silvanus come a rigore sembrerebbe dal testo). L'idea che le esclusioni rituali possano dipendere dal carattere della divinità, spesso si è affacciata alla mente degli studiosi[2]. Ma si può sempre partire dalla figura divina per spiegare un elemento rituale? In Grecia ci sono culti di Herakles che escludono le donne e altri amministrati da donne[3]; e se in Geronthrai dal culto di Ares sono escluse le donne, a Tegea ne sono esclusi gli uomini[4]. Ciò non significa necessariamente che sotto nomi uguali si nascondano divinità differenti: ma significa in ogni modo che i diversi culti di una divinità possono esprimere aspetti differenti del suo carattere — in fondo, in questo consiste la ragione d'essere di più culti della stessa divinità in un luogo — e che quindi se i diversi culti possono forse servire a ricostruire una 'figura' divina, certo una figura presupposta non serve per la spiegazione di un suo culto isolato. Ora, nella religione italica in nessun altro culto di Mars incontriamo l'esclusione delle donne: e il rito descritto da Catone riguarda un Mars o un aspetto di Mars che — collegato com'è con la salute dei tori — ci è, anche per il resto, ignoto[5].

C'è tuttavia una via d'uscita: si tratta di un Mars che ha funzioni analoghe a quelle di Silvanus (sempre che « Marti Silvano » sia da intendere « Marti (et) Silvano » e « Silvanus » non sia addirittura una definizione più precisa del « Mars » del rito!). Ora, la 'figura' di Silvanus può forse dare uno schiarimento più

[1] Cfr. A. Thomsen, ARW. 12, 1909, 466 sgg.

[2] Per certi casi: Farnell, ARW. 7, 1904, 91; Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im gr. Kult*, Giessen 1910 126.

[3] Farnell, *l. c.* 74 e 77.

[4] Geronthrai: Paus. 3, 22, 7; Tegea: Paus. 8, 48, 4 sg.

[5] Per gli imprecisabili rapporti tra Mars e il toro: G. Hermansen, *Studien über den ital. u. röm. Mars*, Kobenhavn 1940, 173.

univoco intorno all'esclusione delle donne che non la 'figura' di Mars.

La conoscenza della figura divina di Silvanus è ostacolata da due circostanze: l'una che Silvanus non ha un culto pubblico, l'altra che i documenti relativi al suo culto risalgono per lo più a un'epoca relativamente tarda. Da questi documenti (epigrafici e in parte poetici) è stata dedotta la figura di un 'dio del bosco', oppure di un dio protettore dei campi e poderi, *tutor finium*. Una simile figura tuttavia non spiega diversi altri elementi frammentariamente conservati del suo culto: così non spiegherebbe neanche l'esclusione delle donne che, oltre al passo di Catone, è documentata anche in forma più generale: *Silvano mulieres non licet sacrificare* (Schol. Iuv. 6, 447). In questo caso dunque il dato catoniano esce dall'isolamento: e tanto più, in quanto i rapporti tra Silvanus e le donne risultano singolari anche al di fuori dell''esclusione rituale'. Si sa, per esempio, che Silvanus è pericoloso per le donne immediatamente dopo il parto: le tre divinità Intercidona, Pilumnus e Deverra, rappresentate dai loro simboli maneggiati da tre uomini che girano intorno alla casa della puerpera, devono impedirgli l'ingresso (Varro ap. Aug. *c. d.* 6, 9.). Inoltre, l'immagine di Silvanus orna i bagni riservati agli uomini — 'esclusione' profana, ma parallela a quella 'rituale'! — e un'iscrizione (CIL VI 579) che documenta esplicitamente l'impero del dio in quei luoghi, precisa: la donna che malgrado il divieto vi entrasse, *ipsa de se queretur*! Dovunque, quindi, si tratta di un pericolo per le donne: infatti, in un altro passo di S. Agostino (c. d. 15, 23) i 'Silvani' figurano come 'incubi' di cui si dice «improbos saepe extitisse mulieribus et earum appetisse et peregisse concubitum». Questi pochi dati offrono un insegnamento prezioso: in essi, i rapporti di Silvanus con il sesso sono ben precisati. Egli non è semplicemente un 'dio della maschilità' o della 'forza fecondatrice': in realtà, un tale dio non dovrebbe escludere le donne dal suo culto. Il 'fascinus' quale *dio*, è venerato addirittura dalle Vestali (Plin. n. h. 28, 39); e Mutunus Tutunus, una sua forma appena antropomorfizzata, ha un culto femminile (Paul. Fest. 143 L.). Ciò, intanto, fa pensare che neanche Bona Dea — per quanto in greco venga detta ἡ θεὸς γυναικεία — sia semplice-

mente e genericamente 'la dea della femminilità': ma per ora si può prescindere da lei e limitarci a considerare il carattere particolare della maschilità di Silvanus: aggressivo e selvaggio[1], questo dio non ha alcun riguardo per le donne che sono minacciate da lui perfino immediatamente dopo il parto...

Una stretta affinità e, anzi, un'identità essenziale tra Silvanus e Faunus è da molto tempo ammessa dagli studiosi[2]; e gli argomenti addotti sono convincenti: nel racconto di un solo e identico avvenimento un autore (Dion. Hal. 5, 16, 2) parla di Faunus, l'altro (Liv. 2, 7, 2) di Silvanus; ambedue gli dèi vengono identificati con Pan; ambedue figurano come incubi; ambedue hanno sede nelle foreste. Si può aggiungere ancora: ambedue hanno rapporti con il fico (Faunus: *fauni ficarii*; ficus Ruminalis? Silvanus: fico come attributo; fico dell'*area Saturni* accanto all'immagine antica del dio: Plin. *n. h.* 15, 77); ambedue hanno rapporti con i cani (Faunus: sacrificio di cane ai Lupercalia; certi cani vedono i 'fauni': Plin. *n. h.* 8, 151; Silvanus: attributo costante). Forse non è corretto dire che Silvanus sia un nome formato da un originario aggettivo di Faunus[3]: Faunus stesso sembra un aggettivo (da *faveo*[4]): ambedue i nomi sono forse aggettivi di un dio innominabile. Che si tratti della medesima divinità, risulta, infine, proprio da ciò che sembra costituire una differenza tra Faunus e Silvanus: il culto pubblico e il mito conoscono Faunus e ignorano Silvanus; i documenti di un culto privato — specie in epoca imperiale — abbondano per Silvanus e mancano per Faunus[5]: Silvanus appare dunque come il nome popolare della stessa divinità che nel culto pubblico e nel mito (la cui relativa antichità con ciò viene dimostrata) porta il nome di Faunus. In base a questa identità si comprendono meglio anche i rapporti tra Mars e Silvanus, dati quelli, ben documentati,

[1] Cfr. il significativo passo di Aug. *c. d.* 6, 9: « ita contra dei nocentis saevitiam non valeret custodia bonorum, nisi plures essent adversus unum eique *aspero horrendo inculto* signis *culturae* tamquam contrariis repugnarent ».

[2] Preller[3] 1, 392 sg. Wissowa, RuKdR[2] 213 sg. Bayet, *op. cit.*, 191, 372.

[3] Wissowa 213 —, tantomeno, di Mars (W. Fowler, *Rom. Fest.* 55).

[4] Così Ernout-Meillet 338; ne dubitano Walde-Hoffmann s. v.

[5] Cfr. W. Warde Fowler, *Rom. Fest.* 258 che però non arriva a un'identificazione tra Faunus e Silvanus.

tra Mars e Faunus[1]: Mars, divinità più grande e più plastica, assorbe e sublima nella *sua* aggressività superiore quella primordiale di Silvanus-Faunus. D'altra parte si comprende meglio anche una certa relazione tra l'esclusione degli uomini dal culto di Bona Dea-Fauna e l'esclusione delle donne da quello di Silvanus-Faunus: relazione non di fatti complementari, a quanto sembra, come sarebbe se si trattasse di ' maschilità ' e ' femminilità ', bensì di fatti analoghi: ambedue le divinità sembrano alludere a ciò che nel loro sesso è esclusivo, autonomo, irrisolvibile nell'unione dei sessi. E allora le figure di Vesta e di Mars appaiono come uno sviluppo più elevato di questa formula: almeno il mito riesce a prospettare, sia pure in modo allusivo[2], un'unione tra di loro: unione eccezionale ed unica che darà origine all'esistenza di Roma...

Non solo con Mars, ma anche con un altro dio Faunus (e) Silvanus hanno estesi rapporti di affinità: con Hercules[3]. Ma già per il solo fatto che Hercules e Silvanus (o nel mito: Faunus) appaiono spesso insieme, non è prudente, com'è stato spesso fatto, trattare le due divinità come identiche e sostituibili: bisogna piuttosto cercare in che consiste e fin dove arriva l'affinità, in che consistono e dove cominciano le differenze.

Il primo momento che in questa connessione appare importante, è un rapporto d'ostilità tra Hercules e Bona Dea adombrato dal mito: mito aitiologico destinato a spiegare l'esclusione delle donne dal culto all'Ara Maxima (Prop. 4, 9). Ma la vera antagonista di Hercules non è Bona Dea, bensì Iuno: i loro rapporti non risultano da miti aitiologici, ma da miti d'origine arcaica, presenti già nella più antica arte italica e confermati anche dal culto[4]. Ora, nessuno vorrà sostenere un'identità tra Bona Dea e Iuno: ma anche tra queste divinità vi è un legame ben accentuato dai fatti religiosi. Oltre al comune atteggiamento ostile nei riguardi di Hercules, è da menzionare che i rapporti tra Bona Dea e il serpente (mitico, ma cfr. i serpenti vivi del suo santuario) in Italia non hanno analogia più calzante del culto

[1] I dati in Otto, RE VI (1909) 2054 sg.
[2] Cfr. A. Brelich, *Vesta*, Zürich, 1949, p. 96 sg.
[3] Peter in Rosch. Lex. 1, 2950-9, 2963 sgg. - Bayet, *op. cit.*, 372 sg.
[4] Su Lanuvium: A. Brelich, *Die geh. Schutzg.*, 34.

lanuvino di Iuno. In secondo luogo: se tutte le feste importanti di Iuno cadono sulle *kalendae* (e queste, in generale, sono sacre a lei: Macr. 1, 15, 18) o — come le Nonae Caprotinae — nel periodo della luna crescente, la festa fissa di Bona Dea è il 1 maggio[1], mentre il sacrificio nella casa del magistrato *cum imperio*, nei due soli casi che si conoscono, ha avuto luogo ai *primi* di dicembre. (A questo proposito è utile forse ricordare la festa di Faunus alle *nonae* dello stesso mese: Hor. c. 3, 18). Non per niente la tarda antichità è arrivata a compiere quel passo dell'identificazione che, come al solito, scioglie le forme precise della classica religione romana, ma non è mai privo di giustificazione: un'ara di Aquincum (CIL III 10400) è dedicata « Fortunae conservatrici et Bonae Deae Iunoni ».

Se dunque prima abbiamo intravisto uno sviluppo della 'formula' Faunus-Fauna in quella più comprensiva di Mars-Vesta, ora ci appare un altro sviluppo della stessa formula in quella di Hercules-Iuno: per controprova di questa connessione si può ricordare che se Hercules, oltre ai suoi rapporti d'affinità con Faunus, conserva un rapporto con Bona Dea, d'altra parte anche Iuno, oltre ai suoi legami con Bona Dea, appare collegata, nella festa dei Lupercalia, a Faunus[2].

Che i rapporti d'ostilità (e la riconciliazione che li presuppone) tra Iuno e Hercules siano fondati sul piano del sesso, non può esser dubbio[3]. Ma neanche qui si può ricorrere alla facile soluzione di un Hercules = 'principio maschile'[4] e una Iuno = 'principio femminile'. La femminilità non è tutta riassunta nella figura di Iuno, per quanto tutte le donne abbiano la propria Iuno. Intanto, un'altra dea, non meno importante di Iuno nell'antica religione romana, non ha meno diritto di pretendere un rapporto con la femminilità: Diana. I suoi rapporti con il sesso sono già stati ampiamente e concordemente sottolineati[5]. Ora, ciò che può colpire a prima vista è che se tra Hercules e Iuno vi è ostilità,

[1] Ov. *Fast.* 5, 148 sgg.; Macr. 1, 12, 21.

[2] Così l'esplicita affermazione, di origine verriana, di Fest. 75 L, che non si è autorizzati a revocare in dubbio con H. J. Rose, Latomus 8, 1949, 9 sgg.

[3] Documentazione in *Die geh. Schutzg.* 33 sg.

[4] W. W. Fowler, *Rom. Fest.* 103.

[5] Wissowa, 248, 250. - F. Altheim, *Gr. Götter i. a. Rom*, Giessen 1930, 94.

tra Hercules e Diana si osserva la più stretta alleanza di culto. Non solo sin dal *lectisternium* del 399 a. C. Hercules e Diana formano coppia[1]: il fatto principale è che la festa di Hercules presso la Porta Trigemina e quella all'Ara Maxima (nel giorno precedente) è fissata in funzione della festa di Diana Aventina (13 agosto, come nel culto nemorense indipendente da ogni relazione con Hercules).

Che cosa può spiegare il netto contrasto tra i rapporti di Hercules con l'una e quelli con l'altra divinità femminile? Ovviamente si penserebbe a una differenza essenziale tra Iuno e Diana. E, infatti, una circostanza del culto sembra eloquente in questo riguardo: a Iuno sono sacre le Kalendae, mentre la festa principale di Diana occupa un giorno di plenilunio. Fatti di questo genere non sono casuali in un calendario arcaico: ma per maggior evidenza si può ricordare che i nomi stessi di Iuno[2] e di Diana (dalla radice che implica luminosità[3]) presuppongono già il contrastante rapporto delle due dee con la luna. Difficilmente potrebbe trattarsi di un contrasto nel senso di quello tra 'oscurità' e 'luminosità': difficilmente, perchè all'antica Diana italica e romana non si possono attribuire caratteri particolarmente 'luminosi': e anche perchè sotto quell'aspetto il contrasto si profila piuttosto tra Iuno, dea delle *kalendae* e Iuppiter, dio delle *idus*. Ma non è cosa nuova ricordare le relazioni tra luna e femminilità. Anche queste relazioni però possono evadere dal piano del generico. Recentissimamente è stata messa in rilievo la corrispondenza tra le tre forme di Hera — Pais, Teleia, Chera — e le tre fasi della luna in un complesso cultuale greco[4]: senza voler pensare a una corrispondenza precisa, non si può tuttavia non attribuire importanza al fatto che la Iuno arcaica, anche nel suo nome, sembra rappresentare solo uno di questi aspetti della Hera greca, e precisamente quello che non è 'teleia'... Da questa Iuno

[1] Liv. 5, 13, 6. - Difficilmente dal solo e poco appariscente rapporto in Poseidonia, come vuole il Bayet 278.

[2] *Iuno* — dalla stessa radice di *iuvenis* — può riferirsi anche alla 'giovane' luna: cfr. K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich 1944, 121. Così, esplicitamente, Plut. *Q. R.*, 77.

[3] Walde-Hoffmann s. v.

[4] K. Kerényi, *Zeus und Hera*, Saeculum 1, 1950 30 sgg.

solo in un secondo tempo[1] si svilupperà la Iuno protettrice del matrimonio. (È da aggiungere che Diana — per quanto connessa con il plenilunio — non è in rapporto con il matrimonio: la sua 'pienezza' è di altra natura; essa, almeno in uno solo dei suoi culti, può anche escludere gli uomini...). Ora, questa Iuno — quale che sia, più precisamente, la sua natura (e i rapporti con Bona Dea ne danno forse un'indicazione) — è presente in tutte le donne: Hercules, antagonista di Iuno, esclude dal suo culto all'Ara Maxima le donne *in quanto* portatrici dell'essenza iunonia... Ciò viene singolarmente confermato dai fatti cultuali di Lanuvio: qui il culto di Hercules esiste in funzione di quello di Iuno[2]: e da esso, anche, sono escluse le donne (Tert. ad nab. 2, 7).

Da tutto ciò però sulla posizione di Hercules non cade che tutt'al più una luce di riflesso. Quali sono i suoi rapporti con il sesso? L'estesa analogia con Faunus-Silvanus e la comune presenza dell'esclusione delle donne nei due culti farebbero forse pensare a una posizione identica. Ora però è proprio il culto dell'Ara Maxima che ci mette sull'avviso di non esagerare nell'identificazione: il recinto dell'Ara Maxima è proibito ai cani[3], animali sacri all'altro dio; e da esso sono esclusi gli schiavi, proprio gli schiavi che non solo costituiscono la maggioranza dei fedeli di Silvanus[4], ma che sono anche esplicitamente definiti idonei ad eseguire il rito menzionato da Catone in onore di Mars (e?) Silvanus. A tutta prima si direbbe che questa esclusione non sia in alcun rapporto con i fatti del sesso. Ora però è almeno singolare che proprio le due grandi dee della femminilità che sembrano definire in modo decisivo la figura di Hercules, Diana e Iuno, sono in relazione pronunciatamente amichevole con gli schiavi: proprio quel giorno del 13 agosto, sacro a Diana, al quale è subordinata la festa dell'Ara Maxima, *è servorum dies festus*[5]: e già nella valle aricina Diana aveva un sacerdote che portava il

[1] Cfr. P. Noailles, *Junon, déesse matrimoniale des Romains*, Festschrift Koschaker I, Weimar 1939, 386 sgg.

[2] *Die geheime Schutzg.* 34.

[3] Plin. *n. h.* 10, 79.

[4] A. v. Domaszewski, *Abh. z. röm. Rel.*, Leipzig-Berlin 1909, 71. - Wissowa 215.

[5] Fest. 460 L. cfr. Plut. *Q. R.* 100.

titolo di re, ma doveva essere uno schiavo fuggiasco[1]; a sua volta Iuno presiede alla festa delle Nonae Caprotinae — « ancillarum feriae » (Polem. Silv. a. d.) — in cui le schiave portano le vesti delle padrone[2] e ai Matronalia in cui esse vengono ospitate dalle padrone (Macr. 1, 12, 7).

Che il problema dell'esclusione degli schiavi non si risolva in base al loro carattere 'privo di *mana*' risulta evidente dal fatto che non solo essi non sono esclusi da tutti i culti, ma esistono, come vediamo sin d'ora, culti in cui essi hanno una funzione particolare. Non si è autorizzati a supporre che 'originariamente' tutti i culti escludessero gli schiavi[3]: alcuni culti di cui essi sono come i protagonisti, hanno tutti i caratteri di un'indubbia arcaicità. Neanche il culto dei Lares può essere considerato certo come una creazione tarda: ed esso è esplicitamente affidato agli schiavi e *non* ai liberi[4]; il sacrificio a Mars (e?) Silvanus appartiene a quell'ambito di religione domestica, il cui carattere conservatore è stato più volte sottolineato; in questa religione domestica[5] la funzione degli schiavi è attestata anche in altra connessione[6]. Accanto a tante funzioni positive degli schiavi nella religione romana, la loro esclusione appare, anzi, un fenomeno limitato a determinati culti: oltre a quelli, ignoti, cui allude la

[1] Così risulta nel modo più esplicito da Paus. 2, 27, 4.

[2] Esplicitamente solo in Auson. (Peiper) p. 104: « cum stola matronis dempta tegat famulas » - Ma la leggenda cultuale etiologica (di Tutula-Philotis) lo renderebbe probabile anche senza dati.

[3] Come p. es. Wächter, *op. cit.*, 123.

[4] Dion. Hal. 4, 14 3: ... οὐ τοὺς ἐλευθέρους, ἀλλὰ τοὺς δούλους ἔταξε (Servio Tullio) παρεῖναί τε καὶ συνιερουργεῖν.

[5] Che gli schiavi abbiano più a che vedere con i culti della casa che non con quelli dello stato, è un fatto che non richiede spiegazioni 'preanimistiche': i culti dello stato interessano, se mai, ai cittadini, e gli schiavi non sono cittadini. (In questo punto, e non nel *mana* negativo, può essere il vero contatto tra schiavi e stranieri). Tuttavia è da tener presente che i culti pubblici non sono neanche della competenza dei cittadini, bensì dello stato stesso come tale; e lo stato può esser interessato anche a ciò che gli schiavi rappresentano nel suo organismo: di qui i culti pubblici messi pronunciatamente in relazione con gli schiavi: ai *di Manes serviles* sono i sacerdoti pubblici a presentare il sacrificio: Varr. *de l. l.* 6, 23.

[6] Il *vilicus* nei Compitalia « in compito aut in foco »: Cato *de agr.* 53; la *vilica* nei giorni di Kalendae, Nonae, Idus e di festa: *ibid.* 143. Da questo ultimo passo risulta anche il senso della limitazione delle funzioni religiose affidate allo schiavo: « scito dominum pro tota familia rem divinam facere ».

citata glossa di Paolo, in realtà non abbiamo di sicuro che il culto dell'Ara Maxima, perchè quanto a quello di Mater Matuta, malgrado le esplicite parole ovidiane[1], non bisogna dimenticare che da esso erano escluse tutte le donne non *univirae* (Tert. *de monog.* 17) e l'esclusione delle schiave (non si parla di schiavi, dato il carattere femminile del culto) può essere quindi una conseguenza di quest'esclusione più ampia; e quanto al fatto che ha reso impossibile una celebrazione dei Ludi Magni (Liv. 2, 36), è dubbio se consisteva nella presenza dello schiavo o piuttosto nella circostanza che egli veniva condotto attraverso il circo, e per giunta *sub furca.*

Di fronte a tale situazione appare giustificato pensare che « essere schiavi », per la religione romana, ha un significato particolare, esattamente come l'« essere uomini » o « essere donne »[2]. Gli schiavi 'rappresentano' qualcosa la cui presenza con certi culti è incompatibile, da altri è invece addirittura richiesta[3].

I problemi connessi con i Saturnalia e in generale con il culto di Saturnus sono tra quelli che hanno bisogno ancora di un esame approfondito, particolarmente per ciò che riguarda la loro relazione con il culto greco di Kronos[4]. Nei riguardi della ben nota

[1] Fasti 6, 481 sgg.

[2] Cfr., da un altro punto di vista, H. Lévy-Bruhl, *Quelques problèmes du très ancien droit romain*, Paris 1934, 21 sg.: « ...la servitude est un caractère de l'esclave attaché en quelque sorte à sa personne et non pas un simple rapport juridique qui pourrait affecter une personne quelconque ».

[3] L'unico tentativo finora fatto per illuminare la posizione sacrale dello schiavo, è un lavoro, geniale per impostazione e per alcune intuizioni, anche se non del tutto preciso nei risultati, di W. B. Kristensen, *De antieke opvatting van dienstbaarheid*, Meded. Kon. Ak. Wet. 78 Ser. B n. 3, 1934. Neanche ad E. Tabeling, *Mater Larum*, Frankfurt a. M. 1932 sfugge il fatto che la presenza degli schiavi determina il carattere di culti, ma egli non pone il problema per sé stesso.

[4] La situazione, oggi, non è molto diversa da quella caratterizzata da W. Warde Fowler, *R. Fest.* 268 sg. L'unico elemento in base al quale si cerca di distinguere tra un' 'originaria' divinità italica e quella greca, è il nome che si vuol far derivare da 'serere', per quanto si sia consci della difficoltà di tale etimologia (cfr. Fowler, 269); Thulin, 'Saturnus' in RE, 218. Malgrado la sua congenita incertezza, lo schema interpretativo viene ripetuto meccanicamente nei manuali (W. R. Halliday, *Lectures*, Liverpool-London 1922. 57. C. Bailey, *Phases*, London 1932, 55. N. Turchi, *La rel. di Roma ant.*, Roma, 1939, 173 ecc.), mentre chi lo rigetta, (F. Altheim, *A Hist.* 126) non lo sostituisce con una nuova interpretazione.

posizione degli schiavi durante la festa, malgrado la stretta analogia dei Kronia ateniesi[1], il Nilsson[2] ha messo già in rilievo quanto sia superfluo pensare a un' importazione, dati gli estesi riscontri del fatto nei più diversi ambienti culturali. Questa prudenza metodologica trova conferma anche nei fatti. Anzitutto, la posizione degli schiavi durante i Saturnalia ha un riscontro nella festa dei Matronalia[3]: ora, anche i Matronalia hanno il carattere di una festa di capodanno, spiegabile solo nel più antico ordinamento calendariale romano. Un altro fatto che sembra non avere un parallelo greco — e soprattutto non nella sfera di Kronos — è costituito dai *compedes Saturni*: l'immagine cultuale del dio portava questi ceppi — caratteristici degli schiavi[4] — da cui veniva sciolta solo nel periodo della sua festa[5]. Delle immagini cultuali legate non si è trovata finora altra spiegazione che l'intenzione di non permettere a una divinità protettrice di abbandonare la sua sede[6]: questa spiegazione però non regge nel caso di Saturnus, sia perchè di questo dio non risultano particolari funzioni protettrici, sia perchè essa renderebbe inconcepibile l'uso di sciogliere i legami del dio durante la festa. Indipendentemente da questi argomenti, il Kristensen[7] ha avuto il coraggio di affermare che Saturnus, con i suoi *compedes*, rappresenti lo schiavo, e la sua libertà durante la festa corrisponda a quella degli schiavi. Comunque, nei Saturnalia si tendeva a 'sciogliere' tutto: la gente abbandonava il modo di vestire comune per una foggia più comoda; in quei giorni non si potevano far valere neanche i 'vincoli' della legge[8]. I romani stessi ponevano in rapporto questi usi con l'idea mitologica di un'età aurea sotto il regno di Saturnus-Kronos, in cui non esistevano ancora schiavi, come non esistevano leggi, costrizioni ecc. Per quanto sia evidente che tale idea mitologica, nella forma in cui ci è tramandata, è

1 Secondo le testimonianze di Accio (in Macr. 1, 7, 37) e di Philochoro (*ibid.* 1, 10, 22).

2 RE II 2, 'Saturnalia', 206.

3 Macr. 1, 12, 7.

4 Cfr. Thes. l. l. s. v.

5 Stat. *silv.* 1, 6, 4. — Macr 1, 8, 5.

6 Cfr. Lobeck, *Agl.* 275. F. Marx, Ber. sächs. Ges. 1906, 122.

7 *Op. cit.*, 14 sg.

8 Macr. 1, 10, 1: « poenas a nocente isdem diebus exigere piaculare est ».

inseparabilmente legata alle tradizioni greche, nulla dimostra che essa non abbia anche un rapporto originario con la antica festa romana. Intanto, è da ponderare seriamente la possibilità prospettata senza argomenti dall'Altheim[1] di un'identità originaria tra Saturnus e Kronos: non sembra casuale la fondazione dell'*ara Saturni* precisamente ai piedi del colle capitolino e precisamente nello stesso periodo della fondazione dell'*aedes Iovis* sulla cima. Ma anche indipendentemente da questa possibilità, l'idea di un' 'età aurea' o più precisamente di uno stato di cose 'anteriore' all'ordinamento definitivo del mondo, non è certamente esclusiva della Grecia. Ora, nella religione romana, la struttura del calendario arcaico — l'anno inquadrato tra feste di solstizio, composto da mesi inquadrati tra *kalendae* e *idus*, con giorni pari e dispari sacralmente distinti — è una delle espressioni più precise dell'ordinamento cosmico: e la posizione dei Saturnalia *prima* del solstizio invernale, vero inizio dell'anno ordinato, risponde, nelle forme tipicamente romane, all'idea di una fase per così dire 'pre-cosmica' simile a quella che, nelle forme tipicamente greche della mitologia, assume l'aspetto di un' 'età aurea'. Che la posizione calendariale dei Saturnalia non sia casuale, risalta anche dalle usanze di capodanno legate alla festa; il riferimento al prossimo solstizio è chiaro nell'uso dello scambio di *cerei*[2]. Ora, la fase 'pre-cosmica', appunto perchè non-ancora-ordinata, è quella delle possibilità: è perciò che l'inizio del nuovo anno dappertutto comporta auguri, simbolismo di fortuna ecc.: nei Saturnalia è da rilevare il grande uso fatto dei giochi di fortuna: in quel periodo anche gli schiavi possono giocare a dadi con i padroni[3]: le posizioni non sono ancora decise. Il gioco di fortuna — il caso — deciderà anche chi sarà il 're', il *Saturnalicius princeps...*[4].

Quanto una simile idea possa essere indipendente da qualsiasi influsso letterario greco, lo dimostra l'arcaico culto italico di Fortuna Primigenia a Praeneste. Anche qui, infatti, si tratta del

[1] *A Hist. of Rom. Rel.*, London 1938, 126.
[2] Come giustamente rileva già W. W. Fowler, *R. Fest.*, 272.
[3] *Anth. Lat.* (Riese) n. 395, v. 45 sg.
[4] *Apocolocynth.* 8.

caso: in un certo senso anche nel nome della dea[1] — che a Roma apparirà esplicitamente come Fors Fortuna — ma ad ogni modo nell'oracolo a *sortes*; e anche qui, a quest'idea della casualità risponde quella di una fase 'pre-cosmica': la dea *primigenia* domina in una situazione in cui Iuppiter — futuro garante dell'ordinamento cosmico — è ancora *puer*[2].

Ora, proprio la festa trasteverina di Fors Fortuna è una di quelle feste in cui scompaiono le differenze sociali: è esplicitamente rilevata la partecipazione non solo della *plebs*, ma anche degli schiavi[3]. È perchè — dicevano i romani — il culto di Fortuna è fondato da Servio Tullio che a questa dea doveva la sua 'fortuna' di esser diventato da schiavo, re. Infatti, a Servio Tullio viene attribuita la fondazione di gran parte dei culti in cui gli schiavi hanno una parte preminente: tra questi, oltre al culto di Fortuna, anche quello dei Lares[4] (Servio Tullio è figlio, secondo una versione[5] del *Lar familiaris*) e quello di Diana Aventina[6].

Non è qui il luogo per compiere per esteso lo studio di tutti i culti in cui gli schiavi occupano una posizione preminente e positiva. Ma non è difficile capire che essi risalgono a una comune sfera di idee di cui qui possiamo distinguere tre aspetti salienti: 1. accentuata indipendenza dall' 'ordine'; dominio del caso (Fortuna, Saturnus); promiscuità: scambio di vesti tra sessi (Matronalia[7]) e tra classi (Nonae Caprotinae); coincidenza tra schiavitù e regalità (*rex Nemorensis*, Servio Tullio). 2. fecondità; tutti i culti, feste, divinità menzionati in questa connessione (Diana, Iuno, Lares, Faunus, Saturnus) hanno un riferimento alla fecondità; infatti, la loro sfera è quella dalla quale può provenire tutto.

[1] Cfr. Walde-Hoffmann p. 534.

[2] La presenza di un Iuppiter Puer nel complesso cultuale prenestino (Cic. *de div.* 2, 85) conferma l'interpretazione antica dell'immagine cultuale descritta da Cicerone (i due bambini allattati da Fortuna, come Iuppiter e Iuno) ed è in accordo con l'autentico senso dell'epiteto cultuale 'Primigenia' (che non significa 'primogenita' di qualcuno).

[3] Ov. *Fast.* 6, 784 sg.

[4] Dion. Hal. 4, 14.

[5] Plin. *n. h.* 36, 204. Dion. Hal. 4, 2. Plut. *de fort. Rom.* 10.

[6] Cfr. la lunga descrizione in Liv. 1, 45.

[7] Cfr. St. Weinstock in RE XIV (1930) 'Matronalia', 2038.

Quest'aspetto può avere quel carattere che generalmente si definisce 'ctonio' nell'uso vago e largo che si fa del termine[1]. 3. un carattere selvaggio: cfr. particolarmente Faunus-Silvanus[2], ma anche Diana: anche quest'aspetto è evidentemente connesso con il primo, cioè con lo stato anteriore all'ordine. Il cane, animale 'ctonio'[3] e — nella sua affinità con il lupo[4] — selvaggio, trova il suo posto naturale in questa sfera di idee: accanto a Faunus-Silvanus (v. sopra) non meno che accanto ai Lares[5] e, forse non solo per la tarda concezione di una 'dea della caccia', accanto a Diana.

Si tratta dunque di una medesima sfera di cui però i singoli culti rilevano, concretano, rendono presenti singoli aspetti: il linguaggio, virtualmente inesauribile, del culto, che si estende su una gamma che va dal nome o dall'immagine di una divinità, attraverso i suoi attributi, il particolare genere di sacrificio da essa richiesto, il sesso e le condizioni dei suoi sacerdoti, il giorno e il luogo della sua festa ecc. ecc. fino alle persone che devono, possono o non devono partecipare al suo culto, questo linguaggio del culto è capace di un'estrema differenziazione — non inferiore a quella del linguaggio mitico — nel comunicare la precisa natura dell'esperienza sacrale che il culto è destinato a perpetuare.

Non è stato nostro scopo esaminare particolareggiatamente il culto all'Ara-Maxima: ma certo non si può considerare come casuale che Hercules, divinità affine, ma non identica a Faunus-Silvanus (che egli, 'eroe culturale' supera, 'uccidendolo' anche in una versione isolata del suo mito[6]), divinità che a Roma aderisce al

[1] È quest'aspetto, in cui coincide fecondità e morte (carattere infero), quello particolarmente sottolineato dal Kristensen.

[2] Oltre al passo di S. Agostino, citato a p. 10 n. 1, cfr. quello di Cicerone sui Luperci, associazione cultuale legata al culto di Faunus, (*pro Cael.* 26): *fera* quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum Lupercorum, quorum coitio illa *silvestris, ante est instituta quam humanitas atque leges* (dove, nelle parole sottolineate, si esprime nettamente la connessione del 'carattere selvaggio' con uno 'stato anteriore all'ordine').

[3] Cfr. E. Tabeling, *Mater Larum*, 92 sgg.

[4] L. Malten, Jahrb. Inst. 29, 1924, 238/20.

[5] Ov. Fast. 5, 137 sg. Altri dati in Tabeling, 92.

[6] Cfr. J. Bayet, *op. cit.*, 164 sgg.

culto di Iuppiter[1], escluda anche da un suo culto romano[2] proprio le donne, gli schiavi, i cani[3]. Nostro compito era solo di segnalare, quanto le 'esclusioni rituali' si scostino dal piano di una generica idea di *contagio* preanimistica, per rientrare invece nelle connessioni precise e differenziate di una religione essenzialmente politeistica.

ANGELO BRELICH

Università di Roma.

1 Hercules, dopo la sua vittoria su Cacus, dedica un altare a Iuppiter Inventor: Dion. Hal. 1, 39, 4. Cfr. Ov. Fast. 1, 579.

2 Il culto romano si è indubbiamente costituito sotto molteplici influssi non-romani: basti accennare in linea generale ad analoghe esclusioni nel culto greco di Herakles o a una sfera così lontana, eppure inseparabile, come quella del Baal-Melqart di Tyro, in cui appare l'esclusione delle donne, dei cani e degli uccelli... Donne, cani e mosche sembrano esclusi da un culto greco che Lyd. *de mens.* 4, 154 (p. 171, 4 Wünsch) attribuisce a Kronos (forse, ma non sicuramente, confondendolo con il culto di Hercules: cfr. Pohlenz in RE XI 1983). Ad ogni modo, non si tratta di un'importazione meccanica: prima di tutto, perchè le quattro esclusioni (donne, schiavi, cani, mosche) figurano unicamente nel culto romano; in secondo luogo, esse assumono, come si è visto, un significato particolare nell'insieme della religione romana. — Cfr. nota seguente.

3 Le mosche, anche (Plin *l. c.*). Nulla ci risulta di un particolare significato delle mosche nell'immaginazione romana. Ma ciò che i Greci vedevano nelle mosche — simboli di spudoratezza e di promiscuità (cfr. l'art. 'Fliege' in RE!) — è abbastanza evidente per imporsi alla fantasia di qualunque altro popolo e, inoltre, s'inquadra perfettamente nel senso delle esclusioni dell'Ara Maxima. Da notare un curioso legame tra mosche e cani, nell'espressione, già omerica, κυνάμυια: proprio la specie di mosche così chiamata rappresentava la spudoratezza.

LA COMPOSIZIONE SOCIALE DELLE COMUNITÀ CRISTIANE NEI PRIMI SECOLI

CONTRIBUTO ALLO STUDIO DELLA CRISI DELLA SOCIETÀ ALLA FINE DEL MONDO ANTICO

SOMMARIO: 1. Introduzione - 2. L'età apostolica e la prima metà del IIº secolo - 3. Dal 150 c. al 220 c. - 4. La seconda metà del IIIº secolo.

1. - Introduzione.

Di fronte all'evidente passaggio da una struttura sociale ad un'altra verificatosi verso la fine del mondo antico nell'ambito territoriale dell'Impero romano, ci chiediamo se, come e quanto il Cristianesimo vi ha contribuito, e perchè esso ha potuto, ad un certo momento, presentarsi come l'erede di un mondo essendo in grado di risolvere, almeno parzialmente, le difficoltà entro le quali si dibatteva l'antico ordine sociale. Il tema, vastissimo e complesso, verrà in questo scritto soltanto impostato, e verranno offerti alcuni elementi per la risposta, senza pretesa alcuna di completezza.

Alla possibilità ed opportunità di tale ricerca parrebbero opporsi alcune esplicite dichiarazioni di autori cristiani che rivendicavano per i seguaci della loro fede il posto di *tertium genus*, accanto ma distinto dai precedenti. Tuttavia, fermo restando quel principio in ciò che concerne le posizioni ideologiche del Cristianesimo di fronte al Paganesimo, non vi è dubbio che *tertium genus* i cristiani non lo furono di certo nella vita di ogni giorno, perchè erano uomini come gli altri, provenivano da tutte le classi sociali, lavoravano, avevano rapporti d'affari. E lo stesso si può ripetere a proposito del conclamato disinteresse dei cristiani per la vita pubblica ed i valori politici; i cristiani erano pur sempre dei cittadini che, per il fatto stesso di occuparsi delle ordinarie incombenze quotidiane, contribuivano alla vita sociale, rappresentavano un elemento attivo o passivo, fecondo o dannoso, per la trasformazione sociale del mondo antico.

In confronto al numero — di necessità molto ristretto — di martiri, sta quello assai più numeroso, anche se non calcolato nè calcolabile, di coloro che vissero senza trovarsi nella necessità di dovere affrontare la prova suprema o che comunque riuscirono ad evitarla. Se la nostra ammirazione morale va verso i campioni di un'idea, che seppero sacrificare ogni cosa ai dettami della coscienza, il nostro interesse storico deve tener conto anche degli altri, che non furono chiamati a prendere una decisione o che eventualmente si piegarono agli ordini pur detestandoli in cuor suo.

È noto che nell'età classica i Greci ed i Romani consideravano avvilenti le occupazioni manuali e certe professioni; anche il Cristianesimo aveva, in linea di principio, un atteggiamento di riserva di fronte al lavoro, ma per tutt'altra ragione degli antichi, cioè perchè riteneva che il lavoro fosse una conseguenza dolorosa del primo fallo. Ma accettata ormai la condizione attuale dell'umanità, il lavoro veniva considerato come un buon esercizio spirituale, non era indegno dell'uomo libero ed offriva l'occasione di fare del bene. In particolar modo, il Cristianesimo, pur sovvertendo nei suoi fondamenti ideali l'ordine sociale costituito perchè proclamava l'uguaglianza di tutti in quanto figli di Dio, non cadde in esagerazioni, finì per ammettere che le distinzioni sociali erano inevitabili e che la proprietà aveva una funzione sociale; inoltre ai ricchi riconobbe una posizione fortunata perchè più facilmente potevano servire gli altri, amministrando (διακονεῖν) i beni che Dio aveva loro dati a vantaggio di coloro che ne erano privi. Ricchi e poveri erano ugualmente ammessi nella società cristiana purchè lavorassero tutti, in forme diverse ma praticando la virtù; col tempo si andò ancora più oltre ed, a un certo momento, la religione divenne la tutrice dei possidenti, difese ad oltranza i diritti acquisiti, ma questo si verificò fuori dei limiti cronologici che ci siamo imposti nella ricerca e non richiede più che un accenno.

2. - L'età apostolica e la prima metà del II° secolo.

Sulla condizione sociale della primitiva comunità cristiana di Gerusalemme siamo informati da alcuni passi assai noti degli *Atti degli Apostoli*, dai quali si è tratta per lo più la conclusione

che in quella comunità si era instaurato un regime comunistico dei beni. « E la moltitudine dei credenti era un sol cuore e una anima sola : nè vi era chi dicesse esser sua alcuna delle cose che possedeva, ma tutto era tra essi comune... E non vi era alcun bisogno tra essi. Mentre tutti coloro che possedevano terreni o case, li vendevano e portavano il prezzo delle cose vendute e lo deponevano ai piedi degli Apostoli e si distribuiva a ciascuno secondo il suo bisogno » (*Att.* IV, 32-35). Come appare chiaramente dal testo, la *comunione* non è il risultato di una disposizione statutaria ma di uno stato d'animo ; essa non era una condizione obbligatoria per partecipare alla vita della comunità ma era la natural conseguenza di un sentimento d'amore, di una elevazione religiosa che portava a considerare con occhio nuovo la proprietà e quanto ad essa è connesso.

Spinto dall'ardore della carità, da principio più nessuno *si sentì* padrone di quello che possedeva, ma presto le resistenze di coloro che possedevano di più si fecero sentire e se ne ha un'eco nella lettera di Giacomo (I, 9 e IV, 13) ; nel cap. V si legge una violenta diatriba contro i ricchi, che condanna l'amor del denaro e soprattutto l' ingiusto trattamento fatto agli operai, la mancata corresponsione della mercede pattuita ma non parla di obblighi di comunione dei beni. Il costume prevalente era che ciascuno mantenesse il proprio capitale mettendo in comune soltanto quanto era necessario per il benessere collettivo, data la povertà media dei componenti, che richiedeva un aiuto reciproco per non lasciare i fratelli nell' indigenza.

I predicatori che vennero a contatto con gli abitanti delle grandi città del bacino Mediterraneo dovettero affrontare, in tal materia, problemi assai più complessi ; l'ambiente sociale era diverso da quello palestinese dove le condizioni erano in complesso molto modeste e l'organizzazione del lavoro ancora rudimentale. Dall'epistolario paolino si possono ricavare varie ed interessanti notizie e trarre alcune conclusioni sicure. Anzitutto le comunità con le quali Paolo trattava erano composte di elementi provenienti da differenti categorie sociali, e l'apostolo non pensò mai di ordinar loro di cambiare condizione. In secondo luogo risulta pure chiaro che i cristiani continuavano a sbrigare i loro affari, e di conseguenza venivano a trovarsi a contatto coi non credenti,

avevano relazioni d'ufficio, intrecciavano combinazioni finanziarie, nè tutto questo era biasimato da Paolo. Sono pure note le raccomandazioni relative all'adempimento degli obblighi verso lo Stato (specialmente il pagamento delle tasse, ecc.) e la disapprovazione di coloro che, in nome delle verità cristiane, sospendevano ogni attività temporale, mentre l'apostolo insisteva nel consigliare la sobrietà, il distacco dall'amor dei beni terreni, ecc.

Un inciso ripetuto due volte negli *Atti* (XVII, 4 e 12) apre uno spiraglio sull'ambiente sociale tra il quale si diffuse il messaggio di Paolo a Tessalonica ed a Berea: «alcuni di loro credettero come pure gran moltitudine di proseliti e di Gentili e non poche primarie matrone... E molti di loro credettero e nobili donne Gentili e uomini non pochi». Anche il proconsole Sergio Paolo fu guadagnato alla fede a Cipro (*Att.* XIII, 7 sgg.). Invece a tutt'altro ceto appartevano l'ebreo Aquila e la moglie Priscilla, che Paolo incontrò a Corinto dove si erano stabiliti ed avevano ripreso il loro mestiere, dopo esser stati cacciati da Roma con gli altri Giudei per ordine dell'imperatore Claudio (*ib.*, XVIII); si tratta di tipici esponenti di quel ceto operaio-artigiano assai numeroso tra gli ebrei della diaspora e, di conseguenza, anche tra i primi cristiani. Poichè l'apostolo sapeva anch'egli intrecciare tende, andò ad abitare nella loro casa ed attese a quella occupazione per guadagnarsi il pane.

Ai fini della nostra ricerca non è indispensabile seguir l'ordine cronologico nell'esporre il pensiero paolino (d'altronde, quali che siano la date attribuite alle varie *Epistole,* si tratta di un periodo complessivamente assai limitato e quindi la situazione sociale che vi si rispecchia non muta); possiamo cominciare con il noto passo della *I Cor.* (I, 26-28) che ritrae esattamente una comunità cristiana: «Considerate infatti la vostra vocazione, o fratelli, come non molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili; ma le cose stolte del mondo elesse Dio per confondere i sapienti, e le cose deboli del mondo elesse per confondere le forti e le ignobili del mondo e le spregevoli elesse Dio e quelle che non sono per distruggere quelle che sono». A questa descrizione si collega quanto dice l'apostolo più avanti: «Ognuno resti in quella vocazione in cui fu chiamato. Sei tu chiamato essendo servo? non prendertene affanno, ma potendo

anche diventar libero, piuttosto eleggi di servire. Poichè colui che essendo servo è stato chiamato al Signore, è liberto del Signore. Parimenti chi è stato chiamato essendo libero, è servo del Signore. Siete stati comprati a caro prezzo, non diventate servi degli uomini. Ognuno adunque qual fu chiamato, resti davanti a Dio» (VII, 20 segg.).

Sui rapporti tra servi e padroni, Paolo ritornò con maggior precisione nella *Timot.* (VI, 1-2): «Tutti gli schiavi che sono sotto il giogo, stimino i loro padroni meritevoli di ogni onore... Quelli poi che hanno padroni fedeli (= cristiani), non li disprezzino perchè sono fratelli, ma piuttosto servano loro perchè sono fedeli e diletti, che hanno parte a tal beneficio»; ed è ben noto l'episodio di Onesimo, lo schiavo fuggito che Paolo rinviò, dopo averlo convertito, al padrone senza che nella lettera a Filemone vi sia una sola parola sulla sua eventuale liberazione; anche dopo la conversione, ciascuno restava al suo posto nella scala sociale ed i diritti dei padroni erano salvaguardati, anche se mutava lo spirito che regolava i rapporti reciproci: «non più come schiavo ma in cambio di schiavo fratello carissimo, massimamente a me e quanto più a te e secondo la carne e secondo il Signore» (I, 16).

Ancora nella *I^a Lettera a Timoteo*, poche righe appresso a quelle già citate si legge: «È veramente una grande arte di guadagno è la pietà con il contentarsi di poco. Nulla infatti abbiamo portato in questo mondo e non v'ha dubbio che nulla possiamo portar via. Ma avendo gli alimenti e di che coprirci, contentiamoci di questo, poichè quelli che vogliono arricchire cadono in tentazione... e in molti desideri inutili e nocivi»; più oltre vi è un severo richiamo ai ricchi: «Ingiungi ai ricchi di questo secolo che non abbiano spiriti altieri, nè confidino nella incertezza delle ricchezze ma in Dio vivo (il quale dà copiosamente ogni cosa affinchè ne godiamo), che facciano del bene, che diventino ricchi di buone opere, pronti nel dare...». Ma il consiglio di non curarsi degli affari essendo sufficiente avere gli alimenti ed un vestito non fu tenuto sempre presente dallo stesso Paolo che ancora nelle *I Cor.* spiegò: «Vi ho scritto: non abbiate commercio coi fornicatori; ma certamente non [volevo dire di non aver rapporti] coi fornicatori di questo mondo o cogli avari o coi ladri o idolatri; altrimenti dovreste senz'altro uscire di que-

sto mondo. Vi scrissi bensì di non aver commercio: se taluno che si chiama fratello è fornicatore o avaro o adoratore degli idoli o maldicente o dato all'ubriacatezza o rapace, con costui neppur prendete cibo. Poichè tocca forse a me giudicare di quei che sono di fuori (della chiesa)?» (V, 9 segg.). Tale permesso doveva riuscire particolarmente propizio ai membri di una comunità quale era quella di Corinto, grande centro commerciale ed industriale di 100.000 abitanti, poichè in essa non dovevano mancare gli abbienti; infatti nella *II Cor.* Paolo ricorda loro l'esempio dato dalle chiese di Macedonia, che si sono mostrate generose nella colletta per i poveri di Gerusalemme («la loro profonda povertà ha sfoggiato in ricchezza del loro buon cuore perocchè sono stati spontaneamente liberali secondo le loro possibilità» VIII, 3: ed anche questa è un'indicazione preziosa per noi) osservando ai Corinzi che, essendo più ricchi degli altri, dovranno essere anche più generosi: «non abbiano ad essere al largo gli altri e voi in angustia, ma per fare uguaglianza. Al presente la vostra abbondanza supplisca alla loro indigenza". Tito con altri uomini di fiducia è incaricato di fare questa raccolta di beneficenza[1].

La netta distinzione tra i fedeli e coloro che sono fuori della Chiesa ritorna in un'altra occasione molto delicata: «Ardisce alcuno di voi, avendo lite con un altro, di stare in giudizio dinanzi agli ingiusti piuttosto che dinanzi ai santi? Non sapete voi che i santi giudicheranno il mondo?... Se adunque avrete lite di cose del secolo, ponete a tribunale per giudicarle quelli che sono di niun conto nella chiesa. Dico questo per farvi arrossire... Ma il fratello litiga col fratello, e questo avviene dinanzi agli infedeli? È già assolutamente delitto per voi l'aver tra voi liti!» (*I Cor.*, VI, 1 segg.). La possibilità di contrasti giudiziari non è esclusa da Paolo (pur essendo biasimata), e questo dimostra chiaramente che nelle comunità vi era gente danarosa, pratica d'affari, introdotta negli ambienti piú attivi della finanza e

[1] Il Puech erra interpretando in senso economico la seguente frase della *II Cor.*, XVI, 15: «la famiglia di Stefana e quella di Fortunato sono le primizie dell'Acaia». Infatti nella stessa lettera (I, 16) si spiega che Stefana con i suoi fu la prima a convertirsi, ma nulla sappiamo della posizione sociale di quella gente.

del commercio. D'altronde l'accenno su riportato dalla lettera a Timoteo sta a provare che i ricchi esistevano tra i primi cristiani, ed anche molti altri esempi lo confermano (lo stesso invito della *Rom.* XIII, 7 a pagar le gabelle ed i tributi conveniva più ai ricchi che ai poveri); anzi Paolo trova giusto che dal proprio lavoro ciascuno ricavi un'agiatezza che gli permetta di dare il di più a chi non ha nulla («Non date luogo al diavolo; colui ehe rubava non rubi più, ma anzi lavori con le proprie mani a qualche cosa d'onesto di modo che abbia da dare a chi patisce necessità»; *Ephes.* IV, 27). Invece, come è ben noto, la predicazione dell'apostolo suscitò a Tessalonica uno stato d'animo di attesa spasmodica della parusia con il conseguente abbandono del lavoro; ed ecco subito gli espliciti richiami al dovere: «Procurate di vivere quieti e di attendere ai vostri affari e di lavorare con le vostre mani, come già vi ordinammo» (*I Tessal.* IV, 11); «Poichè anche quando eravamo presso di voi vi intimavamo che chi non vuol lavorare non mangi. Abbiamo infatti udito che alcuni tra voi camminano disordinatamente, non facendo nulla ma occupandosi in cose vane. Ora a questi tali ordiniamo e li scongiuriamo nel Signore Gesù Cristo che lavorando quietamente mangino il loro pane» (*II Tess.* III, 10-12). Renan disse che questa pagina tratteggia l'ideale sociale cristiano, che è quello dell'operaio che guadagna onestamente la sua vita di tutti i giorni.

Infine bisogna dire due parole dei famosi íratelli *de domo Caesaris*, che per mezzo di Paolo inviavano speciali saluti ai Cristiani di Filippi (*Phil.* IV, 22): a quale condizione sociale appartenevano? si tenga presente l'espressione analoga del cap. XVI, 11 dell'epistola ai Romani: *ex Aristobuli domo* e *ex Narcissi domo*; si comprenderà così che doveva trattarsi di persone non libere o di liberti che occupavano buoni posti e godevano di una influenza notevole presso i personaggi più altolocati del tempo (Narciso ed Aristobulo erano familiari di Claudio). Il caso di padroni che ascoltavano i consigli degli schiavi era assai frequente, ed è molto probabile che ciò si sia verificato nella propaganda cristiana, la quale avrà sfruttato in modo speciale la naturale tendenza femminile per gli argomenti religiosi. Se dunque la scala più sicura e tranquilla attraverso la quale la nuova dottrina salì sino alla casa imperiale fu quella di servizio, è anche vero

che la comunità romana dovette tener conto di questo guppo di fedeli un po' eccezionale, e la sua presensa ebbe un peso notevole nella composizione sociale del primo nucleo cristiano dell' Urbe.

Non molti anni più tardi, alla fine del primo secolo, eminenti personalità dell'aristocrazia senatoria erano certamente cristiane (il console T. Flavio Clemente e la moglie Domitilla, la nobile Pomponia Grecina ed altre) e per tal ragione subirono anche severe condanne; senza esagerazione, penso che si possa dire che, benchè inferiori in numero, tali elementi erano superiori per prestigio ed influenza alla maggioranza dei fedeli. Il Bardy ha respinto l'opinione dello Harnack, che fossero i nobili a dare il tono alla vita della comunità romana osservando che, se è naturale che si sia conservato piuttosto il ricordo di loro che degli umili, essi erano troppo pochi per mutare il carattere popolare della primitiva società cristiana; forse la verità è nel mezzo, cioè è indubbio che nelle comunità (quanto si è detto e si conosce di Roma vale press'a poco per tutti i grandi centri cittadini) prevalevano i modesti lavoratori, i poveri, gli schiavi, ma anche coloro che appartenevano ad un ambiente socialmente e culturalmente superiore s' inserirono ben presto e non si trovarono a disagio, non essendo chiesto loro di rinunziare alla loro posizione. Soltanto veniva ripetuto costantemente un monito a quanti avevano il cuore attaccato alle ricchezze, e tanto peggio se si trattava di ecclesiastici: « (all' Angelo della chiesa di Laodicea)... Perciocchè vai dicendo: sono ricco e dovizioso e non mi manca niente; e non sai tu che sei meschino e miserabile e povero e cieco e nudo. Ti consiglio a comperare da me dell' oro passato e provato nel fuoco onde tu arricchisca» (*Apoc.* III, 17).

Col passar del tempo, nei documenti sub-apostolici (*I Clementis, Didaché, epistole di S. Ignazio e di S. Policarpo*) si fanno ancor più frequenti le esortazioni al lavoro onesto a l'esaltazione del buon operaio; nè debbono essere fraintese alcune espressioni della *Didaché* sulla comunione dei beni: « non dire che alcunchè t'appartiene in proprio, perchè se hai in comune coi fratelli le cose immortali, come non gli sarai pure solidale in quelle temporali?» (IV, 8); è evidente che questa esortazione ad un comunismo mistico e spirituale non implica un programma comu-

nistico in senso economico[1]. Nella stessa fonte e nelle altre coeve troviamo la raccomandazione di andar cauti anche nel fare l'elemosima perchè, se c'è il dovere morale di dare, ognuno può regolarsi secondo la sua coscienza sulla quantità della donazione e non ha l'obbligo di metter tutto in comune. La stessa *Didaché* consiglia di dare a tutti i fedeli un'occupazione, biasimando aspramente quelli che cercano di sfruttare la situazione facendosi mantenere dai confratelli: « Se uno viene di fuori e vuole stabilirsi tra voi, se è artigiano, lavori e mangi; se non esercita una arte, cercate secondo la vostra prudenza d'impiegarlo in qualche modo perchè non è opportuno che uno, che si vuole chiamare cristiano, viva in ozio. Se uno vuol fare così è un vendicristo; guardatevi da coloro che considerano la nostra religione come un affare » (XII, 3).

Il consiglio di guardarsi dagli oziosi, scrocconi e profeti parassiti ricorrerà sempre con frequenza negli scrittori cristiani (ad es. Clemente Aless.: « é giusto soccorrere nella miseria, non è bene mantenere nella poltroneria » *Strom.* I, 1, 10) il che indica che questa categoria doveva essere numerosa anche nei primi secoli[2].

Il contenuto della lettera di Clemente romano ai Corinzi offre scarsissimo materiale alla nostra ricerca (segnalo il cap. XXXIV, 1: « il buon operaio riceve con fiducia il pane che è frutto della sua fatica, invece l'indolente non osa guardare il suo signore; non siamo dunque pigri... »), ma l'occasione che provocò lo scritto del pontefice ed i nomi dei portatori dell'epistola sono significativi. Alcuni uomini insolenti ed audaci avevano fatto scoppiare in Corinto una *seditio* ed il papa intervenne: non si

[1] Dichiarazioni consimili ritorneranno anche in autori posteriori (ad es. nella *I Apologia* di Giustino cap. XIV: « Noi che soprattutto amavamo ricchezze e possessi, ora mettendo in comune anche quello che abbiamo, ne facciamo partecipe ogni povero »), ma coesistono con altre esplicite prove dell'esistenza di proprietà private e di differenziazioni sociali. Ad ogni modo gli stessi autori hanno cura di spiegare che si tratterebbe di comunanza di beni, non di donne (*Lett. a Diogn. V, 7*; *Tert., Apol.* XXIX 11: « da noi tutto è indiviso tranne la moglie; i pagani, gelosi delle loro proprietà, incominciano la comunanza là dove i cristiani la terminano »).

[2] È ben noto il caso narrato da Luciano nel *De morte Peregrini* dello sfruttatore che viveva alle spalle delle ingenue vecchiette e riceveva sussidi finanche dalle comunità d'Asia commosse davanti alle sue tristi ma menzognere vicende per la fede.

azzarda troppo supponendo un substrato sociale in questo moto, tenuto anche conto di quel che sappiamo da S. Paolo a proposito dei torbidi interni della comunità. Della stessa, Clemente ricorda come uno dei primi titoli di benemerenza la ben nota a tutti « splendida tradizione di ospitalità » (cap. I).

I nomi dei due portatori, Claudio Efebo e Valerio Bitone, indicano evidentemente due liberti di quelle due grandi famiglie romane, anzi della casa imperiale, e poichè Clemente li presenta come « veterani della comunità romana », abbiamo una conferma dell'esistenza ed importanza di quel gruppo sociale in seno alla chiesa primitiva della capitale.

Nulla più che generici consigli morali troviamo in Ignazio d'Antiochia, Policarpo di Smirne e nello pseudo Barnaba; incidentalmente si ricorda il dovere di star lontani da ogni frode, ingiustizia, avarizia, ed invece di esser caritatevoli, provvedere alle vedove, agli orfani, a chi ha fame e sete (*Polip.* II, 2; *Smirn.* VI, 2; *ad Polip.* V, 1; *Barnab.* XIX, 6); ma questo non ci dice molto sulla composizione sociale delle comunità, anche se conferma indirettamente la prevalenza dei lavoratori in esse. E la stessa conclusione si trae da un passo delle pseudo-Clementine, composte nel primo trentennio del 2° sec. a Corinto: « a quelli che non hanno un mestiere, cercate di provvedere una condizione che dia loro il mantenimento necessario. All'operaio, il lavoro: all'inabile, il sussidio » (*2ª lettera a Giacomo*, prol. III). Invece non si può conchiudere meglio che riportando il noto cap. V della *Lettera a Diogneto*, composta verso la metà del sec. II°, perchè dipinge al vivo la posizione dei cristiani che, pur essendo interiormente staccati dalle cose del mondo, rimangono in esso, compiono tutti gli atti necessari alla vita e collaborano quasi senza volerlo con l'ordine sociale esistente: « I cristiani nè per paese nè per usanze sono distinti dagli altri uomini, perchè nè abitano città proprie a loro nè usano dialetto alterato nè vita segnalata conducono; ma abitano città sia greche sia barbariche, come a ciascuno toccò, e seguendo le usanze locali nel vestito e nel vitto e in tutta l'altra vita, danno prova dello stato mirabile e straordinario della loro condotta. Abitano la propria patria ma come peregrini; partecipano a tutto come cittadini ma tutto sopportano come stranieri; ogni terra straniera

è patria per loro ed ogni patria straniera. Sposano come tutti, procreano, non gettano via la prole; apparecchiano la mensa ma non la scostumatezza. In carne sono, ma non secondo la carne vivono. Sulla terra passano l'esistenza, ma in cielo sono cittadini; ubbidiscono alle leggi stabilite e con la loro vita superano le leggi».

3. - Dal 150 c. al 220 c.

Prima di proseguire, occorre fermar l'attenzione sulle grandi direttive della predicazione cristiana, perchè anche da questo esame potranno esser tratte alcune preziose constatazioni in merito all'argomento che c'interessa.

È fuor di dubbio, ed è molto significativo, che la propaganda cristiana abbia seguito le linee normali dell'espansione commerciale antica, e ricalcato le strade battute dai traffici; di conseguenza si è rivolta in gran parte agli elementi coi quali i mercanti venivano per primi in contatto ed erano più accessibili, cioè con quelli che risiedevano nei grandi centri di scambio. In altre parole, le comunità cristiane furono essenzialmente cittadine anche se Plinio scrisse che: «neque civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est» (anche nella *I Clem.* si legge κατὰ χώρας καὶ πόλεις (*I Clem.* XLII).

Antiochia in Siria, Efeso ed altre città dell'Asia Minore, Corinto e Tessalonica, e Roma in Occidente furono i punti di base, ai quali si appoggiò la rapida diffusione della propaganda cristiana; dalla fine del 2° secolo anche l'Egitto e l'Africa romana (Proconsolare e Numidia) ebbero centri importanti mentre i lunghi periodi di pace di cui godette la Chiesa permisero la formazione di minoranze cristiane economicamente potenti in tutte le principali città del bacino mediterraneo[1].

Essendo cittadine, le comunità erano composte di mercanti, artigiani, piccoli esercenti e liberti; inoltre in questi grandi centri

[1] Ha insistito efficacemente sul carattere cittadino delle prime comunità cristiane il Knopf cit.; cfr. Puech sui centri mediterranei principali. Noteremo quì, per non ripeterci in seguito, che tra le antiche testimonianze cristiane mancano quasi completamente quelle relative ai contadini; qualche autore parla genericamente del lavoro dei campi, dei frutti della terra ma riferimenti diretti e concreti, nomi e dati circostanziati non s'incontrano, come avviene invece per altri mestieri professati in città.

un posto preminente era tenuto di necessità dagli ospiti (Clemente li chiama παρεπίδημοι], ossia da coloro che andavano e venivano, toccavano terra in uno scalo commerciale e poi ripartivano. Sul dovere di ospitalità ritornano di frequente vari autori cristiani e Melitone di Sardi scrisse un trattato intorno a questa virtù.

Infine, nel corso del secondo secolo avvenne nelle comunità cristiane, con notevole rapidità, il passaggio dal primitivo nucleo giudaico a quello greco-romano, e si verificò un notevole aumento numerico dei membri; se tale ampliamento provocò tristi conseguenze morali abbassando il livello del fervore, esso è tuttavia un fatto importante di cui conviene tener conto per la determinazione della struttura sociale delle comunità.

Colla metà del secolo 2° si fanno più numerose e precise le indicazioni dei mestieri dei componenti delle comunità; a questo proposito si può osservare preliminarmente che i Cristiani non furono intransigenti. La maggior parte delle occupazioni fu ritenuta lecita restando escluse soltanto alcune attività apertamente immorali; nelle altre fu tolto, od almeno si cercò di togliere, ogni spirito fraudolento, ogni desiderio disonesto perchè il fedele doveva ricordarsi sempre ed in primo luogo d' esser tale e di non venir meno ai suoi doveri religiosi ed etici.

Venne assunta la norma di lasciar ciascuno al posto in cui si trovava prima della conversione, permettendogli di prender parte alla vita sociale come tutti gli altri cittadini; se il mestiere esercitato era in contrasto con i Comandamenti, allora era indispensabile mutare, ma in tal caso la comunità aveva l' obbligo di mantenere il nuovo disoccupato, come avvenne per il maestro di arte teatrale ricordato da Cipriano (*epist.* II).

Le nostre informazioni sulla composizione sociale e sulle professioni dei cristiani concernono quasi esclusivamente tre grandi centri dell' Impero romano (Roma, Cartagine, Alessandria), e su essi ci fermeremo, ma le condizioni erano comuni anche agli altri luoghi e quindi le nostre conclusioni acquistano un valore molto generale.

Le vicende personali di Erma dipingono al vivo una situazione più di molti trattati; egli era ricco, proveniva dal mondo degli affari, apparteneva a quella borghesia minuta molto attiva, capace di apprezzare il valore del denaro e di saperne fare un buon im-

piego. Entrato a far parte della comunità cristiana di Roma, non si trovò solo, perchè vi erano altri « fratelli » in buone condizioni finanziarie (*Mand.* X, 1; *Vision*, III, 9); ma l'appartenenza alla chiesa era in Erma (ce lo dice egli stesso) più formale che effettiva, e fu soltanto dopo aver subito un rovescio di fortuna, che provocò la confisca dei suoi beni, che rientrò in sè e divenne fervente cristiano. Egli finì col compiacersi della sua disgrazia e con l'augurarla ad altri perchè da essa comprese quale sia la durezza di cuore del ricco ed i legami che un buon patrimonio crea con gli interessi mondani, cosa assai pericolosa in tempo di persecuzione; colui che considera la terra come sua stabile dimora può pensar a costruire edifici od a comprar fondi, ma il cristiano non deve pensare così, anche se non ignora che pure i beni terreni sono di origine divina e che ci sono stati dati per farci dei meriti. Per tal ragione Erma riconobbe che è opportuno lasciare ai ricchi una certa disponibilità di denaro affinchè facciano elemosine e si esercitino nella carità. « Invece di acquistare campi, compri ciascuno secondo i propri mezzi, non lasciando languire gli orfani e le vedove, ma curandoli e confortandoli giacchè solo per questo il Signore ha dato le ricchezze » (*Vision*, III, 1°). « Questa parabola è fatta per i servi di Dio, per il povero e per il ricco..... ..... Un ricco ha molti denari ma presso il Signore è povero, distratto dalla sua ricchezza e fa pochissima penitenza e preghiera a Dio, e se la fa è piccola e debole e non ha forza di salire a Dio; perciò dunque il ricco si appoggia al povero e somministra a questo il necessario, sicuro che quello che egli fa per il povero, vale a fargli trovar mercede presso Dio. Siccome il povero è ricco in preghiere e penitenze e siccome la sua preghiera ha molta potenza presso Dio, così il ricco elargisce sicuramente tutte le cose necessarie al povero. Il povero, provveduto dal ricco, provvede a questo ringraziando Dio per colui che gli ha dato, mentre costui si adopera riguardo al povero perchè non diventi mancante per la sua vita. Vedi perciò che la preghiera del povero è accettevole e ricca presso Dio. Adunque entrambi fanno la loro opera: il povero fa l'orazione, in cui è ricco, la quale ricchezza ricevette da Dio; questa egli la rende a Dio, che glie l'ha servita abbondantemente. E il ricco ugualmente offre senza esitare al povero la ricchezza che egli ricevette da Dio giacchè il

ricco ha compreso il suo compito circa la propria ricchezza ed opera verso il povero e compie il ministero del Signore » (*Simil.* II). L'autore del Pastore continua a lungo su questo tono portando anche l'esempio della vite e dell'olmo che si aiutano a vicenda.

Dunque l'episodio biografico di Erma dimostra che alla metà del 2° secolo nella chiesa di Roma vi era un buon numero di ricchi, i quali, lungi dall'essere malvisti, si avviavano a divenire il nerbo della comunità perchè si stimava che servissero ad essa pagando anche per i poveri e mantenendo alcune forme ufficiali di assistenza e le istituzioni caritative stabilite dalle autorità ecclesiastiche.

D'altronde la comunità di Roma era sempre stata dotata di larghi mezzi finanziari, che venivano impiegati a fin di bene e probabilmente erogati anche ai non cristiani, con gesto molto generoso e tale da colpire i pagani e formare uno degli argomenti più probanti di convinzione. Tutti conoscono il titolo col quale Ignazio d'Antiochia decorò quella chiesa: προκαθεμένη τῆς ἀγάπης, ma non si dimentichi che lo stesso Ignazio dichiarò di temere che un intervento delle persone influenti della comunità romana potesse impedirgli di arrivare al martirio, ciò che significa che doveva trattarsi di persone assai potenti. Ancora nel secondo secolo, Marcione venendo a Roma fece un'offerta considerevolissima (200.000 sesterzi), ma gli fu restituita quando risultò chiara la sua posizione ereticale; quasi per lo stesso periodo di tempo consta che a Roma era un Teodoto banchiere che cadde anch'egli nell'eresia; era discepolo di un Teodoto, ricco cuoiaio di Bisanzio, e non doveva esser l'unico finanziere cristiano. Si può verosimilmente supporre che fosse affidata a costoro l'amministrazione dell'ingente patrimonio della chiesa. Una lettera di Dionigi di Corinto a papa Sotero (c. 180) documenta la generosa elargizione fatta da Roma alla consorella comunità (Eus. *St. eccl.* IV, 31), che è pur essa indice di larghe possibilità finanziarie: Dionigi aggiunge che «fin dall'origine» fu abitudine della chiesa di Roma sovvenire i fratelli indigenti, e quella buona abitudine dovette continuare se Dionigi d'Alessandria, nella seconda metà del III secolo, parlò egli pure di soccorsi inviati da Roma ed altri ancora furono mandati in Cappadocia (*id.* VII, 5).

Per lo scorcio del II secolo abbiamo varie altre informazioni sulla composizione sociale della comunità romana: Giustino parla della conversione di una nobile (*II° Apol.* 2); con lo stesso Giustino fu martirizzato Euelpisto che dichiarò d'essere schiavo imperiale (*Acta Just.*, 4). Nè si può dimenticare la famosa caricatura del Palatino: era un addetto al Palazzo quell'Alessandro che adorava lo strano dio. Anche Ireneo di Lione ricorda «hi qui in regali aula sunt fideles» (*Adv. Haer.* IV, 30) e di Caracalla si sa che fu «lacte christiano educatus». L'azione di Marcia, amica di Comodo, a favore dei suoi correligionari è ben nota, ma lo stesso imperatore aveva un ciambellano di corte, Prossene, che merita una menzione: affrancato da Marco Aurelio e di Lucio Vero, egli salì a quell'alto grado ed inoltre fu *procurator thesaurorum, patrimonii, munerum;* quando morì nel 217 i suoi liberti gli fecero un bel monumento funebre, ma un altro liberto, Ampelio, assente al momento del trapasso, volle aggiungere qualcosa all'epigrafe e vi mise la frase tipicamente cristiana «receptus ad Deum» con la data di morte, che i pagani invece non ricordavano considerandola un giorno infausto (De Rossi, *Inscript. Christ. Urbis Romae* I, n. 5, p. 9). Da altre iscrizioni di Ostia risulta che alla fine del II secolo erano cristiani i membri della *gens Annaea* e che morirono cristiani parecchi *Pomponii* (De Rossi, *Roma sotterranea* II, n. 22, 27, 48). Insomma, durante la lunga calma verificatasi sotto Commodo fu reclutata «una vera e propria messe di persone ragguardevoli» (Harnack) come attesta Eusebio (V, 21): «in Roma molti illustri per nascita o per ricchezza si convertirono con tutta la loro casa».

Nè ci spostiamo cronologicamente venendo a trattare della banca di Carpoforo e del suo agente Callisto; era gestita da un cristiano, con capitali cristiani, frutto di vari depositi (tra l'altro, quelli delle povere vedove), ma le sue operazioni coinvolgevano anche gli ebrei; Carpoforo era un liberto cesariano e godeva di un buon prestigio, ma disgraziatamente Callisto fece male i suoi calcoli ed avendo prestato del denaro agli ebrei della Sinagoga, non ne ottenne la restituzione e dovette dichiarar fallimento con grave danno dei modesti azionisti (cfr. per tutto l'episodio i *Philosophumena* di Ippolito, IX, 12). Carpoforo, adirato, obbligò Callisto al lavoro della macina del mulino, ma l'altro chiese un'ora

di libertà un sabato per andare alla Sinagoga e farsi restituire il denaro; mal glie ne incolse perchè fu bastonato e trascinato davanti al prefetto sotto l'accusa di esser cristiano. Condannato ai lavori forzati in Sardegna, potè rientrare a Roma in seguito all'amnistia di Commodo e si rifece la fama di buon amministratore ottenendo la direzione finanziaria di un importante cimitero suburbano.

Assai più delle intricate e forse non sempre limpide vicende di Callisto, a noi interessa constatare l'esistenza di modesti lavoratori che pensavano a risparmiare, gente pia ma solerte, elemento sano ed attivo nella società del tempo; quel trapasso dagli *humiliores* agli *honestiores* che diveniva sempre più difficile fuori del Cristianesimo dalla fine del 2° secolo in poi, continuava ad essere nell'interno delle comunità più frequente e dava luogo ad un processo di ricambio sociale assai prezioso e fecondo.

Ma il progressivo estendersi della propaganda cristiana a Roma faceva anche aumentare sempre più il numero dei latini, e mentre provocava una trasformazione della composizione sociale della chiesa, moltiplicava i contatti con l'ambiente romano locale; quel fedele medio che ancor cinquant'anni prima era in grado di capire i testi scritti in greco, chiese verso la fine del 2° secolo che gli stessi scritti fossero tradotti e che i nuovi fossero composti senz'altro in latino. Il gruppo africano presente a Roma non fu estraneo a questa trasformazione, anzi vi influì notevolmente, e tanto più l'accentuò quando un africano divenne il capo della comunità (Vittore eletto papa nel 189).

Tra le conseguenze derivanti dalle intensificate relazioni coi romani non cristiani deve esser segnalata quella dei matrimoni misti; la questione fu agitata soprattutto al tempo del pontificato di Callisto ed ebbe vari aspetti (disciplinare, morale, ecc.), ma fu pure un problema sociale gravissimo, come ognuno può intendere non appena rifletta sulla delicatezza delle situazioni che venivano a crearsi in simili circostanze.

Prima di venire a trattare di Cartagine e di Alessandria, si può ricordare l'unico fuggevole accenno rimasto sulla condizione dei cristiani di Lione in Gallia; nella celebre lettera che descrive il martirio sostenuto nel 177 da un buon gruppo (composto di schiavi come Blandina, ma anche di persone benestanti come il

notabile gallo-romano Vezio Epagato), si legge che l'ira popolare che provocò la persecuzione si rivolse contro i fedeli all'improvviso cacciandoli dal foro e dai bagni (Eus., *St. eccl.* V, 24). Mi pare facile illazione quella che ritiene che i cristiani di quella città dovevano godere una buona posizione se frequentavano quei posti. La stessa conclusione potrebbe esser ripetuta per le provincie orientali dell'Impero, dove tanti piccoli accenni indicano che «i cristiani rappresentavano la maggioranza od una minoranza importante della popolazione e trovavansi molto meglio amalgamati all'ambiente e sempre meno estranei alla vita generale delle città. Molte iscrizioni dell'Asia ci parlano di cristiani membri della loro curia municipale che si curano degli affari della città, della sua prosperità e del suo onore. In parecchie Passioni di Martiri leggiamo di quelli, o semplici fedeli o membri del clero, che godono una particolare considerazione da parte dei loro concittadini, i quali persino nel momento della persecuzione, conservano loro stima e simpatia e non risparmiano fatiche per tentare di sottrarli al supplizio»[1]. Ma già Plinio nella nota lettera a Traiano riconosceva che «multi omnis ordinis» erano passati alla setta dei Cristiani.

Il temperamento passionale di Tertulliano c'impedisce spesso di cogliere la reale consistenza delle sue informazioni sul numero e sulla qualità dei componenti le comunità cristiane del suo tempo. Tuttavia anche nei suoi scritti spuntano qua e là preziose indicazioni; nel cap. XLII dell'*Apologeticum* si legge: «Ci si accusa altresì di non aiutare gli affari. Ma in che modo può dirsi ciò di gente che mangia, veste, si mantiene come voi? invero noi non siamo bramini o fakiri da vivere nelle selve lontano dalla vita sociale. Noi ben sappiamo di dover esser grati a Dio creatore, della cui creazione nessun frutto è da noi ripudiato e solo badiamo di non usarne soverchiamente od inutilmente. Adunque noi coabitiamo in questo mondo non rinunziando al mercato, al macello, ai bagni, alle locande, alle officine, agli stallaggi, alle fiere ed ad altre faccende vostre. Insieme a voi navighiamo, facciamo il soldato e andiamo in villeggiatura e commerciamo; e perciò mesco-

[1] J. Zeiller, *La vita cristiana*, in Fliche-Martin, *Storia della Chiesa*, vol. II, Torino, 1939, p. 421.

liamo con i vostri i nostri prodotti delle arti e dei mestieri, che vi vendiamo per vostro uso. Non so davvero come mai possiamo sembrare di non favorire i vostri commerci, con i quali e dai quali noi viviamo...

Non interveniamo agli spettacoli, ma se voglio quel che vi si vende, vado meglio a comprarlo a suo luogo. Invero non compriamo incenso per gli dei, ma se l'Arabia se ne lamenta, sappiamo i Sabei che noi spendiamo, per comprarne più e del più fine, per seppellire i nostri morti che voi per affumicare gli dei».

Anche altrove, fatto il dovuto posto alle solite raccomandazioni generali sul distacco dalle ricchezze, sul pericolo dell'amore ai beni terreni, Tertulliano dimostra in complesso molta comprensione per le necessità della vita: ammette i commerci (però osserva: « si cupiditas abscedat, quae est causa acquirendi, cessante causa, non erit necessitas negotiandi» *De idolol.* XI), ammette la proprietà, ammette i divertimenti leciti; il suo scritto *De idololatria*, anche a prescindere dal fine che si è proposto l'autore, costituisce un'interessante rassegna di arti e mestieri dalla quale vien fuori la pittura di un mondo di piccoli artigiani e di liberi professionisti, di manovali e di negozianti che suscita molto interesse per lo studioso dei fenomeni sociali, tenendo anche presente che nel mondo antico per lo più queste occupazioni erano riservate agli schiavi, mentre quì appare un ceto di piccoli borghesi e di proletariato avanzato. Per questo siamo pronti a perdonare a Tertulliano la *boutade*: «chi è disposto a morir martire per Cristo, è anche pronto a morir di fame se rimane disoccupato a causa della religione che gli impedisce di continuare a fare il suo mestiere di fabbricante di idoli *(non habeo aliud quo vivam, egebo)*»; il paradosso confonde due situazioni ben diverse, la decisione eroica di chi si sacrifica per un'idea ed il lento supplizio di chi manca del necessario.

Un differente discorso si dovrebbe fare a proposito dell'assunzione di cariche pubbliche da parte dei fedeli («è sorta questione se il servo di Dio possa...» *De idolol.* 17), al qual riguardo Tertulliano si dimostra intransigente subordinando ogni altra considerazione ad un rigido criterio morale; anche in questo caso si tratta di persone che entrano a fare parte della composizione sociale delle comunità cristiane in ragione del posto che occupano

e della professione che assolvono, ma poichè il loro numero alla fine del secondo secolo è ancora ristrettissimo, si può rinviare a più tardi ogni altra considerazione[1].

Quasi in termini di un conflitto sociale è impostato il contrasto tra pagani e cristiani nel dialogo *Octavius* di Minucio Felice, poichè i primi sono presentati come ricchi conservatori ed i secondi poveri, di umilissime condizioni, quasi incapaci di procurarsi da vivere; « studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum » (V, 4) sono chiamati i cristiani dagli accusatori ed ancora : « homines deploratae, illicitae ac desperatae factionis.. qui de ultima faece collectis, imperitioribus et mulieribus credulis, sexus sui facilitate labentibus, plebem profanae coniurationis instituunt » (VIII, 4) ed anche il loro difensore riconosce : « quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra sed gloria » (XXXVI).

Clemente Alessandrino aveva un carattere molto diverso da quello di Tertulliano, più accomodante e realistico. Anch' egli rimproverava coloro che facevano troppo lusso, raccomandava un tenor di vita modesto (*Paedag.* II, 3), ordinava di essere onesti negli affari (*ib.* III, 11), consigliava alle donne di attendere a lavori femminili e di curare la casa (*ib.* III, 4-10; anche Tertulliano aveva suggerito loro : manus lanis occupate, *De cultu foeminarum*, II, 13), e ricordava i benefici spirituali della sana educazione del corpo (*Strom.* IV, 4); ma questi erano precetti comuni anche agli Stoici, ed è spesso in termini di filosofia laica più che di morale religiosa che l'Alessandrino parlava nel suo *Pedagogo*. Quel che importa è ritrovare in questo ed in altri suoi scritti (chi non conosce il *Quis dives salvetur?*) proclamata a chiare note l'accettazione delle condizioni esistenti nella società del terzo secolo ineunte; per Clemente la ricchezza non rappresenta un ostacolo alla salvezza del cristiano ed egli ritiene lecito anche l'esercizio di professioni redditizie; il consiglio evangelico di vendere ogni cosa non va preso alla lettera perchè — egli osserva — porterebbe ad un'anarchia economica assai pericolosa ma bisogna soltanto arrivare a contemperare i giusti interessi privati con i doveri reli-

[1] Ch. Guignebert, *Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Paris, 1901.

giosi e caritativi (ed anche a questo proposito ci si compiace di sottolineare i titoli di vantaggio rappresentati dalle elemosine per tutti coloro che le compiono). Tutto il libretto *Quis dives* potrebbe essere analizzato, non dal punto di vista etico ma da quello storico-sociale, come rappresentazione di un ambiente caratteristico in cui prevale una modesta agiatezza frutto di una fattiva operosità. L'autore mostra di sentire fortemente il senso sociale del Cristianesimo e la fraternità che deve regnare tra gli aderenti, ma di non voler turbare l'animo dei ricchi; e poichè al suo tempo vi era ancora chi si appellava alle parole di Gesù per chiedere la comunione dei beni, Clemente troncò la questione in radice dando del famoso testo un'interpretazione allegorica, che era d'altra parte conforme a tutto il suo metodo esegetico della Bibbia. Nei primi anni dopo la conversione, egli stesso era stato più radicale, ma in seguito recedette dalla sua intransigenza per impedire che i ricchi in procinto di aderire alla Chiesa fossero intimoriti e scoraggiati dall'alternativa pregiudiziale di dovere spogliarsi dei beni o dannarsi e disse allora che il « Vieni e seguimi » di Gesù voleva dire : Spoglia la tua anima delle ricchezze dei vizi, rendila povera di colpe, divieni povero di spirito, ossia tale da non esser schiavo delle sostanze poche o molte che siano; insomma invece di denudare il corpo dagli averi, bisogna denudare l'anima dai vizi. « Chi porta la ricchezza nell'anima ed invece dello Spirito Santo ha in cuore il denaro od un campo ed è tutto dedito ad accrescere il suo patrimonio, volendo radunare d'ogni dove sempre più, prono a terra ed avvinto dai lacci del mondo: come può aspirare al regno dei cieli essendo una persona in cui, al posto del cuore, vi è un campo od un metallo? » (*Quis dives*, XVI-XVII). In conclusione noi ci rendiamo conto che nella comunità alessandrina vi era stata una forte resistenza da parte dei ricchi ad ogni tendenza egualitaristica; i capi della Chiesa permisero ai membri abbienti di possedere le loro sostanze tranquillamente esigendo soltanto alcuni doveri di solidarietà e giustificando la concessione col dire che la ricchezza, essendo uno strumento, non è per sè nè bene nè male e che pertanto è più importante staccarsi dalle passioni che dalle proprietà (*Quis dives*, XII)[1].

1 Un'ampia analisi del *Quis dives* e dell'evoluzione del pensiero clementino in argomento è nel Giordani cit., vol. 3°.

4. - La seconda metà del III° secolo.

Per l'ultimo periodo che intendiamo prendere in esame (250 c. - 300) abbiamo la fortuna di poter disporre di un materiale di nuovo genere ed assai prezioso, accanto alle solite testimonianze letterarie; intendo dire i monumenti epigrafici e le dichiarazioni dei martiri fedelmente registrate negli Atti nonchè le disposizioni dei concili. Si tratta di fonti dirette e schiette che offrono precise indicazioni in merito al nostro tema; ma cerchiamo dapprima in due grandi scrittori cristiani del 3° secolo qualche accenno in materia.

Nella vasta produzione origeniana le indicazioni relative alla vita quotidiana dei cristiani ed alla loro condizione sociale sono, contrariamente a quello che si potrebbe suppore, assai scarse perchè l'autore si compiace spesso di descrivere un modo di vita ed un ordinamento pubblico ideali, ma trascura gli elementi atti a far conoscere l'effettiva realtà del suo tempo; in due severi rimproveri ai suoi confratelli afferma: «voi passate tutte le vostre giornate presi dalle occupazioni del mondo o dalle delizie della carne e venite ben raramente alla Chiesa e solo per farvi ammirare» (*In Jesu Nave hom.* I, 7); «anche quelli che hanno ricevuto il Battesimo sono di nuovo presi dagli affari del mondo» (*ib.* IV, 2), e queste dichiarazioni sono una riprova della prevalenza, nella comunità, di un ceto medio affaristico che era moralmente pericoloso ma socialmente attivo, e merita molta attenzione da parte degli studiosi.

In mancanza di altre testimonianze bisogna tuttavia precisare un aspetto del pensiero origeniano che potrebbe produrre fraintendimenti; quando l'Alessandrino rifiuta di mettere i cristiani al servizio delle autorità dello Stato per la difesa dell'Impero ed offre soltanto, per il benessere di questo, un contributo di preghiere, non si deve credere che egli stabilisse con questo una norma generale di non collaborazione a conferma del corrente giudizio sull'inutilità dei cristiani nella vita collettiva, ma soltanto specificava i campi d'azione inibiti al fedele per effetto delle sue credenze e precisava che i capi della Chiesa erano già troppo occupati per trovare tempo a disposizione degli uffici pubblici: «Noi serviamo lo Stato nella comunanza delle fatiche mentre

uniamo alle giuste preghiere l'esercizio e la meditazione che insegnano a disprezzare il piacere ed a non abbandonarsi ad esso. Ma anche più degli altri noi combattiamo per l'imperatore..... I cristiani non ricusano le cariche per il motivo che rifuggono dai pesi della vita pubblica, ma per dedicarsi al ministero della chiesa tanto più alto e necessario per la salvezza degli uomini; essi si prendono cura di tutti, di quelli che sono dentro affinchè si migliorino ogni giorno, di quelli che sono fuori affinchè parlino ed agiscano secondo i dettami della fede e così onorino Dio con vero culto, educando più persone possono» (*Cont. Celsum*, VIII, 75).

Altrove Origine fa una specie di rassegna dei mestieri lasciando capire che non trova in essi nulla di sconveniente perchè, sulla base stessa della parola scritturale, si può dimostrare che «ogni sorta di arte ci è data da Dio; non soltanto quella dell'orefice e del cesellatore in argento, bensì anche quella che elabora altri materiali, come per esempio l'industria tessile e simili. Che se poi queste arti di ordine inferiore vengono da Dio, a maggior ragione quelle d'ordine superiore come l'agrimensura e quella, a questa parente, dell'architettura; di un grado ancor più alto sono la musica e la medicina» (*In Num. hom.* VIII, 3)[1].

Parlando di Origene non si può tralasciare di far menzione anche del suo amico Ambrogio, un altolocato membro dell'amministrazione imperiale, che dopo esser stato convertito dall'Alessandrino mise a sua disposizione le sue immense ricchezze per facilitargli gli studi e subì poi la persecuzione sotto Massimino; non deve esser la stessa persona il senatore Ambrogio del III secolo, che rielaborò l'*Oratio ad Gentiles* attribuita a Giustino per giustificare di fronte ai suoi colleghi la sua posizione di cristiano.

S. Cipriano, vescovo di Cartagine dagli inizi del 249, è più preciso e ricco di notizie; anzitutto sappiamo dal suo biografo che egli usciva da una famiglia di decurioni ed era stato avvocato di grido nel tribunale della sua città. Prima di convertirsi era assai agiato e convertendosi vendette «quasi tutti» i suoi beni; egli stesso menziona le elemosine che *de quantitate sua propria* compiva (*epist.* VII). Tuttavia il 4° concilio cartaginese, svoltosi

[1] G. Massart, *Società e Stato nel Cristianesimo primitivo. La concezione di Origene*, Padova, 1932.

durante il suo episcopato, stabilì che i sacerdoti si guadagnassero da vivere col loro lavoro (Origene aveva riconosciuto giusto che i sacerdoti vivessero dell'altare purchè non ne abusassero; *In Num. hom.* XI, 2): «clericus quantumlibet verbo Dei eruditus, artificio victum quaerat; clericus victum et vestimentum sibi artificiolo vel agricultura absque officii sui detrimento paret; omnes clerici qui ad operandum validiores sunt, et artificiola et literas discant» (*can.* 51-53).

Tali disposizioni rimasero probabilmente lettera morta, o furono interpretate in senso ben lontano dal vero se lo stesso Cipriano ha lasciato una descrizione famosa della decadenza morale del clero e dei fedeli causata dall'eccesso di occupazioni materiali, dal desiderio sfrenato di arricchire, dallo sfrontato affarismo che giungeva anche all'immoralità (usura, inadempienza dei contratti, ecc.): «Attendeva ognuno ad aumentare le proprie sostanze: dimentichi delle gesta dei credenti dell'età apostolica e di ciò che un cristiano deve sempre praticare, con insaziato ardore di cupidigia si davano attorno per accumulare ricchezze.... V'era chi con perfidia ingannevole mirava ad illudere la gente semplice, a tender trappole ai fratelli con intento di frode. Si componevano matrimoni coi pagani prostituendo le membra di Cristo. Non solo si abusava del giuramento ma peggio si spergiurava; si sprezzavano con orgogliosa tracotanza i superiori, si spargevano con velenoso labbro reciproche calunnie, si contrastava vicendevolmente con odii inveterati. Molti vescovi invece d'essere d'incitamento e d'esempio agli altri, spregiando la loro funzione divina, diventavano amministratori d'interessi mondani (procuratores rerum saecularium divina procuratione contempta); abbandonata la loro sede e il loro popolo, andavano in giro per le altrui provincie uccellando grassi affari sui mercati; e mentre i fratelli nelle loro chiese pativano la fame, essi si riempivano le tasche di quattrini, mettendo la mano fraudolenta e rapace sui poderi altrui, elevando il tasso dei molti denari prestati ad usura» (*De lapsis* 6)[1].

[1] Lo stesso Cipriano così esemplifica altrove (*epist.* III): Evaristo era un vescovo ed ora non è neppur più un fedele perchè, lontano dal suo seggio e dal suo popolo, cerca di sottrarre agli altri quello che egli stesso ha perduto; Nicostrato era un diacono che ha rubato sacrilegamente l'argento della sua chiesa e non ha voluto rendere i depositi delle vedove e degli orfani; Novato era uomo rapace ed avaro.

Queste pessimistiche considerazioni valevoli sia per gli ecclesiastici sia per i laici dimostrano a noi, che non c'interessiamo tanto dell'aspetto morale quanto di quello sociale della questione, che il livello medio degli appartenenti alla comunità si era molto elevato, che l'ambiente è cambiato essendo ormai i ricchi a dirigere la vita delle chiese. Il Cristianesimo ha esercitato una grande forza attrattiva su questa categoria di persone, che, una volta penetrate nelle comunità, le hanno improntate di sè e, poco disposte agli eroismi, hanno cercato di non perdere la loro posizione sociale pur cercando di conciliare gli interessi spirituali e quelli temporali cari al loro cuore.

Dell'esistenza nel seno della chiesa di uomini influenti e facoltosi abbiamo una preziosa conferma nel secondo editto di Valeriano (258) che stabiliva pene differenti per le diverse categorie sociali di cristiani: «... i senatori, i nobili ed i cavalieri siano degradati e i loro beni confiscati, e se ciò malgrado continuano ad essere cristiani siano decapitati; le matrone spogliate dei loro beni debbono essere mandate in esilio; gli addetti alla corte (*Caesariani*) che in precedenza o in questo momento si professino cristiani, debbono essere puniti con la confisca e mandati a lavorare come prigionieri nelle possessioni imperiali» (Cyprian., *Epist.* LXXX). Evidentemente l'imperatore non avrebbe menzionato senatori, matrone ed impiegati dell'amministrazione se non ve ne fossero stati, ed in buon numero, tra i perseguendi; ma tutti costoro durante la prova dolorosa non dovettero far bella figura in complesso, confermando sempre più le prevenzioni dei «puri» sul loro conto e dimostrando che le fortune rappresentano un pericolo per la fede perchè attaccano alla terra (cfr. i passi di Cipriano *De opere et eleemosynis* XV e *passim*).

Anche Gregorio il Taumaturgo racconta che durante un'incursione di Goti nel Ponto vi furono cristiani che pescarono nel torbido «traendo lucro dal sangue e dalla rovina delle persone fatte prigioniere ed uccise» (*Epist. canon.*); il vescovo diede disposizioni condannando chi s'arricchiva coi beni delle persone travolte dalla disgrazia, ossia dimostrava poco spirito cristiano e molta furbizia negli affari. Nè pare superfluo ricordare che Gregorio stesso proveniva da una buona famiglia provinciale, era stato destinato dai suoi parenti all'avvocatura ed aveva un cognato assessore del

procuratore di Giudea. Anche il famoso Paolo di Samosata apparteneva a questo ceto sociale e, prima di esser vescovo, era stato *ducenarius* ossia impiegato statale; pur insignito di cariche ecclesiastiche, continuò a trafficare mostrando di conoscere bene il valore del denaro.

Un'altra conseguenza della trasformazione avvenuta fu quella di far considerare definitivamente come ereticale quell'atteggiamento comunistico che, nei limiti sù indicati, era assai diffuso nelle cristianità primitive; ormai soltanto più in alcune sette ed in scritti apocrifi s'incontrano tali progetti, mentre la chiesa ufficiale li ha sostituiti con salde istituzioni caritative, con una precisa amministrazione capace di svolgere notevoli compiti assistenziali. Sia Tertulliano sia Cipriano parlano della «cassa comune» della chiesa adoperata per soccorrere i poveri, le vedove, gli orfani (l'uno la chiama *arca*, l'altro *carbona* ed il primo spiega che era alimentata dalle piccole offerte volontarie mensili: *modicam stipem menstrua die*); anche per Roma siamo informati da una lettera di papa Cornelio, intorno al 250, che la Chiesa assisteva con i suoi fondi circa 1500 persone tra poveri e vedove. Un papiro egiziano ci ha conservato l'atto di donazione di un cristiano, Demetriano, che aveva deciso di dare un'*arura* di terreno (= mq. 2756) alla sua comunità «secondo l'antico costume»[1]; di questi proventi si servivano le chiese per svolgere la loro opera caritativa ed assistenziale, ma elargizioni di tal genere dimostrano anche che vi erano fedeli che potevano permettersi di far regali perchè possedevano terreni e denari.

Sappiamo inoltre che in pochi giorni Cipriano potè raccogliere 100.000 sesterzi per il riscatto delle fanciulle cristiane rubate durante una razzia ad una comunità rurale (*epist.* LXII); egli ebbe cura di dare i nomi degli offerenti affinchè si pregasse per loro. Nè è il caso di parlare dei diaconi e della loro funzione di amministratori dei patrimoni ecclesiastici perchè risulta già abbastanza chiaramente che uno spirito pratico, organizzativo dominava nelle chiese ed era il riflesso del ceto sociale prevalente in esse.

Le tristi condizioni economiche generali dell'impero giustifi-

[1] Il documento è pubblicato in G. Ghedini, *Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo*, Milano, 1923; cfr. G. Bardy, *La vie chrétienne aux III° et IV° siècles d'après les papyrus*, in « Revue apologétique » vol. XLI, 1926.

cano largamente tale stato di cose, sì che non pare opportuno il rimpianto degli studiosi moderni che parlano di vittoria dei « ragionamenti utilitaristici » e stabiliscono un'antitesi tra i tempi in cui *si aveva* la carità e quelli in cui *si faceva* la carità (Puech); assai più nel vero l'Harnack quando scrive: « Le comunità cristiane non erano soltanto società di mutua assistenza ma anche società di lavoro nel senso che dovevano procacciarlo ai fratelli quando era necessario. Sembrami che questo fatto abbia un alto valore sociale. Le comunità cristiane avevano anche il carattere di associazioni economiche e si offrivano quindi come un rifugio a uomini volenterosi di lavorare, i quali fossero caduti in necessità. Ciò accresceva considerevolmente la loro forza d'attrazione e, sotto il riguardo economico, è altamente apprezzabile un'associazione la quale procacciava lavoro a chi era capace di lavorare e metteva gli inabili al sicuro dalla fame » (*op. cit.* p. 132-33).

Il contributo offerto dalle iscrizioni cristiane e dagli Atti dei martiri alla determinazione del ceto sociale delle comunità dei primi secoli è fortemente limitato dalle autorestrizioni che i protagonisti ponevano per ragioni di umiltà ai propri dati biografici; così, ad esempio, alla domanda del giudice: *ingenuus aut servus,* spesso si rispondeva troppo complicatamente: « servus quidem Caesaris sed christianus a Christo ipso libertate donatus », come fece Euelpisto; o viceversa: « ingenuus natus, servus vero Christi », come S. Massimo; erano nobili dichiarazioni e commosse professioni di fede, ma confondevano le idee al freddo ricercatore della loro condizioue, che voleva soltanto determinare quale tipo di punizione poteva essere applicato (i liberi non potevano essere battuti con verghe o ricevere altra condanna con ignominia). Quante altre volte ricorre nelle iscrizioni o nei verbali il generico titolo di *famulus* o di *famula Dei,* che non ha nulla a che fare con lo stato servile! Peggio ancora andrebbero le cose se tutti i cristiani si fossero attenuti a questo metodo di S. Luciano: « qui enim *christianus sum* dixit, et patriam et genus et artis professionem et omnia declaravit » (e lo stesso martire insistette ancora: « christiano nulla est artis professio, sed ad supernam conversationem vitae pertinet »)[1].

[1] *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VII^e siècle, réunies et annotées* par Ed. Le Blant, Paris, 1856, vol. I, pp. 121-30.

Le epigrafi cristiane mancano, dunque, molto spesso di indicazioni relative alla paternità, al luogo di nascita, alle cariche ricoperte ed ai mestieri professati, perchè i cristiani consideravano queste indicazioni superflue o pericolose; tuttavia il Le Blant ha compiuto un paziente spoglio del materiale a sua disposizione ed ha ricavato alcuni risultati dai quali scendono queste statistiche: tenendo conto soltanto delle libere professioni civili, cioè tralasciando le cariche ecclesiastiche, militari e pubbliche, nelle iscrizioni cristiane dei primi secoli si trovano menzionati quattro medici, un maestro, tre orefici, uno scrivano pubblico, un banchiere, vari negozianti, due mugnai, due panettieri, due calzolai, un fabbroferraio, un fabbricante di carta ed uno di archi (?), uno statuario, una maestra di canto, un barcaiolo, un taverniere, un macellaio, un sarto di costumi teatrali e poi due *magistri ludi* ed un auriga, che stupiscono assai.

A questi risultati si possono ancora aggiungere altre poche informazioni: nella cripta di Lucina sull'Appia si è ritrovato il sarcofago di Dazia Clementina, moglie di Giulio Basso, uno dei principali funzionari di Antonino e di Marco Aurelio; lì stesso sono raccolte le iscrizioni funerarie di Annia Faustina, di Licinia Faustina e di Acilia Vera, i cui nomi e prenomi ci permettono di rannodarle alle più illustri famiglie di Roma, anzi della stessa casa imperiale (Allard I, 429 e II, 261). Invece sulla copertura della tomba di Severa Seleuciana († 229) è raffigurato un telaio e un pettine di tessitore (De Rossi, *Inscript. christ. Urbis Romae*, I, p. 21, n. 14); lo stesso oggetto sulla lapide di Aurelio Sabazio; in un' iscrizione relativa alla cristiana Pollecla si dice: «que bendet hordeu de bia nostra»; una defunta è lodata come «laborum autrix» ed un'altra come laboriosa.

Superfluo dire che si tratta di testimonianze frammentarie, dalle quali non si potrà mai ricavare un quadro complessivo delle condizioni sociali cristiane; tuttavia anch'esse portano un contributo. Così, ad es., è significativo che nel gran numero di epigrafi cristiane conservate soltanto due volte ricorra il titolo di *servus* o *libertus* riferito a defunti e sei a vivi; invece nelle iscrizioni pagane tale menzione è frequentissima, e in quelle cristiane i nomi di origine servile sono pure abbondanti. È pur notevole il fatto che là dove nelle epigrafi pagane trovava posto l'indica-

zione della professione o del *cursus honorum*, i cristiani abbiano per lo più sostituito il semplice: *neophytus* e *fidelis;* finanche la parola *heres*, frequente nei marmi pagani, scompare in quelli cristiani, e raramente è menzionata in questi la paternità e la patria[1].

Altre poche notizie si possono ricavare dagli Atti dei Martiri, restando sempre valide le limitazioni sopra indicate e tralasciando gli esempi di militari, che costituiscono una categoria a sè, particolarmente soggetta alle persecuzioni (e quindi a lasciar tracce documentarie della sua esistenza): S. Teodoto faceva l'albergatore, Massimo era *homo plebeius suo negotio vivens*, invece Attalo era un cittadino romano di Lione « assai noto » e perciò decapitato invece che esposto alle fiere; Ermete era un ricco funzionario, Dativo e Dorimedone erano decurioni i cui nomi vennero radiati dall'albo ed essi destituiti perchè disubbedienti ai principi che li avevano onorati dando quella carica; i Santi Quattro erano « cornicularii » cioè ufficiali inferiori della prefettura urbana, la famiglia di Sinforosa era composta di addetti alle amministrazioni locali (« frater eius Eugenius principalis curiae Tiburtinae.... »), Cassiano era *exceptor* del tribunale. Inoltre Marino era γένει καί πλούτῳ, e non parliamo poi delle illustri vergini e matrone martirizzate dal 2° al 4° secolo, che appartenevano con molta probabilità ad ottime famiglie; meno verosimili appaiono le notizie sui senatori cristiani martirizzati Apollonio e Giulio, ma anche dalla falsificazione si constata che la possibilità della loro esistenza era considerata senza stupore o repulsione[2].

[1] Cfr. il cit. Le Blant, nel quale sono anche indicate le provenienze di tutte le epigrafi da lui esaminate; forse dallo spoglio delle iscrizioni scoperte e pubblicate in questi ultimi decenni si potrebbero ricavare altre indicazioni, ma quanto si è detto nel testo è più che sufficiente a dare un'idea del contributo recato da questo genere di fonti.

[2] Per Apollonio cfr. Eus., *St. eccl.* V, 21 dal quale S. Girolamo ha tratto l'ipotesi che fosse senatore del tempo di Commodo e tenesse un discorso in difesa delle proprie idee davanti ai colleghi ed al prefetto del pretorio Perenne. Ecco altri esempi: « beatus Sergius erat primicerius et princeps scholae gentilium, amicus imperatoris et multum apud eum habens fiduciam »; « (Ponzio vissuto al tempo di Filippo l'Arabo) post menses sex (dalla morte del padre) in curiam productus est, cui etiam locum patris sui nolenti et repugnanti designant », ma egli « ipse qui secundum saeculi dignitatem consul ad suffragia populi expectabatur » rifiutò. Anche se non sono esattissimi questi racconti delle *Passiones* posteriori, rivelano uno stato d'animo non avverso a quelle posizioni ufficiali.

Una menzione particolare meritano i medici verso i quali il Cristianesimo ha dimostrato sempre un interesse particolare per evidenti ragioni; senza stare a nominare tutti i medici menzionati nelle fonti cristiane da S. Paolo in poi (Colos. IV, 14), segnaleremo Procolo Torpacio che guarì Settimio Severo, i numerosi medici orientali trasferiti a Roma, quelli martirizzati (Euseb., *St. eccl.* V, 2, 49; VII, 32, 23; VIII, 13, 3) e i famosi fratelli Cosma e Damiano che curavano gratuitamente (*anargyri*)[1].

Anche i διδάσκαλοι dovrebbero essere considerati a parte, ma in questo caso si tratta meno di una categoria sociale che di una professione che aveva un' importanza tutta speciale in seno alla religione cristiana per i suoi stretti legami con la divulgazione, difesa ed elaborazione della dottrina; non crediamo quindi necessario scendere ad esemplificazioni.

Passando ad un genere completamente diverso di fonti troveremo che vario materiale è offerto anche della raccolta di precetti morali e disciplinari chiamata *Didascalia degli Apostoli*, che fu definita il « primo saggio di un corpus di diritto ecclesiastico »; essa risale alla seconda metà del terzo secolo, ma ne abbiamo un rimaneggiamento nelle *Costituzioni Apostoliche*, che sono di un secolo più tarde e furono composte in ambiente antiocheno. Anche i *Canoni apostolici*, pur risentendo nella loro forma attuale influssi ariani, riportano disposizioni assai più antiche e quindi utili per noi[2].

In tutte queste sillogi non si incontrano vere novità sulle condizioni di vita dei cristiani, ma si trova codificato quello che gli autori cristiani precedenti avevano consigliato per il vantaggio spirituale e temporale dei fedeli; così ad esempio, leggiamo la proibizione di esser girovaghi e fannulloni e la raccomandazione di mettere ogni impegno nel proprio mestiere, di lavorare senza tregua, di avere una professione anche se si è ministri di Dio; chi ha la possibilità di vivere di rendita, non faccia il perditempo importuno ma si occupi dei fratelli di fede (*Const. Apost.* I, 4). Tra i soliti precetti morali spicca quello che invita a fuggire i mercati ed a non andare alle *nundinas* se non per le inderogabili

[1] A. Harnack, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, in « Texte und Untersuchungen » vol. VIII, 4, Leipzig, 1892.

[2] F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1906.

necessità di acquisto dei viveri (*ib.* II, 62-3); inoltre si ricorda ai diaconi di essere «nutritori dei figli spirituali non preferendo il ricco ed opprimendo il povero, ma spingendo i cristiani ricchi ad aprir le mani; ed essi stessi siano munifici, larghi operatori di buone opere; notte e giorno vadano in giro (a soccorrere) non disprezzando il povero, non facendo parzialità per i ricchi, pronti a riconoscere l'oppresso e a non escluderlo dalle distribuzioni, obbligando i ricchi a farsi dei meriti con le opere buone (*Const. Apost.* XX e XXII).

Infine ecco l'elenco di tutti i mestieri che impedivano assolutamente di essere ammessi al Battesimo: lenone, meretrice, costruttore di statue idolatriche, attori ed attrici, auriga, gladiatore ed altri artisti da circo, musici e ballerini, taverniere; invece i maghi, gli auguri e gli astrologi potevano essere tenuti in prova; le concubine fedeli ad un sol uomo, e per giunta pagano, potevano essere accettate; infine «si quis addicit insaniae theatri aut venationibus aut equestribus cursibus aut ludorum certaminibus vel cessat vel reiciatur» (*Constit. Apost.* VIII, 32).

Da tutto quello che siamo andati citando sgorga evidente l'osservazione che siamo di fronte ad una società vasta, complessa, organica, relativamente agiata; alla stessa conclusione si giunge se si tiene presente che le chiese possedevano in proprio dei terreni ed edifici col consenso dello Stato, come è stato dimostrato in modo abbastanza persuasivo di recente[1] e che, al dire di Eusebio (*St. eccl.* VIII, 1 e parallelamente Lact. *De morte persecut.* 15), alla vigilia della persecuzione di Diocleziano i cristiani erano largamente penetrati nell'amministrazione pubblica giungendo anche ad occupare buoni posti. Benchè Massimino il Trace, Decio e Valeriano avessero sgombrato la corte dai cristiani, questi erano ritornati ben presto sotto Gallieno e nei primi anni di regno di Diocleziano ed erano diventati la maggioranza; persino la moglie e la figlia dell'imperatore erano catecumene ed alcuni impiegati, che godevano della stima generale, erano *fideles*. Ecco alcuni esempi: il prete antiocheno Doroteo fu nominato direttore della fabbrica imperiale di porpora in Tiro; Gorgonio era uomo di

[1] G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della chiesa in età precostantiniana*, Milano, 1949.

corte, Astiro dell'ordine senatorio, Filoromo, in Alessandria, ed un certo Adaucto coprivano alti uffici. Una piccola città della Frigia, con la sua magistratura municipale, era tutta composta di cristiani; altri esempi s'incontrano negli Atti dei Martiri già ricordati (cfr. per quanto precede il libro VIII della *St. eccl.* di Eusebio *passim*). Fu l'imponenza del «pericolo» che provocò quasi all'improvviso la violenta ma inane reazione.

Infine anche la lettura delle disposizioni conciliari suscita le stesse impressioni a proposito della condizione sociale e degli incarichi dei cristiani al principio del quarto secolo, confermando il giudizio che un lungo cammino è stato percorso nell'evoluzione delle comunità. I concili che debbono esser presi in considerazione a tal fine sono quelli di Illiberris o d'Elvira (oggi Granata) del 300, e quello di Arles del 314, che ha finanche modificato i decreti del precedente in materia di rapporti tra Chiesa e società pagana, pur essendo composto in gran parte dagli stessi vescovi, come risulta dalle sottoscrizioni[1]. Il canone 62 del primo concilio ripete l'elenco che già conosciamo delle professioni incompatibili con l'iniziazione cristiana: «si auriga aut pantomimus credere voluerint, placuit ut prius artibus suis renuntient, et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur; qui si facere contra edictum tentaverint, proiciantur ab ecclesia», ed i canoni 4 e 5 del secondo concilio aggiungono: «de agitatoribus, qui fideles sunt, placuit eos, quandiu agitant, a communione separari; de theatricis, et ipsos placuit, quamdiu agunt, a communione separari».

Nei *canoni* 19 e 20 di Elvira viene fatta proibizione al clero di allontanarsi dalla sua sede *negotiandi causa, nec circumeuntes provincias quaestuosas nundinas sectentur* e si raccomanda di inviare i parenti degli ecclesiastici a far le spese conchiudendo: «et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur»; gravi pene sono sancite «si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere» ma sullo stesso argomento dovette ritornare il concilio di

[1] A. Winterslow Dale, *The synod of Elvira and christian life in the IV century*, London, 1882; L. Duchesne, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, in « Mélanges Renier » (Biblioth. École hautes études, fasc. 73), Paris, 1887.

Arles ed anche quello di Nicea del 325 constatando la diffusione di questa losca attività (*can.* 17).

Soprattutto il concilio prese posizione riguardo all'assunzione di cariche pubbliche da parte dei cristiani mostrandosi preoccupato di contemperare le diverse esigenze, ossia non permettendo che un fedele compisse atti considerati sacrileghi, ma nello stesso tempo cercando di non impedire che a capo delle municipalità o di uffici importanti andassero persone fidate che avrebbero senza dubbio aiutato la diffusione della religione. Il primitivo atteggiamento di assenteismo (durato fin quasi alla fine del II° secolo) derivava dal criterio che è meglio preoccuparsi della salvezza dell'anima individuale e soprattutto dalla paura di cadere inevitabilmente nell'idolatria adempiendo i gesti inerenti alle pubbliche funzioni; ma ormai esso aveva ceduto il passo all'altra considerazione dei vantaggi derivanti dalla presenza di cristiani nei « postichiave » ed a tal fine si era pronti a concedere anche facilitazioni nel campo disciplinare. Infatti il concilio d'Elvira diede prova di rigorismo in ogni sua decisione, nondimeno in questo campo dimostrò un criterio di relativa larghezza e si sforzò di tenere la porta aperta ad ogni collaborazione; ma soprattutto importa constatare il rapido cambiamento d'opinione verificatosi in quegli anni proprio allo scopo di facilitare l'intesa là dove in un primo tempo si era usata ancora una certa severità. Il problema dell'assunzione delle *dignitates et potestates* da parte dei cristiani era assai più sentito ed urgente nelle provincie che a Roma; è noto che Settimio Severo esonerò i Giudei che avevano *honores* (cariche) dal compiere gesti « qui superstitiones eorum laederent » (*Dig.* L, 2, 3, 3), ma è impossibile pensare che tale favore fosse stato esteso anche ai cristiani fin dal principio del 3° secolo, ed ecco perciò la necessità da parte ecclesiastica di prendere posizione, dato che col passar del tempo il caso si faceva sempre più frequente (da Eus. *Stor. eccl.* VIII, 1 risulta che qualche concessione a proposito dell'assistenza alle cerimonie pagane venne accordata da Diocleziano ai magistrati provinciali che si professavano cristiani).

Ad Elvira furono prese decisioni intorno al flaminato ed al duumvirato, e circa il primo fu sancita la scomunica perpetua contro i cristiani che avessero esercitato le principali funzioni

di una carica, che pur non essendo più un vero e proprio sacerdozio, conservava una distinzione pagana perchè comprendeva l'adempimento di sacrifizi: ai catecumeni che si trovassero in quelle condizioni veniva prolungato il periodo d'attesa prima del Battesimo. Se poi i cristiani *flamines*, mentre erano in carica, avessero fatto soltanto un regalo alla città (offerto uno spettacolo, ecc.) ovvero compiuto opere di pubblica utilità, potevano essere riammessi nella comunione ecclesiastica in fin di vita (*can.* 2-4). Invece i duumviri cristiani dovevano soltanto aver l'avvertenza di non partecipare alle funzioni religiose durante l'anno della loro carica ma venivano riammessi nella comunione senza infamia al termine del loro ufficio (*can.* 56).

Tuttavia ad Arles i criteri vennero ritoccati e fu disposto che i governatori di provincie ed i magistrati municipali (i *praesides* e coloro che *rempublicam agere volunt*), a patto che nell'esercizio della loro carica non andassero contro la disciplina ecclesiastica ossia non prendessero decisioni dannose alla chiesa, potevano continuare a frequentare le funzioni; però, prima di recarsi in sede, dovevano farsi rilasciare lettere di presentazione dal vescovo della loro residenza abituale e presentarsi con quelle alle autorità ecclesiastiche del luogo (*can.* 7).

Tra la società pagana e quella cristiana gli intrecci divenivano ogni giorno più stretti, l'osmosi più frequente; siamo alla vigilia dell'editto di Milano. Il gesto di Costantino non sarà che il riconoscimento di una situazione preesistente, anche se, come sempre avviene nella storia, sarà a sua volta generatore di altri sviluppi e di profonde modificazioni dello stato di cose trovato al momento della " conversione ".

PAOLO BREZZI

Università di Napoli.

NOTA BIBLIOGRAFICA: Tralasciando la citazione di tutte le opere di carattere generale sulla storia della Chiesa e dell'Impero, delle dottrine politiche e della carità, e rinviando *ad locum* per l'indicazione di contributi particolari su personaggi ed episodi trattati in questo articolo, mi limito a dare i titoli degli studi più importanti sul nostro argomento o per originalità di osservazioni o per abbondanza di riferimenti alle fonti: U. Benigni, *Storia sociale della Chiesa*, Milano, 1906, vol. I e II; A. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit*, München, 1902;

V. Duruy, *Mémoire sur la formation historique des deux classes de citoyens romains désignés dans les pandectes sous les noms d'honestiores et d'humiliores,* in « Académie des inscriptiones et belles lettres », Mémoires, vol. XXIX, part. 2°, 1879; F. X. Fünk, *Handel und Gewerbe im christlichen Altertum,* in *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* ecc., vol. II, 60; I. Giordani, *Il messaggio sociale di Gesù* (1° Gli Evangeli,, 2° Gli Apostoli, 3° I primi padri della Chiesa, 4° I grandi padri della Chiesa), Milano, 1947 segg.; A. Harnack, *La missione e la propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli,* Torino, 1906; R. Knopf, *Ueber die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristlichen Gemeinden,* Zeitschrift für Theologie und Kirche X, 1900; E. Le Blant, *Les chrétiens dans la société païenne aux premiers âges de l'église,* in « Mélanges d'Archéologie et d'Histoire ecc. » vol. VIII, 1888; A. Puech, *Le christianisme des premiers siècles et la question sociale* (in « Religions et Sociétés » — studi di vari autori —), Paris, 1905; J. Seipel, *Die wirtschaftethischen Lehren der Kirchenväter,* Wien, 1907; E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani,* Firenze, 1941. Per la sua eccezionale importanza non posso far a meno di menzionare l'opera del Rostowtzeff benchè non contenga nulla che direttamente concerna il mio tema. Sulle vedove considerate come membri della gerarchia ecclesiastica più che elemento sociale cfr. A. Reville, *Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives,* (Biblioth. Ecole Hautes Etudes, Sciences religieuses, vol. I), Paris, 1889.

IL GIUDIZIO DELL'ANIMA PRESSO I MANDEI*

Sulla natura del giudizio dell'anima o del processo che l'anima del defunto deve subire dopo il suo distacco dal corpo presso i Mandei gli studiosi non sono completamente d'accordo. Prima di esaminare tale dottrina sarà necessario riferire ciò che i pochi studiosi che se ne sono occupati ci sanno dire in proposito. Siccome il giudizio dell'anima sta in nesso indissolubile colla *masiqta*, ossia la salita dell'anima attraverso i cieli e i posti di guardia, *maṭarata*, accenneremo brevemente anche alle pagine che si sono dedicate alla descrizione della salita e ai posti di guardia, senza entrare però in particolari, trattandosi di argomento che esorbita dalla ricerca presente.

H. Petermann parla nel suo libro *Reisen im Orient*[1] del funerale e della sepoltura presso i Mandei di Sūq aš-Šuyūḫ, ma non discorre punto del giudizio che deve subire l'anima del defunto o del giudizio finale che avrà luogo alla fine dei tempi. Per incidenza osservo che il Petermann rileva che i bambini mandei, morti non ancora battezzati, non sono riguardati quali Mandei e perciò cadono senz'altro nelle fauci di 'Ur, sono dunque senz'altro condannati al castigo supremo senza subire nessun processo. Infatti tutti i non Mandei sono reprobi.

N. Siouffi si dilunga a parlare nel suo ben noto libro sui Mandei[2] sul giudizio delle anime e su ciò che avviene di esse dopo la morte. Secondo lui ogni anima, senza distinzione, deve andare nei posti di guardia, i quali sono l'inferno dei Mandei. Due vie conducono ai posti: una è quella delle anime pure, l'altra

* Faccio uso delle abbreviazioni seguenti: *Ginzā* = M. Lidzbarski, *Ginzā. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen-Leipzig 1925; *Johannesbuch* = M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1915; *Liturgien* = M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, AGWG, Phil. - hist. Klasse, N. F., XVII, 1.

[1] I-II, Leipzig 1865, II, 118-120.

[2] N. Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs*, Paris 1880, 126-129.

quella delle anime impure. L'anima impiega settantacinque giorni a percorrere ciascuna di queste vie. L'anima che non abbia commesso molti peccati è portata o trascinata per la sua via da due agenti infernali. Soltanto questa anima attraversa l'inferno per andar a presentarsi ad Abatur, il quale la giudica. Invece le anime ritrovate pure sono da Abatur mandate sulle sponde del Fiume di Tenebra, che esse debbono attraversare per esser ammesse nel soggiorno dei beati, che è il mondo della Luce. Esse non abbandonano mai questo soggiorno dove godono felicità eterna. Per contro le anime dei peccatori che si presentano ad Abatur sono all'istante giudicate da lui. Egli stabilisce a Ptahil — il quale sarebbe dunque una specie di esecutore degli ordini di Abatur e delle sue sentenze — la durata e il genere del supplizio che viene loro inflitto. Il Siouffi tratta ancora dei supplizi e delle pene e descrive la *masiqta*. È rilevabile l'osservazione che colui che eseguisce la *masiqta* avrà il diritto, quando passerà per i posti di guardia, di salvare sessanta anime, trattenute ancora nell'inferno, per farle passare in sua compagnia nel mondo della Luce. La sua anima, messa nella bilancia di Abatur, eguaglierà da sola in purezza il peso di quella di Šitil[1].

Il Siouffi ci narra un mito mandeo circa la salita delle anime nel mondo della Luce o paradiso, mito che nessun altro autore ha registrato e che perciò vogliamo riprodurre qui, stando esso in stretto rapporto colla nostra ricerca. Ptahil si lamentò un giorno del fatto che soltanto poche anime erano mandate da Hibil Ziua, il quale era allora il giudice e pesatore delle anime dei defunti, nel mondo della Luce e gliene chiese il motivo. Hibil Ziua gli rispose che nessun'anima che abbia commesso qualche peccato, per quanto leggero, poteva passare secondo il suo avviso nel paradiso. Inoltre lo esortò a mandare l'angelo Ṣaur'il a prendere l'anima di Šitil, persona virtuosissima, la cui anima avrebbe potuto servirgli da contrappeso per tutte quelle che, dopo essersi purificate dei loro peccati, sarebbero state meritevoli di entrare nel mondo della Luce. Egli avrebbe messo l'anima di Šitil in un

[1] Šitil per prolungare la vita a suo padre Adamo, quando questi stava per morire, offrì la propria vita, secondo i Mandei, dimostrando con ciò una veramente ineguagliabile purezza d'animo. V. il racconto mandeo in E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford 1937, 199.

piatto della bilancia della giustizia, ed ogni anima che sarebbe resultata eguale a lei in purezza sarebbe stata mandata nel soggiorno dei beati. Ptahil si fece allora condurre l'anima di Šitil, indi la fece porre in un piatto della bilancia. Il peso dell'anima era di 660 *saiangiia*. Tutte le anime che si riteneva avessero finito il tempo della loro pena e fossero quindi atte a passare nel mondo della Luce erano poste una dopo l'altra nel secondo piatto della bilancia, ma nessuna riusciva ad esser eguale in purezza all'anima purissima di Šitil. Esse rientravano perciò nei posti di guardia, e i condannati aumentavano sempre più di numero. Quando gli abitanti del mondo della Luce scopersero che la rigida severità di Hibil Ziua impediva alle anime dei posti di guardia di trasferirsi nella loro dimora, si rivolsero al Signore della Grandezza colla preghiera di voler cambiare questo stato di cose. Il Signore dimise allora Hibil Ziua dalla sua funzione e lo sostituì con Abatur. Da allora in poi le porte dei posti di guardia furono aperte per far uscire un grande numero di anime, le quali passarono nel paradiso. Abatur, niente affatto severo, chiude gli occhi su molte piccole trasgressioni che considera insignificanti. Egli ha riguardo soltanto agli atti veri e propri, che sono stati commessi nel mondo, ma i crimini e i peccati in genere che sono stati soltanto pensati e non attuati, non sono da lui considerati suscettibili di pena. Questo stato di cose è quello ora vigente ed esso durerà fino alla fine del mondo. Abatur, il giudice e pesatore delle anime, sarebbe dunque secondo questo mito un giudice piuttosto indulgente. Stimo opportuno aggiungere qui quanto il Siouffi riferisce circa i posti di guardia e le pene[1]. Nella vita futura si hanno due soggiorni dell'anima: il mondo della Luce, abitato dagli eletti, in altre parole il paradiso, e i posti di guardia, ossia l'inferno, il quale è però per lo più purgatorio: le pene in questo hanno perciò fine. Ogni anima vi passa un certo tempo, seconda la gravità dei peccati commessi. Tali pene non sono eterne che per due categorie di crimini: per aver assassinato o fatto apostasiare un Mandeo, e per aver deflorato una vergine prima che il matrimonio sia stato celebrato davanti al sacerdote mandeo.

[1] Siouffi, *Études*, 91-92.

Nel suo libro sulla religione dei Mandei[1] W. Brandt discorre lungamente sull'anima e sulla sua sorte. Egli constata tra l'altro che le anime dei credenti, giusti e perfetti, vedono il luogo della Luce, laddove quelle dei cattivi ossia di coloro che hanno seguìto i Sette vengono inceppate nei posti di guardia finchè i loro spiriti finiscano, cioè muoiano. Una sola volta egli accenna alla bilancia di Abatur e alla pesatura dell'anima. Egli è d'avviso che nella *Lichtkönigslehre,* ossia nei trattati che parlano del Re della Luce[2], non si abbia nessun accenno alla dottrina dei posti di guardia: il luogo di pena delle anime vi è detto 'fuoco bruciante', 'tenebre', 'mare della fine', *guhunam,* e il malfattore e peccatore vi 'cade' e non 'sale'. Insomma non vi si conosce che il giudizio finale, il giorno del giudizio, e non il giudizio dell'anima individuale dopo il suo distacco dal corpo. Però in altri scritti, diversi da quelli menzionati, e in qualche altro brano la sorte finale delle anime dimoranti nei posti di guardia è 'la seconda morte', ed esse vi resteranno finchè i loro spiriti non saranno finiti, cioè saranno morti.

Il Brandt ha sottoposto ad investigazione più profonda ed acuta la dottrina della sorte delle anime dopo la dipartita dal corpo in uno studio particolare, dedicato altresì ai rapporti di questa dottrina con quella corrispondente del parsismo[3]. Egli constata varie volte che alcuni lati della dottrina sono di origine prettamente iranica, per esempio la concezione della ascensione dell'anima. Egli vi discute partitamente dei posti di guardia, degli adiutori dell'anima e dell'angelo della morte, dei ruscelli d'acqua, della bilancia di Abatur, derivata essa pure dal parsismo, del nuovo abito dell'anima, del suo stato di beatitudine, della Casa della Vita, della seconda morte, ed infine del giudizio dell'anima. Egli afferma che del giudizio dell'anima non si ha nei libri religiosi dei Mandei una raffigurazione concreta, ma constata che l'anima

[1] A. J. H. Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung,* Leipzig 1889, 72-82.

[2] Si tratta di quei trattati del *Ginzā,* dei quali discorre R. Reitzenstein in *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung,* SHAW, Phil. - hist. Klasse, 1912, 12. Abh., Heidelberg 1919.

[2] *Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen,* JfPTh, XVIII (1891), 405-438 e 575-603, specialmente 431-433, 579 ed altre pagine.

buona non subisce nessun giudizio e così neppure l'anima del peccatore. Inoltre rileva che nella descrizione dell' ultimo giudizio non c'è nessuna descrizione di una scena giudiziaria, e che in genere quando si parla del giudice e della invocazione dell'assoluzione, non si tratterebbe per lo più che di una semplice frase, una 'Redensart', che i Mandei avrebbero preso in prestito da scritti gnostici cristiani. Insomma, il giudizio non avrebbe una posizione propria nel mandeismo. Il processo davanti ad Abatur, che il Brandt tratteggia brevemente, non sarebbe da parte dei Mandei che una semplice mossa verso tentativi di descriverlo. Il nostro studioso svaluta, come si vede, quasi del tutto la dottrina mandea del giudizio dell'anima e la tratta quasi come alcunchè di ascitizio nella loro religione, che non sarebbe concresciuto colla loro dottrina religiosa e non ne farebbe parte integrante. Secondo il nostro modo di vedere questa spiegazione del Brandt è del tutto contraria alla realtà dei fatti e misconosce radicalmente la posizione del giudizio dell'anima nel mandeismo, come speriamo di poter dimostrare nelle pagine che seguono.

Un discreto numero di pagine ha dedicato anche S. A. Pallis[1] alla sorte dell'anima dopo la sua uscita dal corpo, tra queste però due sole pagine discorrono del giudizio dell'anima. Anche lui riconosce che la bilancia e il giudizio dell'anima individuale sono di origine iranica. Egli afferma inoltre che i passi degli scritti religiosi dei Mandei che menzionano un giudizio in genere o il giudizio dell'anima non si riferiscono al giudizio finale, come vorrebbe il Brandt, poichè tutti riguarderebbero invece il giudizio individuale dopo la morte. Vedremo più tardi che questa affermazione del Pallis non è esatta: vi sono passi che concernono il giudizio finale ed altri che si riferiscono al giudizio individuale dell'anima poco dopo la morte del corpo.

Il Tondelli constata in *Il mandeismo e le origini cristiane*[2] che il giudizio finale è 'normalmente assente dall'idea mandea'. Secondo il trattato del Re della Luce il giudice dell,anima non è più Abatur, ma essa sale immediatamente attraverso i cieli al mondo della Luce ed ivi attende il giudizio finale.

[1] S. A. Pallis, *Mandœan studies*[2], London-Copenhagen 1926, 74-92.
[2] Orientalia, Num. 33, Roma 1928, segnatamente 85.

L'undicesimo capitolo del ben noto libro della signora E. S. Drower sui Mandei[1] ha per argomento la morte e i riti per l'anima dei morti. Vi si leggono molte notizie importanti sulla *masiqta* e qualche accenno al giudizio dell'anima. Alcune osservazioni della Drower sono nuove e non si trovano in nessun altro libro sui Mandei e le loro cerimonie. Stimo opportuno comunicare ai lettori quei dati e quelle osservazioni che stanno in nesso colla materia trattata nella presente ricerca. Il seppellimento del defunto non può aver luogo che dopo tre ore dal decesso. Non è permesso di piangere per la morte di una persona — questo ci era già noto —, ma la motivazione registrata dalla Drower è diversa da quella che finora si riteneva giusta: le lacrime formerebbero un fiume che l'anima del defunto dovrebbe passare, e si suppone che essa non potrebbe passarlo che con difficoltà. Tuttavia è certo che per i Mandei la liberazione dell'anima dal corpo è motivo di grande gioia, e i superstiti devono quindi esser contenti che il defunto abbia potuto deporre il corpo vile e caduco, opaco e tenebroso. L'anima di colui che muore durante il periodo sacro di *Panǧa*, cioè dei cinque giorni[2], vola celermente verso il mondo della Luce e si sottrae ai pericoli e alle torture dei posti di guardia. Ci era già noto che l'anima abbandona il corpo morto dopo tre giorni, ma dalla Drower apprendiamo che durante questi tre giorni e notti lo spirito e l'anima sono ancora vincolati al corpo, però che i vincoli sempre più, progressivamente, si rallentano, e l'anima, inquieta, si sposta durante questo periodo avanti e indietro tra il corpo e la sepoltura. Un Mandeo laico spiegò così ciò che succede al momento della morte: « Alla morte viene l'angelo della morte Ṣauriil, ma Qamamir Ziwa scende allora per aiutare l'anima pura e difenderla dal male... Ṣauriil viene dalla tenebra per re-

[1] Drower, *Mandaeans*, 178-203.

[2] Ai cinque ultimi giorni del mese Šumbulta, giorni dedicati ai cinque signori dell'inferno, seguono cinque giorni intercalari detti di *Paruanaia* o *Panǧa*, i quali sono i giorni più felici di tutto l'anno, giorni di luce, durante i quali si fa la riconsacrazione del *manda*, della capanna che rappresenta il tempio e la chiesa dei Mandei, e si festeggia la festa battesimale nel fiume; *Panǧa* cade nel principio del mese di aprile, e ciascuno dei cinque giorni è dedicato ad uno spirito di Luce; una delle notti di *Panǧa* è una notte di grazia, richieste fatte durante questa notte saranno concesse da parte della Luce, Drower, *Mandaeans*, 89-90.

clamare l'anima quando abbandona il corpo. Quando per l'anima viene il tempo di abbandonare completamente il corpo essa è come una cosa in sonno profondo, e soltanto passo passo essa diventa conscia della sua condizione. Essa è pesante e non vede. Indi, tutt'ad un tratto, l'anima si libera di questa pesantezza. Essa vede Ṣauriil e Qamamir Ziwa che la attendono, il primo uno spirito della tenebra e il secondo uno spirito di Luce. Quando abbandona il corpo l'anima assume la forma di una persona che indossa panni, ma essa è in realtà fatta di aria e non sostanziale. Non possiamo vederla. Se è l'anima di un malfattore, i panni che essa indossa sono neri, e se essa domanda: Perchè sono vestita di nero?, questi due *malki* le rispondono: Non vi sono forse libri sacri dati all'uomo dal tempo di Adamo? Non hai visto il sole, la luna e le stelle? Sei dotata della ragione, non hai chiesto se sono l'opera dell'uomo o di Dio? L'anima dice loro: Lasciatemi ritornare di nuovo nel corpo. Sarò buona, diventerò un *faqīr* e farò del bene. Essi le dicono: Non c'è scampo. Ritorna forse colui che è morto? Non hai mai visto un uomo morto? Non hai mai osservato morire un uomo? Indi l'anima va da Ptahil, il quale conferì sapienza a Salomone, ed è guidata al suo luogo di purificazione nei posti di guardia». Secondo la Drower il primo viaggio attraverso i posti di guardia dura quarantacinque giorni o, quando trattasi di un anima perfetta, quaranta. Nel quarantacinquesimo giorno essa arriva presso la bilancia di Abatur. Qui si fa la pesatura delle opere buone e cattive dell'anima: se prevalgono le prime, e l'anima è quella di una persona pia, la sua purificazione non dura a lungo, e dopo un breve soggiorno nei posti di guardia essa ritorna alla bilancia ed è pesata di contro all'anima di Šitil, che è l'essere umano più puro. Se essa pesa di più di quella di Šitil, è rimandata per una nuova pesatura; se pesa meno, entra in una nave di Luce ed è trasportata al di là del fiume che circonda i mondi della Luce nelle abitazioni celesti. La Drower c'informa[1] ancora che Domenica scende di domenica nei posti di guardia e ritorna al mondo della Luce con sette anime mandee, poichè le ruote della Luce roteano più presto in questo giorno, aiutando in tal modo le anime nella loro salita.

[1] Drower, *Mandaeans*, 74-75.

*
* *

A questo punto, prima di entrare nel vivo della nostra ricerca, dobbiamo fare alcune osservazioni. È noto a tutti che il concetto della divinità quale giudice degli uomini suoi sudditi è molto diffuso tra le religioni del mondo. Tale concetto era già bene sviluppato presso i Sumeri, ha avuto maggiore approfondimento presso i Babilonesi e Assiri[1] ed è un concetto ovvio nella religione dell'Antico Testamento e quindi pure nel cristianesimo e in quelle religioni che sono rampollate da questo o che hanno subìto l'azione di questo. Nella religione del giudaismo, all'epoca del cristianesimo nascente, esso ha raggiunto il massimo suo sviluppo con una grande varietà di forme[2]. Dio vi figura quale giudice dell'universo, che darà la sua sentenza nel giorno estremo, nel giudizio finale, quando siederà sul trono del giudizio. Il giudizio sarà fatto sulla base di libri nei quali sono segnate le opere buone e cattive dei singoli, oppure i nomi loro, destinati alla vita o alla morte. Talvolta le opere degli uomini sono pesate in una bilancia: così secondo alcuni apocrifi. Le singole opere vengono pesate una di contro all'altra. Se prevalgono le buone sulle cattive, l'uomo è salvo. Però accanto all'idea del giudizio universale e finale nel giudaismo si trova ancora quella della retribuzione del singolo sùbito dopo la morte. Perciò si comincia a concepire in modo diverso da prima lo stato dei defunti nella Šĕ'ōl, secondo cioè che si tratti di buoni o di cattivi, e si arriva ad assegnare ai buoni quale luogo di dimora non più gli inferi, l'ade, ma il paradiso, vicino a Dio, dove essi splendono come le luci del cielo. Si narra anche del viaggio dell'anima in cielo. Quanto alle opere buone, si dice che esse seguono il credente e lo accompagnano sicuramente. Vi si riscontra pure la credenza che l'anima resta ancora per tre giorni dopo la morte vicino al corpo. Ci preme ancora rilevare che già nel giudaismo al principio dell'èra volgare accanto al giudizio universale si professava la dottrina del giudizio del-

[1] V. la mia memoria *La sentenza di dio nella religione babilonese e assira* MANI., 1950.

[2] W. Bousset *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*,[3] Tübingen 1926, 202, 257-259, 293-294, 297-298, 360-361.

l'anima individuale sùbito o poco dopo la morte. Tra questi due giudizi non si vedeva contraddizione alcuna e li si riteneva perfettamente compatibili uno coll'altro. È stato necessario premettere queste poche notizie e considerazioni per far comprendere meglio la posizione del tutto analoga che nella religione dei Mandei occupa la dottrina del giudizio dell'anima individuale, giudizio che anche nel mandeismo sussiste accanto a quello del giudizio finale di tutte le anime.

*
* *

1. Il giudizio dell'anima individuale e il giudizio universale

Negli scritti dei Mandei molto spesso si fa parola tanto del giudizio universale, alla fine dei tempi, quanto del giudizio dell'anima sùbito dopo la morte da parte di Abatur o di qualche altro tra gli 'Utria. Nella stragrande maggioranza dei casi non è difficile stabilire se si tratti del primo o del secondo giudizio. Talvolta però le allusioni sono troppo vaghe per renderci sicuri in proposito. Citeremo vari casi ed esempi del giudizio universale, del giudizio di Abatur o di altri 'Utria, ed anche alcuni passi che ci lasciano alquanto perplessi ed incerti.

Si riferiscono al giudizio universale i passi nei quali si parla del « grande giorno del giudizio ». *Ginzā*, P. D., XV, III, 31-32: « In quel grande giorno del giudizio, *iuma rba ḏ. dina*, sarà pronunciato il giudizio, *dina*, sopra Iušamin, Abatur e Ptahil ». Alla fine dei tempi Abatur stesso dunque, il giudice delle anime, sarà giudicato. *Johannesbuch*, 15, p. 63, 11: Dei cattivi, ossia dei pianeti ,« il fuoco sarà il giudice », dice Šum bar Nu. L'allusione riguarda il fuoco dell'ultimo giorno, che farà ardere l'universo ed anche i pianeti e sarà il supremo castigo inflitto a questi[1]. Però talvolta si allude al fuoco dei posti di guardia: *Johannesbuch*, 47, p. 174, 9-10 dice dei maghi e dei falsificatori che « il fuoco sarà il loro giudice ». È necessario quindi distinguere tra il fuoco dei

[1] Cfr. G. Furlani, *I pianeti e lo zodiaco nella religione dei Mandei*, MANL, Cl. Sc. Mor., s. VIII, v. II, f. 3 (1948), 186-187.

posti di guardia e quello finale. Del giudizio universale parla *Ginzā*, P. D., XV, VII, p. 323, 18-26: « (I Nazorei buoni) non saranno interrogati nel grande giudizio[1]. Sopra di loro non sarà pronunciato il giudizio che viene pronunciato sopra tutti gli esseri. Non saranno trovati colpevoli nel tribunale e non cadranno nel grande mare Sup nel quale finiranno Ruha e Cristo, finiranno le dodici stelle. Là finiranno i sette Settimani, e sopra di loro si pronuncerà il giudizio ». *Johannesbuch*, 63, p. 218, 17-18: si dice che chi non ascolta il discorso di Manda d.Hiia cade nel fuoco avvampante dove sarà la sua dimora « fino al grande giorno del giudizio, nel quale io (Mana) sarò teste contro di lui ». Nel giudizio universale saranno ammessi dunque anche i testi; nel caso presente sarà testimonio contro il peccatore il Salvatore, il cui discorso non era stato ascoltato e seguìto dal peccatore. Il fuoco avvampante del testo è quello dei posti di guardia. *Ginzā*, P. D., V, III, p. 186, 23-24: « ...fino al giorno, al giorno del giudizio, fino all'ora, alle ore della redenzione... ». Il giorno del giudizio universale sarà la redenzione per coloro che non hanno peccato. *Ginzā*, P. S., III, XXIII, p. 548, 22-25: Il Salvatore (o il Buono) scende nell'inferno per liberare certi peccatori e poi dice al capo di tutti i prigionieri: « Rinserra i cattivi per le loro opere e bada alle anime fino a che la grande (Vita) siederà a giudizio. Verranno allora i cattivi e saranno interrogati ». Il giudice del giudizio universale sarà dunque la Grande Vita (Iddio) e davanti al suo tribunale si presenteranno i cattivi, i quali saranno prima interrogati e poi giudicati. In quel « giorno del giudizio, che sarà un grande giorno di gioia », Manda d.Hiia sarà colle anime, *Liturgien*, LXXV, p. 134, 5-6. Manda ha qui la parte dell'adiutore, di colui che assiste le anime o fa testimonianza per esse, e non quella di giudice. Nello stesso trattato è detto a p. 137, 4, delle anime: « Aprirete i vostri occhi e vedrete il vostro giudice, che sarà la Vita ». Un altro riferimento al giudizio universale troviamo in *Ginzā*, P. D., II, I, p. 35, 10-14: « Poichè chi adora Satana sarà tormentato nel fuoco avvampante fino al giorno, al giorno del giudizio, fino all'ora, alle ore della redenzione, fino a

1 Per l'interrogatorio che le anime dei cattivi devono subire v. più avanti nel capitolo quarto.

che lo vuole il re della Luce, il giudice che giudica tutto il mondo. Egli giudica le anime, ciascuno secondo le opere che ha fatte». Questa è la Vita, che perciò è detta «giudice che giudica le anime», *Ginzā*, P. D., II, III, p. 56, 34.

I riferimenti e le allusioni al giudizio di Abatur sono numerosissimi. Ne addurremo soltanto alcuni tra quelli che sembrano meno chiari. *Johannesbuch*, 28, p. 97, 3-98, 1, elenca una lunga serie di peccati; ogni peccato è seguìto dalla domanda: «Quale giudizio giudicano di lui?». A p. 98, 8 Giovanni risponde tra l'altro che chi fornica colla moglie altrui «avrà per giudice il fuoco». *Ginzā*, P. D., II, I, p. 35, 28-29: «Il figlio che disprezza padre e madre sarà condannato nel tribunale, *bit dina*». In *Ginzā*, P. S., III, XXVIII, p. 554, 17-20, si dice all'anima dopo dipartita dal corpo che la si porterà davanti al giudice: «Le tue opere e i tuoi fatti, *'ubadak u. mabadak*, ti porteranno dentro davanti al giudice». La lite dell'anima che essa desidera veder composta quanto prima è il giudizio davanti ad Abatur, *Ginzā*, P. S., III, XXXII, p. 560, 2-5. Allo stesso giudizio è fatta allusione in *Liturgien*, LXXVI, p. 136, 4, dove alle anime buone si dice tra l'altro che non passeranno «per una strada stretta, che davanti a un giudice non staranno...». Colui che, secondo il discorso di Manda ḏ. Hiia, «giudica padre e madre, giudica maestro e scolaro, giudica madre e figlia» e giudica ancora altri parenti ed inoltre «il servo e il suo signore, il salariato e il datore di lavoro» è sempre Abatur. Il testo prosegue: «Si giudicano tutti i giudizi e tutti si sbrigano, ad eccezione del giudizio tra marito e moglie, finchè il Grande lo assiste nel giudizio, Manda ḏ.Hiia lo assolve, lo solleva, lo fa stare nella casa della perfezione». Il chiaro riferimento finale di questo brano al giudizio di Manda ci fa supporre che tutto il passo si riferisca di fatto al giudizio di Manda ḏ.Hiia, altro giudice delle anime dei Mandei.

I passi dei quali non possiamo dire con certezza se si riferiscano al giudizio universale o a quello di qualche altro essere sono poco precisi nella loro dizione, perchè parlano in genere di un giudizio, senza specificare di quale si tratti. Tali sono i riferimenti ai giudizi nel brano addotto alcune righe più su, segnatamente nei passi che parlano del 'giudizio severo', p. 174, 28 e

175, 3, nonchè p. 175, 13-16, dove si legge che nell'inferno « è un giudizio e una sentenza severa ». Poco chiara è inoltre l'allusione che si trova in parecchi passi a un « giudizio dei mondi » e «nei mondi », per esempio in *Ginzā*, P. S., III, IV, p. 512, 23-24: « i mondi si radunano a giudizio e ad essi viene pronunciato il giudizio. Il giudizio viene pronunciato ad essi che non hanno fatto le opere di un uomo giusto ».

2. Il giudizio di Manda ḏ.Hiia

Accanto ad Abatur i Mandei hanno altri giudici delle anime ed in primo luogo Manda d.Hiia, il cui mito sul giudizio — questo giudizio è durato soltanto un numero non grande di giorni — riferiremo più avanti. A Manda le anime dicono in *Liturgien*, XXXV, p. 66, 1-2: « Se tu sei con noi, chi ci vincerà? Se tu ci assolvi, chi ci condannerà? Col giudizio dei mondi non giudicarci... ». Sempre a Manda le anime dicono: « Col giudizio dei mondi non giudicarci e non farci stare coi colpevoli dei mondi, *haiabia ḏ.almia* », *Liturgien*, LXXV, p. 132, 4-5. Da *Johannesbuch*, 43, p. 169, 11-14, apprendiamo che Manda viene nel mondo quale giudice. « Egli giudica i governatori..., egli giudica coloro che insegnano la preghiera per mercede ed elemosina che hanno dato loro ».

L'Anteriore o il Primo (Iddio) ha fatto alzare tre ' Utria e il suo figlio amato, li ha benedetti e li ha incaricati dicendo loro tra l'altro: « Andate in quel mondo, giudicate, *dan*, e assolvete, *azkun*, le anime che furono tolte di là. Esse furono portate in quel « mondo della tenebra nel quale regna la morte... Voi tre 'Utria, Hibil, il vostro fratello anziano, giudicherà il vostro giudizio in quel mondo. Poichè il fratello anziano è il padre. Egli sarà il capo, sarà il giudice sopra i giudici di questo mondo ». Questo brano rispecchia interamente idee e concetti cristiani: Dio manda nel mondo della tenebra tre esseri celesti e suo figlio per redimere i peccatori castigati nell'inferno; essi giudicheranno i peccatori, li assolveranno e li faranno uscire dall'inferno. Questo è l'unico passo negli scritti mandei che alluda al giudizio da parte del figlio di Dio, *Ginzā*, P. D., XI, p. 256, 24-37 (spiegazioni ed istruzioni

date da Manda ḏ Hiia). Su tale attività di Hibil c'informa meglio *Johannesbuch*, 74, p. 238, 4-19; vi apprendiamo che quei Mandei che, pur caduti prigionieri di Ruha, hanno fatto le preghiere, si sono fatti battezzare saranno salvati. Hibil andrà da 'Ur, nella cui bocca erano cadute le anime dei Mandei or ora menzionati, e « strapperà queste anime dalla sua bocca. Poi le getterà nel grande mare Sup fino a che i loro peccati saranno finiti (espiati)... Poi le battezzerà con un grande battesimo e le istruirà con grande dottrina. Poi le condurrà sopra i ruscelli d'acqua », ed esse infine arriveranno alla casa della perfezione.

3. Il giudizio dei guardiani dei posti di guardia

Anche i guardiani dei posti di guardia ed i dèmoni in genere sono giudici delle anime. Essi le interrogano e quando queste si rivelano peccatrici sono trattenute nei posti inceppate e devono sopportare pene atroci in castigo dei peccati commessi. Ci limitiamo a citare soltanto alcuni passi tra i più importanti.

In *Liturgien*, LXVII, p. 97, 9, si dice delle anime: « I Sette nella via non le trattengano, i giudici menzonieri, *daiania d.šiqra*, non le interroghino ». Quasi le stesse parole si leggono alla p. 104, 8. *Ginzā*, P. D., XIII, p. 287, 8-10: « (le anime) non saranno interrogate nei posti di guardia dei Sette, nel tribunale, *bit dina* ». Ogni posto di guardia è dunque un tribunale, il giudizio è preceduto dall'interrogatorio.

4. L'interrogatorio dell'anima

Molto spesso i testi accennano a un interrogatorio, *šaialta*, che l'anima deve subire prima di essere giudicata: il giudice non può giudicare prima di aver investigato il caso ed aver esaminato ed interrogato colui che si presenta al suo tribunale. Perciò anche Abatur e tutti gli altri giudici interrogano l'anima. Nei passi da noi già addotti ricorre qualche accenno all'interrogatorio. Vogliamo qui citare ancora qualche altro passo. *Johannesbuch*, 19, p. 84, 3-5: « Chi non sarà ritrovato senza peccato sarà interro-

gato nei posti di guardia». Così dice la Vita a Giovanni. *Johannesbuch*, 43, p. 170, 2-5: «...gli uomini saranno interrogati circa la loro anima, poichè là avranno da esser interrogati, *mištailia šaialta*». Così parla Manda ḏ.Hiia, Johannesbuch, 47, p. 175, 9-12: «Coloro che danno una falsa testimonianza saranno interrogati davanti al giudice». Anche nel giudizio universale gli uomini saranno interrogati, *Ginzā*, P. S., III, XXIII, p. 548, 24-25. Nell'inferno o purgatorio ossia nei posti di guardia le anime vengono interrogate, *Ginzā*, P. D., XI, p. 254, 20-21; p. 256, 8-10: le anime dei cattivi alla fine dei tempi periscono e si spengono come una lampada... «e per loro non vi è nessun interrogatorio». Dell'interrogatorio dell'anima da parte di un capodoganiere discorre *Ginzā*, P. S., III, XXVI, p. 551, 21-p. 552, 32. Il capodoganiere chiede all'anima per la potenza di chi è uscita (dal corpo) e il nome di chi è stato pronunciato sopra di lei. L'anima risponde di esser uscita per la potenza della Vita e che il nome di Manda ḏ.Hiia è stato pronunciato sopra di lei. Allora il capodoganiere riconosce che essa è pura e che è come il sole, come la luna, come la brezza settentrionale, come le onde dell'acqua. Il capodoganiere china, rassegnato, il capo e la invita a salire. Il riconoscimento della purezza dell'anima è senza dubbio un giudizio del capodoganiere sull'anima, emesso dopo un regolare interrogatorio. In un passo di *Ginzā*, P. S., III, XXI, p. 544, 17-p. 546, 8, si discorre lungamente di un interrogatorio da parte di un giudice, *daiana*, senza specificare di quale giudice precisamente si tratti. È arrivato il tempo della dipartita dell'anima dal corpo, la si scioglie da questo e la si fa stare davanti al giudice, il quale la interroga circa i suoi peccati, *haṭaiia*, e le sue aberrazioni, *askilata*. «Quali opere, *'ubadia*, hai tu fatte, anima, nel mondo dell'inganno, nel quale hai dimorato?». Essa risponde che lui stesso giudice le sarà testimonio, *sahda*, che essa non ha commesso nessuna cattiveria da sè stessa (o per sè stessa, *l. napšai*). Essa fa allora al giudice una confessione negativa di peccati e poi elenca le opere buone da lei fatte. Il giudice allora le dice: «Se queste sono le tue opere, anima, vengano i tuoi testi e testimonino!». Allora, mentre l'anima stava ancora davanti ai giudici, arrivarono i suoi testimoni, tutti in favore dell'anima, e que-

sta è quindi giudicata perfetta da parte del giudice. Qui il processo dell'anima è completo: essa si presenta al suo giudice; questo la sottopone ad interrogatorio circa i suoi peccati; essa nega di aver commesso peccati; adduce, per comprovare quanto ha affermato, dei testimoni; questi si presentano e confermano quanto ha sostenuto l'anima; il giudice emana la sentenza che l'anima è perfetta. Il giudice di questo brano potrebbe essere Abatur. Secondo un altro testo l'anima viene interrogata da 'Utria, *Ginzā* P. S., III, XVI, p. 534, 15-p. 535, 22: «Gli 'Utria ristanno e la interrogano». Essi le chiedono che cosa le abbiano fatto i Sette mentre essa era nella Tibil. Essa descrive il cattivo trattamento subìto, ma rileva di aver intrattenuto sempre la speranza nel Salvatore che la liberasse dai cattivi, dai peccatori, dai guardiani, la liberasse dai giudici che danno un giudizio falso». Poi narra di aver visto il suo adiutore e di averlo chiamato. L'interrogatorio del nostro passo non è però il vero interrogatorio che conduce alla sentenza. Lo stesso è da dire dell'interrogatorio che l'anima subisce da parte di alcuni buoni accompagnati da 'Utria, *Ginzā* P. S., III, XIX, p. 539, 8-p. 534, 6: L'anima, deposto il corpo, attende compagni coi quali poter salire. Prima essa vede arrivare una compagnia di cattivi, accompagnati da dèmoni. Ai cattivi essa chiede quali siano le loro opere, e quando essi descrivono i loro peccati, dichiara di non volere la loro compagnia. Poi arriva una schiera di buoni assieme ad 'Utria della Vita ed angeli di splendore. L'anima chiede ai buoni di esser accompagnata. Ma essi allora la interrogano sulle sue opere. Essa risponde che i suoi parenti erano tutti buoni. Ma i buoni vogliono conoscere le sue proprie opere, che essa ha fatte da sè. Essa risponde che i suoi parenti la hanno fatta sposa dei cattivi, *kalta ḏ. bišia*, però in lei, che ha amato la Vita, ha preso dimora Manda ḏ.Hiia, ed essa ha fatto del bene assai. I buoni riconoscono in lei un'anima buona, la rivestono di splendore e le fanno passare i ruscelli d'acqua. È strano che qui da giudici fungano soltanto dei buoni e che l'anima possa varcare i ruscelli d'acqua senza esser passata per il tribunale di Abatur. È notevole il fatto che le buone opere devono esser fatte dall'anima o dall'uomo stesso: la responsabilità di ognuno è dunque strettamente personale e nes-

suno può lucrare il bene fatto da altri. Ma di questo avrò occasione di parlare un'altra volta. Carattere del tutto diverso ha l'interrogatorio di *Ginzā*, P. S., III, XX, pp. 543-544, il quale non si sa da chi sia fatto e non verte sulle opere dell'anima.

5. I testimoni

L'anima se vuole provare la propria innocenza deve far comparire in tribunale dei testimoni i quali testimoni attestino che essa ha di fatto compiuto quelle buone azioni e opere che sostiene di aver eseguite. Già da *Ginzā*, P. S., III, XXI, p. 544, 17-p. 546, 8, abbiamo appreso che l'anima fa venire davanti al giudice i suoi testi, i quali sono il Giordano e le sue sponde, il battesimo, il *pihta*, la *kušṭa* e il *mambuga*, la mercede e l'elemosina, tutti naturalmente in favore dell'anima. Il battesimo, il *pihta* e il *mambuga* sono le cerimonie religiose che essa ha eseguite: il Giordano e le sue sponde devono attestare che essa è stata battezzata nel Giordano (cioè nell'acqua fluente); la *kušṭa* attesta che essa è stata sempre giusta ed ha ricevuto la stretta di mano rituale da parte del sacerdote; le elemosine elargite dall'anima e le mercedi giuste pagate da essa attestano che l'anima è stata sempre generosa e giusta. Ancora in non pochi altri luoghi degli scritti mandei si fa menzione di questi testi o di alcuni tra questi, segnatamente delle elemosine e delle mercedi. Leggiamo in *Liturgien*, XXI, pp. 31-34, che le anime incontrano Šitil, lo abbracciano e lo invitano a venire con loro al Giordano. Šitil risponde: « Se vado con voi al Giordano, chi sarà per voi testimonio? ». Esse rispondono che sarà il sole. Più avanti si ripetono le stesse domande e risposte, ma il testimonio sarebbe ora la luna, poi il fuoco, poi il Giordano, il *pihta*, la *kušṭa*, il *mambuga*, la domenica, l'elemosina, *kana ḏ.zidqa*, il tempio, nostro padre a nostro capo. Le anime dicono in *Liturgien*, LXXXVI, p. 150, 9: « Il Giordano, nel quale siamo stati battezzati, sarà per noi testimonio, *sahdia* ». In *Liturgien*, XCV, p. 161, 1-2, si legge: « Domenica, *kušṭa* ed elemosina, all'anima siate testimoni, voi siate a lei testimoni e fatela passare presso la dogana, *bit maksia!* ». Qui vi è un chiaro accenno al giudizio fatto dai doganieri. Anche

questi dunque vogliono sentire i testimoni. Da *Ginzā*, P. D., II, I, p. 45, 11, si rileva che i testimoni vanno alla destra e alla sinistra degli uomini, in altre parole le nostre buone azioni e in modo speciale i riti e le cerimonie religiose eseguite ci accompagnano sempre: « I testimoni, i quali camminano alla destra e alla sinistra di tutti i figli di Adamo, testimoniano circa di essi ». Testimonio può esser anche Hauraran[1], *Ginzā*, P. S., III, LX, p. 593, 25: « Le anime diventano in esso (Hauraran) perfette, ed esso diventa per loro testimonio ». In *Ginzā*, P. S., III, IX, p. 519, 9-16, è rivolto all'anima il seguente ammonimento: « Anima, àrmati colla tua mercede, le tue opere e l'elemosina, *agrak u. 'ubadak u. zidqa*. E la tua via sulla quale andrai è lunga e non ha fine... In essa sono stati lasciati indietro guardiani e governatori, e doganieri stanno in essa ». Secondo questo passo l'anima deve presentare i testimoni ai posti di guardia e non ad Abatur.

6. La salita dell'anima e il giudizio

Di grande importanza per stabilire le credenze dei Mandei sulla sorte dell'anima e sul giudizio che essa deve subire è il trattato *Liturgien*, XLIX. Esso non è unitario essendo senza dubbio composto di due scritti diversi o frammenti di scritti, abilmente combinati uno coll'altro, ma facilmente separabili, se si badi alla persona in cui sono scritti, cioè prima o terza persona dei verbi. Il primo abbraccia le righe pp. 80, 1-82, 6 e 83, 2-13, e il secondo pp. 82, 6-83, 2 e 83, 13-84, 6.

Il primo descrive ciò che succede quando lo spirito (che è qualcosa d'inferiore all'anima, meno fino di questa e più vicino al corpo) e l'anima abbandonano il corpo[2] e l'anima (buone) si riveste coll'abito di Vita, quando si tratta dunque di un'anima pia e pura[3]. Allora le si presentano 'le sette forme della Divinità', *šuba dmauata d. alahuta*[4], e 'ciascuno sta presso il suo' *eniš*

[1] È il nome di una regione, *Ginzā*, 593, n. 5.

[2] Drower, *Mandaeans*, 196-197.

[3] Ma chi decide che si tratta di un'anima pura?

[4] Non ho trovato neppure nel libro della Drower la spiegazione di questo termine.

eniš b.dilh qaiim. Viene allora Ṣaur'il, che è l'angelo della morte dei Mandei, il quale scioglie lo spirito e l'anima dal corpo e... Indi Hauraran [Karkauan] Ziua toglie dall'anima ciò che vi è di corporeo, ed essa si veste cogli abiti di Iuzaṭaq Manda ḏ. Hiia, rallegrandosi molto e orgogliosa per l'onore ricevuto. I Sette quando la vedono si vergognano, si adirano, si lamentano della loro sconfitta, ammirano il suo splendore, esprimono il desiderio di esser rivestiti dello stesso splendore ed esaltano la bontà di Kušṭa e di Manda ḏ.Hiia. Fin qui neppure si accenna al giudizio dell'anima, si parla comunque di un'anima buona, senza spiegare chi la abbia trovata buona o la abbia dichiarata tale.

La scena cambia del tutto fin dalla prima riga del secondo scritto. Ora è l'anima stessa che parla in prima persona, mentre il primo riferisce tutto alla terza persona. Essa comincia così: « Andai e pervenni al posto di guardia dell'antico, esaltato, nascosto, custodito Abatur. Là è rizzata la bilancia, *triṣ muzania,* e davanti a lui vengono interrogati gli spiriti e le anime circa il loro nome, circa il loro segno, la loro benedizione, il loro battesimo e tutto ciò che è in loro »[1]. Dalla prima persona si passa ora di nuovo alla terza, e siccome ciò che viene dopo sarebbe una congrua continuazione dell'ultima riga del primo scritto, sarebbe ovvio assumere che il brano in prima persona sia stato incastonato al posto attuale da qualche copista. Ciò che segue apparterrebbe dunque al primo scritto. « L'anima di N. N. entrò nella casa di Abatur e diede il suo nome, il suo segno, la sua benedizione, il suo battesimo e tutto ciò che è in lei. [Le anime dei nostri padri sono segnate col segno di Vita, e il nome di Vita e il nome di Manda ḏ.Hiia è pronunciato sopra di esse]. (La) portarono nella bilancia, portarono opere e mercedi, (la e le) pesarono. Dei perfetti, *šalmania,* entrarono (nella bilancia) lo spirito assieme all'animo, li si fece puri, *zakaiia.* Fecero uscire splendore dallo splendore di Abatur, (ne la) rivestirono, apportarono Luce, (ne la) coprirono. Essa rivestì abito sopra abito e di abito sopra abito si rivestì. Quando (l'anima) riveste gli abiti di Abatur, allora essa ride, si rallegra, salta, balza, è superba ed è di umore

[1] Cioè tutto ciò che di buono e di appartenente o attinente alla Vita è in loro.

allegro per lo splendido onore... Essa cammina negli abiti di Iuzaṭaq Manda ḏ. Hiia». Continua a parlare l'anima: «Andai e pervenni ai ruscelli d'acqua». Indi essa dice che venne un essere splendido per lei «dal mondo di Ptahil, da sotto al trono dell'antico Abatur. Esso viene incontro all'anima di N. N., è efflusso, *ṣuriq*, del grande splendore della Vita... Esso afferra l'anima per la palma della destra e la consegna ai due 'Utria, figli della Luce, Adatan e Iadatan, di *un* sapere, di *una* mente. Adatan e Iadatan la consegnano ai due 'Utria Uṣar Hai e Pta Hai, i quali creano la creazione della Vita, *pahtia pihta ḏ. Hiia*, piantano la piantagione della Luce e fondano la prima imagine, *dmuta qadmaita*, della casa della Vita. Essi le sollevarono il braccio della Vita, la introdussero nell'imagine della Vita, la appoggiarono al luogo dove lo splendore brucia come la Luce. E andò lo spirito di N. N., divenne come l'anima e stette nella casa della Vita». Sebbene queste indicazioni del nostro testo siano preziose per la conoscenza di ciò che succede coll'anima dopo aver abbandonato il corpo, non ci dicono nulla sul giudizio vero e proprio e pochissimo sulla pesatura.

Comunque, possiamo a questo punto riassumere schematicamente così ciò che avviene dell'anima dopo la morte: 1) L'anima, che in questo caso è un'anima buona, abbandona assieme allo spirito il corpo; 2) vengono presso l'anima le sette forme della Divinità; 3) viene presso di lei Ṣaur' il e la scioglie assieme allo spirito completamente e definitivamente dal corpo; 4) Hauraran [Karkauan] leva da essa tutto ciò che vi si trova d' impuro; 5) essa indossa gli abiti di Iuzaṭaq e si rallegra; 6) i Sette quando la vedono si adirano; 7) essa sale all'abitazione o posto di guardia di Abatur della bilancia; 8) là essa, interrogata, indica il suo nome, il suo segno, la sua benedizione, il suo battesimo e tutto ciò che di religioso la individua, essa si dimostra dunque appartenente alla comunità dei Mandei; 9) indi essa è posta sopra un piatto della bilancia; 10) le sue opere e mercedi sono poste nell'altro piatto; 11) si pesano l'anima da una parte e le opere e mercedi dall'altra; 12) il peso resulta buono (questo il testo non lo dice espressamente ma è necessario supporlo; 13) quando si tratta di una persona perfetta, eletta, viene pesato anche il suo spirito

assieme alla sua anima; 14) dalla pesatura l'anima esce pura; 15) ora essa è coperta e rivestita di splendore e di Luce, indossa abiti di Abatur, di Iuzaṭaq e si rallegra molto; 16) essa si reca allora ai ruscelli d'acqua; 17) ivi viene da lei dal mondo di Ptahil, da sotto il trono di Abatur, un essere splendido, che è un'emanazione della Vita; 18) questo essere affida l'anima ai due angeli Adatan e Iadatan; 19) questi la consegnano ai due angeli Uṣar Hai e Pta Hai; 20) essi introducono l'anima davanti all'imagine della Vita; 21) anche lo spirito entra assieme all'anima nella casa della Vita.

Vedremo che altri trattati descrivono in modo non del tutto conforme la salita dell'anima e il suo giudizio.

Per esempio *Ginzā*, P. D., XVII, II, p. 405, 27-36, dice: « Quando (voi, anime buone) uscirete dal vostro corpo, quale risposta darete alla Grande Vita? Che cosa direte al messaggero che vi redime dal mondo? Che cosa direte ai guardiani dei posti di guardia e al capo dei prigionieri, *rabesiria*, che là abitano? Che cosa direte ad Anuš 'Utra quando sarete interrogati davanti a lui?[1] Che cosa direte ad Abatur 'Utra circa il vestito di tenebra che vestite in questo mondo? ». Da questo testo resulterebbe che l'anima deve subire parecchi interrogatori, i quali dovrebbero esser seguìti da giudizi o sentenze. L'anima deve render conto in primo luogo alla Grande Vita, poi al messaggero della Vita, che ha l'incombenza di redimere le anime. Anche questo dovrebbe dunque giudicarle dopo aver fatto loro subire un interrogatorio. Inoltre l'anima deve lasciarsi interrogare ed esaminare dai guardiani dei posti di guardia e da altri dèmoni che abitano in questi. Vedremo che anche questi giudicano in un certo senso l'anima. Un altro giudice sarebbe Anuš. Ed infine l'anima deve rispondere ad Abatur, il quale qui non si limita a chiedere il nome, il segno e così via, ma la interroga sui suoi peccati ossia sull'abito di tenebra che essa indossava in questo mondo. L'attività giudicatrice ed investigatrice di Abatur è secondo questo testo più vasta di quella prospettata dal primo scritto da noi sopra esaminato e i giudizi dell'anima sono ben cinque. Dovremo dunque ora tener

[1] Stando alla Drower, *Mandaeans*, 18, 6, Anuš 'Utra sarebbe la personificazione del principio divino nell'uomo.

gli occhi aperti sopra altri giudizi, diversi da quello di Abatur. In altre parole: nei testi mandei non si parla soltanto di Abatur quale giudice dell'anima.

Un altro giudizio è appunto quello che ci viene presentato nel testo *Ginzā*, P. S., I, IV, pp. 443-452. Vi leggiamo che lo spirito e l'anima quando uscì — nel testo sta il singolare — dal corpo s'imbattè in un posto di guardia nel quale si trovano ceppi e tormenti, dove « si giudicano le anime colpevoli con un giudizio che non è un giudizio, *din d.la din*, p. 444, 6, e si fustigano con sferze di fuoco i maghi e le streghe e si gettano come vermi nelle stufe ». S'invita l'anima tremante a dare il suo nome e il suo segno. L'anima indica il suo nome e il suo segno, la sua benedizione, il suo battesimo e tutto ciò che ha tolto dai fiotti d'acqua... e dalla Grande Vita. Allora i guardiani l'invitano ad andare e salire ed aggiungono: « Perora la tua causa, *dun*, vinci, parla e sii esaudita, ricordati di noi davanti la Grande Vita sublime ». Va rilevato a questo punto il significato del tutto singolare della radice *dyn*, che di solito anche in mandeo, come nelle altre lingue semitiche, ha il valore di giudicare, sentenziare. Qui non può invece avere evidentemente che quello di perorare la propria causa, poichè il significato di giudicare non potrebbe dare buon senso. *Dun* è l'imperativo regolare[1]. Da questa esortazione dei démoni si rileva che l'anima deve perorare la propria causa davanti ad Abatur, esporre le proprie ragioni, difendersi eventualmente, per vincere il processo ed essere esaudita nel suo desiderio di andare nella casa di Vita. Qui il castigo inflitto dai dèmoni dei posti di guardia all'anima colpevole è ritenuto un vero giudizio, un *dina*, una sentenza, ancorchè, come aggiunge l'autore ignoto, si tratti di un giudizio che non è un giudizio, cioè un giudizio senza giustizia, il quale non si attiene alle regole del diritto, un giudizio insomma come soltanto quei ribaldi di dèmoni possono inscenare. Accanto al giudizio di Abatur abbiamo dunque un giudizio da parte dei guardiani dei posti di guardia. I quali interrogano ed esaminano anche loro l'anima chiedendole il nome, il segno e gli altri suoi attributi di salvezza. Nello stesso testo è menzionato eziandio Abatur. L'anima arriva cioè anche al posto di Abatur:

[1] Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle 1875, 250.

« Davanti a lui è rizzata la bilancia. Egli pesa le opere e la mercede. Egli pesa e unisce lo spirito coll'anima. Chi resulta nella pesatura di peso giusto, quello lo si innalza e gli si dà un appoggio nella Vita. Chi non resulta nella pesatura di peso giusto, quello lo si liquida già là ». La frase « lo si liquida già là » rende il mandeo *mn tam šarin tigrḫ*, che tradotto letteralmente vorrebbe dire « da qui sciolgono il suo commercio » o « il suo affare ». Cioè pongono fine alla sua attività, liquidano, in altre parole, il suo giudizio o processo. Ciò che vuol dire che danno fine al giudizio. È dunque Abatur di nuovo che funge da giudice e che pronuncia la sentenza sull'anima. Anche qui Abatur pesa le opere e la mercede dell'anima e fa salire alla Vita quella che è di peso giusto. Che cosa s'intende qui con peso giusto? Probabilmente il peso di Šitil, dell'anima del quale l'anima pura che sale non deve pesare di più.

In un'altra descrizione dell'ascesa dell'anima, *Ginzā*, P. S., III, XII, p. 525, 24-p. 527, 22, questa si rallegra che sta per venire « il giorno che la mia lite sarà composta, *tigar mištria*, il giorno che sarà composta la mia lite ». Anche qui il termine *tigra*, commercio, affare, significa il processo o giudizio dell'anima. Questa è felice che tra breve il suo giudizio sarà deciso, naturalmente in suo favore, davanti al tribunale di Abatur. Però nel corso del racconto varie volte si accenna chiaramente al giudizio da parte dei posti di guardia. Difatti l'anima ascende ed arriva al posto del Sole. Essa chiede: Chi mi farà passare davanti al posto di guardia del Sole?. Le si risponde che la sua mercede, le sue opere, la sua elemosina e i suoi benefici la faranno passare davanti a questo posto. Il testo ripete le stesse parole per il passaggio dell'anima davanti ai posti di guardia della Luna, del Fuoco, dei Sette, di Ruha, finchè essa arriva ai ruscelli d'acqua per varcarli, condotta per mano dall'efflusso dello splendore, e per trovare infine la Vita. L'anima deve addurre, quando è interrogata dai posti di guardia, in suo favore le elemosine, i benefici e così avanti, come in un regolare giudizio, precisamente come nel giudizio davanti ad Abatur. Questo testo dimostra chiaramente la tendenza a concepire l'esame da parte dei posti di guardia come un vero giudizio .Il concetto del giudizio si allarga dunque sem-

pre più. Se in un primo tempo Abatur sembra essere stato l'unico vero giudice dell'anima, coll'andar del tempo si credette che questa deve farsi giudicare ancora da altri esseri, in primo luogo dai dèmoni dei posti di guardia.

Siccome abbiamo parlato sopra dell'anima e dello spirito stimiamo opportuno addurre alcuni passi che trattano dello stesso argomento. In *Ginzā*, P. S., III, XXXVIII, p. 566, 18-567, 23, parlano tra loro lo spirito e l'anima. Il primo chiede a questa di esser condotto da lei là dove è diretta — lo spirito si sente evidentemente inferiore all'anima e più lontano di lei dalla purezza —, ma l'anima fa delle obbiezioni, perchè esso spirito è bugiardo, e soggiunge di non poter condurlo là dove sta rizzato l'uomo della bilancia. Ciò che segue nel testo è eguale a ciò che il testo precedente dice di Abatur e della pesatura, e lo stesso si legge eziandio in P. S., III, LII, p. 582, 33-p. 583, 6; P. S., III, LVI, p. 587, 20-23.

Secondo *Ginzā*, P. S., III, XXXV, p. 562, 14-p. 564, 6, quando l'anima arriva alla casa di Abatur gli abitanti della sua casa la salutano dicendo: « Kušṭa sopra di te, uomo di giustizia, provato », ed essa risponde: « Datemi Kušṭa, della vostra ». Ma nel testo non si parla nè del giudizio nè della pesatura.

Di una sola domanda da parte dei servi del Primo dei Sette si fa menzione in *Ginzā*, P. S., III, LI, pp. 578, 2-582, 21. Essi le chiedono donde venga e alla sua risposta che viene dalla Tibil ed è diretta al luogo della Vita le rispondono che la loro casa è appunto quella della Vita, ma essa dichiara di non desiderare questo. Il testo descrive colle stesse parole il passaggio dell'anima davanti agli altri sei pianeti, dal Secondo al Settimo.

Da *Johannesbuch*, 29, p. 102, 13-p. 103, 6, apprendiamo soltanto che secondo quanto ammonisce Giovanni i fedeli devono amare l'elemosina e la domenica « affinchè sia posto ad essa » — cioè l'anima — « un ponte sopra il mare. Un ponte le sia posto sopra il mare, sulla cui sponda stanno migliaia e migliaia. Mille volte stanno sulla sponda, ma di mille soltanto una sarà lasciata passare. Di mille una sarà lasciata passare e di duemila due. Lasciano passare le anime che sono solerti e degne del luogo della Luce ». Il testo non accenna affatto al giudizio, ma da quanto dice

dell'elemosina e della domenica si può dedurre che queste due cose hanno grande importanza per l'ammissione dell'anima a passare il ponte sopra il mare, ponte che sembra avere qui senso soltanto traslato, poichè pare esser costituito appunto dall'elemosina che l'uomo ha dato durante la sua vita e dalle feste della domenica che ha osservate.

Sebbene *Johannesbuch*, 33, p. 120,5-p. 123,4, contenga una descrizione molto particolareggiata e realistica del modo come l'anima esce gradatamente dal corpo, membro per membro, e lo abbandona, della parte che vi ha Ṣaur'il, del dialogo tra questo e l'anima — egli la invita a portargli le sue opere e la sua mercede, dopo di che le farà vedere il suo abito e ne la rivestirà —, delle cerimonie che si eseguiscono nel cimitero, del pasto mortuario, della preghiera che essa rivolge all'angelo suddetto di lasciarle fare ancora per due giorni opere buone per poter ottenere l'abito che la farà salire al luogo della Luce, ma l'angelo della morte non accede alla sua richiesta e le fa indossare l'abito della tenebra, trattandosi di un'anima che non ha amato la via verso il luogo della Luce, e perciò essa sarà custodita nella casa dei cattivi fino a che periranno cielo e terra, vi cercheremmo invano qualche allusione al giudizio dell'anima e alla sua pesatura.

Un accenno alla bilancia di Abatur si legge invece in *Johannesbuch*, 50 p. 180, 22-181, 8, dove si afferma, come in *Johannesbuch*, 29, da noi già addotto, che tra mille anime una soltanto si salva e due tra diecimila. Il testo dice che « la via che le anime hanno da percorrere è larga e senza fine. In essa non sono misurate parasanghe e non sono collocate pietre miliari secondo misura. Ogni parasanga si trova un posto di guardia, e in ogni posto di guardia siedono governatori e doganieri. L'arma è battuta e approntata, forbito e approntato è il ferro. I vasi (le caldaie) sono collocati e gorgogliano, i quali contengono le anime dei malvagi. È rizzata e siede la bilancia. Tra mille essa sceglie uno, uno essa sceglie tra mille, due tra diecimila. Essa sceglie e porta su le anime che sono solerti e si dimostrano degne del luogo della Luce ». Le stesse parole sulla bilancia e sulle mille e diecimila anime si leggono in *Johannesbuch*, 67, p. 226, 5-7, e *Ginzā*, P. D., XVI, II, p. 387, 32-35.

7. Abatur, i suoi assessori e la bilancia

Di Abatur quale giudice dell'anima, degli assessori che lo circondano durante il giudizio e della bilancia della quale si serve per far pesare l'anima e colla quale egli talvolta è ritenuto identico, Abatur stesso è cioè la bilancia, *muzania*, ma qualche altra volta è chiamato semplicemente *d.muzania* '(quello) della bilancia', i testi mandei parlano frequentemente e ci narrano anche qualche mito sul modo come è diventato il pesatore delle anime.

In *Johannesbuch*, 55, p. 196, 16-17 Hibil si lamenta e a un certo punto dice: « Chi di voi mi libererà dall'esaltato Abatur? », parole che si comprendono meglio se si pongono a riscontro di un'altra domanda dello stesso angelo: « Fin quando la bilancia peserà e fin quando Abatur giudicherà il giudizio del mondo? ». Più avanti Hibil Ziua dichiara: « Nel posto di guardia di Abatur ho posto testimoni, *sahdia*. Ho portato Abatur e lo ho fatto giudice del mondo. Lo ho fatto sedere presso la bilancia e gli ho conferito potere sopra le opere del mondo. Ho creato il fiume Kšaša ed Abatur ho fatto sedere presso di esso. Ho creato Adatan e Iadatan, i due testimoni, li ho nominati segretari, *sapria*, presso Abatur li ho fatti sedere. Ho creato il frutto, *pira*, bianco, nel cui interno le anime sono avvolte. Da questo esse germogliano e prendono (poi) posto sulla bilancia. Ho creato i ruscelli d'acqua, il Giordano, nel quale le anime vengono battezzate. Ho creato il sentiero, *dirka*, affinchè tutte le anime vadano ai ruscelli d'acqua. Ho costruito una nave, *spinta*, per i buoni quale traghetto, *mabarta*, affinchè essa traghetti le anime alla casa di Abatur, affinchè egli dia ad esse forza e saldezza in alto grado. Ho portato Domenica e la ho fatta sedere sopra tutti i doganieri. Le ho detto: « Ognuno che apporta una lettera, *engirta*[1], proceda, e chi non apporta una lettera, presso di te si nasconda. Tutti i cattivi e i bugiardi nel tuo posto di guardia siano interrogati finchè una lettera e una notizia dalla Tibil salga davanti alla Vita. Quando sale una lettera e una notizia davanti alla Vita, perviene dalla Vita una lettera circa essi. Quando arriva una lettera alla casa di Aba-

[1] Sulla lettera o messaggio v. Drower, *Mandaeans*, 169-170, e Furlani, *Pianeti*, 173.

tur, essi salgono... '. Ho eretto un argine, *miṣra,* e ho rizzato un palo, *kudka.* Io dico ai Nazorei, agli uomini retti e fedeli di appoggiarsi all'argine. Si appoggino all'argine, allora saliranno e vedranno il luogo della Luce. Chi scivola giù dall'argine, si appoggi al palo. Chi dei due (?) scivola cadrà e non potrà più alzarsi, cadrà e non potrà (più) alzarsi e lo inghiottirà il monte, il monte della tenebra ». Da quanto espone Hibil Ziua si apprende anzitutto che Abatur, giudice delle opere degli uomini, siede sulla sponda del fiume Kšaša, ed ha quali suoi assessori, o forse soltanto quali segretari che redigono i verbali dei processi, Adatan e Iadatan; poi si apprende ancora che le anime per raggiungere la casa di Abatur devono imbarcarsi su di una nave, la quale le porta sull'altra sponda dei ruscelli d'acqua, i quali dovrebbero dunque scorrere al di qua del posto di Abatur, e non al di là, come si ricaverebbe da altri testi; talvolta sale dalla terra una lettera nella casa di Abatur, lettera che riguarda i cattivi, ma quando tale lettera arriva essi salgono, evidentemente verso il luogo della Vita, poichè la lettera li discolpa; lungo la sua ascesa l'anima incontra un argine e un palo, e siccome si può scivolare facilmente dall'argine essa deve appoggiarsi a questo e al palo. Che cosa sia da intendere per l'argine e per il palo il testo non ci spiega affatto.

Abatur non fu punto contento della sua nomina a pesatore colla bilancia. Un testo mitico ci spiega come Abatur si lamentò, *Johannesbuch,* 71, p. 233, 1-20. Egli « si nascose nel suo uovo quando alcuni ' Utria si recarono da lui, ed egli disse loro: ' Perchè avete fatto (proprio) di me tra tutti gli 'Utria la bilancia, mi avete tolto dalla mia dimora, cosicchè il mio mondo è stato guastato, sconsacrato e mi è stato sottratto? Il mio giaciglio di verità non mi sarà ridato mai ' ». Hibil Ziua si reca dopo queste parole di Abatur dalla Vita e le riferisce le sue parole. La Vita si adira, grida tre volte, ed allora Sam il piccolo si dichiara pronto ad assumere l'ufficio di pesatore delle anime. Ma la Vita non accetta l'offerta di Sam, perchè egli, non essendo fidato ed adatto, non potrebbe assumere la funzione di pesatore. La Vita fa chiamare allora Abatur, che è un 'Utra mite e perciò sembra esser adatto a far da giudice delle anime. I Mandei vedevano dunque in Abatur un giudice mite.

Il trattato 71, p. 234, 1-26, di *Johannesbuch* è una versione differente dello stesso racconto mitico o forse soltanto la continuazione dello stesso racconto. Secondo questa versione un (o il) Mana si reca da Abatur, il quale in segno di rispetto verso la Vita si alza dal suo trono e chiede al Mana: « Perchè avete mandato (qualcuno) tra questi numerosi 'Utria (proprio) da me? ». Il Mana gli risponde così « Tra tutte le dimore, *škinata*, e gli 'Utria non vi è nessuno che sia come te, nessuno che in questi mondi di Luce sia mite come te. Tu sei mite e tu sei un 'Utra adatto, tu sei magnanimo e sei un appoggio per le anime. Tu provi simpatia per le anime e sei un giudice (adatto) ». Abatur dice al Mana: « Dì a Hibil Ziua di diventar giudice (lui stesso), ed io voglio essere il pesatore ». Ma Hibil obbietta: « Se io ho da esser il giudice, chi avrà la mansione di mantenere le dimore? Se io ho da esser giudice, chi dovrà esser re in questi mondi? ». Abatur gli risponde: « Io voglio esser re ed io voglio mantenere le dimore ». Quando Abatur ebbe detto questo, Hibil Ziua serrò il pugno e divenne il pesatore. Per cinquantacinque anni egli fu l'uomo della bilancia e fece salire 'Utria e dimore. Poi la Grande Vita lo accolse benignamente, contro Abatur però essa si riempì d'ira. Essa venne, lo gettò dal suo trono e lo pose alla porta della Supat. Essa gli disse: « Va, sii tu giudice fintanto che la Grande (Vita) lo desidera da te! ». Indi Hibil Ziua disse a Domenica: « Vieni, siediti tra i doganieri, io voglio essere il pesatore e noi vogliamo chiamare le dimore ».

Un lamento di Abatur contiene ancora il trattato precedente, 70, p. 232, 9-25, di *Johannesbuch*. Abatur non vuole esser una bilancia, non vuole lasciar passare le anime attraverso la bilancia, ma afferma di esser « un 'Utra della stirpe di buoni, un rampollo di re »; perciò non vuole stare nell'acqua nera e le anime non devono passare davanti a lui. Quando la bilancia si lamentò così, l'uomo, il messaggero « le volò dappresso e le disse che l'acqua viva nella quale stava ora proveniva da fonti e luoghi di Vita » ed aggiunse: « Questi 'Utria che siedono presso di te, questi Giordani ti facciano compagnia, queste frutta, uve ed alberi ti facciano compagnia. Queste anime vengano presso di te, si involtino in te. Questi trecentosessantasei che sono la bilancia ti facciano com-

pagnia ». Resulta da queste parole che degli 'Utria assistono Abatur nella pesatura e nel giudizio. Gli 'Utria suoi compagni sono forse i suoi assessori. I quali non sembrano però esser identici coi trecentosessantasei esseri, spiriti, che formano la bilancia. Questo tratto del mito non è troppo chiaro.

Allo stesso mito hanno attinenza alcune righe non molto limpide di *Johannesbuch*, 69, p. 229, 11-15 : « Quando la bilancia non volle pesare, (finchè si alzò il re) dal suo luogo, finchè dal suo luogo si alzò il re, egli gridò alla bilancia, la accarezzò, la lusingò e le disse : Va, Sarhab'il e Bihram, bilancia che 'Utria hanno voluta e scelta, una tra mille, e hanno fatta salire ». Queste ultime parole si riferiscono però all'anima e non alla bilancia. Il testo è in grande disordine.

Sempre allo stesso mito si riferiscono alcune osservazioni di *Johannesbuch*, 2, p. 14, 20-22, dove si legge che « Abatur peccò contro i suoi genitori, egli anelò alla dimora inferiore, cosicchè fu tirato giù dal suo trono. Andò e divenne la bilancia ». Abatur si lamenta per la sorte toccatagli, piange e dice tra l'altro, p. 15, 4-5 : « Chi mi ha posto in mano la bilancia? ».

Johannesbuch, 59, p. 209, 7-21, e p. 210, 5-8, narra come fu conferito ad Abatur il dominio sopra le anime che salgono alla dimora della Luce, sopra i Sette e i Dodici. Vi si dice tra l'altro da parte dei tre 'Utria compagni di Manda ḏ.Hiia : « Nostro padre pesa colla bilancia e segna col segno puro ». Da questo passo resulta dunque che Abatur segna coloro che sono stati trovati puri con un segno particolare, un segno che non può essere che un segno di Vita.

Sembra che anche Šum bar Nu aspirasse a diventare la bilancia o il pesatore colla bilancia. Infatti stando a *Johannesbuch*, 14, p. 61, 21-25, l'inviato della Vita avrebbe detto a Šum : « Non ti hanno fatto giudice nella Tibil, creato decisore nel mondo. Se ti avessero fatto giudice, non avrebbero portato qui Abatur ».

Abatur è circondato oltre che dai suoi segretari o assessori da folte schiere di servi o compagni. Manda ḏ.Hiia perviene « al posto di guardia dell'esaltato Abatur. Mille volte mille (stanno là) per alzare gli sguardi verso di lui e diecimila volte stanno davanti a lui. Essi rizzano il suo trono che è alto e sul quale siede ». Così leggiamo in *Ginzā*, P. D., V, IV, p. 195, 9-13.

Da *Liturgien*, LVIII, pp. 90-93, si apprende alla p. 92, 2-3, che davanti all'antico Abatur è rizzata « quella grande, prima bilancia », ma dallo stesso testo si rileva che le bilance rizzate davanti all'antico Abatur sono nientemeno che trecentossessanta, p. 92, 1-2.

Abatur sta seduto vicino alla porta della sua casa: « le anime vanno alla grande porta della casa di Abatur. La grande porta della casa di Abatur sarà loro aperta », *Liturgien*, XLVII, p. 78, 3-4. « Alla porta della casa della Vita gli è rizzato un trono, egli sta seduto, la bilancia è rizzata davanti a lui, essa pesa le opere e la mercede. Egli vede e distingue ciò che fanno i mondi e le epoche, *daria* », *Liturgien*, IX, p. 16, 14. Un'anima dice: « Esaudimi, esaudimi, Abatur esaltato, la cui potenza sta sopra (o presso) la bilancia », *Liturgien*, LXXX, p. 147, 11.

« Guardare Abatur » oppure la frase che gli « occhi si saziano di Abatur » vuol dire presentarsi davanti ad Abatur per esser giudicati. Infatti in *Johannesbuch*, 30, p. 105, 10-11 Gesù Cristo dice a Giovanni che se « ha propagato cose abominevoli, i suoi occhi non cadano su Abatur » e nel trattato 28, alla p. 98, 11-12 Giovanni dice che « chi ha fornicato con una sposa, i suoi occhi non si sazieranno di Abatur! », cioè non si presenti ad Abatur, perchè saranno i posti di guardia a trattenerlo presso di loro trattandosi di un gravissimo peccato. Lo stesso si legge a p. 99, 4-5 e p. 102, 7-8.

L'anima talvolta ha bisogno di qualcuno che la accompagni fino alla casa di Abatur: *Liturgien*, LXVII, p. 98, 6-7: « Da Abatur della bilancia esca incontro a voi (anime) un accompagnatore, l'accompagnatore che vi verrà incontro è tutto splendore e luce in massimo grado ».

Un altro testo parla dell'adiutore dell'anima dopo che essa ha abbandonato il corpo, *Ginzā*, P. S., II, XV, p. 479, 7-17: Egli la fa passare davanti ai posti di guardia e le fa passare la bilancia per condurla presso i figli della salvezza, fino alla casa della Vita.

Ben diversa è invece la sorte di coloro che hanno commesso gravi peccati. Quando i Nazorei gravi peccatori arriveranno « alla grande porta della casa di Abatur », saranno cacciati indietro da questa porta, *Ginzā*, P. D., XV, VII, pp. 37-38.

Infine non possiamo tralasciare di osservare che durante la

cerimonia della *masiqta,* cerimonia che ha lo scopo di render all'anima facile la salita verso la dimora della Luce, tutti i partecipanti al rito si collocano colla faccia rivolta alla stella settentrionale, che è la Stella Polare. Questa è riguardata quale casa di Abatur, quale sua dimora nella quale egli funge da giudice delle anime[1].

8. Abatur e la bilancia nel *Diuan Abatur*

Del giudizio dell'anima e della sua pesatura i Mandei hanno avuto ed hanno ancora al giorno d'oggi un concetto molto materiale, fisico, corposo, come è dimostrato da alcuni disegni o raffigurazioni che illustrano il *Diuan Abatur,* conservato in un lungo rotolo della Biblioteca Vaticana sotto la segnatura Vaticano Siriaco 675 e in un manoscritto di proprietà della signora E. S. Drower, D. C. 8. Il rotolo della Vaticana è stato reso di pubblica ragione a Strasburgo nel 1904 in riproduzione fotografica: *Mandäischer Diwan nach photographischer Aufnahme von Dr. B. Poertner, mitgeteilt von Julius Euting.* La signora Drower ha apprestato un'edizione e versione del libro in parola sulla base dei due manoscritti, edizione che tra breve vedrà la luce in un volume degli Studi e Testi, editi dalla Biblioteca Apostolica Vaticana. Per le citazioni che sto per fare dal *Diuan* mi sono avvalso del rotolo della Vaticana e della versione inglese della Drower, la quale mi ha gentilmente donato una copia della medesima, del che le sono molto riconoscente. I riferimenti indicati con p. riguardano le pagine del dattiloscritto della traduzione della Drower.

Il *Diuan Abatur* consta di parecchie raffigurazioni di persone, barche, animali ed alberi, e di spiegazioni di tali figure in note brevi o lunghe in lingua mandea. Il rotolo della Vaticana, mutilo nella parte superiore, porta nel margine destro brevi annotazioni latine dovute al padre carmelitano Ignazio a Jesu, il quale portò il manoscritto dalla Mesapotamia a Roma. Le imagini del rotolo, eseguite molto primitivamente in nero sul fondo giallognolo del manoscritto, portano un numero progressivo che cor-

[1] Drower, *Mandaeans,* 182.

risponde allo stesso numero delle annotazioni, cosicchè è facile rilevare a quale raffigurazione si riferisce ciascuna delle annotazioni.

Nel manoscritto della Drower le raffigurazioni concernenti l'argomento che ci occupa cominciano colla rappresentazione di « un'anima degna e eguale quando la pesano nel piatto e nella bilancia. Ed Abatur la riveste coi suoi abiti, lui il cui nome è Kanfiel, il cui nome è Bhaq, il cui nome è Hazazban, il cui nome è Tauriel. (Questi sono) i sette nomi segreti di Abatur ».

La prima figura è la *53*, che è chiamata nella annotazione *Tronus Dei*, cioè veramente di Abatur, poichè si tratta del trono sul quale sta seduto Abatur, mentre presiede alla pesatura dell'anima.

54 Figura ipsius Dei qui sedens in sede Maiestatis suae assistit ponderationi animarum ut de ipsis iudicium faciat. Abatur è rappresentato come le altre figure umane, col capo formato da un cerchio, col busto quadrangolare e le due gambe a forma di due triangoli retti. L'annotazione in mandeo dice: « Questo è Abatur che regge la misura e il conteggio », con riferimento, pare, ai giorni della purificazione, ma potrebbe aver riguardo anche alla misura della pena da infliggere all'anima ancora impura, p. 9 e n. 6.

50 Beedat ponderator animarum. L'annotazione mandea dice: « Questa è l'imagine, *dmuta*, di Bihdad, il quale fa entrare le anime nella bilancia », p. 9. Nel rotolo si vede la solita figura d'uomo che sembra tenere in una mano una specie di corda attaccata al peso del braccio sinistro della bilancia.

51 Pouract 2' (secundus) ponderator animarum. Egli sta al di là, cioè a destra del peso della bilancia e colle due mani afferra la corda sinistra pendente dal braccio destro della stessa.

48 Statera in qua ponderantur animae ut videant si sint dignae gloria Dei. La bilancia consiste in una trave lunga orizzontale, dalla quale a sinistra pende un peso raffigurato in nero come un quadrangolo bislungo, il quale fa da contrappeso all'altro lato della bilancia che consta di due corde pendenti dal braccio destro, esse si congiungono in basso e sostengono sul fondo la figura di un uomo che è Šitil. Le annotazioni in mandeo suonano così: « Questa è la trave, il suo nome è Essa è vera ». « Le corde sono di oro e di argento ». « Queste sono le tre corde alle quali è so-

speso (il piatto della bilancia)». «Questo è il peso, esso è d'oro», p. 9.

49 Scit Filius Adae qui appensus est in stadera. L'annotazione mandea dice: «Questo è il ritratto di Šitil, figlio di Adamo, il quale sta nella bilancia», p. 9.

Un'annotazione mandea aggiunge ancora: «Questa è la bandiera, il cui nome è Nbaṭ, sono spiegate sessante bandiere come questa bandiera», p. 9.

Šitil è raffigurato di nuovo, più avanti: «Questa è l'imagine di Šitil che sta nel Giordano, la cui vita fu abbreviata per Adamo, il primo uomo», p. 10[1].

41 Navicula in qua animae morientium ducuntur ante conspectum Dei. La nave ha la forma di un *kelek*, come se ne vedono nel Tigri, nel mezzo è rizzato l'albero maestro, ai due lati si vedono due e due persone, delle quali le due esterne reggono nelle mani un remo-timone con una larga spatula in cima. L'annotazione mandea osserva: «Questa è la nave, Šahrat è il suo nome, che viene verso le anime, cioè le anime dei giusti, e le prende dalla terra e le porta alla casa di Abatur. Presso ognuno che è giusto viene la nave e lo traghetta, ma ciascuno che non è giusto deve camminare a piedi».

Dal *Diuan Abatur* si apprendono inoltre alcuni particolari sui rapporti tra spirito ed anima al momento della morte, pp. 24-25. Apprendiamo da queste righe ancora che Sin taglia con un coltello il legame col corpo e che lo spirito parte dal corpo dopo l'anima.

È notevole per il nostro argomento quanto si legge a p. 25 circa le spiegazioni che Hibil Ziua dà a Bihram. L'anima di un giusto eletto sale a mezzo di libri (sacri) e preghiere, quella di un sacerdote o di un Mandeo sale coperta dei suoi vestiti, quella di un Mandeo indegno sale tremando e temendo, quella di un (Mandeo) nascosto(?) è attaccata da Bihram e Iuzaṭaq, le anime delle dodici porte[2] sono attaccate da Bihram e Iuzaṭq, i quali le tengono ferme e non le lasciano andare.

[1] V. sopra p. 57, n. 1.

[2] Sono gli uomini che seguono qualcuna delle dodici sètte religiose diverse dalla religione dei Mandei, Furlani, *Pianeti*, 178-179.

Nella lunga descrizione dei posti di guardia delle pp. 26-36 è detto per ogni posto di guardia che in esso le anime di determinati peccatori sono interrogate, e dopo la descrizione dei peccati è indicata la pena. Del purgatorio di Anuš si legge che in esso si battono le anime con una frusta di fuoco e che « giudicano le anime che così hanno agito ».

Quanto a Domenica si rileva dalla p. 37 che quando le anime di persone giuste ed elette abbandonano il corpo essa va loro incontro e le riscatta dai loro corpi di guardia. Ciascuna che spieghi la bandiera ed opere buone entrerà nel suo posto di guardia. Chi è povero e perseguitato in terra, se lasciando il corpo grida il proprio nome, trecento sacerdoti gli saranno mandati incontro e gli si avvicineranno Hibil Ziua, Šitil e Anuš colle bandiere Zihrun e Bihram alla sua(!) destra e sinistra. Egli non avrà da temere i posti di guardia[1].

GIUSEPPE FURLANI

Università di Roma.

[1] [Sul motivo del pesamento dell'anima e delle sue azioni nella storia generale delle religioni, oltre alla bibliografia citata in R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati* II. Bologna 1935, p. 54, n. 36 (cfr. p. 122), vedasi Wiesner, *Grab und Jenseits*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 26. 1938; E. Wüst, *Die Seelenwägung in Aegypten und Griechenland*, Archiv f. Religionswiss. 1941, 162, sgg. (*N. d. R.*)].

SULLA RELIGIOSITÀ DI VITTORIA COLONNA

I.

Dei molti che hanno trattato il problema della religiosità di Vittoria Colonna, quasi tutti hanno avuto il torto di porlo in termini prettamente confessionali, vale a dire: — Fu ella cattolica ovvero protestante? — e, peggio, di proporsi di trattarlo ciascuno a beneficio della propria confessione: i cattolici in senso cattolico, i protestanti in senso protestante. Senza dubbio, perchè dotati di maggiore cautela critica, taluni si sono bene avveduti dell'impossibilità di addurre prove esplicite a sostegno del loro assunto: onde, pure senza rinunziare a quella che per essi era tesi prestabilita, hanno per lo meno addotto a scusa della loro claudicante dimostrazione la scarsezza dei documenti. I più, invece, non hanno avuto nemmeno di codesti scrupoli. Al contrario, data la loro maggiore familiarità con le sottigliezze teologiche che non con la critica delle testimonianze, e data altresì la loro costante abitudine d'inquadrare miti e concetti in dogmi ritenuti da loro indiscutibilmente veri, essi, anche nel trattare della religiosità della Colonna, hanno, più che ad altro, mirato al duplice interesse pratico che li spinge di solito a rovesciare altra carta stampata sulla *respublica litteratorum:* accrescere prestigio alla propria confessione religiosa a discapito di quella o quelle avverse, e compiere opera di proselitismo, se è lecito dire così, non solo tra i viventi, ma altresì nel mondo dei morti. O, per ripetere la stessa cosa con altre parole, punto di partenza per costoro, cattolici o protestanti che siano, è proprio quello che, se mai, dovrebbe essere punto di arrivo, cioè che la bella marchesana appartenne alla loro confessione: con che, naturalmente, essi non possono fare e non fanno altro che affastellare considerazioni più o meno cavillose atte, da un lato, a mostrare denigratorio o calunniatorio lo spirito che anima i diversamente opinanti, e, d'altra parte, a volgere e travolgere parole e frasi di lei sempre a significato rigorosamente conforme a quella

che per essi è ortodossia, anche quando in quelle parole o frasi l'orecchio percepisca qualcosa di più o meno eterodosso.

Avere avvertito ciò vale come avere preannunziato che il presente studio, lungi dal proporsi di addurre nuovi argomenti a favore dell'una o dell'altra delle due tesi contrastanti, vuole semplicemente tentare di ricostruire, attraverso le testimonianze superstiti, l'effettivo stato d'animo della marchesa di Pescara di fronte al problema religioso dell'età sua.

II.

Vittoria era ancora in vita, e già i cattolici la sospettavano di eresia. Per lo meno quale eretica il gran connestabile di Francia, Anna di Montmorency, la accusava a Francesco I. D'altra parte, al tempo stesso che l'Inquisizione romana la sorvegliava, anche Pietro Carnesecchi e altri conoscenti e familiari di lei ritenevano per fermo che ella, credente nella giustificazione per la fede, s'ispirasse, per lo meno in talune rime, a concetti della Riforma protestante. Nel 1560, tredici anni dopo la morte di lei, il marchese Francesco Cattani, nel ripubblicare, tradotta da lui in italiano, la *Confession de la foy chrestienne* di Teodoro Beza, vi premetteva, presentandolo come una sfida ai papisti, il sonetto della Colonna che, segnato nelle raccolte antiche col numero 34, reca in quelle moderne il diverso numero 134. Nè, nei riguardi della corte di Roma, Vittoria uscì troppo bene dal processo contro il Carnesecchi. Al contrario, ne uscì così male che se ne intentò uno anche a lei, quantunque defunta: sebbene poi nè la si condannasse quale eretica, nè si vietassero ristampe delle sue rime. Bensì nel 1567 si distolse il Giolito con forti « impedimenti » dal ristampare il *Pianto sopra la passione di Cristo* e l'*Ave Maria*, ch'egli aveva già messi fuori nel 1563 dopo altre tre edizioni aldine. Vero è altresì che, esortato appunto dal Giolito, il carmelitano senese Nicolò Aurifico de Bonfigli spezzò una lancia in difesa dell'ortodossia della Colonna, non solo sforzandosi, con sottili argomenti teologici, di mostrare pienamente conformi alle dottrine cattoliche le considerazioni espresse nel *Pianto*, ma accusando coloro, che le avevano avversate, quali « moderni eretici », seguaci, in ciò, di Erasmo.

Senza seguire a passo a passo le varie fasi della così iniziata schermaglia tra cattolici e protestanti sui principî religiosi della Colonna — schermaglia combattuta, anche nel campo cattolico, tra intransigenti e transigenti o magari tra clericali e anticlericali, — si può bene saltare agli ultimi decenni del secolo decimonono, quando l'edizione delle *Rime* curata dal Visconti, le ricerche del Càmpori, nonchè la scoperta così del processo contro il Carnesecchi come del compendio di altri processi di religione, compreso quello contro Vittoria, ridettero interesse, per dire così, di attualità a quanto la concernesse e, naturalmente, in modo peculiare alla sua religiosità. Scesero allora in campo, l'un contro l'altro armati, due valenti campioni, il protestante Carlo Benrath e il cattolico Alfredo von Reumont: quegli affermante che la Colonna fu intimamente una protestante, la quale, pure avvertendo la necessità della Riforma, venne, così dalla sua condizione sociale come dalla sua incapacità di rischiare il martirio, rattenuta dall'apostatare dalla Chiesa di Roma; questi, asserente, tutt'all'opposto, ch'ella fu una cattolica, la quale, pure desiderando riformati taluni punti di disciplina, non varcò mai i confini imposti a una cattolica dalla propria coscienza e dai precetti di amici esperti in argomento.

Le orme del Benrath o del von Reumont, a seconda della propria confessione religiosa, hanno seguito, in tempi via via più vicini ai nostri, il Luzio, il Fontana, i due editori del carteggio colonniano (Ferrero e Müller), il Tordi, l'Amante, il Tacchi-Venturi, la Bernardy, il Paschini, lo Jedin, più ancora non pochi cappuccini, i quali, grati di quanto la marchesana, viva, aveva operato in favore dei loro lontani predecessori, consacrano, oggi ancora, non poche pagine delle loro riviste a mostrare che ella fu cattolica purissima così nella vita come nel pensiero. Senonchè, codesto moltiplicarsi di studi, lungi dal dissipare l'incertezza che non si può non nutrire circa i principî religiosi effettivamente professati da lei, la ha in un certo senso potenziata. E invero chi tra codesti scritti si fermi sui più significativi, ha immediata l'impressione che gli autori rispettivi, appunto perchè, a differenza di altri, non accecati a tale punto dal preconcetto confessionale da perdere ogni lume critico, pure compiendo tutti gli sforzi per rivendicare la marchesana alla loro confessione, vengano poi, a un tratto, dalla logica stessa delle cose condotti a tenernela lontana.

Per esempio, nel 1882 il protestante Adolfo Hauck trovava che ella, incapace d'immaginare una chiesa senza papa e senza il culto di Maria e dei santi, difettava proprio di ciò che costituisce il fondamento del protestantesimo. Analogamente, altri scrittori cattolici, pure asserendola loro, tutta loro, esclusivamente loro, quando poi si trovano di fronte all'accettazione di dottrine contraddicenti codesta loro tesi, ricorrono alla scappatoia di farla militare nelle file del partito del Contarini. Proprio di quel partito, che, venuta meno ogni possibilità d'un accordo coi protestanti, fu dai cattolici intransigenti e, per essi, dalla corte di Roma messo al bando, divenendo, per tal modo, una forza eterodossa militante nel seno medesimo dell'ortodossia cattolica, e, appunto perciò, più pericolosa del protestantesimo stesso!

Pertanto che Vittoria, anzichè cattolica o protestante in senso stretto, fosse piuttosto una protestante papisteggiante o, se piace meglio, una cattolica protestanteggiante, è conclusione che scaturisce già dalle ammissioni, esplicite o implicite, di taluni tra coloro stessi che si sforzano di farla rientrare in una confessione religiosa ben determinata. E che effettivamente, di fronte a certi fondamentali principî discriminanti tra la religione romana e quella riformata, ella assumesse atteggiamento tutt'altro che preciso e convinto, si vedrà nei successivi paragrafi del presente studio. Ma non per questo è da supporre che la sua vita fosse travagliata da una di quelle crisi religiose dalle proporzioni tragiche, che assillano per lo più anime tormentate da un timore ossessionante del peccato: una di quelle crisi che, dopo avere sconvolto mente e cuore, per esempio, di un Martin Lutero, lo condurranno via via a quella che sarà la sua azione rivoluzionaria. Quando un'anima fervidamente religiosa sia squassata da una di codeste tempeste interiori non c'è pudore innato o riservatezza cautelare che valga a impedire che qualcosa, e sia pure una debole eco, se ne percepisca attraverso qualche manifestazione esteriore. E nulla del genere s'avverte nelle manifestazioni esteriori della Colonna. Al contrario, salvo in qualche modo nei suoi ultimi anni, motivo predominante delle sue pagine, anzichè l'orrore del peccato o la disperazione del perdono celeste, è la serenità: serenità peculiare a chi sente d'essere in pace con Dio, e pertanto attende così fiduciosa la morte da giungere persino a cantare, come accade a lei

in uno dei suoi versi migliori, che « Soave fia il morir per viver sempre ». Cosa ovvia, del resto, perchè il Dio della Colonna non è già un Dio giustiziere e vindice, bensì un Dio che con la « pietade sua dolce il nostro amaro error comprende ». Che anzi in Dio, e nel Figliuol suo Gesù, ella vede tanto più l'elargitore di perdono che non l'infliggitore di pene, che, nel soffermarsi, in due lettere all'Ochino, sull'episodio evangelico dell'adultera, giunge persino a far ricadere il peccato non su chi l'abbia commesso, bensì su chi si mostri spietato nel condannarlo. Meglio ancora: secondo la bella marchesana dalla vita così rigidamente casta, l'adultera fu una donna « felice », perchè « giudicata dal giustissimo vero Giudice nel suo advento dolce et nella sua benigna conversation tra noi ».

III.

« Chietina », cioè bigotta, Pietro Aretino chiamava la Colonna; ed effettivamente una disposizione naturale rendeva la bella marchesana non poco incline alla bigotteria. Senonchè questa, in lei, si venne via via attenuando, di mano in mano che le veniva impartita un'educazione religiosa bensì, ma, al tempo medesimo, quanto mai accurata sotto il duplice aspetto culturale e mondano: atta, pertanto, giunto che fosse il momento, a farle rappresentare con la dovuta dignità la parte, che le si riservava, di gran dama.

E mondana più che religiosa fu la vita condotta da lei in giovinezza. Ma mondana non già nel senso che ella si abbandonasse ai piaceri, alla galanteria e magari alla civetteria, o che, nel partecipare a feste e trattenimenti del bel mondo dorato, prendesse, non si vuole dire gusto, ma un interesse qualsiasi, ai frivoli e sovente osceni discorsi che, allora come sempre, vi si tenevano. Mondana invece, nel senso che Vittoria, più che ad altro, mirò a far suonare alto il nome del marito, del quale non si stancò mai, durante la sua vita matrimoniale, di cantare le imprese guerresche in versi che, oggetto allora di lodi entusiastiche, sono andati oggi quasi tutti perduti.

Lo sconvolgimento prodotto in lei dalla morte immatura del suo « bel sole », come usava chiamare il D'Avalos, ebbe quale suo primo effetto il far riaffiorare in lei l'innata bigotteria. Chiusasi

in un monastero, avrebbe addirittura preso il velo, se, a distoglierla da quella deliberazione inconsiderata, non avesse atteso lo stesso Clemente VII, il quale, commosso, come del resto l'Italia tutta, da quello strazio, le concesse — imitato in ciò dal suo successore Paolo III — larghi privilegi di culto.

Ma, pure non essendo ella uscita dal mondo, la sua vita si atteggiò in guisa *toto caelo* diversa. A riempirla provvedevano in misura, se non preponderante, certamente non esigua, pratiche di devozione e opere pie: per esempio, lottare contro la depravazione femminile o anche difendere appassionatamente i cappuccini, perseguitati, nei primi passi della loro esistenza, dagli osservanti, dei quali erano in gran parte filiazione; senza dire che non c'era caso ch'ella si rifiutasse a stendere una mano amica a chiunque le chiedesse aiuto in nome del Signore. Senonchè i momenti per lei più dolorosi e più cari — e più cari appunto perchè più dolorosi — erano quelli nei quali, straniandosi dal mondo esteriore, riusciva a vivere in perfetta solitudine. Anche lei, come l'antico Scipione, avrebbe potuto dire di non sentirsi mai meno sola che quando fosse sola. Cosa ovvia, perchè allora più che mai le serviva di compagnia ideale l'immagine del suo «bel sole». Quanta soavità — cantava nei tanti versi consacrati allo scomparso — nel considerarlo sempre presente! Nè il tempo nè la morte avrebbero potuto troncare mai il «laccio» che la «avvinse» a lui. Certo, quand'egli «volò lontano», l'anima di lei «restò sola smarrita»: ragione per cui nulla ora ella anelava più quanto ricongiungersi «in cielo» all'altra sua «ver'alma».

Con ciò, se è lecito dire così, ella incielava il marito. Senonchè, pel fatto stesso d'incielarlo, finì, senz'averne contezza, col distaccarsi a poco a poco da lui, e con l'essere sospinta a meditare sulla vita d'oltretomba, ossia sulla materia stessa della fede. D'altra parte, quel suo perenne anelare alla morte non poteva non indurla a prepararsi a quel passo estremo, e a prepararvisi, dacchè ella era la serietà fatta persona, con quella serietà, di cui, come osserva il Croce, Vittoria improntò qualunque cosa facesse. S'aggiunga che ella era un'anima — direbbe un naturalista — costituzionalmente innamorata: incapace, pertanto, di vivere senz'amore o, se piace meglio, innamorata dell'amore per l'amore. Fanciulla, le avevano messo innanzi il bel marchese di Pescara,

cinto dalla sua aureola cavalleresca, e su lui ella era stata più che felice di versare la piena dei suoi affetti. Divelta ora da lui e incapace d'invaghirsi d'altro mortale, di che cosa poteva mai infiammarsi se non della fede stessa, dal momento che credere vivamente e seriamente, come vivamente e seriamente credeva lei, è appunto vivere in uno stato perenne di amore, e del più puro e celestiale degli amori?

Sicchè, sette anni dopo che il suo « bel sole » era scomparso dall'orizzonte, ella cessò di cantarlo, per consacrare, da allora in poi, la sua musa esclusivamente al « vero », cioè a Dio. Che anzi, al tempo medesimo che imponeva a se medesima di non considerare sua « nisciuna ora », ma di ritenerle « tutte di Christo », si dètte poi, bramosa anche lei di proselitismo, a volere avverato anche in altri il rivolgimento accaduto in lei, e, per esempio, che anche l'ammirato Bembo celebrasse le lodi del Signore, e persino il dispregiato Aretino, in luogo di tornare alle oscenità in lui consuete, continuasse a mettere fuori prose sacre.

Altro, il fervore mistico, di cui si sentì pervasa, non riuscì per allora a suggerirle. Posteriormente, divenuta più esperta nella vita religiosa, ella saprà bene formolare il programma di porre in opera tutte le sue forze per « veder per viva fede » ciò che il misticismo cristiano aveva creato di più alto, e soprattutto per « provare » in quale guisa Dio giunga al perdono. Ma posteriormente. Allora come allora, ella, più che altro, dovette accontentarsi di queste tre cose: cangiare il desiderio di congiungersi in cielo col marito nell'ansia di liberarsi da quel « carcere » che per lei era divenuto il mondo per potere contemplare senza veli Dio (che, in parole povere, era un sostituire Dio al D'Avalos); partecipare col maggior fervore alle pratiche del culto e segnatamente apparecchiarsi con compunzione (che in lei riesce quanto mai commovente) al sacramento dell'eucarestia; consacrare infine la sua musa a celebrare i non pochi santi per i quali nutriva devozione particolare. Vero è che, nel celebrarli, dètte vita — se vita si può chiamare — a figure così fredde da indurre il critico di quei ritratti a vedere in essi niente più che un residuo di bigotteria. Ma, quale che fosse il sentimento ispiratore di quelle agiografie versificate, certo è che, col dedicarvi il suo tempo, Vittoria mirava a offrire a se medesima e agli altri incitamenti e stimoli

che, colpendo la fantasia, giovassero a ravvivare la fede. Al qual fine ella tendeva altresì quando, simultaneamente, prese a raccogliere con cura quanto mai amorosa immagini di quei suoi santi, effigiati tutti negli atteggiamenti più atti a rendere più viva, in chi li rimirasse, precisamente la fede.

IV.

Mi si consenta, a questo punto, d'intercalare una breve digressione sui due disegni coi quali anche il grande Michelangelo non mancò di recare il suo contributo alla collezione d'immagini sacre che Vittoria s'era data a raccogliere allo scopo edificatorio chiarito or ora. Lavorati il primo per commissione avutane da lei, il secondo di propria iniziativa, per farle, come usa dire, una sorpresa riuscitale oltremodo gradita, così l'uno come l'altro sono descritti dal Condivi. Il primo era « un Christo ignudo, quando è tolto di croce, il quale, come corpo morto, abbandonato, cascherebbe a' piedi della sua santissima Madre, se da due agnoletti non fosse sostenuto a braccia. Ma ella, sotto la croce stando a sedere con volto lacrimoso e dolente, alza al cielo ambo le mani a braccia aperte, con un cotal detto, che nel troncon della croce scritto si legge: — Non vi si pensa quanto sangue costa! ». — E il secondo, — un « crocifisso » (scriveva Vittoria nel ringraziare) « che ha crocifisso tutti i crocifissi » — « un Gesù Cristo in croce non in sembianza di morto, come comunemente s'usa, ma in atto divino, col volto levato al Padre, e par che dica: — *Eli! Eli!* — dove si vede quel corpo non, come morto, abbandonato cascare, ma, come vivo, per l'acerbo supplizio risentirsi e scontorcersi ».

Così nel primo come soprattutto nel secondo disegno (serbato ora nel British Museum) Michelangelo indovinò per avventura il tacito desiderio della bella marchesana di vedere rappresentata la tragedia del Golgota nei suoi momenti più strazianti? La cosa è, quanto meno, probabile. Sicuro è, a ogni modo, che tanto la prima delle due figurazioni michelangiolesche quanto il *Pianto sopra la passione di Cristo* della Colonna, quale che sia il loro diversissimo valore artistico, obbediscono allo stesso movente pratico, che è di dare particolare rilievo al valore satisfatorio del sacrificio di Cristo, affinchè ogni anima pia partecipi, sia pure tardivamente,

alle sofferenze così di Gesù come di coloro che, a cominciare dalla Madonna, ebbero parte nel dramma della Passione. Se una differenza c'è — sempre a prescindere dall'esecuzione artistica — è che Vittoria, spirito eminentemente femminile e non sintetico, affoga addirittura nei particolari, col suo passare, quasi l'uno dopo l'altro, a rassegna sia coloro che ebbero effettivamente qualche parte in quel dramma, sia quegli altri che, sebbene potessero averla, si astennero dal parteciparvi. Nel discorrere di questi ultimi, tra i quali erano pure non pochi dei suoi santi prediletti, ella non giunge a parole di biasimo aperto: si contenta di trovarli degni di «compassione». Compassione, per altro, che suona tanto più quale biasimo implicito, in quanto degni «d'invidia» sono, per contrario, considerati da lei gli altri, e più di tutti la Maddalena: la «bella donna» (come la aveva chiamata in un sonetto ispiratole forse da una Maddalena tizianesca, che le era stata donata), che, per aver superato nella fede gli stessi apostoli, viene presentata dalla Pescara come, dopo Maria Vergine, il maggior vanto del sesso femminile.

V.

In linea di pura teoria Vittoria professava che

> Per verace humiltà più si fa certo
> dei sacri detti e più addentro li sente
> colui che poco legge e molto crede;

ossia colui per cui la fede, più che effetto di raziocinio, sia, com'è di solito nelle donne, bisogno di sentimento. E che anche in lei, checchè facesse, il credere non esorbitasse mai dalla sfera meramente sentimentale, è cosa che, sebbene detta già sopra, non sarà male ripetere qui ancora una volta. Ma «checchè facesse». Il che vuole dire che, di mano in mano che s'accentuava in lei il fervore religioso, ella, che non per nulla era donna colta, non femminuccia più o meno illetterata, si sforzò, pure senza riuscirvi o riuscendovi molto mediocremente, di giungere col raziocinio alla comprensione dell'oggetto delle sue credenze, e giungervi col solo mezzo idoneo, ch'era l'aggiungere alla sua cultura letteraria anche una cultura religiosa.

Già prima di porre l'amore di Dio sopra qualunque altro sentimento, ella, conforme narra lei stessa, « dell'aspro martìre di Christo » aveva « da mille inteso e in mille carte letto ». Veramente, i mille da cui aveva inteso saranno stati i predicatori che ascoltava in chiesa o gli altri ecclesiastici che frequentavano la casa di lei; così come quelle mille carte lette saranno state le pagine più vulgate della nostra letteratura sacra: per esempio il *De partu Virginis* o la *Lamentatio Christi* del Sannazaro. Comunque, di mano in mano che la sua vita religiosa si faceva più fervida, divenivano per lei più numerose le ore consacrate alla lettura dei sacri testi e della grande letteratura ecclesiastica. Donde, tra i suoi amici e conoscenti più colti, un fare come a gara per procurarle quelle, tra le pubblicazioni di argomento sacro, che fossero le « novità » di maggior pregio. Il Vergerio, per esempio, si rammaricherà di non disporre di un mezzo sicuro per farle pervenire « quattro discorsi sulla materia di Germania » ch'egli aveva composti « da bon christiano ». E il Bembo, dal canto suo, venuto in possesso di alcuni esemplari della *Epistula de justificatione* del Contarini, uscita allora allora, sarà ben lieto di destinarne alla Colonna uno dei primi.

Tuttavia lettura preferita di Vittoria era il *Nuovo Testamento* e, in modo particolarissimo, il *Quarto Evangelo;* testo così caro a certi ambienti religiosi italiani del Cinquecento da dare corso all'aneddoto che, per mostrare la sua sottomissione a Roma, il Contarini sarebbe giunto ad affermare che, dietro un ordine papale, avrebbe rifiutato persino il « Vangelo di San Giovanni ». E quanta familiarità Vittoria avesse con quel testo, che dovette finire col conoscere quasi a mente, si scorge dai suoi non rari rimandi a certi luoghi meno noti e meno citati. Per esempio nel *Pianto* ricorda a un punto « Natanaele senza duolo » (*sic*), ove « duolo » apparirà, quale è, evidente errore di stampa a chi ricordi che nella volgata il quarto evangelista (I, 47) fa dire a Gesù, parlando appunto di Natanaele: « Ecce vere Israelita, in quo dolus non est ». Inoltre motivi fondamentali della mistica giovannea circolano di continuo nelle pagine di lei, che non manca d'accennare all'« acqua di vita eterna » (Ioh., IV) e che, sentendosi « vivo ramo » dell'« ampia e vera vite », mostra d'avere inteso il significato del « rinascere », riuscito così incomprensibile al visitatore notturno di Gesù,

Nicodemo, da indurlo a formolare l'obiezione dell'impossibilità che un uomo già vecchio rientri nell'utero di sua madre e ne torni a uscire (Ioh., III, 4). Senza dire poi che, ogni volta che discorre della « viva fede », ella s'accosta molto più alle spiritualità giovannea che non a quella paolina.

E invero Paolo suscitava in lei un senso come di sgomento. Quel groviglio di concetti sublimi, scagliati, per dire cosí, sul viso del lettore, senza un disegno prestabilito e via via che erompevano, a guisa di lava incandescente, dall'animo acceso dello scrittore, la disorientava, allo stesso modo, del resto, che aveva disorientato, disorientava e disorienterà, prima di lei, simultaneamente a lei e dopo di lei, tanti altri spiriti religiosi, anche se non digiuni di teologia. Tuttavia da Paolo non poteva prescindere chiunque facesse parte dell'ambiente religioso in cui viveva la Colonna. L'Ochino, nelle sue prediche affollatissime, usava soffermarsi proprio sui punti più scabrosi delle epistole paoline e, soffermandovisi, infiammava a tale punto gli ascoltatori da suscitare l'impressione d'essersi resi conto del significato dei passi « difficili ». L'esempio di lui seguivano anche altri di indirizzo diverso ; e, dal canto suo, un vero e proprio corso sull'epistolario paolino — corso ch'ebbe tra gli uditori più assidui precisamente Vittoria — tenne nel 1538, nella chiesa romana di San Silvestro, il grande rivale dell'Ochino, Ambrogio Caterino Politi da Siena. E poi commenti a quelle epistole uscivano, per dire così, a getto continuo dalle stampe ; nè a essi mancava di ricorrere la Colonna, sebbene più per cercarvi spiegazioni intorno alla scabrosa dottrina della giustificazione che non per superare difficoltà d'altra sorta. Non per nulla, nel ringraziare Giulia Gonzaga, che le aveva promesso un esemplare del commento di Giovanni Valdés all'epistola ai Romani, le confidava che di quel libro nessuno aveva maggior bisogno di lei.

Naturale, dunque, che anche accenni paolini non siano rari nelle sue pagine, specie quando ella si soffermi sulla contemplazione del Crocifisso. Sta in fatto, per altro, che quei motivi, nella forma in cui ella li riecheggia, si prestano di volta in volta a un'interpretazione ora cattolica ora prettamente protestante. Perchè ? Perchè Vittoria, lungi dall'aver costruito quel suo particolare sistema teologico, che interpreti molto generosi

non esitano a regalarle, non faceva se non dare una forma più o meno personale all' impressione suscitata in lei dall' interpretazione, ora più o meno ortodossa, ora più o meno eterodossa, del predicatore che aveva ascoltato per ultimo o del commento che la aveva avuta più di recente lettrice. Ella stessa confessava:

> Muovo la penna spinta dall'amore
> interno; e, senza ch'io stessa m'avveggia
> di quel che dico,.... canto.

Parole, che, parafrasate in modesta prosa, vogliono dire appunto che ella scriveva sotto l' ispirazione del momento e che lo scrivere era per lei semplice effusione di talora contraddittorio sentimento, non già frutto di pacato, coerente, logico raziocinio. Scrivere, insomma, come poteva una donna innamorata di Gesù: come avrebbe scritto, se avesse scritto, quella Maddalena, per la quale ella nutriva tanta ammirazione.

VI.

Nelle donne che conducono vita devota sorge prima o poi imperioso il bisogno d'essere sorrette da una guida spirituale appartenente all'altro sesso: da un uomo che riceva le loro confidenze, le consigli, risolva di volta in volta i dubbi e gli scrupoli da cui sono assillate, le aiuti a superare difficoltà, infonda loro coraggio; un uomo pel quale esse nutrono un sentimento, che, ispirato, in origine, esclusivamente a rispetto, fiducia, riconoscenza, finisce, non di rado, col trasformorsi in qualcosa, che, pure non avendo in sè nulla di sensuale e quindi di peccaminoso, apparirebbe, a chi ficcasse ben lo viso a fondo, non troppo distante dall'amore. Cosa ovvia, dal momento che una donna che sia veramente donna, e non un gendarme in gonnella, non può fare di meno di attaccarsi e obbedire a un uomo, sia egli il padre, sia un fratello, sia il marito, sia l'amante, sia, in mancanza di meglio, il confessore.

A codesto bisogno, comune a tutte le figlie di Eva, Vittoria poteva sottrarsi tanto meno in quanto, data l'accentuata prevalenza, ch'era in lei, del sentimento sul raziocinio, le occorreva appunto chi, nelle cose pertinenti alla fede, esercitasse per lei

quelle facoltà raziocinative o critiche di cui ella difettava. Ma, d'altra parte, ella non era una beghina illetterata, presso cui l'ufficio di guida spirituale potesse venire esercitata da un mero e più o meno ignorante distributore di penitenze e d'indulgenze. Era — *repetita iuvant* — un gran dama, una donna coltissima e, profondamente, seriamente, finemente, buona, pia, religiosa. Occorreva, dunque, che nella vita spirituale ella fosse guidata da un uomo colto quanto lei o più di lei, e più e non meno di lei fervidamente religioso; un uomo, insomma, che agli occhi di lei apparisse non meno dotto che santo.

Ma trovarlo, nella Roma del tempo, un uomo cosiffatto! Di certo, tra gli alti prelati qualcuno sarebbe stato ben lusingato, qualora la bella marchesana lo avesse scelto suo consigliere spirituale. Senonchè proprio tra quegli alti prelati ella si sarebbe guardata bene dallo sceglierlo. Erano, quale più quale meno, gente mondana e di fiacca se non addirittura assente religiosità, e, nella loro maggior parte, d'una ignoranza, specie in materia religiosa, da far rabbrividire. Si pensi che nel 1546 l'Ochino, allora esule ad Augusta, potrà pure ricordare, con molto suo compiacimento, che, quando, parecchi anni addietro, s'era tenuto nell'Urbe un concistoro per discutere sulla giustificazione per la fede, si scoprí che ben trenta, dei cinquanta cardinali che vi parteciparono, non avevano la più lontana idea del significato di quella frase per essi gravida di mistero.

Senonchè, come suole accadere, quell'uomo, che, a porsi d'impegno a cercarlo, ella non avrebbe trovato mai, le si presentò un bel giorno da se medesimo. S'è accennato all'impulso generoso che la fece accorrere nel 1534 a Roma in difesa dei cappuccini perseguitati. Ebbe pertanto occasione d'incontrarsi più volte col più dotto e più santo di quei frati: Bernardino Ochino. Nei primi tempi il cappuccino senese si contentò d'additarle quali passi ella avrebbe dovuto dare perchè il suo aiuto riuscisse più fruttuoso a quegli oppressi. Poi, quando ne ebbe conosciuto meglio l'animo, prese a parlarle con la foga che lo rendeva così suasivo, specie presso le donne, della fede, di Gesù crocifisso, dei tesori nascosti in Lui: parole che Vittoria beveva avidamente e di cui faceva tesoro, non senza talora, come mostra la sua seconda lettera sull'adultera del Quarto Evangelo, sottoporre i propri

scritti all'approvazione di lui e seguirne, con umiltà e riconoscenza, suggerimenti e consigli. Tanto che, se potessero riecheggiare al nostro orecchio i conversari, sempre più frequenti, tra l'ardente frate e la bella marchesa, sentiremmo con molta probabilità motivi non troppo dissimili da quelli che, sia pure con una più forte accentuazione eterodossa, risuoneranno, qualche anno dopo, a Firenze, durante gli analoghi conversari di argomento religioso tra il medesimo Ochino e Caterina Cybo. Si tengano presenti, nel primo dei *Dialoghi sette*, le parole che il frate pone in bocca alla duchessa di Camerino: «È impossibile star coll'amore legato in terra e salire in cielo a Dio: l'anima che è sola e vive d'amore è forza che salga al suo Creatore, essendo privata di ciascun altro amore». È proprio il medesimo motivo, che, sia pure in tono molto minore, è ricantato da Vittoria quando scriveva:

...metter convien noi stesso in bando
dal cieco mondo, sicchè qui si muoia
e in Dio si viva, e Lui s'ami ed onori.

La cosa giunse a tale che la Colonna, ormai, non poteva più fare di meno di quel consigliere spirituale che le pareva le fosse stato mandato da Dio. Non c'era caso che mancasse a una predica del suo fra Bernardino. E guai a chi glielo toccasse, formolando contro di lui qualcuna di quelle accuse di eresia, che diventavano di giorno in giorno più frequenti e specifiche. La marchesa, allora, imbrandita la penna, protestava contro quelle che ella qualificava calunnie escogitate perfidamente da invidiosi contro un santo e un dotto, che, più di qualunque altro, aveva inteso

quanto... qui puote umano ingegno
per lungo studio con la scorta cara
del Ciel, dal cui bel lume il ver s'impara.

Figurarsi l'indignazione da cui venne presa, quando, nel 1537 a Ferrara — ove, con l'intenzione, poi non attuata, di proseguire per i luoghi santi, s'era fermata presso quell'altra ammiratrice dell'Ochino ch'era Renata d'Este — le venne mostrato un sonetto di Tullia d'Aragona, la quale, dopo avere ascoltato, per mera cu-

riosità e poco discosto da lei, una predica di fra Bernardino, lo aveva preso in giro, cantando tra l'altro:

> Non fôra santità, fôra arroganza
> tôrre il libero arbitrio, il maggior dono
> che Dio ci diè ne la primiera stanza!

Una marchesa di Pescara non poteva, senza derogare, venire a tenzone letteraria con un'etèra. Tuttavia non è da escludere che la Colonna pensasse proprio alla d'Aragona quando cantava a sua volta

> Cieco è il nostro voler, vane son l'opre,

o anche:

> Il nostro proprio arbitrio è proprio errore.

Checchè sia di codesto episodio, i primi tempi degli anzidetti rapporti spirituali con l'Ochino furono, per Vittoria, non ostante i guai domestici che non le mancarono mai, un periodo soavissimo di pace.

> Quando lo spirto vivo è a Dio congiunto
> con umil voglia e al suo volere unito,
> l'aperta guerra gli è secreta pace.

E a chi mai doveva ella quella pace se non al suo fra Bernardino, il quale, al tempo stesso che le aveva mostrato in quale guisa si dovesse leggere il «libro della croce», ove Dio

> si mostra a noi sì vivo e sì dappresso
> che l'alma allor non può per l'occhio errare,

la aveva altresì indotta ad accettare, spiegandoglielo, quel principio della giustificazione per la fede, di cui, come s'è visto, tanta gente a Roma ignorava che cosa fosse?

Senonchè, divenuto in cuor suo già protestante, l'Ochino volle andare troppo oltre. Finchè le venne mostrando gli abusi della corte di Roma e la necessità di riformarli, la trovò così fervidamente consenziente, che ella non esitò a mettere fuori, sull'argomento, versi, che, sebbene contenuti entro i confini della tradizione letteraria anticlericale e resi in qualche punto meno aspri

da lodi personali tributate a Paolo III, suonavano, generalmente parlando, quanto mai violenti e qua e là persino eretticali. Ma, quand'egli fattosi più esplicito, procurò di mostrarle l'assurdità del papato e segnatamente del culto dei santi — di quei santi divenuti, da che s'era data a raccoglierne le immagini, compagni inseparabili e indispensabili della sua vita solitaria, — l'innata bigotteria riprese in lei il sopravvento. Le pareva che egli si venisse allontanando dall'«arca che salva et assecura» e che, lungi dal salvarsi dal «naufragio», si sarebbe esposto, insieme con coloro che lo seguivano, al «Diluvio». Tuttavia, al tempo stesso che s'andava dastaccando da lui, non mancava — come s'intravvede attraverso l'unica lettera superstite dell'Ochino a lei — d'inculcargli, quanto meno, prudenza, non senza seguirne con ansia i movimenti, e con ansia non minore chiedere notizie di lui a chiunque pervenisse dalle città ove il frate via via si trasferiva. «Sospirò» nel chiederne, il 9 agosto 1541, a Luca Contile; e, quando seppe che Bernardino aveva lasciato a Milano «buon nome» e «universal contritione», le uscì proprio dal cuore: «Piaccia a Dio che perseveri!».

Ma intanto, quel vedere cadere dal piedistallo l'idolo ch'ella medesima vi aveva collocato le procurò ore di tristezza amara. Per qualche tempo le venne a noia persino il verseggiare e, peggio, le sopraggiunse la preoccupazione d'avere «indarno spesi» i suoi giorni, e che ciò ch'ella aveva operato sin allora, oltre che «giovar poca», dovesse persino «nocer molta». Bastò, un giorno, che gettasse uno sguardo su uno dei tanti quadri sacri che la circondavano — una rappresentazione del presepe — perchè le sorgesse il dubbio che la sua fede fosse meno intensa di quella delle figure effigiate nella tela.

> Non è il tempo infelice, ma son io,
> misera, che per fede ancor non ardo.

Dato codesto suo stato d'animo, e dato altresì che ella — a cui tornava ormai impossibile vivere senza guida spirituale — non aveva tardato troppo, come si vedrà or ora, e dare un successore all'Ochino, appare affatto naturale che la Colonna, pure non troncandola ancora, diradasse sempre più la sua corrispon-

denza epistolare con colui che non era più il «suo» frate. Si spiega, dunque, come mai il fatale 22 agosto 1542 — giorno in cui fra Bernardino risolse di abbandonare per sempre l'Italia — alle preoccupazioni gravi del momento il fuggiasco dovesse aggiungere anche l'altra d'essere da oltre venti giorni privo di notizie di colei che, tra le dame italiane, gli era stata forse la più cara.

VII.

Successore dell'Ochino quale guida spirituale della Colonna fu il cardinale Reginaldo Pole. Non è il caso d'indugiarsi sull'origine di quella relazione. Tutti conoscono quale impressione di orrore suscitasse nel mondo cattolico la decapitazione della cattolica madre del Pole, contessa di Salisbury, avvenuta nella Torre di Londra il 27 maggio 1541. Ed è parimente noto che Vittoria, allora cinquantenne, e quindi di soli dieci anni più anziana del bel Reginaldo (si tenga presente come lo effigiò, nel fiore degli anni, Sebastiano del Piombo), si offrì a tenere presso di lui il luogo della mamma scomparsa. È piuttosto il caso di chiedere: da che cosa mai fu ella spinta a quell'atto commovente di tenerezza? Non al certo da un moto impulsivo dell'animo, giacchè nessuna donna fu meno impulsiva della Colonna: bensì appunto dal fatto che nel Pole ella aveva cominciato già a trovare, se non proprio tutto, certamente molto di ciò che aveva perduto col suo distacco dall'Ochino. Di certo, l'ancora giovane cardinale inglese era meno intransigente del vecchio frate senese. Ma, come quest'ultimo, spiccava per pietà e fervore religioso; al pari di fra Bernardino, la sua conversazione — scriveva Vittoria — «è sempre in cielo et solo per l'altrui utilità riguarda et cura la terra»; non troppo diversamente dall'Ochino, per dire così, della prima maniera, egli, senza tendere intimamente al protestantismo, aderiva, *toto corde,* al partito del Contarini; e, infine, anche in Reginaldo, come in Bernardino, la Colonna scorgeva «un ordine di spirito», mediante il quale si sentiva come trasportata «in su a quell'amplitudine di luce» e non lasciata «troppo fermare nella miseria propria». Breve: la compagnia del Pole le divenne così indispensabile che, quando, nel settembre del 1541, Paolo III

lo trasferì legato a Viterbo, ella s'affrettò a raggiungervelo, prendendo stanza nel convento di Santa Caterina.

Ma, diversamente da quanto aveva sperato, non ritrovò quella pace serena che aveva caratterizzato i primi tempi dei suoi rapporti con l'Ochino. Non mai s'era sentita tanto tranquilla come quando aveva aderito alla dottrina della giustificazione per la fede; tutto la trascinava a trovarla oggi ancora convincentissima; e, intanto, la vedeva condannata dalla Chiesa di Roma finanche nella formola conciliativa escogitata dal Contarini. Dunque anche lei era caduta nell'eresia! A volte le pareva di sì; e, per punirsi di peccato così grave, torturava più che potesse la carne con digiuni, cilizi, discipline e altri tormenti, sì da ridursi «ad aver quasi la pelle su l'ossa». Altre volte, invece, le veniva il dubbio di non avere poi fallato; e allora, per vedere chiaro nella questione, si dava a leggere libri su libri, non senza che una volta le capitasse l'infortunio di effondersi in elogi entusiastici di un commento al salmo «Eructavit cor meus verbum bonum»: un commento, di cui ella ignorava il vero autore, ch'era nientemeno Martin Lutero! Si può immaginare come restasse quando ne venne a conoscenza. Tuttavia il fatto stesso d'avere tanto applaudito a quel volume ereticale mostra quanto ella, pure senza averne coscienza troppo precisa, s'accostasse alla spiritualità religiosa della Riforma.

In quell'alternarsi di entusiasmi e depressioni, le riuscivano pure di qualche conforto le visite del Pole, che, nel recarsi sovente nel convento di Santa Caterina insieme col Priuli, col Flaminio, col Carnesecchi e qualche altro seguace, usava, lasciati costoro a conversare tra loro, appartarsi con lei. Ma non si può dire che quei colloqui valessero sempre a ridarle pace, tranquillità e soprattutto quel senso di sia pure moderato ottimismo, di cui aveva pure goduto sino a qualche anno addietro, e senza del quale la vita diventa intollerabile. Il più delle volte, anzi, accadeva il contrario. Ella lo assillava con domande su domande, alle quali non sempre il cardinale rispondeva a tono. Per converso, sovente la rimproverava per la sua curiosità eccessiva; le ricordava il suo essere di donna, a cui non s'addicevano certe domande; intonava, con altre parole, il dantesco «State contente, umane genti, al *quia*»; e conchiudeva con l'esortarla a starsene

tranquilla. Ma non per questo Vittoria, tenace come tutte le donne, si dava per vinta. Tutt'all'opposto, e anche a questo proposito *more mulierum,* riproponeva sotto altra forma le medesime questioni, per tornare poi, attraverso molteplici strade, a quella giustificazione per la fede, ch'era il suo chiodo fisso. Tanto che il Pole, pure rifiutandosi a discuterne con lei, finì col darle questo consiglio che, nel suo eclettismo o sincretismo, non si può negare fosse molto pratico: « credere come se per la fede sola s'havesse a salvare, et, d'altra parte, attendere ad operare come se la salute sua consistesse nell'opere ».

Non sappiamo se Vittoria ponesse in atto un consiglio ispirato a tanto accomodantistica saggezza. Si dovrebbe credere di sì, sia perchè ella usava seguire ciecamente quanti consigli le provenissero dal porporato inglese (anche quello, cautelare al certo, ma non troppo conforme a correttezza, di consegnare al cardinale Cervini quante lettere avesse avuto o avesse dall'Ochino), sia perchè in una lettera alla Gonzaga Vittoria si dichiarava « obbligata » al Pole così della « salute dell'anima » come « di quella del corpo », giacchè l'una « per superstitione », l'altra « per mal governo » erano state « in pericolo ». Nel che è implicito che Reginaldo riuscisse a distoglierla dall'infliggere alla sua carne inferma i rigori eccessivi che si sono visti. Senonchè ben presto ella tornava agli antichi dubbi e, con questi, a digiuni, cilizi e altre penitenze, ponendovi tanto accanimento che, se il Pole, allora temporaneamente assente da Viterbo, non la avesse costretta, con un'energica lettera, ad attenersi alle prescrizioni del medico, egli già tre o quattro anni prima del 1547, sarebbe rimasto privo della sua seconda madre.

Vittoria guarì; ma per avere il dispiacere di veder partire il suo consigliere spirituale per Trento quale legato presso il concilio, quasi al tempo medesimo (o, per essere più precisi, pochi mesi dopo) ch'ella da Viterbo era tornata a Roma.

Fugaci momenti di gioia le dettero, in questi ultimi anni di vita, visite sempre più rare di lui e più frequenti di amici comuni, nonchè di Michelangelo. Ma ormai occupazione favorita era divenuta per lei il sospirare la morte; la morte che la avrebbe liberata dalle « nebbie » tra le quali aveva errato e vaneggiato « per quattro lustri », durante i quali aveva vissuto in un « cieco errore »,

dissipabile soltanto quando, lasciata la sua spoglia terrena, avrebbe potuto mirare «il gran Sole nel più beato cielo».

E la morte la prese il 25 febbraio 1547, trovandola, sì, ancora nel grembo della Chiesa cattolica, ma non senza che ormai la avessero sfiorata già crescenti sospetti di eresia. Delle monache che la avevano ospitata, quelle che la credevano una santa divulgarono non poche leggende su quella santità; altre, invece, che la ritenevano eretica, testimoniarono addirittura contro di lei innanzi al Santo Ufficio. E, sebbene esagerassero così le une come le altre, nè le une nè le altre avevano del tutto torto. Pure non essendo propriamente santa, Vittoria fu certamente spirito profondamente religioso. Analogamente sarebbe troppo dichiararla eretica convinta, come, del resto, non la dichiarò neppure l'Inquisizione: ma sta tuttavia in fatto che più volte il desiderio di restare abbarbicata alla religione avita non le impedì di propendere verso principî quanto propugnati dalla Riforma protestante altrettanto condannati dalla Chiesa di Roma.

BENEDETTO NICOLINI

Università di Napoli.

Limiti di spazio non mi consentono di diffondermi in minuti riferimenti bibliografici. Rinvio, pertanto, per i titoli dei contributi così dei varî interpeti che ho menzionati come quelli, che — per non rendere il presente saggio un catalogo di biblioteca — ho passati sotto silenzio (tra questi persino il Cantù), alla recente *Bibliografia*, edita, in occasione del quarto centenario della morte della C., in *L'Italia francescana*, anno XXII (1947), fasc. 1-2, pp. 126-34. Non posso, tuttavia, non ricordare che un'esposizione della polemica Benrath-Reumont è dovuta ad A. Giorgetti (*V. C. e la sua fede, osservazioni del Sigr. professor Benrath e replica del barone A. Reumont*, in « Arch. stor. it.» IV serie, t. X, 1882, pp. 247-7), ove è da lamentarsi l'omissione dell'articolo *V. C. e la riforma* del Benrath, che, apparso in *La Rivista cristiana*, anno IV (1876), pp. 49-57, esercitò non poca efficacia sui posteriori scritti di propaganda evangelica editi dalla Claudiana.

Colgo poi l'occasione per notare che alcuni interpreti cattolici — senza tenere conto, che, da circa mezzo secolo, Amalia Giordano (*La dimora di V. C. a Napoli*, Napoli, 1906), ha dimostrata, con una diligente ricerca attraverso i testi cinquecenteschi della nostra letteratura, la presenza della C. a Napoli nel 1536 — persistono a negare che Vittoria vi sia stata in quel tempo e che abbia potuto avere qualche contatto col Valdés.

Sempre per ragioni di spazio, non mi sono fermato sui rapporti della C. con Margherita d'Angoulême e Renata d'Este. Ciò non ostante, segnalo al riguardo, perchè non ne è fatta menzione nella *Bibliografia* citata, Giuseppina Sassi, *Gentildonne e poeti del Cinquecento*, estratto da « Il Vasari », anno III, 1931, fasc. 2-3.

Il Croce discorre della serietà della C. in *Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari, 1946, pp. 479 sgg. Per altri scritti di lui cfr. *Bibliografia* citata.

Circa la prefernza del Contarini per l'Evangelo giovanneo cfr. *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di monsignor Lodovico Beccadelli*, tomo I, parte II (Bologna, 1799), p. 36.

Il passo dell'Ochino concernente la cultura (o incultura) dei cardinali romani è nella *Risposta alle false calunnie di Frà Ambrosio Chatarino* (s. l. a., ma 1546), ed è anche riferito dal Cantù, *Gli eretici d'Italia*, II (Torino, 1886), p. 269.

Il sonetto di Tullia d'Aragona, oltre che nelle raccolte delle *Rime* di lei, si può leggere in un opuscolo per nozze dovuto a Pietro Vigo (*Un sonetto di Tullia d'Aragona*, Livorno, 1885).

Per la visita di Luca Contile alla C. cfr. Contile, *Lettere*, I, Venezia, 1564, cc. 19-20.

Per la lettera dell'Ochino alla C. è da preferire il testo integro edito dal Benrath a quello mutilo contenuto nel *Carteggio*. Cfr. quanto ho già detto in proposito in *Il pensiero di Bernardino Ochino* (Napoli, 1939), p. 97, e in « Biblion », 1946, p. 42.

Per il Pole, oltre lo Jedin, per il quale cfr. *Bibliografia citata*, è da vedere il recentissimo libro postumo del dr. Wilhelm Schenk (morto il 18 giugno 1949), pubblicato, mentre scrivo, col titolo *Reginald Pole cardinal of England* (London - New York - Toronto, Longmans, Green and C., 1950).

Dalle pratiche ascetiche e delle letture di Vittoria testimoniò il Carnesecchi durante il processo che subì a Roma. Cfr. *Bibligrafia* citata.

CULTO LUNARE E RELIGIONI MISTERICHE

Nel recentissimo *Traité d' Histoire des Religions*[1] di Mircea Eliade, dove la « morphologie du sacré » è trattata con quell'ampiezza di visione, quella ricchezza di documentazione e quella singolare, brillante agilità di spirito ,che gli sono famigliari, l'autore ha cura di porre in grande rilievo la cerimonia degli Indii di S. Giovanni da Capistrano in California (egli li chiama Indii Mutsune), nella quale al primo apparire della nuova luna, mentre i giovani della tribù correvano in cerchio, gli anziani danzando cantavano: « Come la luna muore e ritorna in vita, così noi pure, anche se morti, torneremo a vivere »[2]. Accanto a questa, il Frazer[3] ne ricorda un'altra, tratta da una vecchia fonte, in cui i Negri del Congo, pure al sorgere del primo quarto lunare, battevano le mani e gridavano, cadendo talora in ginocchio: « Possa io rinnovare la mia vita, come tu ti rinnovi ». La morte, adunque, non è definitiva, — afferma l'Eliade, conferendo, parrebbe, alla affermazione un valore pressochè universale — perchè la luna non la conosce. E naturalmente egli si richiama a quella serie di miti, che parlano di un messaggio trasmesso dalla luna agli uomini mediante un animale, con cui li assicura che, al pari di lei stessa, ritorneranno dopo la morte in vita. Se non che, per ignoranza o per malizia, l'animale prescelto riferisce esattamente il contrario, che cioè l'uomo, a differenza della luna, non tornerà più dopo morte a rivivere sopra la terra. Non sembra tuttavia che l'errore abbia portato troppo gravi conseguenze, se non impedì alle popolazioni, a cui tali miti appartengono, di appropriarsi per altre vie e per altre esperienze la fede in una prosecuzione della vita, se non più sulla terra, in una sfera ultraterrena. Basti

[1] Payot, Paris, 1949, p. 158, nel capitolo che si intitola: ' La Lune et la Mystique lunaire ', al paragrafo 55: ' La Lune et l' Initiation '.

[2] Presso J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, London, 1913, I, 68.

[3] J. G. Frazer, *The Belief in Immortality etc.*, I, 68.

richiamare il vivacissimo culto degli spiriti dei morti presso le stirpi Bantu[1] .

I miti sopra ricordati si trovano in Africa fra gli Ottentoti, i Boscimani. i Nandi, gli A-Louyi[2], i Masai[3] e, fuori da l'Africa, nelle isole Figi, nelle Caroline, fra alcune tribù australiane dove, pur non facendosi diretta menzione della luna, il termine di tre giorni fra la morte e il normale risorgere degli uomini nei tempi antichi chiaramente denota che si aveva presente l'analogo periodo intercorrente fra la scomparsa della vecchia luna e il riapparire della nuova[4]. Largamente diffuso è poi in Africa, sia nella stirpi Bantu (Bechuana, Basuto, Baronga, Ngoni, Akamba), sia presso i Negri del Togo, della Costa d' Oro, del Calabar, gli Ascianti, gli Ekoi[5] l'identico mito con la differenza che all'astro lunare viene sostituita un'altra divinità; il che compromette, mi sembra, assai gravemente la eccezionale importanza, che si vuole qui attribuire alla luna. Ci si può chiedere perchè il messaggio falsamente comunicato agli uomini dall'animale ignorante o, meglio, maligno non potesse venire dalla luna reintegrato nella sua forma primitiva e in questa forma nuovamente promulgato. Gli è che qui entra in gioco l'onnipotente inviolabile magia della parola, cioè di quell' ' atto verbale ', che si chiama formula magica[6], la cui enunciazione, costituente il vero e proprio nucleo di ogni rito magico, è pel nativo un atto sacro di supremo impegno e valore[7]. Unica plausibile spiegazione del singolare fenomeno è infatti l'impossibilità da parte della luna di far mutare corso ad una formula magica sostituitasi legittimamente alla sua, in

1 Vedi, ad esempio E. Sidney Hartland, *Bantu a. S. Africa* in J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1909, II, 355 (4 sg.).

2 J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, London, 1919, I, 52-57.

3 J. G. Frazer, *The Belief in Immortality etc.*, I, 65-66; P. W. Schmidt, S. V. D., *Der Ursprung der Gottesidee*, IV, *Die Religiönen der Urvölker Afrikas*, Münster i. W., 1933, 557, 571, 653 sg. Cfr. R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*. I, Torino, 1948, 22 sg., 30, 35.

4 J. G. Frazer, *The Belief in Immortality etc.*, I, 66-68.

5 J. G. Frazer, *The Belief in Immortality etc.*, I, 60-64; *Folk-Lore in the Old Testament*, I, 58-65.

6 B. Malinowski, *Coral Gardens and their Magic*, London, 1935, II, 9, 223, 244, 246.

7 Il Malinowski (*op. cit.*, II, 213-342: *The magical Word, Magical Formulae*; cfr. 9-10) ha scritto bellissime pagine sulla magia dei primitivi.

quanto che pronunziata e quindi automaticamente fatta agire da un animale che, per fungere da messaggero di lei e perciò da suo rappresentante ed interprete, si trovava nelle 'mistiche' condizioni volute per enunciarla[1], essendo egli pure depositario di quelle virtù e di quelle forze, che sole costituivano il potere magico e sole rendevano la formula magica atta a sprigionare da sè energie misteriose e capaci di esercitare una efficacia irresistibile sul corso della natura e della vita umana[2]. La luna, nel suo atteggiamento benevolo verso la stirpe dei mortali, aveva emesso una formula di magia 'bianca', di magia, cioè, benefica e costruttiva[3]; l'animale, invece, ostile all'uomo, l'aveva legittimamente resa nulla, in virtù di quei poteri magici che gliene davano il diritto, e l'aveva sostituita con una formula di magia 'nera', disintegratrice e dissolvitrice, la quale raggiunse immediatamente il suo effetto.

Ma è proprio esatta la interpretazione che viene data del mito? Sembra a me ch'esso sia nato piuttosto da un contrasto insanabile, che dovette imporsi ben presto alla mentalità dell'uomo arcaico: il contrasto tra lui, uomo, che ad un dato momento muore e sulla terra non ritorna mai più, e la luna che nella sua vicenda mensile per tre giorni restava assente dal cielo — morta? scomparsa? meglio scomparsa che morta, scomparsa, perchè discesa in terra nelle acque e nelle piante, come credeva l'India vedica[4] — e poi tornava a comparire in cielo a svolgervi il ritmo delle sue fasi. L'uomo arcaico colse primieramente nella duplice vicenda, la lunare e la umana, non già un'analogia, ma una netta contrapposizione: vide nel proprio un destino in perfetta antitesi col destino lunare: 'damna tamen celeres reparant caelestia lunae: — nos, ubi decidimus..... — pulvis et umbra sumus'. Per l'uomo arcaico, quindi, non era punto vero che la morte umana non fosse

[1] B. Malinowski, *Coral Gardens etc.*, II, 241-243.

[2] B. Malinowski, *Coral Gardens etc.*, II, 9, 223, 244, 246.

[3] B. Malinowski, *Coral Gardens etc.*, 240. L'autore giustamente insiste sulla esistenza, fra i primitivi, di una magia costruttiva, che esercita una funzione positiva e benefica sopra l'individuo e la comunità ed agisce come forza sociale potentemente organizzatrice, accanto, ben inteso, ad una magia 'nera', che disgrega e dissolve.

[4] A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Breslau 1891, I: *Soma und verwandte Götter*, 292-294.

definitiva, perchè la luna non la conosceva. Se non la conosceva la luna, che in realtà non moriva, ma provvisoriamete, misteriosamente spariva (onde dire che la luna fu 'il primo morto' è una pura frase ad effetto, che non significa nulla), la conosceva bene l'uomo, che non vedeva più tornare sopra la terra i suoi simili e doveva pur troppo riconoscere come tale scomparsa fosse definitiva. Dalla coscienza vigile di questo fondamentale contrasto, dalla incapacità di credere ad un distacco senza termine da' suoi più cari, dal prepotente appello alla vita, che fermentava in lui senza posa e dalla ribellione a vedere nell'oscuro e spietato mistero della morte un fenomeno sempre esistito, nacque, a mio modo di comprendere, il mito che ci occupa. Mito, pertanto, etiologico, il quale presupponeva uno stato felice, in cui l'uomo moriva sì, ma per risorgere ancora sulla terra dopo i tre giorni dell'analoga eclisse lunare (questo appare chiaro dal mito australiano[1]) e il desiderio dell'astro lunare di sanzionare tale condizione di cose con un divino[2] decreto, reso senza effetto da un nuovo e falsato messaggio, che diventa la nuova norma del vivere umano. Perciò, quando gli Indii di S. Giovanni da Capistrano proclamavano che come la luna muore e risuscita, così pure per essi sarebbe venuta dopo morte una rinascita, è assurdo pensare che quegli Indii si riferissero al mito del messaggio lunare (disgraziatamente falsato), assicurante agli uomini una risurrezione tutta terrestre. Essi potevano esprimersi così, solo perchè, indipendentemente dalla luna e dalle sue vicende celesti, erano pervenuti ad acquistare la certezza di una continuazione della vita oltre la tomba, di là dai confini della esistenza terrena[3]. Solo con questa certezza in cuore era loro lecito richiamarsi all'analogia lunare, che non era però perfetta, in quanto che la luna tornava sempre in quel cielo, da cui era scomparsa, mentre l'uomo non faceva più ritorno sulla terra abbandonata morendo.

[1] J. G. Frazer, *The Belief in Immortality*, I, 68.

[2] Che qui la luna sia un Essere divino appare chiaro dal fatto che in una serie di miti analoghi essa viene sostituita da un altro Essere esplicitamente designato come divino. Vedi Frazer, *The Belief in Immortality etc.*, I, 60-64; *Folk-Lore in the Old Testament*, I, 58-65.

[3] È perciò altrettanto inesatta la valutazione che del mito lunare fa Freda Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos*, Stuttgart, 1938, 181 (*Studien zur Kulturkunde* herausgegeben von Leo Frobenius, IV).

Dicevo sopra del valore pressochè universale, che l'Eliade sembra attribuire al rapporto tra la vita lunare e la vita umana. Che la mia impressione sia esatta mi sembra risulti da quanto egli scrive a p. 145[1]: « Dans la conscience de l'homme archaïque l'intuition du destin cosmique de la lune a été équivalente à la fondation d'une anthropologie. L'homme s'est reconnu dans la 'vie' de la lune; non seulement, parce que sa propre vie avait une fin, comme celle de tous les organismes, mais surtout parce qu'elle rendait valable, du fait de la 'nouvelle lune' sa propre soif de régénération, ses espoirs de 'renaissance' ». Non si arrischia qui di generalizzare oltre misura? Non potrebbe darsi il caso di un culto lunare possentemente organizzato e prevalente in una determinata religione, senza che perciò esso risvegli o stimoli nei singoli adoratori sete alcuna di rigenerazione e di rinascita? Il caso esiste e particolarmente insigne e probativo: il caso di Nannar-Sin nella Babilonide. Nanna, nome (sumerico) del patrono della città di Ur, dio del suolo e insieme dio lunare (dio della luna nuova), non perchè, come vorrebbe il Combe[2], la divinità terrestre siasi trasformata ulteriormente in una divinità celeste, ma perchè sin dalle origini divinità ctonica e lunare ad un tempo, secondo una concezione analoga a quella, onde così *terrestre* appare il sole nel mondo religioso mediterraneo[3], Nanna, dicevo, o Sin con altro nome sumerico, chiamato poi semiticamente Nannar, è quale dio-luna il capo supremo e incontrastato del pantheon babilonese, superiore a Shamash e a Ishtar, di cui figura padre nella elaborata sistemazione del sacerdozio locale. La figlia maggiore del patèsi di Ur ne era la grande sacerdotessa e la sposa legittima, mentre le altre prostitute sacre, pur tenute in gran conto, ne erano le concubine: consuetudine accolta pure da Sargon e da Naram-Sin, dei quali il primo aveva consacrato a Nannar la figlia, il secondo la nipote[4]. Divinità eccelsa, dunque,

[1] 'Solidarité des épiphanies lunaires', (§ 48 del Capitolo: 'La Lune et la Mystique lunaire').

[2] Et. Combe, *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie*, Paris, 1908, 24 sg.

[3] U. Pestalozza, *Pagine di Religione Mediterranea*, II, Milano 1945, 21.

[4] C. L. Woolley, *Les Sumériens*, Paris, 1930, 82, 88, 111, 149-151 (cfr. 110 sg.).

abitatrice della eccelsa ziggurat[1], signora degli dei del cielo e della terra[2], avente in pugno i destini del suo popolo, servita da un culto sapiente e fastosissimo[3], che in modo particolarmente suggestivo avrebbe dovuto richiamare l'attenzione sopra le sue celesti vicende e ridestare per contrasto nella fantasia e nella coscienza de' suoi fedeli il senso e la brama di una vita non destinata a spegnersi, essa che della vita che non muore, nonostante le temporanee eclissi, era la testimonianza perenne e luminosa. E invece? Che cosa di più vago, di più squallido, di più desolato del pensiero babilonese nei riguardi di un'altra vita? Due capitali documenti: 'La discesa di Ishtar agli Inferi' e 'Il poema di Gilgamesh' stanno a dimostrare la miserabile inconsistenza del 'paese senza ritorno' e delle pallide ombre de' suoi abitatori, brancolanti in un perpetuo buio, privi d'ogni speranza di resurrezione[4]. Dice l'ombra di Enkidu a Gilgamesh: « No, io non te la dirò, amico mio, io non te la dirò; — se io ti dicessi la legge del mondo sotterraneo, che io conosco, — io ti vedrei sedere, per piangere... »[5]. Nè Nannar-Sin muove a consolarlo. Ma egli non aveva mai promesso all'uomo la risurrezione sopra la terra, come aveva fatto imprudentemente il suo doppione Sud-Africano, di cui era stato annullato l'assurdo messaggio e messa a nudo — nonostante le ingannevoli analogie — la incapacità ad ispirare all'uomo pensieri di rinascita, certezza di immortalità. Analogamente, non sembra che il dio lunare anatolico Mên abbia esercitato una seria influenza sull'evolversi delle credenze escatologiche del mondo asianico. Le perplessità angosciose sul mistero della vita e della morte e le speranze di immortalità trovarono il loro sfogo e il loro appagamento nel culto di Kybele, divinità ctonica e catactonica, e del dio paredro e amante, che muore e che risuscita, Attis: la perso-

[1] C. L. Woolley, *Les Sumériens*, 148-149; *Abraham*, Paris, 1936, 67 sg.

[2] Et. Combe, *Histoire du culte de Sin*, 71 sg.; Woolley, *Abraham*, 52.

[3] Et Combe, *Histoire du culte de Sin*, capp. V. e VI, 46 sg., 63 sg; cfr. Woolley, *Abraham*, 65 sg.

[4] Woolley, *Les Sumériens*, p. 125; E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the future Life*, Oxon. 1946, 8-19, specialmente a p. 18.

[5] Momolina Marconi, *Civiltà sumerica e mondo mediterraneo*, Firenze 1941 (Estratto dall' « Atene e Roma ») p. 92 (Il passo del *Poema di Gilgamesh* è nella tavoletta XII, colonna IV, verso 3 sg. Vedi P. Dhorme, *Choix de Textes religieux assyro-babyloniens*, Paris 1907, 323).

nalità del quale divenne così invadente e così prepotente, da assorbire in sè quella stessa di Mên, che pure era uno degli dei più grandi e più popolari del'Asia Minore, e da assimilarselo in pieno. Il crescente lunare, attributo essenziale di Mên, passava sul capo di Attis, che assumeva insieme il caratteristico nome del dio spodestato: Mên Tyrannos[1].

Torniamo ora al mito del messaggio lunare falsamente trasmesso, a cui si vorrebbe attribuire un'azione specialmente vasta ed efficace, quale suscitatrice fra gli uomini della fede in una rinascita. Da qui a collocare senz'altro il medesimo mito al centro del rituale iniziatico, il passo è breve e fu compiuto. Esso — come rileva appunto l'Eliade[2] — « justifie autant le fait concret de la mort de l'homme, que les cérémonies d'initiation. Les phases de la lune constituent un bon exemple de la croyance en une resurrection... ». E più oltre[3]: « Il est donc facile de comprendre le rôle de la lune dans les cérémonies d'initiation, qui consistent précisément à expérimenter une morte rituelle suivie d'une ' renaissance et par lesquelles l'initié réintégre sa veritable personnalité d' ' homme nouveau ' ».

Anche qui credo convenga reagire contro la nota troppo generale di tali enunciazioni, da cui sembra dedursi che non vi sia possibile forma di rito iniziatico senza intervento lunare. Più prudentemente A. van Gennep[4] parlava di morti e di rinascite rituali, che — in certi casi — possono derivare dalla assimilazione delle tappe della vita umana alle fasi della luna, in rapporto con la attribuzione all'astro lunare della origine o della introduzione della morte.

[1] H. Graillot, *Le Culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912, 208-210.

[2] *Traité d'Histoire des Religions*, 158.

[3] *Op. cit., loc. cit.*

[4] *Les Rites de Passage*, Paris, 1909, 263. Anche Hutton Webster (*Società segrete primitive*, Bologna, 1922) rileva il costume quasi universale di includere nei riti di iniziazione una rappresentazione mimica della morte e della resurrezione del novizio (51-59), ma non fa cenno alcuno di interventi lunari. L'unica allusione alla luna vien fatta a proposito dell'organizzazione segreta detta *dukduk* dell'Arcipelago di Bismarck, e riguarda unicamente l'arrivo e la partenza del *Dukduk*: fissato l'uno il primo giorno di visibilità della luna nuova; fissata l'altra l'ultimo giorno di visibilità della luna calante (158 e 162), evitandosi così scrupolosamente i giorni in cui la luna, scomparendo, par morta!

Una delle massime prove addotte per affermare la presenza dell'elemento lunare nei riti di iniziazione (si tratterebbe qui di popolazioni siberiane quali i Koriaki e i Giljaki, o di trìbù indiane del Nord-ovest quali i Tlingit, e gli Haïda[1]), sarebbe la presenza in tali riti dell'orso, 'animale lunare' per eccellenza. E perchè? Perchè in Siberia e nelle plaghe nordiche dell'America Settentrionale l'orso è un animale che, al pari della luna, scompare per ricomparire. Esso appartiene a tutta una serie di animali dichiarati parimenti lunari per la medesima singolarità (la rana, il rospo, l'echidna) o perchè connessi col mito lunare del messaggio falsato (il lepre, la lucertola, il camaleonte, il topo, la tartaruga), quasi che non esistessero altre ragioni per spiegare la loro scelta alla funzione di messaggeri lunari, indipendentemente da un problematico rapporto specifico, vorrei dire organico con la luna. Vero è che del lepre e del coniglio si dice anche che siano animali lunari, perchè la loro vita doppia, alla luce e nell'oscurità, li venne assimilando alle fasi dell'astro[2]. Leggendo in C. Hentze[3] gli sviluppi dati alle sopra ricordate analogie, sopratutto nei riguardi dell'orso e della rana, sulle traccie del P. Schmidt nella sua opera monumentale e di altri studiosi pur valentissimi: Fr. Graebner, M. Granet, A. I. Hallowell, J. A. Jacobsen, A. P. Niblack, F. Sengstake, ricavo l'impressione di richiami ingegnosissimi sopra un terreno quanto mai infido e malsicuro. A proposito dei Giljaki, una delle illustrazioni più autorevoli della loro religione è certamente quella di Leo Sternberg: 'Die Religion der Giljaken'[4]. Ebbene, uno dei rilievi più significativi dell'autore, a p. 254, è il nessun interesse di questo popolo per il sole e per la luna; e quanto alla grande festa dell'orso (p. 260 ss.), che termina con l'uccisione rituale della bestia (p. 267 ss.), nessun accenno vi è fatto alla luna e alle sue fasi, nessuna traccia vi si trova di un carattere lunare dell'orso. Che se dai Giljaki passiamo agli Aïnu, quella fra le popolazioni artiche presso cui il culto

1 Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, 158.
2 C. Hentze, *Mythes et Symboles lunaires*, Anvers, 1932, 13-14.
3 C. Hentze, *Mythes et Symboles lunaires*, 6-17.
4 Archiv für Religionswissenschaft, 8, 1905.

dell'orso, risaliente al paleolitico locale[1], raggiunse il suo più elaborato sviluppo[2], nemmeno qui mi è dato ritrovare un rapporto qualsiasi fra l'orso e la luna[3], che — si noti bene — non ha nella religione degli Aïnu alcun posto[4].

Inutile dire che non intendo affatto, assumendo questa posizione fondatamente negativa, escludere la possibilità di relazioni tra la luna e un determinato animale. Ma devono essere relazioni dirette, perspicue, chiaramente afferrabili. Tale, presso gli Esquimesi, la stretta connessione tra la luna e il cane[5]. La slitta dell'astro lunare (che è maschio) è trascinata da uno o più cani e su di essa egli discende in terra. Evidentemente gli Esquimesi attribuiscono alla luna ne' suoi spostamenti e viaggi lo stesso veicolo e gli stessi animali da tiro, ch'erano in uso presso di loro. Connessioni analoghe ed anche più strette si riscontrano presso varie stirpi americane (Athapaska, Chippewa, Creek, Muskhogee, Tlingit[6]), mentre presso altre il cane vien sostituito dal coyote[7]. Nella leggenda mongolica, poi, si arriva alla identità fra l'astro lunare ed il cane[8].

Se c'è, fra gli eredi delle primitive stirpi americane, un popolo che possieda antichissime e ampiamente sviluppate credenze sulla vita ultraterrena, è quello degli Indiani Kekchi del Guatemala[9]. Orbene, nessuna interferenza lunare è visibile in tali credenze, il che conferma che sul costituirsi di una religione d'oltre tomba la vicenda delle fasi lunari non ha sempre esercitato un'ampia o profonda efficacia. Che se ci rifacciamo poi ai riti iniziatici, sarà bene il caso di rilevare che anche nella vasta rassegna del

[1] G. Montandon, *La Civilisation Aïnou et les Cultures arctiques*, Paris, 1937, 175. Intorno al culto dell'orso nel paleolitico europeo, vedi Hentze, *op. cit.*, 11-12.

[2] Montandon *op. cit.*, 158, 234.

[3] J. Batchelor, *Ainus* in J. Hastings *Encyclopaedia of Religion and Ethics* Edinburgh, 1908, I, 249-250; G. Montandon, *La Civilisation Ainou* etc., 153-154.

[4] J. Batchelor, *Ainus*, 242.

[5] Freda Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos*, 175-176.

[6] Freda Kretschmar, *op. cit.*, 176.

[7] Freda Kretschmar, *op. cit.*, 176-177.

[8] Freda Kretschmar, *op. cit.*, 10-11.

[9] K. Sapper, *Religiöse Gebräuche und Anschauungen der Kekchi Indianer*, Archiv für Religionswissenschaft, 7, 1904, 463 sg.

'Rituale di morte e di resurrezione' fatta dal Frazer nella terza edizione del 'Ramo d'Oro'[1] — si parte dall'Australia, si continua nella Nuova Guinea, nelle Figi, nella Nuova Britannia, nell'isola di Halmahera, nelle Molucche (Ceram), nel basso Congo, nella Sierra Leone, nella Senegambia, fra i Bushongo del Congo Belga, nell'Africa orientale inglese, fra gli Indiani della Virginia, i Dakota, gli Indiani di Nootka Sound, gli Indiani Niska e Thompson della Columbia Britannica, gli Indiani Carrier, gli Indiani Tonkawa del Texas — nessuna testimonianza affiora di un nesso qualsiasi con le fasi della luna, in quanto svolgano un ritmo di morte apparente e di rinascita reale.

Il giro di orizzonte compiuto fin qui ci pone ora di fronte, arricchiti di esperienze varie e molteplici, al mondo religioso mediterraneo e in condizioni particolarmente favorevoli per chiederci quale contributo abbia portato la contemplazione dell'astro lunare e delle sue vicende al nascere e allo svilupparsi di quelle credenze e di quelle cerimonie — agrarie di origine — che culminarono nei riti misterici. Rispondiamo ch'esso fu trascurabile, nonostante le apparenze che sembrano, aprioristicamente, persuadere del contrario. Mentre il sole infatti, *ogni giorno*, percorre *uniformemente* la sua via attraverso gli spazi celesti, toccando la terra o il mare al tramonto e distaccandosene all'alba successiva (conosciamo gli intimi interessi terrestri del sole), la luna pare riflettere in cielo tutte le fasi della vita umana e rifletterle in forma specialmente perspicua, fissandone le reciproche somiglianze e l'amaro fondamentale divario: la luna che ripara rapida i suoi celesti danni e ritorna dalla morte apparente sulla volta crepuscolare ancora verdazzurra a ri-incidervi il primo lieve solco color miele dorato della piccola falce, mentre ad occidente si spengono gli ultimi opulenti riflessi arancio e viola del tramonto; e l'uomo che una volta calato nel grembo della terra, sulla terra non ritorna mai più. Eppure non fu così e ne darò prossimamente ampie prove[2]. Mi basti per ora accennare a quel fenomeno, che

[1] J. G. Frazer, *The Golden Bough*[3], XI (Balder the beautiful), London, 1913, 225-278.

[2] In uno studio di non lontana pubblicazione sul *Culto lunare nel mondo religioso mediterraneo.*

non fu soltanto mediterraneo, per cui la luna venne a rendersi partecipe della vita della terra a tal punto, da apparire divinità celeste e divinità terrestre ad un tempo. Abbiamo avuto già occasione di ricordare il dio lunare babilonese — e siamo ancora in clima mediterraneo — il dio Nannar-Sin, considerato non solo come padre che genera, ma pure come una madre che partorisce, un frutto che cresce, che gonfia come un pregnante grembo femmineo e risplende nella gloriosa pienezza di un enorme pomo luminoso[1], cosicchè non è ingiustificata l'ipotesi di un suo primitivo carattere androgino, di un Essere ἀρσενόθηλυς, come la luna vien chiamata in tardi documenti (gli *Inni Orfici*, le *Dionisiache* di Nonno, *Papiri religiosi e magici*), che assai probabilmente con singolare tenacia conservano, quasi frammenti di architetture antichissime entrati a far parte dei materiali di costruzioni recenti, visioni e concezioni dei tempi più lontani. Orbene, gli epiteti di Nannar Sin, divinità lunare spiccatissima, sono in gran parte epiteti propri di una divinità terrestre[2], e in un poema sumerico, che ne celebra i fasti ('La nascita del dio Nanna'), egli viene concepito sulla riva di un fiume[3]. Questa famigliarità dell'astro lunare con la terra e con le acque noi l'abbiamo già rilevata anche per il mondo indiano[4], dove avvenne questo interessante fenomeno: poichè la luna nei tre giorni di assenza abita nelle piante; poichè essa presiede alla loro crescita ed al loro sviluppo; poichè, insomma, è la signora dei vegetali, tra cui la pianta del Soma è la precipua e la prediletta dell'astro, così anche del Soma-alberello si dice che è il re dei vegetali, che è il rappresentante della luna sulla terra e finisce per identificarsi con la luna stessa. Soma diventa il nome della luna; il Soma è la luna e, come tale, contiene la bevanda d'immortalità[5].

Fuori dall'area mediterranea, l'antico Messico ci offre un esempio perspicuo di una dea che è insieme terrrestre e lunare o

[1] Combe, *Histoire du culte de Sin*, 25.

[2] Combe, *Histoire du culte de Sin*, 24.

[3] Dalla recensione di R. Jestin (in *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 133, N. 1 et 2-3, 1947-1948, p. 184) dell'opera di S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Philadelphia, 1944.

[4] Vedi sopra a p. 112.

[5] A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Breslau, 1891, I: *Soma und verwandte Götter*, 290-294; 390-395.

meglio di una dea in cui si fondono il mondo sotterraneo, la terra ed il cielo notturno: *Tlaçolteotl* o *Teteoinnan*, che porta altri nomi ancora (*Conatlicue, Itzpapalotl*)[1], a cui corrisponde presso gli odierni Indii Cora la dea *Tatex*, 'la madre nostra', dea appunto terreste e lunare[2]. Le origini poi tutte terrestri della luna spiccano chiarissime in una serie di miti e di leggende australiane raccolte da A. van Gennep[3]; e che riguardano le tribù del fiume Proserpina, i Warramunga, i Kaitish, gli Arunta, i Dieri, le tribù della baia della Principessa Carlotta e del distretto di Bulia, i Nungahburrah[4].

Nel mondo religioso mediterraneo si deve tener conto di un fatto fondamentale, che lo improntò di un suo suggello specifico sopratutto durante l'era più antica: la relativa indifferenza, il relativo disinteresse per i fenomeni celesti in genere, cosicchè anche il mistero lunare di per sè solo, isolato nel cielo distante, parve troppo lontano, nè riuscì ad avere una presa diretta sulle coscienze pure seriamente impegnate nel problema della vita e della morte. Direi che Helios e Selênê[5] non poterono dare origine a religioni misteriche, ciascuno per un suo ordine di ragioni. Il dramma solare, pure in sè intuitivamente capace di suscitare l'immagine della morte e della rinascita, si apre, si svolge e si conclude attraverso un ciclo troppo breve, troppo rapido e troppo crudamente diviso in due netti periodi di luce e di oscurità senza trapassi, senza intermezzi e sfumature, perchè potesse con suggestive analogie richiamare l'immagine della vita umana e della sua vicenda. Si aggiunga che la mentalità religiosa mediterranea non ravvisò mai una morte temporanea nella scomparsa notturna del sole, si bene un viaggio compiuto nel cuore delle tenebre per tornare a raggiungere ad oriente « le case e i cori della mattiniera Aurora ».

1 K. Th. Preuss, *Die Religion der Cora Indianer* (*Die Nayarit-Expedition I*), Leipzig, 1912, p. XXV sg. Cfr. E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, III, 250 presso C. Hentze, *Mythes et Symboles lunaires*, 46, n. 160.

2 K. Th. Preuss, *Die Religion der Cora Indianer*, p. XXV.

3 *Mythes et Légendes d'Australie*, Paris, 1905.

4 Vedi in *Mythes et Légendes d'Australie* i numeri 8, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37.

5 Parto dal presupposto dell'origine non ellenica dei due nomi. Vedi U. Pestalozza, *Pagine di Religione Mediterranea*, II, Milano 1945, 19 n. 18.

La vicenda lunare è tutt'altra: essa si svolge attraverso una serie di fasi, che veramente somigliano ai periodi della vita umana, ma pur sempre fuori dall'orbita di questa, fuori dalla terra, a cui l'uomo mediterraneo si sentiva così indissolubilmente attaccato. La storia mitica della luna non fu per lui un mito tangibile, come tangibili erano i miti di Tammuz[3], di Osiris, di Attis, di Adon, di Zeus cretese, che morivano in terra e dalla terra risorgevano: fu insomma un mito perduto, perchè all'uomo non riuscì di agganciarvi la sua propria storia. Mancò in clima mediterraneo quella συμπάθεια, quell'intima compartecipazione tra l'uomo e l'astro lunare che accompagnavano invece — e con che spontanea ricchezza di gesti e di accenti! — il dramma delle divinità della terra. La luna col suo ciclo, che pur sembrava offrirsi ad una suggestiva equazione, non suscitava alcun pathos nell'animo del mediterraneo, e dove questo manchi, mancano i presupposti stessi di una relgione misterica. Una vaga contemplazione non basta; con gli occhi soltanto poco si avanza e si penetra nei segreti dell'interiorità religiosa. E chi sa che le fasi stesse della luna, di una luminosità così tersa, così pura, così *pulita* non lo abbiamo allontanato dall'assimilarle alle vicende della propria carne destinata in morte a imputridire nella terra! Ancora fosse stato incineratore! Ma era inumatore e per una ragione tutta e profondamente religiosa[1]. Imperava nel suo cuore sovrana la religione della Terra Madre, che attirò nella propria orbita anche la divinità lunare, facendone quasi un doppione di sé, come si vedrà meglio a suo luogo[2], ed in sè assorbiva, armonizzava ed unificava le aspirazioni religiose de' suoi adoratori, verso il suo nume unicamente orientate; onde fu la Terra con le sue vicende vegetali di estinzioni apparenti e di esplodenti prodigiose rinascite a porgere la chiave dell'enigma oscuro e pauroso. Mentre da un lato pareva consacrarsi definitivamente una sostanziale antitesi tra la vita vegetale nascosta e sospesa ad ogni volger d'anno in seno alla

[1] Non bisogna poi dimenticare che se la scomparsa dell'astro lunare durante tre giorni non era intesa dai Mediterranei come una morte temporanea, ma, a mio parere, come una vita nascosta, veniva — a priori — a mancare ogni appiglio con le sorti della vita umana *sopra la terra*.

[2] Nello studio già ricordato sopra il *Culto lunare nel mondo religioso mediterraneo*.

Madre, che poi la ridesta, la nutre, la matura e finalmente la rivela pregna di linfe e di succhi, trionfante di odori e di colori nelle liete stagioni, e la vita dell'uomo, che scendeva egli pure, come il seme, nel grembo buio e profondo, ma per non uscirne mai più, ecco che un luminoso spiraglio parve un giorno miracolosamente dischiudersi attraverso quel medesimo grembo, e, di là da tanta tenebra, ecco apparire una plaga ultraterrena, ricca di ogni bellezza, immersa in una luce divina. L'uomo riconobbe gli Elisii, le beate sedi dei buoni, non ebbe più paura della morte e avvertì come per incanto estinta in sè stesso la innata tormentosa sete di rinascere. Il culto della Terra Madre, che fece della agricoltura una religione intimamente sentita, il culto di un dio paredro, che periodicamente moriva e risorgeva immedesimandosi con la ricorrente vita della Natura immortale, i riti che ne derivarono e le prospettive spirituali, ch'essi apersero ed offrirono alla contemplazione e alla meditazione di una gente già educata ed avviata a intuire il Mistero, costituirono per i Mediterranei quel 'lievito di immortalità', che forse altri popoli cercarono nella vicenda delle fasi lunari.

UBERTO PESTALOZZA

Università di Milano.

LA RUOTA NEL SIMBOLISMO RITUALE DI ALCUNI POPOLI INDOEUROPEI

Focacce di farina di farro a forma di ruota — *liba farinacea in modum rotae fincta* — erano in uso presso i Romani, e si chiamavano *summanalia* (Paul. Fest. p. 474 Linds.). Summanus era un dio fulminatore (CIL VI 206. 30879.30880). Più precisamente erano attribuiti a Summanus i fulmini notturni, come a Iuppiter quelli diurni (Fest. Paul. p. 66, p. 254 Linds.; Plin. *n. h.* II 138; Augustin. *de civ. Dei* IV 23). Ciò non significa che Summanus sia uno sdoppiamento di Iuppiter (Wissowa); le dediche a Iuppiter Summanus (CIL V 3256 Verona, 5660 Milano), di epoca imperiale e in ambiente provinciale, rappresentano, anzi, una incorporazione secondaria del dio minore nel maggiore in base alla comune attività fulminatrice.

Un simulacro fittile di Summanus si trovava *in fastigio* del tempio di Giove Capitolino quando, nel 278 a. Cr., fu colpito da un fulmine (Cic. *de divin.* I 10. 16; Liv. *per.* XIV; Ovid. *fast.* VI 372), che ne staccò la testa, la quale fu poi ritrovata nel Tevere in un punto indicato dagli aruspici. Allora fu costruito a Summanus un santuario nella regione del Circo Massimo. La festa del dio, che era anche il *dies natalis* del tempio, si celebrava il 20 giugno (CIL I^2 p. 211 *Fasti Esquilini*, p. 221 *Fasti Venusini*, p. 243 *Fasti Amiternini*, p. 320; Ovid. *fast.* VI 731; Plin. *n. h.* XXIX 57). È probabile che in questo santuario, e specialmente in tale ricorrenza, si offrissero quelle focacce di farro in forma di ruota che si chiamavano precisamente *summanalia*.

Dischi di bronzo — *orbes aenei* — erano conservati nel *sacellum* del dio 'sabino' (Catone, ap. Dion. Halic. II 49, 2; Ovid. *fast.* VI 217 sg.; Sil. Ital. VIII 420 sgg.) Semo Sancus sul Quirinale. Erano stati dedicati nel 329 a. Cr. dopo la presa di Pri-

vernum, ed erano fatti con l'*aes* ricavato dalla confisca dei beni del traditore Vitruvio Vacco (Liv. VIII 20). Nel santuario di Semo Sancus si conservava altresì il testo del *foedus gabinum*, cioè il trattato di pace concluso con Gabii caduta in potere di Sesto Tarquinio: il patto era stato giurato sopra un bue sacrificato per l'occasione, e poi scritto in lettere arcaiche su la pelle della vittima, distesa sopra uno scudo (rotondo?) di legno (Dion. Halic. IV 58, 4).

Semo Sancus era dunque un dio protettore dei patti, dei trattati. Infatti egli si chiamava anche *Dius Fidius* (Varr. *de l. lat.* V 66; Ovid. *fast.* VI 213 sgg.; Ζεὺς Πίστιος in Dion. Halic. II 49. 2; IV 58), come garante della *fides*, della lealtà ed osservanza dei patti (*medius Fidius*: Fest. Paul. p. 133 Linds.). A *Semo Sancus* (*Sanctus*) *Dius Fidius* sono dedicate parecchie iscrizioni (CIL VI 567. 568. 30994) dei *sacerdotes bidentales*, che erano deputati al rito del *bidental* in espiazione dei fulmini; essi avevano sede (CIL XV 7253) vicino al santuario del dio sul Quirinale (*dio Fidio in colle*: Fasti Venusini CIL I² p. 221, 319). Un altro santuario del dio esisteva nell'isola Tiberina. Una statua del dio[1], trovata insieme con la sua base recante la dedica *Semoni Sanco Sancto Deo Fidio* (CIL VI 30994), riproduce un tipo arcaico di Apollo, e reggeva, con ogni probabilità, con la sinistra un arco, come nel restauro moderno. Anche la saetta (di Apollo), come il fulmine (di Giove)[2], si addice a un dio che come protettore dei patti giurati è anche vindice della loro violazione.

In un rito della religione umbra descritto in una delle Tavole Iguvine (II *b*), il presentatore della vittima (un vitello) pronunziava la formula votiva tenendo in mano una *urfeta*[3]. L'*urfeta* (cfr. lat. *orbita*, *orbis*) era dunque un oggetto rituale (non è detto di che materia)[4] avente forma di ruota, e dunque formalmente simile agli *orbes aenei* di Semo Sancus e ai *summanalia in modum*

1 Verg. *Aen.* XII 200: audiat haec genitor [Juppiter] qui foedera fulmine sancit.

2 Bullettino dell'Instituto 1881, 38; Annali dell'Instituto 1885, 105 sgg.

3 G. Devoto, *Tabulae Iguvinae*², Romae 1940, 366.

4 'Erzscheibe' è definizione troppo categorica di S. Eitrem, *Opferritus u. Voropfer*, 60, altrettanto infondata quanto quella del Conway, *The Italic Dialects*, Cambridge 1897, II, 617: « a cake in the shape of a wheel ».

rotae fincta. La somiglianza non si ferma qui. Essa si estende alla divinità cui il vitello era offerto e sacrificato. Riproduco il testo con la descrizione del rito nella traduzione italiana di G. Devoto:

« II *b* 21-23: « Quando vorrai offrire un vitello votivo, con una identica dichiarazione [come nel sacrificio di un maiale e di un capro precedentemente descritto], ci si dovrà mettere a disposizione di Giove Padre (*iuvepatre*). Quando ci si metterà a disposizione, si dovrà avere in mano la ruota (*urfeta manuve habetu*) ». 23-26: « Si recitino queste formule impegnative: ' Giove Sacio (*iupater saçe*), mi metto a tua disposizione con questo vitello votivo '. Tre volte lo si dica sacrificabile, tre volte lo si dichiari votivo. Lo si offra a Giove Patre (*iuvepatre*) per la gente Vovicia dei fratelli Atiedii[1] ».

Il sacrifizio, che aveva carattere privato, essendo eseguito per una delle due famiglie quincuriali (la Vovicia) della confraternita degli Atiedii, era fatto dunque a Giove Padre, invocato nella formula rituale come Giove Padre Sacio. Nel sacrificio (di carattere pubblico, nelle civiche assemblee decuviali) precedentemente descritto (II *b* 1-21) le vittime — un maiale e un capro — sono sacrificate a Giove Padre (*iuve patre* II *b* 7), altrimenti detto Sacio (*saçi* II *b* 10) o Sacio Giove Padre (*saçi iuvepatre* II *b* 17). L'umbro *saçi-* corrisponde al latino (' sabino ') *sancu-*. Poichè altrove nelle Tavole Iguvine si trova anche Fisu Sacio (*fise saçi* I *a* 15; *fiso sansie* VI *b* 3) e Fisovio Sacio (*fisoui sansi* VI *b* 5. 6. 8; *fisouie sansie* VI *b* 9. 10. 12. 14. 15), dove Fisu e (Giove) Fisovio corrispondono al lat. (Dius) Fidius, la concordanza nominale fra il dio iguvino e il latino risulta ancora più ampia, estendendosi a tre dei quattro termini della formula amplissima Semo Sancus Dius Fidius.

Una grande focaccia rituale di forma rotonda era usata in una celebrazione religiosa degli Slavi pagani dell'isola di Rügen. È noto che questa isola fu l'ultimo baluardo della resistenza dello slavismo occidentale all'avanzata vittoriosa del germanesimo nei primi secoli dopo il Mille. La lotta etnico-politica fu combattuta, come altre volte nella storia, in nome della religione, cioè — in questo caso — del cristianesimo germanico contro il paganesimo

[1] G. Devoto, *Le Tavole di Gubbio*, Firenze 1948, 63.

slavo. Saxo Grammaticus, che al seguito di Absalom vescovo di Lund partecipò alla spedizione di re Waldemaro di Danimarca e forse assistè alla presa della città di Arkona nel 1168, ci ha lasciato nel XIV libro dei *Gesta Danorum* una preziosa descrizione del culto del dio Svantevit, di cui Arkona era il centro. Il santuario di Svantevit aveva forma quadrangolare, come è stato comprovato dai risultati degli scavi eseguiti da C. Schuchhardt[1]. Nel santuario stava un grande simulacro ligneo del dio, che aveva quattro teste (rase e sbarbate secondo il costume rughiano): «ingens in ede simulacrum, omnem humani corporis habitum grandidate transcendens, quatuor capitibus totidemque cervicibus mirandum perstabat, e quibus duo pectus totidemque tergum respicere videbantur» (*Gesta Danorum* XIV p. 564 Holder)[2]. La statua reggeva nella mano destra un corno di metallo prezioso, che nella grande festa annuale del dio serviva a a trarre presagi. La festa aveva luogo dopo il raccolto, col concorso di tutti gli isolani. Il primo giorno tutti partecipavano ad un banchetto. Il giorno successivo, il sacerdote, che solo aveva facoltà di entrare nel santuario, prendeva il corno dalla mano del simulacro, e al cospetto della folla adunata lo osservava attentamente per vedere se il liquido (idromele) che vi era stato versato l'anno prima fosse calato, traendone in tal caso presagio di carestia per il nuovo anno e raccomandando quindi che il raccolto fosse usato con parsimonia, mentre, se non si notava alcuna diminuzione, era segno che l'annata sarebbe stata buona e la gente poteva concedersi qualche larghezza. Dopo di che, versato davanti al simulacro il contenuto del corno, il sacerdote lo riempiva nuovamente di 'vino', e invocata la protezione del dio per sè e per il popolo, lo tracannava d'un fiato; infine, riempitolo un'altra volta, lo ricollocava nella mano del dio, dove esso rimaneva fino alla celebrazione dell'anno venturo[3].

1 C. Schuchhardt, *Arkona, Rethra, Vineta*2, Berlin 1926.

2 Cfr. le mie *Osservazioni sul paganesimo degli Slavi occidentali*, in questo Periodico, 19-20. 1943-46, 157 sgg., e l'articolo *The pagan origin of the three-headed representation of the Christian Trinity*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 9. 1946, 135.

3 Un rito analogo è attribuito da Guglielmo di Malmesbury ai 'Vindelici', che qui non sono il popolo germanico di questo nome, bensì gli Slavi *Vendi*

Seguiva un altro rito di propiziazione e di presagio. Si faceva venire una focaccia di forma rotonda impastata con l'idromele, alta e larga quasi quanto un uomo. Il sacerdote si metteva dall'altra parte della focaccia, e di là chiedeva ai convenuti se lo vedevano; rispondendo quelli di sì, formulava l'augurio che l'anno venturo non potessero vederlo, intendendo con ciò non di augurare a sè o a loro di morire nel corso dell'annata, bensì che l'anno prossimo il raccolto fosse ancor più abbondante, e la focaccia, di conseguenza, più grande, tanto da nasconderlo completamente alla vista dei presenti: «Placenta quoque mulso confecta, rotunde forme, granditatis vero tante, ut pene hominis staturam equaret, sacrificio admovebatur. Quam sacerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis cerneretur, percontari solebat. Quibus, illum a se videri, respondentibus, ne post annum ab hisdem cerni posset, optabat. Quo precacionis more non suum aut populi fatum, sed futura messis incrementa poscebat».

La tipologia di questi riti di presagio nel culto balto-slavo di Svantevit trova riscontro e conferma nella religione pagana dei Zemaiti (Samogizii): Jan Lasicki (Lasicius, 1534-1602), nel suo scritto *De diis Samagitarum* (1580, pubblicato a Basilea nel 1615), dopo avere descritto in base a Strykowski (Guagnini) una festa di ringraziamento al dio della terra *Zemiennik*, celebrata dopo il raccolto (un grande banchetto, in cui ad ogni portata si gittava, prima di mangiare, un pezzetto di carne sotto la tavola a tutti gli angoli della sala, come primizia destinata al dio), descrive sulle tracce del Laskowski un'altra celebrazione che seguiva a pochi giorni di distanza in onore del dio *Waizganthos* (*Vaizgautis*), per augurare un buon raccolto del lino e della canapa nell'anno venturo. La più alta delle ragazze si riempiva il seno di piccole focacce, si metteva ritta su un piede sopra un sedile tenendo con la mano sinistra alzata delle strisce di corteccia d'albero e con la destra una tazza di birra, e pregava così: « *Waizganthos dewaite*, facci crescere il lino così alto come sono io ora! »; indi tracannava la tazza sino in fondo; poi riempitala di nuovo, la versava per terra in onore del dio, lasciando, insieme, cadere per terra le focacce; se ciò facendo rimaneva ritta, era segno che il raccolto del lino sarebbe stato buono; se vacillava o poggiava l'altro piede per non cadere, il presagio era contrario.

o *Venedi*: « Vindelici vero Fortunam [!] adorant; cuius idolum loco nominatissimo ponentes, cornu dextrae illius componunt plenum potu illo quod Graeco vocabulo ex aqua et melle hydromellum vocamus... Unde ultimo die Novembris mensis in circuitu sedentes in commune praegustant, et si cornu plenum invenerint, magno strepitu applaudunt, quod eis futuro anno copia cornu responsura sit in omnibus; si contra, gemunt » (Willelm. Malmesb. *Gest. regum Anglorum*, 189, (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, X, 466); cfr. R. Kohl, Archiv für Religionswissenschaft 33, 1936, p. 37).

Riproduco il passo del Lasicki da Mannhardt (— Berkholz), *Letto-Preussische Götterlehre* (Magazin der Lettisch-Literärischen Gesellschaft XXI), Riga 1936, p. 358-59 (cfr. A. Brückner, *Die Slaven* [Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch* 3], Tübingen 1926, 31): « Tertio post Ilgas die (il 5 novembre, cadendo il 2 la celebrazione per Zemiennik, chiamata *Ilgi*, o *Ilgae*) deum *Waizganthos* colunt virgines, ut illius beneficio tam lini quam cannabis habeant copiam. Ubi altissima illarum, impleto placentulis, quas *Sikies* vocant, sinu, et stans pede uno in sedili, manuque sinistra sursum elata, librum prolixum, vel tiliae vel ulmo detractum (ex quo etiam calceos contexunt), dextra vero craterem cervisiae, haec loquens, tenet: '...Waizganthos, produc nobis tam altum linum, quam ego nunc alta sum, neve nos nudos incedere permittas'. Post haec craterem exhaurit (nam et foeminae bibaces sunt) impletumque rursum deo in terram effundit et placentas e sinu ejicit, a deastris, si qui sint Waizgantho, comedendas. Si haec peragens firma perstet, bonum lini proventum anno sequenti futurum in animum inducit; si lapsa pede altero nitatur, dubitat de futura copia, fidemque effectus sequitur ».

Una focaccia di farina di grano in forma di ruota da carro (*rathacakra*) era usata, nell'India antica, nella celebrazione del *vājapeya*. Questo rito, incorporato — forse a ragione della sua popolarità — nel sistema liturgico sacerdotale del Brahmanesimo, conserva tuttavia i segni di un arcaismo che accenna a remote origine laiche[1]. Nei testi brahmanici il *vājapeya* ci appare come una forma speciale del rito del *soma*, ed è probabile che la libazione della sacra bevanda (*-peya* da *pâ-* 'bere', secondo i piú) forse l'atto più importante dal punto di vista sacerdotale. Ma per vari indizi sembra che questo sia soltanto uno svolgimento secondario, e la vera natura del *vājapeya* rimane piuttosto oscura. Con maggiore probabilità si può dire che esso conferiva forza e prestigio esaltando il celebrante al di sopra della comune condizione umana. Nella descrizione del *vājapeya* si notano parecchie differenze fra i testi del Yajur-veda nero (*Taittirīya-Saṁhitā* e *Taittirīya-Brāhmaṇa*), che rappresentano la tradizione più antica, e quelli del Yajur-veda bianco (*Śatapatha-Brāhmaṇa* e *Kātyāyana-Śrautasūtra*), che forniscono un maggior numero di dati particolari.

[1] Albr. Weber, *Ueber den* vājapeya, Sitzungsber. Berlin. Akad. 1892, II, 765-813; A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, Grundriss der indo-arischen Philologie u. Altertumswiss. III. 2, Strassburg 1897, 140 sgg.; Hillebrandt, *Vedische Mythologie*[2], Breslau 1927, 484; H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*[3-4], Stuttgart u. Berlin 1922, 85 sgg., 415; A. B. Keïth, *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṁhitā*, translated, I, Cambridge Mass., 1914, p. CVIII sgg., 104 sgg.; J. Eggeling, *The Śatapatha-Brāhmaṇa*, Part III (The Sacred Books of East, vol. 41), Oxford 1894, 1 sgg., 31 sgg.

Il *vājapeya* si celebrava in autunno. Il celebrante, che poteva essere un brahmano o un nobile od anche, forse originariamente, un *vaiśya* (Weber 770), era il protagonista dell'azione liturgica, la quale, a prescindere dalle divergenze secondarie fra le varie tradizioni, si svolgeva — con la partecipazione dei sacerdoti qualificati (*brāhmaṇa, adhvaryu, hotṛ* e *udgātṛ*) — in tre atti o momenti principali. Il primo era una corsa di carri. I carri erano 17: questo numero, sacro a *Prajāpati*, ricorre continuamente nella simbologia del *vājapeya* (Weber, p. 776). Il percorso era determinato dal lancio di 17 dardi l'uno dopo l'altro: dal punto raggiunto dal primo dardo se ne lanciava un secondo nella stessa direzione, poi un terzo, e così via; il punto raggiunto dal 17° dardo era la meta, che si segnava piantando nel terreno un ramo di *udumbara*. Il celebrante prendeva parte alla corsa su uno dei carri, mentre il bramano, salito sopra una ruota collocata in cima a un palo, recitava una formula appropriata. Il celebrante giungeva primo alla meta, e tornava trionfalmente.

Seguiva il secondo atto. Sopra il palo sacrificale (dove si legavano le vittime), alto 17 cubiti, avvolto da 17 drappi, e smussato in cima in modo che una persona potesse sedervisi sopra, era issata una ruota di pasta. Si appoggiava al palo una scala, e per essa il celebrante saliva — anche per sua moglie — in cima al palo, toccava la focaccia rotonda, guardava nelle quattro direzioni dei punti cardinali e diceva 'noi siamo diventati immortali' (*Taitt.-Saṁ.* I. 7, 8 Keith; *Śatap.-Brāhm.* V. 2, 1, 5-14 Eggeling; *Kātyāy.* XIV. 9, 21-22 Weber). — Seguiva il terzo ed ultimo atto: il celebrante, disceso dal palo sacrificale, e fatto sedere in una specie di trono, era unto e proclamato 're del tutto' (*samrāj*).

La liturgia del *vājapeya* è ricca di simboli solari. Il Sole, *Savitṛ*, con la qualifica costante di *deva* (*deva Savitṛ*), ha una parte predominante nelle invocazioni liturgiche, e forse risale al nucleo primitivo del *vājapeya* (Weber 773 n. 2). La corsa in cui il celebrante riesce vincitore potrebbe essere un simbolo della corsa del sole. L'ascensione in cima al palo sacrificale simboleggia l'ascensione al cielo (secondo Oldenberg, al sole); 'Vieni, o moglie, noi vogliamo ascendere al cielo', dice il celebrante nell'atto di salire, e quando è giunto in cima esclama 'Eccoci

arrivati al cielo, o dèi!'. Sembra quasi che per virtù del rito il celebrante stesso sia trasfigurato nel sole. Secondo *Kātyāyana-* (Weber p. 792, 800), prima di salire sul palo sacrificale il celebrante è salutato con alcune formule (dodici *āpti*, sei *kḷpti*), che lo proclamano signore dei dodici mesi e delle sei stagioni (*ṛtu*), cioè dell'anno. Secondo la *Taitt.-Saṁ.* (Keith, p. 107-08), durante l'ascensione del celebrante si fanno dodici libazioni mentre si recita una formula che consta dei dodici nomi simbolici (tredici in altre versioni) dei mesi (tredici col mese intercalare). Nel corso della celebrazione il celebrante e sua moglie, nonchè i sacerdoti, portano in testa delle corone d'oro, e quando il celebrante scende dal palo sacrificale, poggia il piede sopra una pelle distesa per terra e su dell'oro che vi sta sopra (Hillebrandt). L'oro è usato sovente nel ritualismo brahmanico come simbolo del sole. In un rito del *soma*, dello stesso tipo (*ṣoḍaśin*) del *vājapeya*, s'intona, mentre va giù il sole, un canto in presenza di un cavallo di pelo bianco, oppure rossiccio scuro, oppure nero; i cantori, mentre cantano, tengono in mano dell'oro[1]. In altri casi, siccome l'acqua occorrente per il sacrificio va attinta prima del calar del sole, il sacrificante che non ci abbia pensato in tempo l'attingerà quando il sole è già tramontato, ma allora dovrà tenere sopra l'acqua del fuoco (un tizzone acceso), oppure dell'oro, come simboli e surrogati del sole[2].

La focaccia in forma di ruota rientra anch'essa nella simbologia solare del *vājapeya*, essendo la ruota un ovvio simbolo del sole, sia per la sua forma rotonda, sia per l'ovvia allusione alla corsa del carro solare attraverso il cielo. Altri esempi dell'uso rituale della ruota nell'India antica sono stati raccolti da W. Caland, *Das Rad im Ritual*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 53. 1899, 699-701. Già nel Ṛg-Veda il sole è concepito come ruota (Ṛg-V. I. 30, 19), talvolta anche come una ruota tirata da un cavallo (Ṛg-V. VII. 63, 2; VII. 66, 4), ciò che fa venire in mente il noto monumento votivo di Trundholm (Danimarca) consistente in un disco di bronzo dorato tirato da un cavallo, sopra tre paia di ruote (K. Helm, *Altgermanische Religionsge-*

[1] H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 79.
[2] Oldenberg, op. cit. 85.

schichte I, Heidelberg 1913, 177; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, Berlin, 1935, tav. 2), e, per estensione, alcune figurazioni rupestri di Bohuslän, nella Svezia meridionale, col sole rappresentato da una ruota in cima a un palo (O. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt a. M. 1934, figg. 1-6; J. Bing, *Der Kultwagen von Trundholm und die nordischen Felszeichnungen*, IPEK 2. 1926, 236-254).

La ruota solare ricorre su parecchi altri monumenti preistorici e protostorici (O. Montelius, *Das Sonnenrad*, Mannus 1. 1909), sia nel mondo celtico (pietre preromane della regione dell'Isère, Krause, *Die Religion der Kelten* [Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* 17], Leipzig 1933 nº 17; Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, n. 410, 411; fodero di spada da Hallstatt, Krause, op. cit., nº 27; vaso di Gundestrup, W. A. von Jenny, *Keltische Metallarbeiten*, Berlin 1935, tav. 25; cfr. H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, Revue Archéologique IV-VI (1884-1885), sia nel mondo italico (stele picene di Novilara e affini, E. Brizio, Monumenti Antichi V, Milano 1895, 117 sgg., fig. 29; Dumitrescu, *L'età del ferro nel Piceno*, Bucarest 1929 tav. I).

Ma tutto ciò esorbita da questo mio studio che si limita a considerare la ruota solare nel quadro di determinati complessi rituali e sacrali, prescindendo dalla sua iconografia antica e moderna, come pure dalle sue sopravvivenze nel folk-lore (F. Mösinger, *Urformen des Sonnenrades: das Sonnenrad im Brauch*, « Germanien » 1940, 201-206).

Riconosciuto, per generale ammissione, il valore di simbolo solare alla ruota di pasta nell'antico rito indiano del *vājapeya*, si può porre il quesito se anche la *placenta* di Svantevit, anche l'*urfeta* di Giove Sacio, anche gli *orbes* di Semo Sancus, anche i *summanalia* abbiano lo stesso valore simbolico, cioè siano, ciascuno nel complesso sacrale di cui rispettivamente fa parte, altrettanti simboli del sole. Comune è la forma rotonda; ma per la *placenta* di Svantevit non è detto che la forma fosse precisamente quella di una ruota, e anche per gli *orbes* di Semo Sancus (e per l'*urfeta* iguvina?) la cosa non è assolutamente sicura. Anche la materia è diversa; non sempre si tratta di farina impastata; gli *orbes* erano di bronzo, e l'*urfeta* non si sa di che fosse fatta (sop. p. 125). Specialmente è da tener conto del carattere dei singoli riti o complessi sacrali in cui rispettivamente figurano i *sacra* suddetti: i *summanalia* erano verosimilmente oggetto di offerta; gli *orbes aenei* avevano funzione espiatoria, forse con carattere di perpetuità, associata al ricordo del tradimento

durevolmente tramandato nel bronzo[1]; l'*urfeta* si usava in un rito sacrificale; la *placenta* slava avrà avuto uno scopo propiziatorio, oltre a quello dei presagi; del carattere del *vājapeya* abbiamo già parlato.

Conviene dunque esaminare caso per caso se nel quadro dei singoli complessi liturgici di cui si tratta ci sia posto per un simbolo solare, se caso per caso il clima religioso sia tale da giustificare la presenza di un simbolo solare. Una condizione particolarmente propizia si ha quando al centro stesso dell'azione liturgica, o dell'ambiente religioso di cui l'oggetto sacro fa parte, c'è una divinità solare. Questa condizione si verifica pel rito rughiano della *placenta*, perchè da indizi positivi risulta il carattere solare di Svantevit. Saxo Grammaticus ci dice, fra l'altro, che nel santuario di Svantevit ad Arkona si conservava, accanto al suo simulacro colossale, il freno e la sella del suo cavallo sacro. Questo cavallo viveva in libertà nei pressi del santuario, e soltanto il sacerdote poteva condurlo al pascolo. Anche dal cavallo si traevano presagi: lo si faceva passare sopra un certo numero di aste allineate per terra, e a seconda ch'egli moveva prima il piede destro o il sinistro si traevano indicazioni su l'esito buono o cattivo di qualche progettata impresa. Il cavallo di Svantevit era di color bianco, ch'è il colore proprio del cavallo solare[2]. Un cavallo sacro esisteva anche nel culto del dio Trigłav a Stettino (biografi di Ottone di Bamberga), e un altro in quello del dio *Zuarasić* a Radigost (Thietmar), ed erano anch'essi adibiti a fornire presagi con lo stesso sistema. Il cavallo di Trigłav era nero (Herbord), con riferimento al sole infero, al sole notturno, come nel sopra citato rito indiano del *soma* il cavallo poteva essere di pelo bianco o nero (od anche rosso bruno), sempre con simbolico riferimento al sole supero od infero.

Altro segno di solarismo è la policefalia. *Trigłav* vuol dire il 'Tricipite'; infatti il suo simulacro a Stettino aveva tre teste.

[1] Frazer, *The Fasti of Ovid*, VI 162: «The dedication of the goods of the traitor Vitruvius to Semo Sancus may have been intended to guard against the like treachery in future by placing the property of the traitor under the care of the god of Good Faith, for the deity might be thought thereby to obtain a magical control over all sinners who meditated treason».

[2] A. Roes, *L'animal au signe solaire*, Revue Archéologique 1938, 157 sgg.

Svantevit, ad Arkona, ne aveva, come si è detto, quattro. A Carentia (Garz), sempre nell'isola di Rügen, si veneravano, secondo Saxo, altre divinità con simulacri policefali: *Porenut* con quattro teste o facce (più una quinta sul petto), *Porevit* con cinque, *Rugievit* con sette. Molto verosimilmente tutte queste divinità policefale, pur variando il numero delle teste, non erano che forme diverse di uno stesso dio, e anche nel culto c'erano elementi comuni, come il cavallo sacro, che accenna alla natura solare del dio. A sua volta la policefalia suol essere una ingenua espressione iconografica della onniveggenza, che è attributo caratteristico di un dio del sole. La *placenta rotundae formae* esibita nella grande festa annuale di Svantevit era, come simbolo del sole, perfettamente intonata al clima religioso di una celebrazione in onore di un dio solare.

Quanto all'*urfeta* iguvina, l'atto che il presentatore eseguiva, cioè la dichiarazione ch'egli pronunciava, tenendola in mano, faceva parte di un'azione liturgica (sacrificio del vitello) celebrata per un dio — Giove Sacio — che non era precisamente un dio del sole, ma era un dio del cielo, vigilante sui patti e vindice degli spergiuri. L'idea dell'Eitrem, che l'*urfeta* avesse carattere ctonico, «come tutto ciò che ha attinenza col giuramento»[1], non è fondata positivamente, ma ricavata da una tesi troppo generica, che, se può valere per talune dichiarazioni di carattere ordalico (vedi a p. 126), non vale per quelle che si fanno chiamando espressamente in testimonio le divinità solari o celesti. C'è anche un'altra ragione di attribuire all'*urfeta* il valore di simbolo solare. Già il Bücheler addusse a riscontro dell'*urfeta* la ruota a quattro o più raggi che si trova spesso fra i tipi delle monete umbre ed etrusche[2]. Alcuni esemplari di *aes grave* dall'Italia Centrale presentano su una faccia una ruota a otto raggi e su l'altra il corno lunare insieme con la stella (Espero). Altri esemplari dello stesso tipo hanno da una parte il corno lunare con la

[1] S. Eitrem, *Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer*, Kristiania 1915, 57-60 (l'uso di oggetti rotondi nella magia antica, specialmente nella magia d'amore, non è ragion sufficiente per attribuire carattere magico-apotropaico-afrodisiaco alla ruota in genere).

[2] Fr. Bücheler, *Umbrica*, Bonnae 1883, 148, con riferimento a Mommsen, *Geschichte des römischen Münzwesens*, Berlin 1860, 222 sg.

stella, dall'altra — in luogo della ruota — la testa radiata del Sole[1]. Qui siamo dunque in pieno simbolismo astrale. Se la ruota nei tipi dell'*aes grave* si dà il cambio con la testa del sole nel quadro di un omogeneo complesso di simboli astrali (la Luna, la stella della sera[2]), essa si presta ad essere considerata come simbolo, essa stessa, del sole. L'*urfeta*, come simbolo solare, s'intona con lo spirito di un rito sacrificale celebrato per un dio del cielo, e più specialmente di quella dichiarazione solenne che veniva così ad esser fatta quasi in presenza del sole, per meglio garantirne la veridicità. L'atteggiamento di colui che nel rito iguvino pronunciava la formula sacrificale tenendo in mano l'*urfeta* corrisponde, in certo qual modo, all'atteggiamento dei cantori nel giá menzionato rito indiano del *soma*, i quali cantavano — in presenza di un altro (vivente) simbolo solare, il cavallo — tenendo in mano dell'oro, «ohne Zweifel als Sonnensymbol» (Oldenberg).

Altrettanto intonati erano gli *orbes aenei*, come simboli del sole o del cielo, con il carattere del dio nel cui santuario essi erano esposti (v. sop. p. 125), cioè Semo Sancus Dius Fidius, dio fulminatore, dio del cielo, vigilante sui patti e vindice degli spergiuri, pel quale si giurava soltanto in luogo scoperto (Varro, *de l. lat.* V 66; Nonius, p. 494 Linds.), quasi in diretta comunicazione col cielo, donde incombeva la sanzione punitiva del fulmine sui traditori. Non per nulla nel santuario di Semo Sancus si conservavano, come si è detto, certi antichi trattati d'alleanza, quale il *foedus gabinum*, scritto su una pelle di bue tesa sopra uno scudo. Forse anche questo scudo era tondo (come gli *orbes*), nel qual caso l'India antica fornisce ancora un riscontro interessante: nella festa del solstizio d'inverno (*mahāvrata*) una pelle bianca rotonda rappresentava il sole: se la disputavano, azzuffandosi, un *Vaiśya* e un *Śūdra*, finchè il *Śūdra* doveva abbandonarla e fuggire, a significare il trionfo della luce su le tenebre[3].

[1] Haeberlin, *Aes grave*, t. 67. 1-3; 69. 33-34. Cfr. il mio articolo *Carmenta*, in questo Periodico, 17. 1941, 6-7.

[2] cfr. il nome di *Vesperugo* (Plaut. *Amphitr.* 275) scritto nel *pulvinar Solis* del Quirinale, Quintil., *instit.* I 7. 12).

[3] Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 85, 443; Keith, *The Veda of the Black Yajus School*, p. CXXXI.

Nè forse è da trascurare il fatto che quando si trattò di adottare un tipo iconografico per Semo Sancus, si scelse quello di Apollo saettante (sop. a p. 125).

Quanto ai *summanalia*, il valore di simbolo solare inerente alla loro forma di ruota, non sembra, a prima vista, suffragato dal carattere di Summanus, che, come dio fulminatore, è bensì un dio del cielo, ma come autore dei soli fulmini notturni pare difficile che possa essere un dio del sole. Nella ripartizione dei fulmini in diurni e notturni, fulmini di Juppiter e fulmini di Summanus (sop. a pag. 124), si avverte l'influenza della dottrina fulgurale etrusca (cfr. Plin. *n. h.* II 138). Il nome stesso di *Summanus* è stato supposto di origine etrusca[1], non risultando soddisfacente nessuna delle proposte spiegazioni dal latino, sia da *sub-mane*, quasi *sub-matutinus*[2], sia da *summus*[3], mentre apparirebbe più verisimile la connessione con *manes, manalis, (Cerus) Manus, (Genita) Mana*, ecc., nonchè con l'etrusco *Mantus* (dio dei morti o della morte) ed altre forme simili etrusche, tutte concordanti con le latine nel senso fondamentale di 'infero' 'sotterraneo'[4]. Di origine etrusca sarebbe anche la figura mostruosa alata maneggiante un fulmine su alcuni monumenti romani ed etruschi scolpiti a rilievo e su alcune monete romane, in cui L. Curtius ha riconosciuto la figura del dio Summanus risalente all'antico simulacro fittile del frontone del tempio di Giove Capitolino (v. sop. a p. 124)[5].

A parte questi indizi più o meno problematici ricavati dall'etimologia e dalla iconografia, il carattere infero di Summanus, come dio romano, già intuito dall'Usener[6], risulta non soltanto dalla sua esplicita assimilazione a Plutone-Dispater in Arnobio e Mar-

[1] St. Weinstock, in REnc IV A 897.

[2] Carter, *De deorum romanorum cognominibus*, Halis Saxonum 1898, 14; Thulin, *Die etruskische Disziplin* I: *Die Blitzlehre*, Göteborg 1906, 23. — Summanus non può essere (anche) il dio del crepuscolo mattutino, perchè i fulmini antelucani erano nettamente distinti dai notturni (*provorsum fulgur* Fest. Paul p. 254 Linds., attribuito, a scanso di errore, tanto a Summanus quanto a Juppiter).

[3] H. Petrikovits, *Summanus*, Mitteilungen des Vereins klassischer Philologen in Wien, 8. 1931, 35-42.

[4] Fr. Slotty, Studi Etruschi, 19. 1946-47, 177-233.

[5] L. Curtius, *Summanus*, Römische Mitteilungen 49. 1934, 233-246; cfr. Slotty, l. cit., 206.

[6] H. Usener, Rheinisches Museum 60. 1905, 17.

ziano Capella[1], ma anche da testimonianze pure tardive, ma difficilmente spiegabili come semplici combinazioni erudite, poichè riguardano il culto (sacrifizio di vittime nere a Summanus nel culto dei Fratelli Arvali[2], associazione di Summanus con le Parche[3]).

Il carattere infero non è incompatibile con l'attività fulminatrice. Secondo l'etrusca disciplina c'erano infatti dei fulmini 'inferi' che si credevano prorompessero dalla terra, mentre i più esperti in materia ritenevano che provenissero dal pianeta Saturno[4]. Secondo una antica dottrina di origine babilonese[5] Saturno era il rappresentante notturno del sole, quasi un sole notturno[6], e la sua attività fulminatrice è attestata dall'astronomo Epigene di Bisanzio (III sec. a. Cr.)[7]. L'equipollenza (se non addirittura l'identità) del pianeta Saturno col sole risulta indirettamente dall'*Amphitruo* di Plauto, se il *Nocturnus* del v. 272[8], cioè il dio regolatore del moto degli astri, che una volta tanto sospende il loro corso per far più lunga la notte agli amori di Juppiter con Alcmena (precisamente come fa il Sole al v. 282), non è altri, come ha suggerito R. Goossens, che il greco *Nyktouros*, la 'stella di Kronos' secondo Plutarco, *de fac. in orbe lun.* 26 p. 941 c, cioè precisamente il pianeta Saturno[9]. Se non che in Marziano Capella, cioè sempre nella etrusca disciplina, Nocturnus, divinità fulminatrice al pari di Saturno, è nettamente distinto da Saturno, essendo anche diverse le regioni del cielo da cui si esercita rispettivamente l'attività fulminatrice dell'uno e dell'altro dio[10]. In un altro

1 Martian. Cap. II 161: qui (Pluto) etiam Summanus dicitur, quasi summus Manium; Arnob. *adv. nat.* V 37, VI 3.

2 verb(eces) atros II Summano patri: Henzen, *act.* p. CCXIII, p. 146.

3 C I L 4443, 11156 Carnuntum?

4 Plin. *n. h.* II 138: a Saturni ea sidere proficisci subtilius ita consectati putant.

5 M. Jastrow, *Sun and Saturn*, Revue d'Assyriologie 7. 1910, 163-178.

6 Boll. *Kronos-Helios*, Archiv f. Religionswiss. 19. 1916-1919, 343; Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles 1945, Append. I; Weinstock, Journal of Roman Studies, 1946, 120; Pettazzoni, *Kronos in Egitto*, in « Scritti in onore di I. Rosellini » I, Pisa 1949, 291.

7 Senec. *nat. quaest.* VII 4; Plin. *n. h.* I 336.

8 « Vielleicht mit Summanus ursprünglich identisch », Wissowa, *RuK*^{2} 135.

9 R. Goossens, Latomus, 8. 1949, 97-108.

10 Saturnus appartiene alla XIV regione, Nocturnus alla I e alla XVI, che sono contigue; cfr. Weinstock, *Martianus Capella and the cosmic system of the Etruscans*, Journal of Roman Studies, 1946, 101 sqq.

passo di Plauto, *Bacchid.* v. 863, sono invocati insieme e distintamente *Sub(Sum)manus, Sol, Saturnus*. Ad ovviare eventualmente la difficoltà si potrebbe pensare ad uno sdoppiamento di Saturnus nel dio tradizionale di questo nome e nel dio del pianeta, cioè Summanus (Nocturnus).

Comunque, il verso citato delle *Bacchidi* ha un particolare interesse per il nostro argomento, perchè Summanus — con Sol e Saturnus — vi figura in un più ampio elenco di divinità romane invocate da uno schiavo come testimoni e garanti di un suo giuramento. Con ciò l'attività fulminatrice di Summanus si colorisce in senso etico, come funzione punitiva, conferendogli quel carattere di dio vindice (degli spergiuri) che è comune ad altri iddii fulminatori (anche Semo Sancus), e che presuppone una sorveglianza ed una onniveggenza quale è propria principalmente del sole. Così l'uso rituale dei *summanalia* in forma di ruota solare (come quella degli *orbes aenei* nel culto di Semo Sancus) appare sufficientemente giustificata, anche se non risulti assolutamente accertato il carattere solare del dio come sole notturno o come Saturno, rappresentante notturno del sole.

È ovvio che l'uso della ruota (o disco) come simbolo cultuale presso i popoli qui esaminati non implica la sua pertinenza esclusiva al mondo indoeuropeo nè la sua origine proto-indoeuropea. Vero è che la sua presenza presso popoli non indoeuropei (p. es. presso gli Ostjaki: Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, Helsinki 1924, 17) può dipendere (o non dipendere) da contatti con popoli indoeuropei.

R. PETTAZZONI

Università di Roma.

I QUATTRO INNI DI ISIDORO

Durante gli anni 1934-1937 la Missione Archeologica dell' Università di Milano eseguì in Egitto quattro campagne di scavo sotto la direzione del prof. Achille Vogliano[1], ordinario di letteratura greca in quell' ateneo. Nel 1935 il luogo prescelto fu la zona monumentale di Madīnet-Mādī nel Fayûm, l' antico Mareotides Lacus. Di quella località si conosce il nome dell' epoca faraonica, che è D^{3}, ma non quello dell' epoca tolemaica e romana. Essa faceva parte del nômo Arsinoite, con capitale Crocodilopolis, dove era adorato il dio-coccodrillo Sobek; ed era la più ferace di tutto l' Egitto, com' è confermato dalla persistente produttività del suo suolo. Chi procurò alla regione tanta ricchezza di produzione fu il faraone Amenemhet III della XII dinastia (2000-1788 a. C.) che ridusse la depressione naturale del luogo a un enorme bacino, contenuto da potenti dighe, che doveva servire da serbatoio destinato ad effondere, al momento opportuno, per mezzo di due appositi canali, le acque nella pianura. Le statue del faraone e di sua moglie erette su basi piramidali di granito ricordavano ai posteri la sua opera benefica (Diod. I, 32; Strab. XVII, 1).

Era necessario ricordare almeno il nome di Amenemhet III perchè lo scavo di Madīnet-Mādī, iniziato il 10 aprile 1935, ha posto in luce due costruzioni, una faraonica risalente alla XII dinastia, e l' altra di epoca tolemaica. Della prima restano le vestigia di un tempio, dedicato a Renenutet, dea del raccolto, completato successivamente da altre costruzioni e decorato da rilievi, da iscrizioni geroglifiche e da pezzi statuari, tra cui due statue di Amenemhet III, conservate una al Museo del Cairo e l' altra a Milano.

1 A. Vogliano, *Primo rapporto* degli scavi condotti dalla Missione archeologica d'Egitto della R. Università di Milano nella Zona di Madīnet-Mādī (Pubblicazioni della R. Università di Milano), Milano 1936; *Secondo rapporto*, ecc., Milano 1937.

Come prolungamento di questo primo tempio ne sorse in epoca tolemaica, ad opera di Tolomeo Sotere II, un altro dedicato alla medesima dea, invocata sotto l'equivalente nome di Ermouthis e assimilata ad Iside; accanto ad essa erano venerate due altre divinità: Anchoes, sotto cui è da vedere Arpocrate, e Sokonopis che è il dio-coccodrillo Sobek, patrono del nômo Arsinoite. Notevoli tra gli altri trovamenti, venuti fuori in due nicchie di un sacello attinente a questo secondo tempio, due figurazioni, una in rilievo che rappresenta Iside in trono, in atto di allattare Arpocrate: innanzi ad essa sta Tolomeo Sotere II (il rilievo è assai danneggiato: restano di Iside la sola parte inferiore del corpo, e di Arpocrate e del re solo i piedi); l'altra in pittura, rappresenta Iside tra Arpocrate e Sokonopis.

Sui pilastri d'ingresso del vestibolo che precede il tempio sono stati trovati incisi quattro inni disposti in posizioni asimmetriche: tre di essi sono dedicati a Ermouthis-Iside e il quarto ricorda la fondazione del tempio ad opera di Amenemhet III. L'autore è un tale Isidoro, non altrimenti conosciuto, che parla in prima persona e firma le quattro lapidi (Ἰσίδωρος ἔγραψε). Gli inni furono incisi quando i pilastri già stavano a posto; e dalla iscrizione dedicatoria relativa a tale Eracleodoro si ricava che questi fece costruire il vestibolo in onore di Tolomeo Sotere II nell'anno ventiduesimo del suo regno. Questo anno (dovendosi scartare per ragioni grafiche e paleografiche, secondo il prof. Vogliano, Tolomeo Sotere I, che ci farebbe risalire al sec. III a. C.) deve riferirsi al regno di Tolomeo Sotere II che fu re in due tempi, dal 116 al 108 e dall'88 all'80, e che nel decennio 108-88, essendo stato spodestato dalla madre Cleopatra III, ebbe la signoria di Cipro; l'anno 22° cade precisamente all'epoca in cui era relegato a Cipro: è quindi probabile che l'interruzione non fu calcolata dai suoi fedeli del nômo arsinoite.

A quest'epoca, il sincretismo tra divinità greche ed egizie, da un centro di cultura qual'era Alessandria, s'era diffuso anche nelle località limitrofe, tendendo a sollevare dal polverìo dei numi locali le divinità maggiori, a ravvicinarle, a sentirle come protettrici dei singoli e dei gruppi e come indici della morale. Ma non ostante questo orientamento sincretistico, generale nella cultura del tempo, l'Egitto appena fuori dell'ambiente ultragreco di

Alessandria, è restato fedele alla propria indole religiosa, conforme alla sua tradizione etnica. Nel Fayûm, infatti, non ostante la larga colonizzazione greca che ha persuaso l'autore degli inni Isidoro, egiziano di nascita, a poetare in greco, le divinità a cui sono dedicati i due templi sono egiziane e venerate nella forma della religione egizia.

Gli inni di Isidoro infatti, pur composti nel sec. I a. C., si rivelano subito diversi nello spirito da quelli dedicati ad Iside dalla devozione ellenistica in Grecia e nelle isole egee, derivanti tutti da un prototipo comune nel quale la dea proclama in prima persona il suo messaggio: « Io sono Iside, la signora di tutta la terra », ricorda di essere stata istruita da Hermes, di aver dato leggi che nessuno può mutare, di essere figlia primogenita di Crono e moglie e sorella di Osiride, di avere insegnato agli uomini l'agricoltura e l'arte marinara, di avere istituito per essi le iniziazioni[1]. Lodi e meriti che nella litania conservataci dal papiro di Ossirinco e dalla preghiera di Lucio nel libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio, non sono vantati da lei stessa, ma a lei attribuiti, come nei nostri inni fa anche Isidoro, dal devoto che la proclama « mirionima », come colei in cui si fondono tutte le divinità femminili del bacino mediterraneo.

Negli inni di Isidoro, Iside è assimilata a Ermouthis-Renenutet[2], la dea dei granai la quale riceve nel nômo Arsinoite un

1 Inni di Ios, IG XII, v, 14; di Andros, IG XII. V. 1, 739; di Kyme, in *Bull. Corr. Hellénique* 51 (1927) p. 378 sg; a questi si deve aggiungere quello riportato da Diodoro I, 27. Cfr. W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlino 1910.

2 Ermouthis è un altro rendimento della dea egizia Renenutet (*rnn-wt. t*, da *rnn* « allevare », *wt* « divenir grande ») patrona dell'allevamento del bestiame e della crescita delle piante, signora dei granai. « Le vocali, secondo il greco e il copto erano *Ernen-wôte*. Più tardi la dentale *n*, davanti alla sonora spirante labiale *w* si è labializzata in *m* e quindi si riduce a *Ermûte* »: G. Farina, *Noterelle egizie agli inni greci di Isidoro scoperti nel Fayyûm*, Rivista degli studi orientali, XVII, 279-282. Intorno a Renenutet come dea delle messi e nutrice celeste W. Spiecelberg, *Aegyptische und griechische Eigennamen*, Lipsia 1901, pp. 12-14. La dea viene rappresentata sotto forma di un cobra, oppure a forma umana con testa di serpente. Spesso al corpo di cobra sono aggiunte le corna di vacca e il disco solare di Hathor. Secondo G. Davies (*The tomb of Nakht at Thebes*, p. 63 citato da A. Vogliano, *Secondo rapporto*, p. 33) la dea era rappresentata sotto forma di cobra perchè i serpenti erano spesso allevati per la distruzione dei topi e di altri animali nocivi.

culto speciale, data la prosperità agricola della regione bonificata da Amenemhet III. Questa assimilazione però non si spinge fino a far parlare la dea o almeno ad invocarla con le abbondanti lodi delle sue litanie, con quella confidenza di cui la pietà greca, che ha tanto avvicinato gli uomini agli dèi, ha dato sempre largo esempio. Renenutet-Iside è ancora una dea egizia, come egizie erano le divinità venerate nel Fayûm, come egizio l'innografo Isidoro, come egizia è la pianta del suo edificio con il viale d'ingresso (Via Processionale) fiancheggiato da sfingi, con l'atrio di cui sono superstiti le colonne, e con il santuario vero e proprio adorno di raffigurazioni relative agli dèi venerati e al sovrano.

Negli inni di Isidoro, infatti, Ermouthis-Iside è invocata come datrice di vita e di abbondanza, di retta legislazione, e di buona armonia tra genti di stirpi diverse, come largitrice di pace e di lavoro; a lei spetta una decima del raccolto e la celebrazione di una festa annuale. Ma nulla vi si legge che ricordi la calda vita devozionale cara ai devoti di Iside, non vi si parla delle iniziazioni (μυήσεις) da essa istituite, non vi si manifestano preoccupazioni per la vita ultramondana e se vi è detta salvatrice (σώτειρα), l'epiteto è adoperato nel senso della salvezza fisica dai pericoli della guerra, della sventura e della salute.

Come non aggiungono molto alla conoscenza della figura di Iside sotto la quale traspare l'originale Renenutet-Ermouthis, dea dei granai e del bestiame, così questi quattro inni hanno uno scarso valore letterario: senza slancio lirico, banali, difettosi nella grammatica e nella metrica, costrette talora a ceder l'una alle esigenze dell'altra; il loro autore, egiziano di stirpe e ellenizzato di cultura, non si è mai, evidentemente, abbeverato ad Ippocrene.

Dei quattro inni, il primo e il terzo sono in esametri, il secondo e il quarto in distici, rispettivamente di 30, 30, 36 e 40 versi. I tipi epigrafici, osserva l'illustratore prof. Vogliano, sono normali. Caratteristica vi è la doppia colorazione dei righi: negli inni I, II, IV, un rigo blu è interposto a due righi rossi; nel III un rigo rosso è interposto a due righi blu. La persistenza della colorazione è certo dovuta allo strato di parecchi metri di sabbia che proteggeva i pilastri.

La diligente trascrizione dei quattro inni fatta dal prof. Vogliano, che l'ha corredata di un dotto commento, non è seguìta

dalla traduzione. A questa mi sono accinto, sulla base del testo da lui fissato, nell' intento di far rilevare il contributo che gli inni di Isidoro portano alla conoscenza della religiosità dell' Egitto ellenistico. Ho tradotto verso per verso, lasciando, per quanto era possibile, le parole nella stessa posizione del testo originale.

INNO I.

Datrice di ricchezza, regina degli dèi, Ermouthis, Signora
onnipotente dell'universo, Fortuna buona, Iside dal grande nome
Dēo[1] altissima, inventrice di ogni vita,
di tutte le opere tu prendi cura per dare
agli uomini tutti vita e ordine;
e hai dato leggi perchè sia pronunziato un retto giudizio;
e hai insegnato le arti affinchè la vita sia decorosa,
e fai sì che la natura sia abbondante di ogni frutto.
Grazie a te crescono i giovani animali e tutta la terra
e i soffi dei venti e il sole dolcelucente;
grazie alla tua potenza tutti i canali del Nilo si gonfiano
nel tempo autunnale e l'acqua con violenza si diffonde
per tutta la terra affinchè il frutto ottimo ne sorga.
Quanti mortali vivono nell'immensa terra
Traci e Greci[2] e quanti sono barbari,
il tuo bel nome, onoratissimo presso tutti,
con la propria lingua invocano nella loro patria.
I Siri[3] ti chiamano la signora Astarte, Artemide,
e le genti di Licia ti invocano signora Leto,
Madre degli dei t'invocano anche gli abitatori tracii,
i Greci Hera dal grande trono, e Afrodite
e la buona Hestia e Rhea e Demetra.
gli Egizi Thioui[4] perchè tu, sola, sei tutte quante
le altre dee che sono invocate presso le genti.
O Signora, io non cesserò di cantare la tua grande potenza.
O Salvatrice immortale, dai molti nomi, grandissima Iside
che hai salvato dalla guerra le città e tutti i cittadini, essi
e le mogli e le ricchezze e i cari figli.

[1] Δηώ è Demetra, cioè la terra produttrice di biade, nell'Egitto intesa come patrona dei vegetali.

[2] La Tracia con l'Ellesponto, che fece un tempo parte dell'impero di Atene, fu poi di nuovo possesso dei Tolemei.

[3] Quest'ampia assimilazione sincretistica di Ermouthis-Iside alle principali divinità del mondo ellenistico richiama da vicino quella della litania isiaca di Ossirinco (The Oxyrhynchus Pap. XI (1945) n. 1380 ed. Grenfell et Hunt; N. Turchi, *Fontes Hist. Mysteriorum aevi hellenistici*, Roma, 1930, 179-187).

[4] Θιουι « Thi-oui corrisponde all'antico egizio *t'w'j.t*, l'una, la sola ed unica » Farina, *l. cit.* 280.

Quanti sono oppressi in prigione dal destino di morte
e quanti soffrono per lunghe e dolorose veglie
e gli uomini erranti per terre straniere
e quanti nel pelago navigano in grande tempesta,
là dove gli uomini periscono per il naufragio delle navi
tutti questi sono salvati, se ti supplicano di assisterli.
Ascolta le mie preghiere, tu che hai un nome di grande forza,
e sii verso di me ben disposta, liberandomi da ogni affanno.

Isidoro
scrisse.

INNO II.

Salve, Fortuna buona, o Iside dal grande nome, o grandissima
Ermouthis, per te si rallegra ogni città,
tu inventrice della vita e dei frutti, e di tutto quanto
si compiacciono i mortali a causa delle tue grazie.
Quanti ti pregano affnchè li assista nella mercatura
sono ricchi, pii, per tutto il tempo;
e quanti si trovano in malattie mortali a causa del destino,
dopo averti pregato, rapidamente ottengono da te la vita.
Come volentieri il buon dēmone il potente Sokonopis[1]
coabita nel tempio, buono elargitore di ricchezze
foggiato e della terra e del cielo stellato[2]
e di tutti i fiumi e delle rapide correnti;
e Anchoes[3], tuo figlio, che abita l'etra celeste,
è il sole nascente che effonde la luce.
Quanti vogliono la nascita di figli
pregando voi hanno avuto la grazia della prole.
Tu invitando il Nilo dall'aurea corrente, lo guidi per la terra
d'Egitto, a delizia degli uomini.
Ogni frutto sviluppa, e li partecipi;
a quanti tu vuoi distribuisci [il dono] vitale di ogni sorta di beni.
Memori dei tuoi doni, tutti coloro ai quali hai dato ricchezza
e di godere completamente delle tue grazie, di tutto

[1] Σοκονώπις, trascrizione greca, come più oltre Σούχος, di Sobek, il nome del dio coccodrillo, patrono principale del Fayûm e di altri distretti dell'Egitto, cui era caro questo animale che accompagnava l'inondazione periodica del Nilo.

[2] οὐρανοῦ ἀστερόεντος. La frase, già in Omero (*Iliade* V, 769), ricorre nelle laminette orfiche di Petelia e di Eleutherna in Creta. Cf. N. Turchi, *Fontes Hist. Mysteriorum aevi hellenistici* nn. 55 e 59. Che i misteri orfici fossero noti in Egitto, è provato dal Pap. Gurob (Fayûm) del sec. III. a. C. pubblicato da J. G. Smyly, *Greek Papyri from Gurob*, Dublino 1921, n. r. 1, riportato in O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlino, 1921, n. 101.

[3] Ἄγχοες. Questo nome compare qui per la prima volta ad indicare Arpocrate. H. Grapow lo spiega con l'antico egiziano *ʿnḫ-rn-f* « il suo nome vive » oppure come un accorciamento di Ἀγχόησις « Iside vive ». Cf. A. Vogliano, *Primo rapporto*, 44.

questo a te la decima hanno riservato
celebrandoti ogni anno la festa.
Pertanto ti è fatto dono, al trascorrere di ogni anno
da parte loro, nel mese di Pachon[1], con gioia di tutti.
E avendo così gioito se ne tornano a casa, celebrata la festa,
con parole di buon augurio, pieni dei tuoi benefici.
Fa partecipe anche me dei tuoi doni, o Signora Ermouthis,
dando al tuo supplice felicità e buona prole.

Isidoro
scrisse.

Gli dei ascoltando i miei inni di preghiera mi hanno dato in cambio la grazia e la gioia.

INNO III.

Iside pura, santa, grande, Dëo dal grande nome,
O Signora Ermouthis che regni sugli dèi altissimi
piissima largitrice di beni a tutti i mortali
tu dài ai devoti grandi grazie e ricchezza,
e il possesso di una vita dolce e di un delizioso benessere,
ricchezza, buona fortuna e ilare saggezza.
Quanti vivono felici, uomini nobili,
re scettrati, quanti sono padroni,
tutti questi a te appressandosi [chiedono] che li protegga fino [alla vecchiaia
lasciando molta splendida e pingue ricchezza
ai figli, ai nepoti e a quelli che seguiranno.
Quegli che fra i sovrani la regina ebbe più caro
questi signoreggia in Europa e in Asia;
operando la pace per lui sovrabbondano i frutti
di beni di ogni sorta e portano i frutti del campo.
Dove erano guerre e massacri
di molte diecine di migliaia di uomini, il tuo vigore, la tua potenza
ha depresso la moltitudine, mentre a pochi ha dato l'ardire.
Ascolta me, tuo supplice, o Fortuna buona, o Signora,
sia che tu viaggi per la Libia[2] o per il Noto
o che abiti i confini di Borea, dal sempre gradevole soffio
o donde spira Euro, là dove il sole sorge,
o che raggiungi l'Olimpo..... dei celesti,
o che nell'alto tra gl'Immortali giudichi,
o salendo sul celere carro del sole,

1 Nella triplice divisione stagionale dell'anno egiziano Pachon è il primo dei mesi dell'inondazione e corrisponde al primo mese estivo, che comincia il 15 luglio.

2 Son nominati i quattro punti cardinali attraverso cui si effettua il viaggio della dea; Borea è considerato in Egitto come una dolce brezza che dà refrigerio dal vento caldo del sud.

percorrendo tutto il cosmo, scrutando dall'alto le cattive
opere degli uomini empii e contemplando quelle dei pii;
anche qui sei presente, assistendo alle tue onoranze,
compiacendoti di sacrifici, libazioni e di offerte
da parte degli uomini che abitano il nômo di Soucho degli Arsinoiti,
popolazione mista di varie genti[1], i quali ogni anno sono presenti
il ventesimo giorno del mese di Pachon, e il decimo di Thouth[2]
[e a te
e a Anchoes e a Sokonopis, dèi santi, fanno festa.
Tu che ascolti le preghiere, o nerovestita[3] Iside pietosa,
e voi grandi dèi, con lei coabitanti
inviatemi Paian[4] medico di tutti i mali.

Isidoro
scrisse.

INNO IV.

Chi ha edificato questo tempio sacro alla grandissima Ermouthis?
quale dio si è ricordato del più sacro tra i beati?
[Il Faraone] destinando uno scosceso e inaccessibile Olimpo[5]
a Dêo eccelsa, Iside datrice di leggi
e al figlio Anchoes e al buon démone Sokonopis,
trovò per gli immortali una assai adatta dimora.
Dicono sia stato un divino re dell'Egitto
il quale apparve signore di tutta la terra[6],
ricco, pio, di stragrande potenza,
che ebbe gloria e virtù pari ai celesti.
A costui era ubbidiente la terra e il mare
e le correnti di tutti i fiumi bene fluenti
e i soffi dei venti e il sole che sorgendo mostra a tutti il dolce
[raggio splendente.
Anche la razza degli uccelli concordemente lo ubbidiva
ed egli, invitandoli, da tutti era ubbidito.
È noto questo: che gli uccelli lo ascoltavano;
infatti quelli che leggono le scritture sacre

[1] Si allude alle genti che allora abitavano il Fayum: Greci, Egiziani, Persiani, residui della dominazione persiana dell'Egitto.

[2] Θωυθ è il primo mese della semina, che segue l'inondazione.

[3] Nerovestita « μελανηφόρος » è l'epiteto di uno dei collegi sacerdotali di Iside. Esso è applicato anche alla dea dall'Inno orfico 42, 9: θεᾷ μελανηφόρῳ Ἴσιδι. Più di una statua della dea è scolpita in marmo nero. Cf. Roscher, *Lex.* II, 469. Il colore si riferisce al momento luttuoso del mito isiaco.

[4] Παιάν è Apollo come medico.

[5] Lo scosceso e inaccessibile Olimpo è per Isidoro il tempio di Ermouthis. La frase pur attraverso l'esagerazione retorica lascia intendere che la fabbrica doveva avere notevoli proporzioni, come lo scavo ha attestato.

[6] Si tratta naturalmente di tutta la terra d'Egitto, alto e basso.

affermano che avendo egli inviato una volta la cornacchia[1],
questa se ne partì portando una lettera.
Certo non era un uomo mortale, nè nato da signore mortale
ma nato da un dio grande e eterno;
dall'onnipotente Souchos, il grande, il grande, il grandissimo;
del demone buono apparve nobile figlio.
Il padre della madre di lui[2] è il distributore della vita
Ammone, che è Zeus dell'Ellade e dell'Asia,
in virtù del quale a lui tutte le cose ubbidiscono, quante
[sulla terra
strisciano e le specie degli alati del cielo.
Quale nome aveva egli? quale signore glielo impose?
un re o qualcuno degli immortali?
Sesoösis[3] che lo ha allevato, il quale è andato verso l'Occidente
[del cielo
gli dette il bel nome, di sole risplendente.
Gli Egiziani interpretando il suo nome
lo chiamano Poramanres[4], il grande, immortale.
Una cosa prodigiosa e ammirabile ho inteso da altri:
che navigava sul monte con le ruote e con la vela[5].

[1] Di una cornacchia addomesticata, che stava in Egitto presso il lago Mareotide, messaggera del re Marēs parla Eliano, *De nat. anim.* VI, 7, aggiungendo che essa per i suoi servigi, ebbe dal re l'onore di una tomba.

[2] Amenemhet III ha per padre Souchos (Sobek) e per avo materno (μητροπάτωρ) il dio Ammone.

[3] Σεσόωσις, Sesōstris è Zanwosre III. Circa l'aver questo faraone associato al suo regno Amenemhet III secondo l'affermazione del prof. Vogliano, vedi Farina, *Noterelle* 281; e *Il papiro dei Re restaurato* (Pubblicazioni egittologiche del R. Museo di Torino, I) Roma 1938 p. 39-4, il quale pone come associato Hōr, forse fratello di Amenemhet III, che morì quasi subito.

[4] Πορραμάνρης è un altra riduzione del nome di Amenemhet III e sarebbe formato, secondo una nota fornita al prof. Vogliano da Ch. Kuentz, da *pr' -πωρρα* « faraone » più *n-m'ₓ. t-r.'* popolarmente accorciato in μάρρης (*op. cit.* p. 50). Per G. Farina sarebbe la trascrizione dell'ant. eg. *per-'a'-<la> ma'-rie* = (Faraone Lamarie); *Noterelle* 280, sempre riferito a Amenemhet III.

[5] « navigava sul monte con le ruote e la vela ». L'interpretazione di questa frase è discussa. Il prof. Vogliano ricorda la spiegazione del suo collaboratore archeologico dott. Bagnani, che la intende in relazione alla bonifica di Amenemhet III, grazie alla quale si poteva transitare con il carro dove prima si andava in barca con la vela (op. cit. 29); Ch. Kuentz, citato dal Vogliano, pensa alle scene egizie di funerali dove la barca che ha servito per il trasporto del defunto viene collocata su un carro (*op. cit.*, 51). G. Farina, pensa piuttosto ai poteri magici del faraone che gli danno la signoria del mare e dei venti per cui può salire le montagne con il carro e con la barca (*Noterelle* 281). Data l'incertezza di ciascuna di queste spiegazioni, sembra più prudente limitarsi ad affermare che la bonifica ha reso possibile al faraone di spostarsi dal deserto al lago Mareotide senza difficoltà.

Dopo aver appreso sicuramente dagli uomini che scrivono storie[1]
ed avere anche io tutte queste notizie registrato,
ho spiegato ai Greci la potenza del dio signore;
e come nessun altro mortale ha mai avuto una simile potenza.

Isidoro
scrisse.

NICOLA TURCHI

Università di Roma.

[1] Isidoro tiene a far sapere che egli ha attinto le sue informazioni presso i competenti della tradizione sacra dell'Egitto.

RASSEGNE ED APPUNTI

Sul mistero dei misteri eleusini

Dopo che studiosi autorevolissimi legittimarono, attraverso approfondite ricerche, la insanabilità delle molte lacune nel gruppo dei misteri eleusini[1], il riprenderne oggi la trattazione parrebbe anche a me di un'assurdità vana, se questa ripresa io non la limitassi ad un unico punto d'indagine: la fonte viva della grazia soteriologica.

Perchè anche qui, come in ogni religione di mistero, c'è tanta speranza umana[2]; eppure non c'è morte divina; non c'è un dio che partisca con l'uomo l'ineluttabilità della morte, per suscitargli, attraverso il miracolo della propria resurrezione, la speranza di sopravvivere. Questo dramma manca nei misteri d'Eleusi, dove il dio sta come nell'ombra, senza pathos, e la dea domina invece di una splendida esuberanza. La dea: anzi, per esser più esatti, τὼ θεώ[3]): una dea duale — se così si può dire — e non du-

1 Ricorderò fra gli altri: L. Malten, *Der Raub der Kore*, Arch. f. Religionswiss. 12 1909; P. Foucart, *Les mystéres d'Eleusis*, Paris, 1914; A. Körte, *Zu den eleusinischen Mysterien*, Arch. f. Religionswiss, 18. 1915; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919; A. W. Persson, *Der Ursprung der eleusinischen Mysterien*, Arch. f. Religionswiss., 20. 22; R. Pettazzoni, *I misteri*, Bologna, 1923; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932; F. Wehrli, *Die Mysterien von Eleusis*, Arch. f. Religionswiss., 31. 1934; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin, 1935; M. P. Nilsson, *Die eleusinischen Gottheiten*, Arch. f. Religionswiss., 32. 1935, Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 296 ss.; K. Kerényi, *Kore, zum Mythologem vom göttlichen Mädchen*, Paideuma, 1940, (cfr. C. G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1948, in cui il testo tradotto è stato rivisto dallo stesso Kerényi).

2 P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, p. 376; A. Loisy, *op. cit.*, pp. 51-52, 63-64; cfr. p. 78 sg.; A. W. Persson, *Der Ursprung* etc., p. 307; R. Pettazzoni, *I misteri*, p. 53; L. Deubner, *Attische Feste*, p. 78 (il quale si affretta ad affermare che il modo in cui si risvegliava tale certezza di salute nei misti è un enigma); Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, p. 258, attribuisce ad ispirazione minoica l'idea dell'immortalità che è nei misteri.

3 Cfr. l'epiteto, sempre duale, τὼ θεσμοφόρω, (rammentato dal Nilsson, p. 103), sinonimo di τὼ θεώ. Il Persson, *op. cit.*, p. 303, nota l'anonimia di divi-

plice; τὼ θεώ, non perchè l'una sia doppione dell'altra, ma perchè l'una nasce dall'altra: perchè la μήτηρ, già κόρη, generò κόρη a sua volta; τὼ θεώ: due momenti d'una vicenda che solo nella divinità non si escludono, ma stanno in una compiutezza miracolosa, superumana.

La dea duale è poi la grande dea mediterranea[1], signora degli uomini nel senso più lato della parola: signora non del loro vivere soltanto, ma anche del loro morire[2]. Perchè ben presto essi dovettero sperimentare che la vita, anche se la si consuma socialmente, è un bene tutto individuale, proprio come la religione, e che il succedersi di altre nascite è vano per chi sa di finire. Approfondita una tale coscienza, si afferma in ciascuno l'ansia ostinata di conservare il proprio io malgrado la morte, oltre la morte stessa. Crescono quindi i doni divini col crescere delle aspirazioni umane: non basta più che — ad opera della dea — rispunti virente il grano interrato; l'uomo, destinato alla sepoltura, chiede un simile miracolo anche per sè, e non per il suo pane soltanto.

Qui appunto entra in gioco la sacra vicenda della dea duale.

nità in Eleusi (θεά, θεός) come sopravvivenza di età preellenica: cf. in proposito U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano, 1942, I, p. 182; F. Wehrli, *Die Mysterien von Eleusis*, p. 96, richiama il rapporto con Damia e Auxesia, come già prima R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 51; J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, p. 274, a proposito della figura vascolare riprodotta alla fig. 67, dichiara di non sapere nè voler distinguere Demeter da Persefone e crede con ciò di aderire alla concezione più primitiva. M. P. Nilsson, *Die eleusinischen Gottheiten*, pp. 80-81, nota come le due dee — τὼ θεώ — non abbiano nomi individuali alle origini, ma quello rispettivamente di μήτηρ e di κόρη; più oltre (p. 87) egli accenna alla forma Δαμάτερες per entrambe, nome che — secondo lui — spiegherebbe la identità loro essenziale (cfr. anche p. 103). Uno speciale rilievo alla dea duale ha dato il Picard, richiamando gli idoli cicladici « jumelés » (*op. cit.*, p. 109), ch'egli raffronta col gruppo d'avorio scoperto nel 1939 a Micene: due dee avvolte nello stesso himation (cfr. p. 135), associate ad un bimbo.

[1] Quest'idea riportata dal Pettazzoni, *op. cit.*, p. 47, viene esplicitamente espressa dal Persson, il quale (*op. cit.*, p. 291) dice trattarsi di mitologia e di culto preellenici, e tutto il suo articolo del resto dimostra la derivazione cretese dei misteri eleusini. Anche secondo il Nilsson (*op. cit.*, pp. 109, 110-111, 112, 113) il mito è pregreco e così il culto, se pure egli faccia indoeuropee [?] le due dee (p. 104). Il Picard (*op. cit.*, p. 84) accentua la priorità delle dee, priorità che impronta di sè la religione cretese per il suo carattere emotivo e passionale, è di cui resteranno tracce nelle religioni misteriche della Grecia (p. 89).

[2] Che la religione di mistero nasca dalla religione agraria è fatto ormai riconosciuto. Recentemente il Picard (*op. cit.*, p. 148) ha in proposito una pagina efficace, riferendosi a Creta.

Che se l'una, la μήτηρ, promuove l'abbondanza del raccolto consumando uno ἱερὸς γάμος al sole, nel campo tre volte arato[1], l'altra, la κόρη, si fa sposa nel regno catactonico di Hades[1], regno che essa, con questo suo ἱερὸς γάμος, apre divinamente ai fedeli. Opera piena, dunque, e finita quella della dea duale, se impegna il mondo ctonico e quello catactonico ad un tempo.

Che poi le sacre nozze di Κόρη si coloriscano nel mito di toni drammatici[3], è cosa per noi poco significante: il ratto della vergine e il pianto e la ricerca della madre, e l'intristire della terra, il ritrovamento e la soluzione ultima di compromesso, nulla aggiungono a quell'atto, essenziale perchè fonte viva di grazia.

Le nozze divine infatti, alle origini almeno, son sacre non solo per via dei protagonisti, ma perchè emanano una forza, un fluido che fa bene ai viventi, che dà vita alla vita. Demeter, con Jasìon, non corre un'avventura, ma compie un atto sacro, consuma un vero sacramento per la prosperità della terra; il suo ἱερὸς γάμος interessa i fedeli in quanto è fonte di benessere, è fonte dunque di grazia: essi sanno e adorano.

La figlia vive una vicenda analoga: solo che essa non sposa sulla terra, ma passa a nozze in un regno che non è di qui, per farsi datrice d'un tutt'altro bene. Il suo ἱερὸς γάμος, fonte d'una grazia nuova, soteriologica, tocca gli uomini solo perchè destinati a morire. Da questa grazia appunto nasce le religione di mistero. Come le altre religioni sorelle, essa balza fuori dal substrato agrario di getto[4] — rimasto anche qui inavvertito e latente

1 Hesiod. *Theog.*, vv. 970-971; cfr. U. Pestalozza, *Le Tharghelie ateniesi*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni 1930-1931 (specie a p. 54, dell'estratto).

2 Regno che non doveva essere affatto tenebroso; come nota Ch. Picard (*op. cit.*, p. 201) la concezione dell' Elisio è già preellenica, e i greci, all'epoca arcaica, conoscevano un oltretomba triste, ma anche un Elisio soleggiato e felice: tale dobbiamo pensare appunto la sede dell'ἱερὸς γάμος di Κόρη. Già il Nilsson (*op. cit.*, p. 114) ha osservato come la credenza minoica in un al di là lieto, gioioso, Elysion, corrispondesse al credo degli iniziati in Eleusi.

3 Tutto il dramma è nell'inno omerico a Demeter. Il Foucart accenna più volte (*op. cit.*, p. 392, 460, 470) a vere e proprie rappresentazioni drammatiche del fatto divino: dobbiamo credergli? il Nilsson ad esempio, si mostra incerto in proposito (*op. cit.*, pp. 124-125); non così il Picard (*op. cit.*, p. 151).

4 Cfr. M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 86, 101, 102, 103 (dov'egli nota come le stesse protagoniste si trovino nelle Thesmophoria), 104 dove Demeter è vista come madre del grano; ma Demeter dona anche frutti: ad esempio, il fico in Attica; cfr. U. Pestalozza, *Le Tharghelie ateniesi*, p. 13 e p. 55 sg.

il lungo travaglio che l'ha prodotta — ma con una fisionomia tutta sua. D'abitudine vi è protagonista il dio-paredro, così diverso dagli altri dei: aderente ai travagli dell'umanità, capace di soffrire, capace perfino di morire. E Tammuz, Osiride, Attis hanno appunto subito la morte per garentire agli uomini la certezza del vivere oltre la tomba. Protagonista qui è invece la dea[1], che — come tale — ignora la morte; essa entra viva nell'altro regno; viva e splendida, in abito di sposa, per le sue sacre nozze. Non dunque la dea, ma la κόρη che è in lei, quella può, quella deve morire: morire per poi risorgere integra, come risorgono Attis, Osiride e Tammuz nell'annuale celebrazione dei misteri.

Ritualmente, quello di Persefone nasce dal mistero di Demeter, come nel mito da Demeter nacque Persefone; e l'uno aderisce all'altro talmente che il più grande, quello cioè che promette di più perchè guarda oltre la vita, è miracolosamente contenuto e come celato nel mistero minore, nel mistero agrario, che alla vita provvede soltanto. Vorrei dirlo un paradosso, se non ritenessi anzi il paradosso una misura in cui gli uomini possono in certo modo capire la divinità.

Fatto sta che il gioco delle parti tra la madre e la figlia, tra la vergine e la donna è tanto strettamente legato, da non potersi più scindere, senza andare contro la religione stessa della dea duale; la quale religione poggia su un identico sacrificio sacramentale, il cui valore tuttavia lo completa e lo perfeziona Persefone. Così si comprende come al suo mistero si acceda attraverso quello di Demeter, e come lo stesso oggetto segreto — che rappresenta, nascosto nella cista[2], l'intimo tesoro della dea — valga per en-

[1] Kore ha una parte preponderante nei misteri; è bene notarlo, come ha già fatto il Nilsson (*op. cit.*, pp. 105-107) — anche se egli ne dà una tutt'altra interpretazione — contro la consuetudine che accentua il nome e la figura di Demeter nei misteri che vengono attribuiti essenzialmente a lei. Lo stesso fa il Jeanmaire (*op. cit.*, p. 257 ss.), ponendo l'accento sull'elemento iniziatico nella vicenda di Kore. Io ho cercato appunto di ridare a Kore quel ruolo ch'essa dovè effettivamente sostenere nella complessa vicenda misterica, di cui protagonista è la dea duale.

[2] Grosso problema, che ha affatticato gli studiosi, senza pertanto farli arrivare ad una conclusione. Sta di fatto che i testi — specie Clemente Alessandrino (*Protrept.*, II 21.) — raccolgono notizie, che noi ci domandiamo se riguardino tutte la religione di Eleusi, o tutte uno stesso momento dei misteri, o quali la religione propriamente agraria e quali la religione misterica. Una cosa mi par positiva, ed è l'osservazione che il Nilsson fa verso la fine del suo studio

trambe: tale tesoro[1], proprio perchè destinato al sacrificio sacramentale, è fonte di grazie terrene e oltremondane, di benessere

(p. 131) più sopra citato, riguardante la necessità di studiare i misteri Eleusini con mentalità cattolica e non protestante, comprendendo cioè il valore religioso dei riti, intesi come reali esperienze religiose. Per me aggiungo che un simile punto di vista sarebbe da applicarsi per altri misteri ed altre forme religiose indipendenti da questi, se si vuol capire più a fondo gli uni e le altre.

La grossa questione del contenuto della cista mi pare risolvibile attraverso quel che si è detto fin qui. Che necessità c'è di pensare ad altro che non sia l'αἰδοῖον divino, al centro com'è dell'azione misterica? E si badi alle rappresentazioni, vascolari o in rilievo, che il Nilsson ricorda (*op. cit.*, p. 90, 95, 96), in cui Demeter è seduta sulla cista. Ora mi pare significante la scelta di questo seggio davvero inusitato, cui essa imprime, in certo modo, un carattere sacro, come all'omphalós o al tripode — troni del pari improvvisati — lo imprimono Apollo o Themis o la Pizia (vedi in proposito i rilievi e le pitture vascolari in Cook, *Zeus*, II, 1, p. 202 sg., fig. 142, 143, 144, 145, 146).

Ch. Picard (*op. cit.*, p. 142) nelle ciste che sarebbero state trovate a Cnosso, infisse nel suolo dei templi-ripostigli, vede delle anticipazioni delle ciste eleusine; e sta bene per la derivazione cretese della religione d'Eleusi (cfr. le pagine 146-147, in cui cita l'esempio del *kernos* trovato a Mallia sia nel palazzo che nella necropoli). Ma più specialmente la cista eleusina è per me un chiaro relitto di civiltà agricola, relitto che bene spiega il carattere tutto femmineo di questi misteri, dal momento che alle origini l'agricoltura fu compito della donna e non dell'uomo. La società agricola, in mano alle donne, ha dato nascita — non è il caso di vedere quando — ad una religione di mistero, nei riti della quale — e siamo in età storica — si conservano oggetti sacri, che ne velano chiaramente le origini: così cista, porcellino, spiga, così frutta e ortaggi che Clemente Alessandrino rammenta nel noto passo, recentemente studiato da U. Pestalozza in una nota (*Frutta, ortaggi e paste nei misteri Eleusini*) dell'Ist. Lomb. di Scienze e Lettere, vol. 82, Milano, 1949, pp. 167-188.

Si ricordi ancora che la formula pronunziata dai misti ὗε, κύε (non ammessa dal Nilsson, p. 124, n. 1), che il Deubner dice senza riferimento mitico (*op. cit.*, p. 85), è secondo me una formula magica, di origine essa pure agraria, che nel quadro del mistero viene applicata — con lo stesso valore fecondo — allo ἱερὸς γάμος.

E finalmente di origine agraria — dicemmo che l'agricoltura fu dapprima lavoro essenzialmente femmineo — è quella preocupazione che a riti agrari più segreti partecipassero solo le donne (R. Pettazzoni, *I misteri*, p. 46, dove richiama *La religione della Grecia antica*, pp. 67-69 e note), cosicchè, come ha notato il Kerényi (*Kore*, p. 368), per la religione di Demeter, anche fuori di Eleusi, si incontra quello strano uso di mimetizzare gli uomini in donne nel costume e finanche nel nome (cfr. per Damia e Auxesia, equivalenti a Demeter e Kore, quanto dice il Pettazzoni, *op. cit.*, p. 51). E sarà proprio da intendere col Deubner (p. 76) come rito catartico l'uso della cicuta per il sacerdote (S. Hippol. *Refut. haer.*, V, 8) o non piuttosto come rito che rientri in questo intendimento? rito quindi da accostare con l'uso praticato a Pheneos in Arcadia, dove nei grandi misteri il sacerdote si poneva la maschera di Demeter Kidaria (Kerényi, p. 368, che cita Paus. VIII, 15).

[1] Già per il Körte (p. 122) si tratta dello κτεὶς γυναικεῖος, e questa soluzione mi pare la più probabile: non mi accordo tuttavia con lui (p. 122 sg.)

e di salvezza: esso è la fonte viva di tutte le grazie, che gli iniziati adorano misticamente.

MOMOLINA MARCONI

Università di Milano.

Teofilo Antiocheno "storico"?

A Teofilo Antiocheno, oltre gli scritti menzionati da Eusebio (*Hist. eccl.* IV, 24) e S. Girolamo (*De vir. ill.*, 25; *Ep.* 121 *ad Algasiam*, 6), quasi tutti i trattatisti moderni[1], e così commentatori e traduttori[2], attribuiscono, come citata da lui stesso in vari passi dell'*Ad Autolycum*, anche un'opera storica, sconosciuta invece agli antichi. La questione, tuttavia, merita forse di essere riesaminata.

Cominciamo dai luoghi nei quali Teofilo cita indubbiamente sè stesso e sui quali ci si fonda per sostenere che la composizione del libro III è posteriore a quella dei primi due. In III, 3[3] Teofilo è in polemica contro i filosofi pagani; che non solo si

nel vedere in esso uno strumento di rigenerazione per il miste. Basta pensare, più semplicemente, ad un tocco di questa sacra immagine, quindi ad una vera consacrazione per l'iniziato; mi richiamo in proposito all'opinione del Kern (*Die Religion der Griechen*, II, Berlin, 1935, p. 193) per cui questo contatto sarebbe proprio «das eigentliche Sakrament», e la formula verrebbe pronunziata dall'iniziato successivamente al tocco dello κτείς, il quale solo dall'ierofante poteva esser cavato fuori dalla cista e mostrato e adoperato.

E per la spiga? tra le molte ipotesi, accetterei quella del Nilsson (p. 127), che vede in essa Kore, come annunziatrice della messe futura, e non di quella soltanto: chè le sue nozze elisie hanno un valore di prosperità ultraterrena, riservata agli iniziati, i quali nell' ἐποπτεία già ne coglievano la promessa.

[1] Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, I², p. 310 (1913); O. Stählin, in Christ-Schmid-Stählin, *Gesch. d. griech. Lit.*, II, p. 1294 (1924); Puech, *Hist. de la litt. gr. chr.*, II, pp. 204-13 (1928); F. C. Burkitt, in *Cambridge Anc. Hist.*, XII, p. 477 (1939); G. Bardy, in *Dict. Théol. cath.*, XV, c. 531 (1946); non ne parlano Opitz, in Pauly-Wissowa, V A, 2149 (1934) e Altaner, *Patrologia*³, Torino 1944.

[2] E. Rapisarda, *Cenni su di A.*, in *Studi... Ubaldi*, Milano 1937; *T. di A., I tre libri ad Autolico, testo critico, introduzione e note*, ibi, s. d. (1939) (cit. rispettivamente, *Cenni; T. di A.; testo*); S. Frasca, *S. Giustino martire, Apologie; S. Teofilo antiocheno, I tre libri ad Autolico*, Torino 1938 (*Corona Patrum salesiana*, s. gr., v. III); *Théophile d'Antioche, Trois livres à Autolycus*, Texte grec établi par G. Bardy, trad. de F. Sender, Introd. et notes par G. Bardy, Paris 1948 (*Sources chrétiennes* 20).

[3] Cito secondo la divisione in capitoli (Otto, Frasca, Bardy); Rapisarda (*T. di A.*, p. CXVII nota) segue invece la divisione in paragrafi di Wolf.

confutarono tra di loro, ma rinnegarono le loro proprie teorie e anche volendo scrivere di morale insegnarono invece nefandezze. E del resto i primi a commettere unioni nefande ed empî conviti (sono le accuse medesime — incesti, adulterî e «banchetti tiestei» — dirette contro i cristiani, cfr. III, 4[1]) sono stati gli stessi dèi pagani, a detta dei poeti: «Chi non canta Crono divoratore dei figli?» e così via. Ma Teofilo taglia corto. Perchè soffermarsi su queste cose, dal momento che ne ha parlato più diffusamente in altro discorso (ἀκριβέστερον πεποιηκότων ἡμῶν ἐν ἑτέρῳ τὸν περὶ αὐτῶν λόγον)? Qui quasi tutti[2] accettano che Teofilo alluda a un altro libro dell'*Ad Autolycum*[3] e infatti in I, 9 troviamo i delitti degli dei pagani: Οὐχὶ Κρόνος μὲν τεκνοφάγος εὑρίσκεται....

Ugualmente, nel capo 19 del libro III. Teofilo tratta qui del diluvio. Ne hanno parlato, dice, (c. 18) Platone, altri i quali hanno narrato di Deucalione e Pirra, altri infine i quali raccontano di Climeno in un secondo diluvio. Mosè invece, περὶ τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου ἐξιστορῶν, non riferisce tutte queste leggende e dice che «otto vite umane in tutto si salvarono nell'arca, preparata per comandamento di Dio, non da Deucalione ma da Noè in ebraico il quale si traduce (ὑπὸ τοῦ Νῶε ἑβραιστί, ὃς διερμηνεύεται) in lingua greca requie (ἀνάπαυσις), come anche in altro discorso mostrammo (καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λόγῳ ἐδηλώσαμεν) che Noè, annunziando agli uomini di allora che stava per venire il diluvio, profetizzò loro dicendo 'venite, vi chiama (Δεῦτε, καλεῖ ὑμᾶς) Dio a penitenza'; perciò acconciamente fu chiamato Deukalíon. Questo Noè ebbe tre figli, come mostrammo nella seconda parte (καθὼς καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ τόμῳ[4] ἐδηλώσαμεν)». Teofilo continua parlando di Sem, Cham e Iaphet, che avevano una moglie, come lo stesso Noè: dunque, otto persone in tutto. Dopo i quaranta giorni, mentre fu distrutta la stirpe di tutti gli uomini[5], «soli si salvarono i custoditi nell'arca, che abbiamo

1 Superfluo annoverare gli altri apologeti che ribattono le stesse accuse.

2 Stählin, Rapisarda. Bardy; Puech: «plus probablement» al l. I che ad altra opera, cui pensa invece Bardenhewer; tace, Frasca.

3 Si sa che ogni libro dell'*Aa Autol. è intitolato* Λόγος.

4 Bardy segnala le lezioni: καθως και εν τω δευτερω dei codd. Bodleiano e Veneto, καθα και εν ετερω del Parigino.

5 διεφθάρη τὸ γένος πάντων τῶν τότε ἀνθρώπων, edd.; Rapisarda e Bardy differiscono nel registrare le lezioni dei codicî; il τότε, comunque, è degli editori, in base al τε di V (secondo Rapisarda) e di qualcosa di simile (τεν των ανθρωπων) di BP (secondo Bardy); secondo Rapisarda, invece, γενος παντων τ. ανθ. B, γ. τ. αν. π., P.

detto otto». Dove si è notato che la spiegazione del nome di Noè non è dato in nessun altro luogo dell'*Ad Autolycum* e pertanto il riferimento deve essere ad un'altra opera di Teofilo stesso: osservazione a cui sembra aggiungere qualche peso l'altra del Bardy, il quale attribuendo alle parole messe in bocca a Noè: Δεῦτε, καλεῖ ὑμᾶς ὁ θεὸς εἰς μετάνοιαν il valore di una vera e propria citazione, constata che essa non si trova nè nella *Genesi* nè in alcun altro libro canonico. Ma, poi, tutti concordano — e non potrebbe essere altrimenti — che l'allusione al «secondo tomo» riguarda senza dubbio lo stesso *Ad Autolycum*: dove, infatti, al capitolo 30, si parla di Noè, «che da alcuni è chiamato Deucalione». Se ne deduce ugualmente da tutti che il terzo libro deve essere stato composto dopo il secondo. Ma non si è posto mente, mi pare, a una stranezza. E cioè, che nel libro secondo l'identificazione è appena segnalata di sfuggita, mentre nel terzo è spiegata; il che rivela una certa trascuratezza (non è questo l'unico caso) nella composizione dell'opera; oppure che Teofilo, scrivendo il secondo libro, aveva circa l'identità di Noè e Deucalione solo qualche notizia vaga, mentre, quando redigeva il terzo si trovò in possesso di informazioni più precise. La stessa spiegazione si applica dunque al fatto di trovare solo nel terzo libro la ἑρμηνεία di Noè con ἀνάπαυσις.

Ma col cap. 30 del libro II arriviamo precisamente ai passi su cui, dopo il Fell, si è fondato principalmente il Maran[1] seguito poi da tutti gli altri, per attribuire a Teofilo l'opera storica, che sarebbe stata intitolata Γένεσις κόσμου. In realtà, alla fine di quel capitolo, che come abbiamo veduto è richiamato in III, 19, Teofilo dice che dei fatti di Noè ἐν τῇ βίβλῳ ᾗ προειρήκαμεν ἡ διήγησις ἡμῖν γεγένηται ᾗ, εἰ βούλει, καὶ σὺ δύνασαι ἐντυχεῖν. Quale è dunque questo libro? Lo stesso cap. 30 contiene poco più sopra un altro rinvio, che è precisamente quello che fornisce al Maran e agli altri uno degli argomenti più forti, e che è necessario esaminare un po' più accuratamente: ma poichè vi si parla dell'ordine delle generazioni, dopo avere accennato alla discendenza di Caino e alla nascita di Seth, mentre nel cap. 29 si parla di Caino e Abele e nel cap. 28 di Adamo ed Eva e della loro caduta, converrà seguire l'ordine dell'esposizione di Teofilo.

Questi nel secondo libro incomincia polemizzando contro il paganesimo, i cui dèi sono idoli fabbricati da uomini, mentre poi

[1] Riprodotto in Migne, P. G., VI; per quanto ci riguarda, v. le coll. 198-9.

vengono loro attribuite azioni umane, tra cui il procreare, il trasferirsi da un luogo all'altro. Passa poi ad esaminare le contraddizioni dei filosofi, e quindi i miti narrati dai poeti. Viene così a constatare che, nonostante tutto, alcuni di loro hanno detto cose concordi coi profeti (II, 8 in fine). Così questi vengono contrapposti agli scrittori pagani: e Teofilo è condotto ad esporre il contenuto dei libri sacri, cominciando dalla creazione del mondo. Egli parla del Verbo, Sapienza di Dio, che gli era vicino quando disponeva i cieli (cfr. *Proverbi* VIII, 27-29); cita poi i primi versetti della *Genesi*, di cui riferisce tutto il racconto della creazione (*Gen.* I, 1 - II, 3), facendolo seguire da un ampio commento (II, 12-17); dopo di che viene a parlare della creazione dell'uomo (*Gen.* I, 26; II, 4-5 e 6-7), e cita ancora testualmente l'intero racconto biblico fino alla condanna di Adamo ed Eva (*Gen.* II, 8-III, 19). Segue un nuovo commento (II, 22-28), che termina parlando di Eva e del demonio, il quale è detto anche serpente (δράκων) per essersi allontanato da Dio (διὰ τὸ ἀποδεδρακέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ): giacchè in principio era angelo. «E per quanto lo riguarda sarebbe lungo il discorso; perciò ora tralascio l'esposizione intorno a queste cose: καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις ἡμῖν γεγένηται ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος»: un libro, o dei libri, di Teofilo? Per ora teniamo a mente questa frase e proseguiamo. Il capitolo 29 narra, come ho accennato, di Caino e Abele. All'inizio è citata ancora la *Genesi* (IV, 1 e 2). Dopo di che Teofilo aggiunge un passo che ha creato qualche difficoltà ai traduttori, i quali tutti si prendono qualche libertà; il senso generale tuttavia è chiarissimo: il racconto particolareggiato sarebbe lungo, e perciò Teofilo ammonisce che chi ama saperne di più potrà apprenderlo nel libro che s'intitola Γένεσις κόσμου.

Ma Teofilo prosegue: il demonio, irato contro Adamo ed Eva, nonchè contro Abele, accetto a Dio, spinse Caino ad uccidere il fratello. Non v'è nessuna altra allusione al sacrificio di Abele, ma viene messa in rilievo la misericordia di Dio, che volendo offrire a Caino un'occasione di pentirsi e confessare il peccato[1] gli domandò dove fosse il fratello; e, dopo la risposta di Caino, lo condannò (*Gen.* IV, 9 e 10-12).

Ed eccoci (c. 30) alla nascita di Enoch e alla sua discendenza: anche qni Teofilo segue la *Genesi* in parte testualmente, in parte abbreviando (IV, 18-19 e 20-22), quindi passa alla nascita di Seth (*Gen.*, IV, 25), da cui deriva il rimanente genere umano fino ad

[1] ἀφορμὴν μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως.

oggi. « Ma a chi desiderasse e amasse conoscere tutte le generazioni è facile istruirsi mediante le Sacre Scritture ». È questo è chiaro. Molto meno però ciò che segue subito dopo e che conviene riferire testualmente: καὶ γὰρ ἐκ μέρους ἡμῖν γεγένηται ἤδη λόγος ἐν ἑτέρῳ λόγῳ ὡς ἐπάνω προειρήκαμεν τῆς γενεαλογίας ἡ τάξις ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν. Ταῦτα δὲ πάντα ἡμᾶς διδάσκει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον[1]. Segue un accenno ai profeti, più veritieri che i poeti, incerti anche se sia stato Apollo od Orfeo l'inventore della musica, di cui Teofilo ha posto l'origine ai tempi di Lamech, vissuto prima, e non dopo il diluvio. La menzione del quale introduce l'osservazione, già riportata, relativa a Noè.

Da questo punto in poi, Teofilo non abbandona il racconto biblico, ma lo segue per sommi capi: trascura l'episodio dei figli di Noè (*Gen.* IX, 18-29) e, omessi i discendenti di Japhet, viene subito a parlare delle prime città (*Gen.* X, 8-14), non senza qualche confusione: Nimrod (vs. 8) è nominato dopo che è stata fatta menzione di Babilonia e delle altre città (vs. 10) e a lui viene attribuita, pur dopo aver nominato Assur (vs. 11 pr.) la fondazione di Ninive (vs. 11 fine); Misraim (vs. 13) è detto figlio di Sem, anzichè di Cham (forse per confusione con l'Assur figlio di Sem, vs. 22) e anche i popoli discendenti da lui sono disposti in ordine diverso da quello dei migliori manoscritti della LXX[2] (ma affine a quello del testo masoretico). Dopo di che Teofilo, prima di passare alla divisione delle lingue, avverte nuovamente che l'elenco dei popoli e delle generazioni si può vedere nel libro di cui ha già parlato: τῶν μὲν οὖν τριῶν υἱῶν τοῦ Νῶε καὶ τῆς συντελείας αὐτῶν καὶ γενεαλογίας ἐγένετο ἡμῖν ὁ κατάλογος ἐν ἐπιτομῇ ἐν ᾗ προειρήκαμεν βίβλῳ. Il termine συντελεία che aveva dato impaccio al Fell (onde la sua congettura: συγγενείας respinta già dal Wolf) e che era stato mal compreso dai primi editori ed interpreti, è stato spiegato, ricorrendo al *Thesaurus* dello Stefano, dall'Otto il quale notò che « hic dicitur... de consortio et societate (Genossenschaft) » e pertanto rifece in questo punto la versione del Maran rendendolo con *gens*: e così (*gente*) il Rapisarda (T. di A., p. 72; testo, p. 88 n. 2) e il Frasca (« stirpe »: p. 282); Sender (in Bardy) preferisce « association ».

In ogni modo, una cosa sembra evidente: ed è che il libro di

[1] I vari interpreti interpungono diversamente. A me pare che una pausa si debba porre dopo λόγῳ.

[2] cfr. il testo dell'edizione Brooke-MacLean.

cui si tratta qui è il medesimo a cui Teofilo rimanda in II, 30 in fine; il medesimo a cui rinvia poco prima, nello stesso capitolo, a proposito dell'«ordine della genealogia», cioè «il primo libro delle storie» e che questo s'identifica con quello di cui ha parlato poco prima, in II, 29, cioè il libro che ha per titolo Γένεσις κόσμου. E infatti il Maran concluse che tale fosse il titolo dei «libri historiarum» di Teofilo. Egli ammise bensì che a prima vista si potesse intendere che la Γένεσις κόσμου fosse nient'altro che il libro della *Genesi*, cui quel titolo è attribuito — come aveva fatto osservare il Wolf — in alcuni manoscritti e in citazioni, ma soggiunse: poichè di solito il primo libro del Pentateuco non s'intitola «Genesi del mondo» ma solamente «Genesi», nulla impediva a Teofilo di chiamare Γένεσις κόσμου anche uno scritto suo. Ma, avvertendo forse la debolezza di questo argomento, ne aggiunge subito uno, secondo lui, cogente: poichè Teofilo ha già citato un suo libro in cui tratta delle genealogie, e poichè non ne parla in nessun altro luogo tranne questo, in cui ricorre tale titolo, bisogna ammettere che si tratti della medesima opera: di quella stessa cui egli allude in III, 19[1]. Circa quest'ultimo passo, abbiamo già veduto che bisogna invece riconoscervi un rimando al l. II; e di II, 28 ci occuperemo più avanti. Ma sembra strano che al Maran non sia balenato che si poteva fare il ragionamento inverso: che cioè, se la Γένεσις κόσμου era la *Genesi* biblica, ad essa Teofilo rimanderebbe anche negli altri casi, e in primo luogo là dove allude al «primo libro delle Storie», da intendere come il primo libro del Pentateuco, opera di quel Mosè del quale lo stesso Teofilo (autore che, come è noto e avremo occasione di vedere, ama ripetersi, anzi si serve quasi di formule fisse) parla come περὶ τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου ἐξιστορῶν (III, 18).

Non meno strano è che lo stesso ragionamento non si sia presentato alla mente di quei commentatori, i quali, a proposito di II, 29, hanno avuto dei dubbî, o vi hanno ravvisato un rimando alla *Genesi* biblica. Così, contro il Fell secondo il quale forse Teofilo designava un suo scritto perduto, faceva già il Wolf, appoggiandosi anche al Grabe; e così fa il Bardy, notando che in II, 29 il testo non è chiaro e l'autore «semble dire que son plan ne lui permet pas de développer l'explication des écrits bibliques et que ses lecteurs pourront se référer au livre même

[1] *Praefatio* in Migne, P. G., VI, coll. 198-9.

de Moïse, à la *Génèse du monde*. Ce titre désigne évidemment la *Génèse* et non pas, comme on l'a parfois supposé, un autre ouvrage de l'apologiste » (p. 171, n. 5). Senonchè, in II, 30, lo stesso Bardy annota che « Théophile se donne ici pour l'auteur d'un ouvrage περὶ ἱστοριῶν, dans lequel il avait étudié entre autres les généalogies bibliques. C'est la première fois qu'il parle de cet ouvrage et le ὡς ἐπάνω προειρήκαμεν ne s'explique pas, à moins qu'on ne veuille voir dans la Γένεσις κόσμου, où nous avons cru reconnaître le premier livre de Moïse, précisément le premier livre des *Histoires* de Théophile. Cette hypothèse proposée par Maran a été reprise par Rapisarda et d'autres. Elle semble plus ingénieuse que solide » (p. 175 n. 2).

Ma in realtà anche il Rapisarda ha dubitato ed esitato a lungo. Infatti, una prima volta egli dice: « Il Fell vuol vedere nell'accenno alla 'Genesi del mondo' fatto da Teofilo, il richiamo ad un'altra opera del nostro: mentre si rifà alla *Genesi* di Mosè ». Allo stesso modo, commenta il passo nella sua edizione (« Fell crede che Teofilo accenni ad altra sua opera perduta. Bisogna invece intendere il *Genesi* di Mosè, che nel codice Alessandrino viene appunto detta [sic] Γένεσις κόσμου ») ; ma nella traduzione si contenta di segnalare le due interpretazioni contrastanti (« Fell vuol trarne il titolo d'un'altra opera di Teofilo. Grabe fa osservare che T. rimanda alla *Genesi* di Mosè ») ; mentre, nell'ampio studio che precede la sua versione egli fa suo il ragionamento del Maran : « Nel secondo libro (cap. 30) ricorda una sua opera περὶ ἱστοριῶν, in cui si esponeva l'antichissima storia dell'umanità, composta di diversi libri, intitolata forse 'Genesi del mondo', giacchè nel succitato luogo egli dice "questa discussione è stata trattata, come già *dicemmo*, cioè la serie delle genealogie, nel primo libro della storia" ; e non ricorre altro luogo, in cui menzioni questa opera, eccetto quello, in cui rimanda i lettori allo studio dell'opera 'Genesi del mondo' ». Bisogna anche aggiungere che nell'introduzione al testo del Rapisarda, ogni accenno ad un'opera perduta di Teofilo è scomparso ; mentre però a II, 30 (per lui II, 41), a proposito cioè del 'primo libro delle storie', si chiede : « accenna forse all'opera ricordata nel c. XXXVIII *Genesi del mondo?* Non v'è altro accenno ad alcuna opera di Teof., poichè non si può col Dodwell intendere il III libro, composto sicuramente dopo » : nota che si trova già nella traduzione : dove la versione suona così : « giacchè in parte anche ne abbiamo parlato nell'altro libro. L'ordine delle genealogie trovasi, come

abbiamo detto, nel primo libro delle storie sacre». La medesima incertezza si ravvisa a proposito di II, 31: dove egli seguendo il Wolf (brevem habemus catalogum) traduce «abbiamo una sommaria narrazione nel libro già menzionato», ma in nota spiega: «cioè o nel *Genesi* di Mosè o in altra opera perduta dello stesso Teofilo»[1]. Ma anche l'Otto rimase incerto: e sebbene seguisse in sostanza nella traduzione («factus est a nobis catalogus brevis») il Maran («summatim recensuimus») ed enumerasse anche questo passo tra quelli che testimonierebbero dello scritto perduto di Teofilo, in fondo non si pronunciò: «idem est cuius mentionem c. 30 § 44 facit: aut Genesis (Wolf) aut liber nostri scriptoris deperditus (Maran)»[2].

In realtà, ove si tenga conto che il libro citato da Teofilo in questi tre capitoli (29, 30, 31) è evidentemente sempre il medesimo (e infatti anche in II, 31 si tratta di genealogie); che egli stesso cita la *Genesi* come Γένεσις κόσμου[3]; che la menzione del primo libro delle Storie occorre tra un rimando esplicito alle Sacre Scritture e l'affermazione, fatta a guisa di conclusione, che «tutte queste cose ce le insegna lo Spirito Santo»; e che, infine, tutta questa parte del l. II, sino al racconto della torre di Babele (dove Teofilo introduce la Sibilla) segue da vicino, soltanto con le omissioni che ho segnalato (e che, oltre ad allungare il racconto, avrebbero potuto scandalizzare Autolico) la Bibbia; l'ipotesi davvero più semplice e soddisfacente mi sembra proprio questa: che si tratti in ogni caso della *Genesi* di Mosè, ossia precisamente quel libro, nel quale si trova esposto con maggiore ampiezza tutto ciò a cui Teofilo accenna soltanto (mentre più sopra lo cita estesamente).

Ma Teofilo è scrittore che ama servirsi di formule. Si sarà già osservata l'espressione καθὼς ... ἐδηλώσαμεν che ricorre due volte, a distanza di poche righe, in III, 19; e così ἐν ᾗ προειρήκαμεν βίβλῳ, II, 31; ἐν τῇ βίβλῳ ᾗ προειρήκαμεν. II, 30 in fine; ὡς ἐπάνω προειρήκαμεν... poco prima (e ancora οὓς προειρήκαμεν προφῆται, II, 35 in fine; κεφάλαια ἃ πρ III, 9; οὓς πρ. ὀκτώ, III, 19: sempre per citazioni vicine. Si noti ora l'altra espres-

[1] *Cenni*, p. 386; *T. di A.*, p. 69 n. 2; 71 n. 1, 72 e p. XX; *Testo* p. 85 n. 2; 86 n. 3, 88 n. 2 (cfr. p. V).

[2] Otto, nota a συντελείας in II 31; cf. n. 16 a II 28; Frasca e Bardy non si soffermano sul «libro».

[3] Cfr. ancora la citazione di *Genesi* II, 4 in II, 19 secondo la LXX: Αὕτη βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, dove Brook-MacLean registrano soltanto l'omissione di ἡ innanzi a βίβλος e l'aggiunta di τῆς innanzi a γῆς.

sione: ἡμῖν γεγένηται ὁ... λόγος, II, 28; ἡμῖν γεγένηται... λόγος, II, 30; ἡ διήγησις ἡμῖν γεγένηται, II, 30 in fine; ἐγένετο ἡμῖν ὁ κατάλογος, II, 31. Come essa sia stata generalmente intesa, si è visto: e in ogni modo ecco come viene tradotta: alibi de eo disputavimus; a nobis iam facta est expositio; factus est a nobis catalogus brevis; «ne ho parlato altrove»; «anche noi ne abbiamo parlato», «ho parlato nel libro», ma «abbiamo una sommaria narrazione», Rapisarda; «altrove da noi è stato detto», «da noi è stata fatta l'esposizione», «da noi è stata fatta l'enumerazione compendiosa», ma «la narrazione fu fatta» (II, 30 in fine), Frasca; «aussi bien en avous-nous parlé ailleurs», «nous en avons déjà traité», «cela est expliqué par nous», ma «tout cela est brièvement recensé» (II, 30), Sender. E che questa sia l'interpretazione che si presenta a prima vista, e più spontanea, non discuto. Senonchè, una difficoltà contro tale interpretazione risiede, mi pare, proprio nel fatto che si tratta di una formula; perchè, come si ricorderà, là dove Teofilo allude davvero, senza possibilità di dubbio, ad uno scritto suo, egli usa invece un'espressione diversa: «πεποιηκότων ἡμῶν... τὸν λόγον (III, 4). E d'altra parte, dato che quella interpretazione e l'attribuzione a Teofilo dello «scritto perduto» si sorreggono reciprocamente, si presenta anche il dubbio, se questa ipotesi, una volta fissata nella mente di uno studioso, non abbia a sua volta, non dico determinato nè suggerito, ma influenzato, l'interpretazione della frase in questione, accolta poi, come avviene, da scrittori successivi. M'induce a pensare così non solo il fatto che l'Otto, nell'annotazione a II, 30 in fine, dopo avere escluso che ivi possa trattarsi di un'allusione al libro III, aggiunge ancora: «Scriptor vero non librum Geneseos (cap. 29 n. 6) videtur innuere (Wolf, Thienemann: «Wird uns eine Erzählung mitgetheilt») sed librum alium quendam *ab ipso* confectum»; ma anche l'altro, che interpreti recenti (come si sarà osservato), di cui pure si sono vedute le incertezze, quando dimenticano lo «scritto perduto», traducono diversamente. Ma non è il caso di insistere su questo argomento. Ve n'è però un altro, che mi pare di un certo valore, nè da considerare come sottigliezza eccessiva. In un passo (II, 30 in fine) l'ἡμῖν è posto evidentemente in contrapposizione col σύ. Teofilo vuole dunque includere, in quello ἡμῖν, anche se stesso (e si capisce pertanto che l'ἡμῖν si ritrovi anche negli altri passi)): «noi», sono per lui i cristiani, ai quali egli appartiene; i cristiani, cui è stata data dallo Spirito Santo

un'istruzione in quei libri (e principalmente, circa le prime generazioni umane, la *Genesi*) che anche Autolico, se vuole, può consultare. Si confronti, a tale proposito, II, 32, ove il testo presenta qualche somiglianza con II, 29 e II, 30, nonchè II, 33, ove è ribadito il concetto che «solo noi cristiani possediamo la verità, noi che siamo istruiti dallo Spirito Santo».

Si osservi ora la differenza tra i passi dei capitoli 29-31, ove si parla sempre di *un* libro, e quello di II, 28 dove troviamo un plurale, ἐν ἑτέροις; e si noti ancora che esso precede la menzione esplicita della Γένεσις κόσμου, sicchè non è possibile riferire ad esso gli altri passi che seguono. Ma in II, 28 si tratta del demonio, il quale in origine era un angelo, quindi, allontanatosi da Dio, divenne il serpente tentatore. E infatti di tale ribellione non parla la *Genesi*, bensì appunto altri libri, non canonici (ma noti ai cristiani).

Tutto sommato, dunque, mi sembra che guardando le cose un po' da vicino, svanisca del tutto il fantasma della pretesa «opera storica» di Teofilo, sconosciuta, poi, del tutto agli antichi, che pure ricordano varî suoi scritti oltre l'*Ad Autolycum*. Il Frasca, a proposito di tale «primo libro delle storie» domanda: «Teofilo ricorda forse una sua opera dispersa già pubblicata, la quale avrebbe avuto il titolo di περὶ ἱστοριῶν, come dalla testimonianza di Lattanzio il quale (I c. 23) parla di un libro 'de temporibus', oppure accenna qui alla cronologia del libro terzo, c. 24 e sgg.?»[1]. Ma non si avvede, cosa non sfuggita al Wolf (in Otto, a II, 30, n. 9) ma forse al Bardy[2], che precisamente in quel passo Lattanzio dice: «Theophilus in libro de temporibus *ad Autolycum* scripto» e cita precisamente *Ad Autol.* III, 29.

E questo ci porta a dire qualche cosa anche di quella che potrebbe chiamarsi la parte «storica» dell'opera a noi giunta di Teofilo, la cronologia del libro III. Come è noto, scopo principale e confessato dall'autore è quello di dimostrare la maggiore antichità della vera religione e delle Sacre scritture — quindi la maggiore attendibilità di queste rispetto al paganesimo e ai suoi scrittori. Ma forse non si è prestata sufficiente attenzione a un

1 p. 281 n. 5.

2 p. 175, n. 2 dopo quanto riferito da noi a p. 160: «en tout cas, il ne saurait s'agir ici du III livre à Autolycus qui reprend la question des généalogies, mais qui n'est nulle part désigné par le nom de περὶ ἱστοριῶν. Lactance, *Div. Instit.* I, XXIII, mentionne cet ouvrage sons le titre de *Liber de temporibus*»; Rapisarda non accenna alla questione.

altro fatto. Dalla creazione del mondo alla morte di Marco Aurelio, Teofilo (III, 28) conta 5695 anni[1] oltre a un certo numero di mesi e di giorni. Ora, questa cifra non può non colpire: essa è infatti di ben poco inferiore a 6000, il numero cioè di anni, corrispondente secondo i noti passi biblici[2] ai sei giorni della creazione, stabiliti per la durata del mondo prima del millennio. Teofilo allontanerebbe così la prospettiva della παρουσία e del millennio, concedendo al mondo altri 300 anni o poco più. Mentre Ireneo, pieno di fervore millenaristico, riporta i noti passi di Papia, Teofilo ci mostra già un certo attenuarsi di quelle aspettative, che anticipa di qualche decennio[3] l'analogo procrastinare il dramma escatologico, di cui ci dànno esempio Ippolito e Giulio Africano. In questo senso, la connessione stabilita dal Burkitt[4] tra Teofilo e Giulio Africano, e tra questi ed Ippolito, ammessa anche da altri[5], meriterebbe di essere ripresa seriamente in esame; sulla base, non dei presunti perduti libri delle « Storie » di Teofilo, ma dell'opera di lui che possediamo, e sappiamo essere stata letta dagli antichi: l'*Ad Autolycum*.

ALBERTO PINCHERLE

Università di Roma.

[1] Il totale (III, 28) è fuori dubbio, nonostante qualche incertezza e correzioni congetturali in alcune delle cifre precedenti: cfr. anche Rapisarda, *T. d'A.*, pp. 124, 139 e *testo* p. 143.

[2] Ps. xc. 4; II Petri III. 8.

[3] Per chi tenga conto delle interferenze innegabili che tra la fine del II secolo e gli ultimi decenni del IV corrono tra le circostanze politiche e l'attenuarsi o il ravvivarsi (parlando in generale) delle aspettative millenaristiche, è questa un'altra, e forse migliore (poichè insomma la morte di Marco Aurelio, 17 marzo 180, costituisce soltanto un *terminus ante quem non*) ragione per assegnare i libri ad Autolico a un periodo di pace: i primi tempi di Commodo, quando questi era ancora esaltato nelle monete come quegli che aveva dato al mondo appunto la pace, il dissidio col senato era soltanto latente (cfr. W. Weber, in *Cambridge Ancient History*, XI p. 379), l'imperatore era sotto l'influenza della φιλόθεος — cioè, catecumena — Marcia con cui manteneva buone relazioni papa Vittore, e quando erano numerosi i cristiani nella casa imperiale (Ippolito, *Philos.* IX, 12, 10; Ireneo, *Adv. haer.* IV, 30, 1, cfr. E. Caspar. *Geschichte des Papsttums*, I, p. 36).

[4] scr. cit., p. 477 seg., 534.

[5] C. Wendel, *Versuch einer Deutung der Hippolyt-Statue*, in *Theolog. Studien u. Kritiken*, 1937-38, 362 sgg.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, pp. 402.

In questo 'Trattato di storia delle religioni' la materia non è ripartita ed esposta per tempi e luoghi, per popoli e religioni, ma per ierofanie ('cratofanie', 'teofanie'), cioè per epifanie del sacro, quali si manifestano specialmente nella natura cosmica: nel cielo, nel sole, nella luna, nelle acque, nella terra, nelle piante, ecc. « Il cielo per sè stesso, come vôlta siderea e regione atmosferica, è è ricco di valori mitico-religiosi. Il 'sublime', l''elevato', lo spazio infinito sono delle ierofanie del 'trascendente', cioè del sacro per eccellenza » (p. 101). « Se volessimo esprimere in una formula la molteplicità delle ierofanie lunari, potremmo dire che esse rivelano la vita nel suo ritmico ripetersi, onde l'uomo riconosce nella luna il proprio desiderio di rigenerazione e di rinascita » (p. 145). E così via. Bastano queste poche citazioni per fare intendere l'orientamento generale dell'opera e il suo pregio. Ciò che importa innanzi tutto è, per l'Eliade, di scoprire il valore sacrale immanente nelle ierofanie, indipendentemente dalle loro varie manifestazioni storiche. « Avant l'histoire, l'évolution, la diffusion, les altérations de la hiérophanie, il y a une structure de la hiérophanie » (p. 133 n. 1). Ciò implica, com'è ovvio, un procedimento astratto, del quale ognuno acconsentirà, in sede empirica, a far credito all'Autore, tanto più che egli stesso ne riconosce e giustifica la provvisorietà riservando la trattazione propriamente storiografica alla seconda parte dell'opera, di prossima pubblicazione.

Ma già in questo primo volume la storia preme da ogni parte, e l'Eliade non si limita allo studio fenomenologico delle ierofanie, anzi traccia per ciascuna di esse una più o meno consistente linea di sviluppo. Così, la ierofania del sole è studiata nel suo processo di desacralizzazione razionalistica ad opera del pensiero speculativo (p. 138). Così gli dèi del cielo, pur restando la struttura celeste l'elemento permanente e costante della loro persona-

lità (p. 394-95), passano dalle primitive figure trascendenti, impassibili e 'oziose' alle successive figure dinamiche degli esseri fecondatori meteorico-atmosferici-solari, non senza dar luogo, eventualmente, ad ulteriori processi di rivalutazione uranica (Zeus, Iuppiter, ecc.) o di ripresa monoteistica (Jahve, Ahura Mazda).

Tutto ciò è costruito — forse troppo costruito — sopra una conoscenza larghissima della letteratura storico-religiosa (il libro dell'Eliade è anche un prezioso aggiornatissimo repertorio bibliografico). Qualche volta si ha, anzi, l'impressione che la compulsazione delle opere moderne prenda la mano sulla sollecitazione diretta delle testimonianze. Mentre una squisita sensibilità religiosa, affinata da un vissuto contatto con la religiosità indiana, serve mirabilmente l'Eliade nella interpretazione sacrale delle ierofanie, sul piano storico gli nuoce una eccessiva tendenza alle teorizzazioni troppo generalizzate. « Par suite de la rareté des documents il est difficile — et pour notre dessin superflu — de préciser dans quelle mesure la structure d'une hiérophanie a d'abord été saisie dans son ensemble et par tous les membres d'une société donnée. Il nous suffit de distinguer ce qu' une hiérophanie *pouvait vouloir dire* (sottolineato dall'A.) ou ne pouvait pas vouloir dire » (p. 133 n. 1). Portata così l'interpretazione sul piano delle possibilità, essa si risolve in una scelta fra possibilità diverse, tutte virtualmente opinabili, alcune più o meno autorevolmente opinate, ma senza un criterio oggettivo che dia ragione dell'opzione. Se ogni ierofania è, come dice l'Eliade, tendenzialmente 'imperialista' (p. 133), cioè tende ad annettersi tutte le altre, se « toutes les valeurs coexistent dans un symbole » (p. 154), se una ierofania « tend à se manifester dans la conscience religieuse le plus totalement, le plus pleinement possibile » (ciò che, avverte giustamente l'A., è altra cosa dal sincretismo) (p. 395), come orientarsi caso per caso fra le molte polivalenze, come distinguere il senso fondamentale dai sensi acquisiti?

Il senso fondamentale della ierofania lunare è l'eternità, non come fluire perenne del tempo senza fine, ma come vicenda ciclica, non come durata continua, bensì come morte e resurrezione. Ma anche la ierofania solare col corso annuale del sole, col periodico succedersi delle stagioni, si presta a simboleggiare l'eterno ritorno e il ritmo della vita umana (*natalis Solis;* Šamaš come dio che muore: vedi p. es., E. Douglas van Buren, in « Orientalia » 1950, 173). Le grandi celebrazioni religiose che periodicamente

segnano il ricominciamento del tempo e il ritorno alle origini non sono le feste del ciclo mensile lunare, ma quelle del ciclo annuale solare (o lunisolare). Quale consistenza ha dunque lo schema dialettico costruito sul dualismo di una ideologia lunare orientata verso una evasione dalla storia nell'eternità e di una ideologia solare calata nella storia e nel tempo concreto? Quale consistenza ha l'interpretazione della onniscienza divina come attributo inerente alla sovranità e perfezione di un Essere supremo, se essa può risolversi nella onniveggenza di un Essere celeste che dal cielo vede tutto quanto accade sulla terra avendo per occhi il sole e la luna? Quale consistenza ha l'alternativa fra Esseri celesti 'oziosi' ed Esseri supremi creatori, se l''oziosità' stessa può essere intesa come il segno di una statica immanenza che proprio col suo « non fare », semplicemente col suo inalterato durare, assolve la sua funzione, che è quella di garantire la durata e la permanenza inalterata del mondo quale fu una volta creato?

Su questo punto e su altri connessi, io avrò occasione di tornare prossimamente. Qui mi preme dire che l'opera dell'Eliade merita la simpatia degli studiosi di storia delle religioni, perchè è una delle più vive, delle più stimolanti, nel campo dei nostri studi.

Raffaele Pettazzoni.

ALFRED BERTHOLET, *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben* (Abh. d. Deutschen Akademie d. Wiss. zu Berlin. Phil.-hist. Kl. 1948, 1), Berlin, 1949, pp. 48.

Questo breve e denso studio sul valore religioso della scrittura è destinato ad integrare l'altro che l'A. ha dedicato agli effetti religiosi della parola pronunciata a voce: «Wortanklang und Volksetymologie in ihrer Wirkung auf religiösen Glauben und Brauch» (1940, recensito in questa Rivista, vol. XVI, 1940, p. 126 sg.).

Originariamente, secondo l'A., il carattere sacrale deriverebbe alla scrittura dai seguenti fattori: la grande novità della scrittura inventata o importata in ambienti che precedentemente la ignoravano; l'affinità tra caratteri scritti ed immagini; l'eventuale valore sacrale dei mezzi impiegati per scrivere; il prestigio soprannaturale di chi è capace di scrivere. Perciò tutto quello che è scritto — a cominciare dalle singole lettere e dall'alfabeto stesso — può assumere un carattere sacrale. Tale carattere viene poi sfruttato

sia per allontanare, per mezzo di scritti, influssi malefici, sia per provocare effetti positivi. In funzione di questo valore dello scritto si sviluppano in seguito i vari doveri che l'uomo si pone riguardo ai testi: la scrupolosa conservazione, la raccolta, la diffusione, la frequente lettura, l'interpretazione delle scritture considerate sacre, e, d'altra parte, anche i divieti che possono riferirsi alle scritture (divieto di diffusione della letteratura segreta, divieto di lettura ecc.). Un ulteriore sviluppo porta alla « canonizzazione » di determinate scritture sacre e, infine, alla « bibliolatria » che, a loro volta, spesso suscitano una reazione contro la rigidità dello scritto in nome di esperienze sacrali non suscettibili di esser fissate in iscritto.

Sia l'argomento stesso sia la ricchezza di documentazione assicurano allo studio un interesse non comune, indipendentemente dallo schema evoluzionistico su cui esso è impostato. A proposito di quest'ultimo si può notare che per quelle che l'A. considera come le « prime » fasi dello sviluppo del carattere sacrale inerente alla scrittura, troviamo una documentazione per la maggior parte limitata alle usanze superstiziose attuali, mentre per le fasi più avanzate i dati ci riportano spesso agli effettivi inizi storici della scrittura stessa; e non è da trascurare il fatto che, storicamente, la scrittura nasce nelle alte civiltà il cui livello religioso non può esser confuso con la superstizione di masse degradate. A parte simili considerazioni, resta indiscutibile che la precisa tipologia e la ricca fenomenologia dei fatti religiosi connessi con la scrittura, raggiunte in questo breve e brillante studio, fanno onore alla consumata ed esperta maestria dell'illustre autore.

Angelo Brelich.

Wilhelm Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Verlag Herold, Wien, s. d. (1949), pp. 272 in 8°.

Con questo piccolo libro di sintesi, W. Koppers ha voluto « fare il punto » delle conoscenze attuali sul problema dell'origine dell'uomo, nei suoi aspetti biologici e sopra tutto culturali e religiosi; ed è riuscito a darci, in sì vasto ed oscuro campo, la più eloquente e chiara formulazione delle teorie e degli orientamenti della scuola di Vienna, facendo al tempo stesso largo posto alla relativa documentazione. Scritto in una prosa come sempre lette-

rariamente limpida ed elegante, con quel tanto di apparato critico che vale a dare serietà scientifica all'esposto senza peraltro appesantirlo con soverchio tecnicismo, il lavoro riesce senza dubbio di istruttiva lettura al pubblico di media cultura a cui si indirizza, e tutt'altro che inutile agli studiosi.

Il problema delle origini è trattato successivamente alla luce della biologia, dell'antropologia, della preistoria, della sociologia etnologica, della storia delle religioni, in capitoli distinti. Il più denso e nutrito di questi, conformemente ai fini e al disegno dell'opera, è dedicato alla « religione degli uomini più antichi » (in senso relativo, come si sottolinea nelle premesse); di tale arcaica umanità l'A. sceglie come esponenti i due principali gruppi primitivi da lui stesso direttamente studiati, cioè i Bhil dell'India centrale e gli Yamana della Terra del Fuoco, oltre che i Chenchu del Deccan recentemente studiati dal suo allievo v. Fürer Haimendorf. Per quella parte della trattazione che richiede il ricorso ad argomenti extra-etnologici e quindi ai margini della pur vasta sua dottrina, il K. si è naturalmente giovato di materiali ed osservazioni altrui; e con lodevole franchezza espone, fino dalla prima pagina, i criteri che lo hanno ispirato nella scelta di queste « guide »; allo stesso modo come, anticipando eventuali dissensi dalle vedute che egli professa, dichiara immutabile la sua posizione di fronte ai problemi centrali, maturata attraverso decenni di studio.

L'impostazione del libro è, nella sua massima parte, — all'infuori cioè del capitolo espositivo centrale a cui si è accennato — a carattere polemico: sembra presupporre continuamente (per usare un'espressione del K. medesimo) un « Freund » e un « Feind ». « Feind », muto ma sempre presente antagonista, è l'evoluzionismo materialistico in voga nel secolo scorso, indirizzo abbandonato notoriamente dalla grande maggioranza degli studiosi dell'occidente civile, ma non mai tanto completamente morto come vorrebbero i suoi avversari; ed anche il c. d. evoluzionismo « moderato », saltuariamente vitale ai nostri dì. L'antitesi dialettica offre così al K. il destro di affermare con tanto maggiore convinzione ed energia certe posizioni della sua scuola sui molti punti vitali che l'argomento tocca via via: storica realtà della *aetas aurea* o paradiso terrestre, caduta dell'uomo, Rivelazione originaria, monoteismo primordiale, etc. Tanto coloro che accettano le argomentazioni e conclusioni dell'A., quanto coloro che vorranno

discuterle su un piano di obiettività scientifica, devono intanto essergli grati di averne dato una esposizione così franca, abile e coerente.

Vinigi L. Grottanelli.

Ad. E. Jensen, *Die drei Ströme. Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken* Leipzig, 1948, Pp. 320, ill. & carta.

La « spedizione Frobenius » 1937-38 alle Molucche ed alla Nuova Guinea Olandese ha dato luogo non tanto ad indagini etnografiche sviluppate in estensione, quanto piuttosto ad uno studio in profondità delle concezioni spirituali e religiose delle tribù di Ceram occidentale, in particolare dei Wemale, popolazione paleo-indonesiana finora poco nota. Ad un primo volume, costituito da una raccolta di miti — in libera versione tedesca — dei Wemale stessi e degli Alune (*Hainuwele*, Francoforte s. M. 1939) segue dopo l'intervallo della guerra il presente; e nello stesso anno ne è uscito un terzo, dovuto a J. Röder, dedicato alla religione degli stessi Wemale (*Alahatala*, Bamberga 1948).

Una triade di vergini divine, ed in particolare il motivo di Hainuwele, la mitica fanciulla lunare che viene uccisa dalla umanità primordiale, e dalle cui membra dissecate e sepolte nascono i primi tuberi alimentari, stanno al centro della vita spirituale dei Wemale. A questo mito, con i suoi addentellati e varianti, si connettono l'origine della morte, cioè la fine dell'èra mitica e l'inizio della vita umana nella sua forma attuale, il primo ordinamento sociale, le cerimonie funerarie, la prima apparizione della luna, e giù via via fino all'istituzione dei sacrifici cruenti e delle società o leghe maschili. Gli elementi fondamentali, intorno a cui ruota la concezione wemale del mondo, sono così morte e fertilità, pianta e luna, rappresentate simbolicamente nelle figure delle tre fanciulle divine: ogni manifestazione culturale che ad essi si riferisce ha una sua precisa funzione, serve a raffigurare e mantenere l'ordine cosmico, riportando continuamente la legge, l'azione e il costume umani in armonia con la superiore realtà del mondo ideale, e costituisce in tal senso per l'uomo, più che una tradizionale consuetudine, un sacro dovere.

È interessante notare a questo proposito come lo J. — che ha di recente e con energia rivendicato al suo maestro Frobenius

l'onore di avere fondato la dottrina ciclo-culturale — segua dichiaratamente un atteggiamento (non si può parlare di «metodo») funzionalista: oggetto della sua investigazione è, per un buon tratto, proprio il «come» ogni manifestazione risponda ad una funzione sociale e spirituale. Ma ad appurarne il «perchè», ed in ultima analisi il «quando», egli è lungi dal rinunciare; anzi proprio la parte più ardua ed impegnativa dell'opera sta in questo tentativo di impostazione storico-culturale.

Non dovrebbe riuscire difficile inquadrare questi nuovi elementi ceramesi nell'immediata cornice indonesiana, entro la quale non mancano paralleli di analoghe concezioni: ma questo compito lo J. ha ritenuto opportuno assegnarlo ad altri, rinviandolo a data ulteriore (ritardo, anche questo, in parte dovuto alla guerra), così come di sfuggita ha rammentato gli allettanti accostamenti con concezioni e miti polinesiani. Qui, egli preferisce cercare più lontano le corrispondenze, ponendosi sulla strada già arditamente calcata da altri, come lo Speiser, e in anni più recenti dal Kerényi e dalla Weyersberg.

Ora, lo sviluppo della mitologia e simbologia lunare proprio fra gli antichi popoli agrario-matriarcali è fenomeno ben noto: nascita e morte, fasi lunari e vicenda delle piante, hanno trovato in questo «ciclo» il loro terreno ideale, che è poi quello da cui germogliano l'animismo, il sacrificio di sangue, l'idea di un mondo ipogeo e quindi di un oltretomba ctonico, e le divinità a questo preposte. Che di tale complesso ideologico si siano a lungo, fino in età storica, conservate tracce nell'antico mondo mediterraneo, è un dato interessante, ma non del tutto sorprendente. I paralleli rilevati con accortezza dall'A. fra la triade wemale Satene-Rabie-Hainuwele, le tre *mulua* (κόραι) indonesiane, e figure quali Osiride, Iside, Demetra, Persefone, Medusa, rientrano in questo campo. Le affinità consistono non solo in alcuni evidenti aspetti esteriori, ma anche nella connessione delle rispettive divinità con altri elementi, quali il simbolismo dei numeri (3 e 9), il labirinto, il sacrificio del maiale, la falce (arma lunata!) come simbolo di morte e di futura rinascita, etc.: parallelismi singolari, anche se certo lungi dall'essere completi. È nello stesso spirito che già lo Speiser (1928) aveva messo a confronto i misteri eleusini con i riti di iniziazione melanesiani; e su tale confronto, dopo i contributi del Kern (1930) e di altri, ritorna ora lo Jensen.

Rilevando ancora altre analogie con complessi ideologici di vari popoli in più d'un continente, dalla Nuova Guinea alla Rho-

desia meridionale, dal Brasile occidentale al Messico (poco probanti sono i paralleli addotti per l'India, e in fondo anche quelli, solarmente colorati, dalle Americhe), l'A. non ha mancato di porsi il doveroso quesito della legittimità di accostare in senso storico-culturale manifestazioni osservate a sì grandi distanze l'una dall'altra: è in altri termini la « paura dello spazio » (Raumangst) — o, come noi diremmo, il venir meno del criterio di continuità — che lo trattiene dal concludere decisamente in favore di una connessione genetica fra esse. Ma altrettanto grave è il rischio di cadere, di fronte alle constatate analogie, nell'insidia di spiegazioni psicologiche: soluzione che per principio lo J. rigetta, dichiarando possibile solo una interpretazione storico-culturale.

L'opera dello Jensen, densa di allusioni suggestive, è di attraente lettura; caute e misurate, come il difficile tema imponeva, ne sono le conclusioni, che per altro vengono avanzate più esplicitamente in un altro suo libro (*Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stoccarda 1948). Le interessanti notazioni dell'A. sono intanto una riconferma *ad abundantiam* del noto fatto che ogni « ciclo » possiede un suo determinato tema mitologico astrale, variamente caratterizzato nei suoi particolari dalla autonoma fantasia dei diversi popoli legati a quel ciclo, ma coerente nelle grandi linee nello sviluppo di poche idee-base. Si può seguire lo J. più in là?

Altrettanto nota è la facilità con cui certi elementi della cultura spirituale — tra cui appunto i miti e le leggende — migrano non solo entro uno stesso ciclo culturale, per geograficamente esteso che sia, ma anche fuori del proprio ciclo di origine, fra popoli appartenenti ai più eterogenei livelli culturali, acquistandovi cittadinanza senza che venga sensibilmente alterato il carattere tipico, il volto di quelle culture stesse. La scoperta di una finora quasi ignorata mitologia lunare in seno alla cultura dei Pigmei (Schebesta) rientra forse in quest'ordine di fatti. Il Moreno, in un suo bello studio recente sulla favolistica etiopica, vi segnala più d'un motivo comune sia con il mondo classico, sia con quello indiano, con analogie che scendono ai minuti particolari; per non dire dei molti esempi rilevati su ampia scala da H. Baumann nelle più varie parti dell'Africa. Altro esempio rimarchevole, fra i molti che si potrebbero citare, è la diffusione del motivo della « catena di frecce » che R. Pettazzoni ha seguito dalla Melanesia alle due Americhe, con qualche richiamo in Australia ed altrove. In questa categoria rientrano, se non erriamo, molti dei pur sin-

golari paralleli segnalati dallo J., che non cessano con ciò di essere significativi: meno, se mai, lo sono certi temi di universale, o almeno ampia, portata, come quello dello « Stirb und Werde », che per la loro stessa natura sembrano assai poco utilizzabili ai fini di un'indagine storico-culturale. E rimane infine l'indiscussa verità del fatto che non da un solo elemento ricorrente, e neppure da un limitato complesso di elementi vicendevolmente collegati in un solo campo della cultura, si possono trarre illazioni circa nessi genetici fra le civiltà dei popoli che li possiedono. Verità della quale l'A., d'altronde, è certo egli stesso convinto.

Vinigi L. Grottanelli.

H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: an Interpretation*, New York 1948, ²1949, pp. XII-172.

Il Frankfort, insigne conoscitore dell'Oriente antico, si è proposto di mettere in evidenza il carattere proprio, specifico e individuante della religione egiziana. Se si facesse altrettanto per ciascuna religione, la storia delle religioni assolverebbe con ciò egregiamente il proprio còmpito. Nel caso specifico della religione egiziana si tratta, pel Fr., di superare la somma delle singole cognizioni acquisite da una laboriosa, difficile e quanto mai meritoria interpretazione dei testi e dei monumenti in una visione unitaria integrale, avvivata da una adeguata comprensione dei valori e fattori propriamente religiosi (anzichè, p. es. dei fattori politici, cui alcuni egittologi hanno il torto di sopravalutare).

Ritornano in questo libro alcuno temi già toccati dal Fr. nel volume (in collaborazione) *The intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago 1946) e nel suo libro *Kingship and the Gods*, Chicago 1948 (v. in questo Periodico vol. XXI, p. 136), temi e motivi che nella perticolare applicazione alla religione egiziana trovano ora un banco di prova della loro validità. Non per nulla ai Capitoli più propriamente religiosi su gli dèi egiziani e su le credenze escatologiche si associano in questo libro quelli sulla organizzazione politica dello Stato egiziano, sulle dottrine morali, su la letteratura e l'arte. La ragione è che tutti i diversi aspetti della civiltà egiziana sono concepiti come solidali fra loro e la religione non si può intendere se non nel quadro complessivo. Io stesso ho applicato integralmente questo concetto molti anni or

sono allo studio della *Religione nella Grecia antica*. Il Fr. va più in là. Egli vuole scoprire la concezione centrale e basilare che dà un senso univoco a tutta la civiltà egiziana riflettendosi nella religione, nella politica, nell'arte, nella letteratura, ecc., come nelle varie facce di un prisma. Questa concezione elementare il Fr. la trova nell'idea della staticità dell'universo, nella nozione egiziana del mondo come un sistema di forze in equilibrio costante che non dev'essere turbato, o, se turbato, dev'essere ad ogni costo ristabilito. Gli animali, nella millennaria immutabilità delle singole specie, appartengono a questo ordine statico. Gli dèi, che in Egitto presentano così spesso aspetti animaleschi, rientrano nello stesso ordine. Il sovrano, come forma terrena della divinità, appartiene allo stesso sistema. Il più aberrante fra gli esseri, il più sfuggente, il più evasivo è l'uomo, non tanto per malvagità di natura quanto per errore e disconoscimento della legge dell'universo. Ristabilire la legge cosmica, reintegrare il sistema, ricomporre l'equilibrio è il compito proprio della religione.

Qui si può domandare: Ma questo còmpito, di garantire la durata e la permanenza del mondo e l'esistenza dell'uomo nel mondo, non è la funzione esistenziale di ogni religione? In tal caso, il carattere differenziale specifico della religione egiziana non sarà da cercare sopratutto nel modo onde questa funzione si attua attraverso lo svolgimento storico concreto della religione stessa?

Raffaele Pettazzoni.

M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie* (Collection «Mythes et Religions», dirigée par P. L. Couchoud), Paris, 1949, pp. 120.

L'Autrice si propone di discernere in seno alla religione babilonese un elemento centrale, intorno a cui si polarizzano gli altri, e lo trova nella nozione del Destino, inteso nel suo valore di relazione tra un «agente» e un «oggetto». Sfiorando qua e là alcune questioni minori relative alla civiltà babilonese, concentra lo studio dell'argomento attorno al periodo meglio noto, quello cioè della prima dinastia babilonese, basandosi principalmente su documenti certi e databili, quali il Codice di Hammurabi e le iscrizioni dei re.

Il sistema del destino è, nella società babilonese, un sistema di relazioni fra tre diversi fattori: divinità, re, uomini; specificata-

mente, gli dei hanno la parte esclusiva di «agenti» del destino, secondo una concezione antropomorfica e insieme trascendente della divinità; sotto questo riguardo il destino è la stessa volontà coordinata degli dei, i quali formano una comunità gerarchizzata e incarnano un ideale di grandezza e potenza sublimi. Il sovrano, in secondo luogo, sia per il potere divino a lui in parte devoluto dagli dei, come loro «vicario» in terra, sia per il suo potere propriamente politico, ha funzione di «agente» del destino rispetto agli uomini, e insieme di «oggetto» del destino rispetto agli dei: attraverso la sua persona passa la corrente del destino. Gli uomini, in terzo luogo, risultano unicameute «oggetto» del destino, sia rispetto agli dei che al re.

Ciononostante l'idea di destino non è di una rigidità assoluta; anzi, un fatalismo integrale è estraneo alla concezione religiosa babilonese, e all'uomo è lasciato un margine di libertà nell'agire e nel dirigere le sue intenzioni.

Se si guarda al contenuto dell'idea di destino, nel senso proprio di «ciò che è assegnato», il destino risulta essere la vita stessa, nella sua qualità di tempo mortale. I grandi iddii immortali fissatori dell'umano destino, assegnano all'uomo una natura soggettà alla morte; questa perciò segna la cessazione del destino, con l'annullamento totale dell'uomo: il che comporta l'assenza di ogni idea morale connessa con la morte, anzi l'assenza di ogni escatologia.

Da parte sua la persona del re, essendo eletta dagli dei e da loro dotata di somma intelligenza e potenza, consegue con ciò, almeno dal punto di vista interiore, un buon destino, mentre le vicende esteriori gli sono variamente assegnate caso per caso.

Per l'uomo comune la vita sottostà in complesso ad un triplice ordine di influenze, e particolarmente ai decreti del destino, emanati dalla volontà divina, alla volontà, comunque espressa, del sovrano e infine alle forze dei demoni avversi, agenti a parte ed anzi in senso contrario rispetto ai decreti divini ed esprimentisi per lo più in malattie. Qui troviamo la sopravvivenza di uno strato di credenze popolari arcaiche, anteriori alla religione del destino. Sotto tale rispetto, anzi, agli dei sono conferite due specie di potestà: quella determinatrice del destino, la quale si esercita da sè e per via immediata sugli uomini e un'altra, magica, la quale interdice, a favore degli uomini, ma solo se richiesta e caso per caso, anche mediante l'opera di genî minori, le forze malefiche dei demoni.

sono allo studio della *Religione nella Grecia antica*. Il Fr. va più in là. Egli vuole scoprire la concezione centrale e basilare che dà un senso univoco a tutta la civiltà egiziana riflettendosi nella religione, nella politica, nell'arte, nella letteratura, ecc., come nelle varie facce di un prisma. Questa concezione elementare il Fr. la trova nell'idea della staticità dell'universo, nella nozione egiziana del mondo come un sistema di forze in equilibrio costante che non dev'essere turbato, o, se turbato, dev'essere ad ogni costo ristabilito. Gli animali, nella millennaria immutabilità delle singole specie, appartengono a questo ordine statico. Gli dèi, che in Egitto presentano così spesso aspetti animaleschi, rientrano nello stesso ordine. Il sovrano, come forma terrena della divinità, appartiene allo stesso sistema. Il più aberrante fra gli esseri, il più sfuggente, il più evasivo è l'uomo, non tanto per malvagità di natura quanto per errore e disconoscimento della legge dell'universo. Ristabilire la legge cosmica, reintegrare il sistema, ricomporre l'equilibrio è il compito proprio della religione.

Qui si può domandare: Ma questo còmpito, di garantire la durata e la permanenza del mondo e l'esistenza dell'uomo nel mondo, non è la funzione esistenziale di ogni religione? In tal caso, il carattere differenziale specifico della religione egiziana non sarà da cercare sopratutto nel modo onde questa funzione si attua attraverso lo svolgimento storico concreto della religione stessa?

Raffaele Pettazzoni.

M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie* (Collection «Mythes et Religions», dirigée par P. L. Couchoud), Paris, 1949, pp. 120.

L'Autrice si propone di discernere in seno alla religione babilonese un elemento centrale, intorno a cui si polarizzano gli altri, e lo trova nella nozione del Destino, inteso nel suo valore di relazione tra un «agente» e un «oggetto». Sfiorando qua e là alcune questioni minori relative alla civiltà babilonese, concentra lo studio dell'argomento attorno al periodo meglio noto, quello cioè della prima dinastia babilonese, basandosi principalmente su documenti certi e databili, quali il Codice di Hammurabi e le iscrizioni dei re.

Il sistema del destino è, nella società babilonese, un sistema di relazioni fra tre diversi fattori: divinità, re, uomini; specificata-

mente, gli dei hanno la parte esclusiva di «agenti» del destino, secondo una concezione antropomorfica e insieme trascendente della divinità; sotto questo riguardo il destino è la stessa volontà coordinata degli dei, i quali formano una comunità gerarchizzata e incarnano un ideale di grandezza e potenza sublimi. Il sovrano, in secondo luogo, sia per il potere divino a lui in parte devoluto dagli dei, come loro «vicario» in terra, sia per il suo potere propriamente politico, ha funzione di «agente» del destino rispetto agli uomini, e insieme di «oggetto» del destino rispetto agli dei: attraverso la sua persona passa la corrente del destino. Gli uomini, in terzo luogo, risultano unicameute «oggetto» del destino, sia rispetto agli dei che al re.

Ciononostante l'idea di destino non è di una rigidità assoluta; anzi, un fatalismo integrale è estraneo alla concezione religiosa babilonese, e all'uomo è lasciato un margine di libertà nell'agire e nel dirigere le sue intenzioni.

Se si guarda al contenuto dell'idea di destino, nel senso proprio di «ciò che è assegnato», il destino risulta essere la vita stessa, nella sua qualità di tempo mortale. I grandi iddii immortali fissatori dell'umano destino, assegnano all'uomo una natura soggettà alla morte; questa perciò segna la cessazione del destino, con l'annullamento totale dell'uomo: il che comporta l'assenza di ogni idea morale connessa con la morte, anzi l'assenza di ogni escatologia.

Da parte sua la persona del re, essendo eletta dagli dei e da loro dotata di somma intelligenza e potenza, consegue con ciò, almeno dal punto di vista interiore, un buon destino, mentre le vicende esteriori gli sono variamente assegnate caso per caso.

Per l'uomo comune la vita sottostà in complesso ad un triplice ordine di influenze, e particolarmente ai decreti del destino, emanati dalla volontà divina, alla volontà, comunque espressa, del sovrano e infine alle forze dei demoni avversi, agenti a parte ed anzi in senso contrario rispetto ai decreti divini ed esprimentisi per lo più in malattie. Qui troviamo la sopravvivenza di uno strato di credenze popolari arcaiche, anteriori alla religione del destino. Sotto tale rispetto, anzi, agli dei sono conferite due specie di potestà: quella determinatrice del destino, la quale si esercita da sè e per via immediata sugli uomini e un'altra, magica, la quale interdice, a favore degli uomini, ma solo se richiesta e caso per caso, anche mediante l'opera di genî minori, le forze malefiche dei demoni.

È chiaro che con la fede nella soccorrevolezza dei grandi iddii, si voleva mitigare il rigore della religione del destino, e ciò rientra in un processo di razionalizzazione e umanizzazione della teologia babilonese, processo che culmina nel primato di potere conferito a Marduk, il dio più che altri pietoso verso le umane sorti.

Se il destino degli uomini, dunque, fissato in anticipo dagli dei, si adempie solo nel tempo, tuttavia, data tanta molteplicità d'influenze, estranea alla concezione babilonese resta ogni idea di predestinazione integrale.

Tali sommariamente i risultari dello studio condotto dalla David, alla quale va riconosciuto il merito di aver saputo, con acume e serenità, addentrare lo sguardo nell'intima struttura della religione e della civiltà babilonese, relativamente al periodo del suo massimo sviluppo e di aver saputo darne un rilievo sintetico.

V. Lanternari.

S. Moscati, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari, 1949, p. xvi-245.

Non è da meravigliarsi se in questo libro di Sabatino Moscati la parte assegnata alle religioni delle nazioni semitiche è cospicua. I Semiti hanno esercitato mediante le tre grandi religioni dell'israelitismo, del cristianesimo e dell'islamismo un'azione tale sulla civiltà del mondo quale nessun'altra religione ha mai esercitato. Si può anzi affermare che è stato appunto col loro spirito religioso che i Semiti hanno dato un contributo di prima importanza alla storia del genere umano.

Ma il loro contributo alla civiltà e coltura umane non si limita di certo alla religione. Cospicuo è stato il loro apporto anche nei campi della letteratura e della politica. Soltanto nel campo delle belle arti, dell'architettura, della scoltura, della pittura e della musica il loro apporto non è stato allo stesso livello di quelli della religione, della letteratura e della politica.

Comunque, la civiltà dei Semiti, ai quali dobbiamo altresì l'invenzione del nostro alfabeto, è stata una civiltà poliedrica, di carattere fondamentalmente unitario, ma molto varia nei particolari, secondo le ragioni, il fattore antropico, la storia. Tutto ciò è stato esposto dal Moscati con perfetta competenza in questo buon libro, del tutto diverso da certe raffazzonature italiane di

libri stranieri, libro diviso, oltre che nei tre capitoli introduttivi dedicati alla regione abitata dal Semiti, al loro nome, alla lingua e alla razza — sarebbe meglio dire razze, perchè anche i Semiti, come le altre nazioni, in genere costituiscono più di una razza —, in tanti capitoli quanti sono le nazioni semitiche, e cioè i Babilonesi e Assiri, i Cananei, gli Ebrei, gli Aramei, gli Arabi e gli Etiopi. Il capitolo conclusivo, che è il decimo, ha per argomento i Semiti come unità, i caratteri delle civiltà semitiche e il contributo dei Semiti alla civiltà.

Il libro è corredato di venticinque tavole e di una bibliografia, pp. 229-234, la quale mette nel debito rilievo quanto è stato pubblicato in Italia sui vari aspetti della civiltà dei Semiti, e di un indice analitico.

Chi vorrà informarsi rapidamente e sicuramente sulle civiltà semitiche si gioverà di questo libro del Moscati, senza aver bisogno di ricorrere a libri stranieri.

Giuseppe Furlani.

Ch. Picard, *Les religions préhelléniques: Crète et Mycènes* (« MANA »: Introduction à l'histoire des religions, II, 1), Paris 1948, pp. 332.

Nello spirito della collezione di cui fa parte, questo volume intende offrire una sintesi storica delle religioni preelleniche: sintesi che in pari tempo serva da introduzione, illustrando il materiale, facendo il punto sullo stato attuale delle ricerche e indicando i problemi aperti.

Tesi, teorie, ipotesi e ricerche personali dell'A., frutto di una incessante e ricca produzione scientifica di oltre tre decenni (una bibliografia delle opere del Picard si trova nei recentissimi *Mélanges Ch. Picard* vol. I, 1949) affiorano appena in questo lavoro i cui limiti e finalità ben precisi non solo impediscono all'A. di entrare in una documentazione e argomentazione complete, ma anche gli impongono di essere quanto più obiettivo e meno personale sia possibile.

Certo è che fra tutti i lavori di questo genere — che negli ultimi anni, particolarmente in Francia, sono apparsi con notevole frequenza — questo del Picard raggiunge forse il grado più alto di scrupolosità scientifica e didattica: la vastissima e aggiornata bibliografica critica, l'ampia parte riservata all' «état des questions»

alla fine di ogni capitolo e un indice di oltre venti pagine, mentre offrono anche al non-specializzato il modo di orientarsi, assicurano al libro un posto eminente tra i più utili strumenti di lavoro.

La costruzione sintetica, cioè la delineazione di un quadro d'insieme e di uno svolgimento storico, presentava difficoltà speciali e forse insormontabili, perchè inerenti in gran parte alla natura stessa del materiale trattato, vero « libro d'immagini senza testo ». Per rimediare, nei limiti del possibile, a questa intrinseca deficienza, l'autore non poteva che ricorrere, come ha fatto, a questo duplice espediente: da un lato abbondare nella trattazione dei singoli temi e problemi particolari, giovandosi della sua vastissima erudizione archeologica; dall'altro, riferire di volta in volta sui vari problemi le varie soluzioni proposte, con una obiettività che, se è degna di elogio, non può non ingenerare talvolta nel lettore un senso di incertezza e di disorientamento e a volte di insoddisfazione per la non raggiunta visione organica d'insieme.

Ma se per le ragioni indicate l'opera del Picard non rappresenta ancora la sintesi desiderata, essa costituisce ad ogni modo, per l'ampiezza e l'esattezza delle informazioni, un caposaldo fondamentale e un sicuro punto di partenza per ulteriori costruzioni.

Peccato che siano rimasti parecchi errori tipografici nei nomi di autori e titoli di opere nella parte bibliografica (p. es. il *Manuale* del Tacchi-Venturi è citato come Turchi-Venturi, Manuale di storia delle religione: *sic*).

Angelo Brelich.

K. Kerényi, *Niobe: Neue Studien über antike Religion und Humanität*, Zürich, Rhein-Verlag 1949, pp. 264.

Dopo « Apollon » (Wien-Amsterdam-Leipzig 1937, 2.a ed.: 1942) e « Die Geburt der Helena » (Zürich 1945), questo è il terzo volume in cui K. Kerényi riunisce studi di minor mole, pubblicati in periodici o letti in forma di conferenze negli anni immediatamente precedenti alla data del volume. « Apollon » contiene esclusivamente saggi di impostazione umanistica: si trattava, allora, per l'A., di creare il contatto tra una viva spiritualità umana e il materiale antico. Il contatto si è dimostrato fecondo: il mondo religioso classico incominciava a rivelare aspetti insospet-

tati. La strada dell'A. era segnata: immergersi, sempre di più, nel materiale, dedicarsi al compito di farlo parlare, con una devozione che ha del 'religioso'. In « Die Geburt der Helena » si trovano già, accanto a meditazioni umanistiche, ricerche severe, discese nelle profondità del materiale (così, particolarmente, lo studio che dà il titolo al volume e quello sui misteri kabirici). « Niobe » rappresenta ormai quasi esclusivamente quest'ultimo genere di studi. Anche nelle due conferenze di carattere teorico, destinate a due successivi Congressi Internazionali di Filosofia — « Bild, Gestalt und Archetypus » e « Der Mensch in grienchischer Auffassung » — il materiale afferma incessantemente la sua tacita presenza. Ma l'A. raggiunge il suo livello più alto proprio negli studi più strettamente legati ai testi e documenti antichi, offrendo con ciò una tanto preziosa quanto involontaria giustificazione del suo indirizzo: quanto meno si aggiunge — sia pure in forma di considerazioni perfettamente giuste su un piano filosofico o umanistico — ai puri fatti della religione greca, tanto più eloquentemente questi riveleranno il loro significato. Non sbaglieremo, indicando in questo senso come più importanti gli studi «Urmensch und Mysterium», « Niobe », e « Die Göttin Natur ». Nel primo l'A. non fa, in fondo, che mettere in evidenza un contesto unico, implicito nel materiale, in cui i miti dell'origine e delle prime età dell'uomo, il valore religioso dell'autoctonia, quello dell'agricoltura e il senso delle iniziazioni misteriche si illuminano a vicenda. « Niobe » è un'esemplare ricerca mitologica, nel corso della quale dietro la classica e familiare figura della madre punita si delinea quella di una grande dea e donna primordiale preclassica, ad un tempo cosmica e umana. « Die Göttin Natur » ha un punto di partenza più audace, per condurre ugualmente a una figura divina: i testi filosofici, in cui Physis o Natura appaiono, a prima vista, come concetti astratti o allegorie, per risultare invece riflessi più o meno indiretti di un'esperienza religiosa. Gli altri studi — «Die Göttin mit der Schale» con importanti risultati anche per il simbolismo funerario romano, « Das Mythologem vom zeitlosen Sein im alten Sardinien » con le sue prospettive mitologiche e storico-culturali, « Apollon-Epiphanien », e anche quelli meno sviluppati: « Wolf und Ziege am Lupercalienfest » e « Arbor intrat » — documentano la stessa coerente linea di ricerca dell'A., facendo del volume la sua opera, almeno finora, più rappresentativa.

Angelo Brelich.

K. Kerényi, *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätte*, Basel 1948, pp. 123.

La splendida veste tipografica e la ricchezza di illustrazioni di questo volume sono dovute a un fortunato incontro tra quell'attività pubblicitaria di alto livello che la Ciba-AG sta svolgendo da qualche anno e le ricerche di K. Kerényi intorno a una divinità che, se mai una, deve naturalmente stare a cuore all'ambiente medico-farmacista: Asklepio. Infatti, l'A. si rivolge ai medici — certo, ai medici di una notevole levatura spirituale — come, del resto, a ogni persona per la quale la medicina sia qualcosa di più di un mezzo pratico per liberarsi delle malattie, vale a dire anche una realtà dello spirito umano. Egli presenta loro questa specie di guida per le escursioni — l'A. definisce il suo lavoro « promenades mythologiques » — nel dominio divino di Asklepio: passeggiate nello spazio che sono contemporaneamente anche passeggiate, a ritroso, nel tempo, dall'ambiente di formazione del culto di Esculapio a Roma, attraverso Epidauro, Kos, l'Attica e il mondo dell'epos greco, fino alle origini tessaliche. Ma lo spazio e il tempo non sono per l'A. che i quadri dello svolgimento storico di un'idea, o meglio di un'esperienza umana fondamentale: a questa conducono, in ultima analisi, le passeggiate che dunque non si dirigono solo da luogo a luogo e da epoca a epoca, bensì anche da strato a strato, per arrivare all'ultimo nocciolo di un'esperienza che in Grecia si riveste delle varie figure di medici divini, eroici o comunque mitologici. Per questo suo indirizzo e per la forma monografica, il lavoro appare affine allo studio dell'A. su Hermes (1944); per la sua impostazione più pronunciatamente esistenzialistica (se è lecito servirsi in un preciso senso particolare di questo termine abusato), a quello su Prometeo (1946): infatti, malgrado l'anno della sua pubblicazione, esso risale al medesimo periodo produttivo dell'A.

L'A. è cosciente (v. prefazione) di non aver dato con quest'opera una storia del culto di Asklepio o delle divinità mediche greche. Ma è certo che egli ha contribuito a crearne i presupposti. Numerosi dettagli, osservazioni e interpretazioni restano fatti nuovi acquisiti da cui nessuna ricerca futura sull'argomento potrà prescindere.

Angelo Brelich.

G. Devoto, *Le tavole di Gubbio*. Firenze, pp. 110.

Lo snello volumetto costituisce una felicissima *editio minor*, in lingua italiana, del grande lavoro intitolato *Tabulae Iguvinae* (Roma 1937), le cui oltre quattrocento pagine latine rappresentano il testo fondamentale delle nuove ricerche sull'importantissimo documento religioso umbro. L'edizione italiana non ha soltanto il pregio di assolvere il compito della divulgazione, implicito nell'uso della lingua moderna (cfr. p. IX), sottraendo, in qualche modo le tavole iguvine al dominio riservato ai linguisti; ma anche quello di una più felice disposizione della materia: mentre, infatti, nell'edizione latina gli argomenti puramente tecnici — linguistici ed epigrafici — minacciano di soffocare quelli d'interesse storico pur largamente affrontati nella II e III parte, qui la prima parte è interamente dedicata a questi ultimi. Inoltre, l'edizione italiana è aggiornata nella sua bibliografia fino alla data della sua pubblicazione (da aggiungere: A. v. Blumenthal, in Rhein. Mus. 90, 1941, 310 sgg. sul dio Vofio).

La forma puramente espositiva dell'Introduzione, forma determinata dalle esigenze di un'*editio minor*, fa sì che il lettore non distingue facilmente ciò che è fatto acquisito da ciò che è ipotesi personale dell'A., e la mancanza o la forma succinta delle argomentazioni non gli permette di rendersi conto delle basi delle singole affermazioni (p. es. il carattere genealogico dei rapporti tra le divinità iguvine, p. 13 sg., con cinque capostipiti piuttosto astratti non appare molto convincente). In questo riguardo l'edizione italiana naturalmente non può sostituire quella latina in cui l'A. adduce un prezioso materiale comparativo e documenta più ampiamente le sue tesi. Ma ciò che allo studio delle religioni italiche importa anche più delle singole tesi dell'A. è il preciso contenuto del documento stesso: e per stabilire questo, nulla si può desiderare di meglio della nitida descrizione analitica che la terza parte (p. 75-105) del volumetto offre dei singoli momenti di ciascun rito e regolamento sacrale.

Angelo Brelich.

A. BRELICH, *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, « Albae Vigiliae », N. F., Heft VI, Zürich 1949, pp. 65; id. *Vesta*, « Albae Vigiliae », N. F., Heft VII, Zürich 1949, pp. 120.

La formula *sive deus sive dea*, allusiva ad una ineffabile misteriosa divinità protettrice di Roma, è intesa dal Brelich (al pari delle formule analoghe) non nel senso esplicito della problematicità del sesso, in relazione con la inconoscibilità del nume, ma nel senso implicito della bisessualità come carattere proprio di una divinità delle origini (delle origini del mondo e quindi anche della Città come microcosmo), che, come tale, dev'essere una e completa in sé, e perciò bisessuale. Di questa 'intuizione elementare' (la terminologia oscilla, nel testo tedesco, fra 'Grundintuition', 'Grunderfahrung', Urintuition', 'Urerfahrung', 'Ideenkern') il Br. cerca e trova traccia nella figura e nel culto di parecchie divinità romane e laziali: Fortuna, Pales, Ops, Flora, Acca Larentia, Diva Angerona, Diana Nemorensis, Juno Sospita, anche il maschile Genius, e soprattutto Vesta, che è oggetto della seconda monografia, alla quale la prima serve da preludio ed introduzione, essendo le due concepite come parti di un tutto organico, che solo per ragioni editoriali sono state separate. Il lavoro, condotto con lodevole impegno e fervore, e con adeguata conoscenza delle testimonianze antiche e degli studi recenti, è una nuova prova delle solide qualità ed attitudini dell'A., già favorevolmente noto per altri pregevoli contributi allo studio della religione romana. Vi si trovano parecchie osservazioni interessanti e meritevoli di attenzione, specialmente quelle desunte dallo studio del calendario. La ricerca è necessariamente indiziaria, e parecchi indizi, che di per sé non sono molto probanti, ricevono luce dall'insieme.

L'A. dichiara di essersi unicamente proposto di scoprire l'aspetto comune per cui varie figure della religione romana partecipano della qualità e funzione propria di un nume tutelare segreto della Città. Ma questa ricerca monografica procede da una metodologia di larga portata storiografica, e più specialmente storico-religiosa. « Questo metodo » afferma il Br., (pag. 53) « presuppone un modo speciale e forse insolito di concepire la religione romana ». « Bisogna », egli dice (p. 51), « intendersi una buona volta su ciò che significa 'storia' quando non si tratta di accadimenti determinati nel tempo e nello spazio, bensì di idee ed intuizioni ». Le 'intuizioni' sono pel Br. i dati elementari che trovano bensì espressione concreta nelle figure divine, ma esistono indipendente-

mente da queste. Le figure divine sono storicamente condizionate, e perciò diverse. Ma alla base di esse stanno le intuizioni elementari, trascendenti ogni determinazione storica, immutabili e immutate, per quanto variamente combinate ed articolate nelle singole figure divine.

Esiste dunque un mondo di idee religiose elementari fuori della storia? Non sono invece anch'esse, le intuizioni elementari, delle formazioni storiche, suscettibili di indagine storiografica? Non basta riconoscere, come fa il Brelich, che tale indagine è legittima in linea di principio (di fatto egli se ne astiene volontariamente, perchè, dichiara, la intuizione elementare da lui studiata preesisteva al formarsi della religione romana, alla quale egli ha inteso limitarsi). Qui si sarebbe voluto una maggiore coerenza: o la formazione storica, la linea di sviluppo, è soltanto delle figure divine, e allora non ha senso applicarla alle intuizioni elementari; oppure le intuizioni elementari sono esse stesse delle formazioni storiche, e allora la indagine della loro formazione non solo è legittima, ossia facoltativa, ma è la sola legittima, ossia necessaria.

La verità è che il Br. non crede alle linee di sviluppo disegnate secondo il vecchio metodo storico, bensì crede alle, anzi *nelle*, intuizioni elementari ricavate col metodo analitico. Ma se questa fede non ha da essere puramente teologica (intendo nel senso platonico), se l'intuizione ricavata per analisi non ha da essere una semplice astrazione soggettiva, se ci dev'essere un criterio oggettivo per distinguere una intuizione elementare ed universale da una intuizione puramente personale del Brelich o di qualsiasi altro nostro contemporaneo, questo criterio non può venire che dalla comparazione, cioè non da una teoretica, virtuale e presupposta preesistenza, ma da una constatata presenza presso popoli e civiltà diverse. Un esempio concreto della importanza che può avere la comparazione proprio per il metodo analitico (il metodo storico ha per conto suo superato da un pezzo l'astratto comparativismo), si ha nel lavoro stesso del Brelich, osservando come la comparazione avrebbe potuto esservi applicata.

L'intuizione elementare di un principio primordiale bisessuale perseguita dal Br. nel campo della religione romana, rientra in un ordine di ricerche che hanno oggi una posizione di primo piano negli studi storico-religiosi, le ricerche intorno a quel che si può chiamare il *complesso mitico delle origini*. Aver posto il problema della presenza di un mito delle origini (nella forma suddetta) nella religione romana è il valore reale, anche se non piena-

mente realizzato, del lavoro del Brelich; avere deliberatamente trascurato l'indagine comparativa come inessenziale al suo assunto, è il difetto capitale del lavoro stesso.

L'indagine comparativa presentava al Br. una prospettiva quanto mai attraente sul vasto orizzonte degli esseri primordiali creatori. Tra questi infatti ce ne sono alcuni che si sarebbero immediatamente imposti alla sua attenzione per il loro carattere bisessuale. (J. Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen*, Leipzig, 1928; A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen 1934). Nell'antica religione messicana l'essere supremo creatore era concepito come uno e bino, uno in due, maschio e femmina, *Tonacatecutli-Tonacaciuatl*, 'Signore-signora della nostra carne', altrimenti detto *Tota-Tonan* 'Nostro Padre-Nostra Madre' (H.Dietschy, *Vom Charakter des höchsten Gottes der Azteken*, Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie, 18. 1941-42, 21-31). Fra le varie tribù dei Naga (Assam) gli Angami hanno un essere supremo creatore, chiamato *Kepenopfü*, concepito tanto come maschio quanto come femmina, mentre nel mito delle origini Kepenopfü è la capostipite del genere umano, insieme con un marito alquanto misterioso (J. H. Hutton, *The Angami Nagas*, Londra 1921, 180 e segg.). Presso i Konjak Naga l'elemento femminile e il maschile sono fusi in un essere unico che si chiama *Gawang*, cioè 'Terra-Cielo' (Chr. von Fürer-Haimendorf, *Die Hochgottgestalten der Ao und Konyak Naga von Assam*, Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Volkerkunde, 8. 1938). Ad Oirata, villaggio timorese dell'isola di Kisar (Isole della Sunda), l'essere supremo creatore è uno e bino e si chiama *Apna-Apha*, 'Nostra Madre-Nostro Padre', essendo concepito come la sintesi della Terra (madre) e del Cielo (Padre), od anche della Luna e del Sole (J. P. B. Josselin de Jong, *Oirata: A Timorese Settlement on Kisar: Studies in Indonesian Culture*, Verhandelingen d. K. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N. R., 39, Amsterdam 1937). Qui la creazione è concepita precisamente in funzione procreativa sessuale e l'essere creatore è un essere androgino. Inoltre, al binomio cosmico Terra-Cielo (Luna-Sole) corrisponde il microcosmo della comunità nella sua struttura sociale dualistica (sia in rapporto ai due sessi, sia in rapporto alle classi matrimoniali), e perfino nella sua struttura topografica (il villaggio di Oirata si chiama altrimenti *Timur-Warat*, cioè 'Oriente-Occidente', constando effettivamente di due parti, una orientale e una occidentale).

Questi riscontri suggestivi (suggestivi specialmente per chi è interessato a scoprire un senso cosmico nella configurazione topografica di Roma antichissima o nella forma rotonda del tempio di Vesta, ecc., e potrebbe presumibilmente non essere alieno dal vedere un riflesso di struttura sociale dualistica , p. es., nel ratto delle Sabine) non devono per altro farci trascurare le differenze. La differenza principale sta in questo, che i sopra citati esseri creatori bisessuali (e altri che si potrebbero aggiungere), come archetipi cosmici di un organismo sociale dualistico, ci appaiono modellati su uno schema di bisessualismo paritetico (da notare, comunque, la desinenza femminile *-pfü* nel nome *Kelpenopfü* e la precedenza del femminile sul maschile nei nomi composti *Gawang* ' Terra-Cielo ' e *Apna-Apha* 'Nostra Madre-Nostro Padre '), mentre nelle figure divine della religione romana partecipi secondo il Br. del carattere del nume tutelare segreto bisessuale prevale di gran lunga l'aspetto femminile sul maschile, che resta relegato nell'ombra in posizione inferiore e ' misteriosa ' (il *fascinus* nel culto di Vesta, Virbio accanto a Diana Aricina, Ercole accanto a Juno Lanuvina, ecc.), risultandone un complesso che ricorda piuttosto quello della Gran Madre mediterranea con il suo giovane paredro. Sorge allora il problema: Non sarà tale complesso derivato alla religione romana precisamente dal mondo religioso mediterraneo? E da questo problema ne sorge un altro: non sarà il complesso ' mediterraneo ' della Gran Madre col suo paredro un adattamento dell'originario complesso bisessuale paritetico ad un ambiente di preponderante matriarcalismo? Ma questi sono problemi storici nel senso delle ' superate ' linee di sviluppo; e come tali, il Br. crederà inutile prenderli in considerazione.

Questa chiarificazione metodologica mi è sembrata necessaria verso un valente studioso che è anche il mio più prossimo collaboratore nel quotidiano lavoro accademico; necessaria nell'interesse stesso della nostra collaborazione, affinchè questa sia, se è possibile, non soltanto formale, con vantaggio nostro reciproco e degli studi.

R. Pettazzoni.

Ugo Bianchi, *Disegno storico del culto capitolino nell'Italia romana e nelle provincie dell'Impero* (Memorie Acc. Lincei, ser. VIII, vol. II, fasc. 7), Roma, 1950, pp. 349-415.

I pregi principali di questo lavoro derivano soprattutto da tre qualità evidenti dell'A.: solida preparazione e informazione archeologica, notevole acume critico e paziente dedizione alla ricerca. Primo risultato di queste qualità combinate è la demolizione di tutte le ipotesi finora avanzate su un'origine extra-romana del culto capitolino. Un altro, tra diversi: la restrizione del significato di *capitolium* nel senso che ogni *capitolium* è necessariamente dedicato alla triade Iuppiter O. M., Iuno Regina, Minerva, ma non ogni tempio dedicato a questa triade — p. es. da privati — è necessariamente un *capitolium*. Di grande interesse è la differenza rilevata tra la storia o, meglio, la funzione del culto capitolino e quella del culto imperiale. Questi e simili risultati, una volta inquadrati in prospettive più ampie e profonde dello svolgimento della religione romana, potrebbero rivelarsi notevolmente fecondi.

Angelo Brelich.

Le R. P. Festugière, O. P., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II: *Le Dieu cosmique*. Paris 1949, pp. 610.

Il primo volume di quest'opera di monumentale impostazione è stato recensito nella precedente annata di questa rivista; esso è dedicato a un aspetto particolare dell'ermetismo: il suo rapporto con l'astrologia e con le scienze occulte. Con il secondo volume l'opera del P. Festugière passa da questo aspetto marginale, dal punto di vista della religione, all'esame diretto della religiosità ermetica, incominciando con il suo motivo centrale, il 'dio cosmico'. Altri due volumi sono preannunciati: uno sulle dottrine dell'anima, l'altro su 'il dio ignoto e la gnosi'.

Delle oltre seicento pagine del volume appena una settantina tratta degli scritti ermetici stessi: il resto costituisce, per così dire, la 'preistoria' della reliogisità ermetica, da Socrate sino a Filone.

Per quanto riguarda gli scritti ermetici, l'A. anzituttto ce li presenta nella loro consistenza filologica e nel loro contenuto. Suc-

cessivamente, attraverso una sapiente analisi formale, egli definisce il loro carattere: si tratta di dialoghi che si svolgono nell'atmosfera « d'une chambre close, ou même... d'une chapelle retirée » e che, dal punto di vista letterario, si riattaccano ad alcuni passi dei dialoghi di Platone; ma, più particolarmente, la loro forma è determinata dai metodi ed usi che, nell'epoca imperiale, prevalgono nell'insegnamento scolastico. Ed eccoci all'argomento centrale del volume: come si presenta, in questi scritti, l'idea di Dio? È il quinto trattato del *Corpus Hermeticum* che ci rivela nella maniera più scoperta la contraddizione caratteristica che si incontra poi più o meno in tutti gli scritti ermetici: Dio è invisibile, ma visibile nell'ordine del cosmo, è trascendente ma immanente nel cosmo. L'A. cita abbondantemente tutti i passi relativi ai termini contradittorî di questa concezione, ma osserva (p. 54) che, in realtà, non si tratta di una contraddizione nel senso propriamente logico della parola, poichè gli scritti ermetici non rappresentano un sistema filosofico, bensì un'opera di pietà.

Non riassumiamo qui le parti successive che formano il grosso del volume: in esse si tratta di stabilire la discendenza e il processo di formazione di quella religione cosmica che domina negli scritti ermetici. Il P. Festugière spazia con singolare ed ammirevole 'aisance' nel vasto campo della filosofia, della religione, della storia greche ed ellenistiche, abbandonandosi volentieri a digressioni sui più vari problemi, ma pur riuscendo sempre, grazie al suo stile vivace ed elegante, ad avvincere l'interesse del lettore. Platone, Aristotele, i primi Stoici, Cicerone, Filone sono presentati in una luce forse sostanzialmente nuova, ma piena di risalto, sicchè il lettore acquista con loro una rara e felice intimità.

Lo scopo del P. Festugière, che è quello di dimostrare le lontane origini speculative greche della concezione ermetica, si può dire pienamente raggiunto. Tutti gli elementi speculativi dell'ermetismo si spiegano — si vede — con la filosofia greca, si ritrovano addirittura nel IV-III secolo a. C. C'è però un punto che rimane nell'ombra. Quei lontani pensatori che con più originalità formularono le idee che gli scritti ermetici ripeteranno in una forma degradata, non sentirono il bisogno di riunirsi in una « chapelle » esoterica. Perchè? Qui evidentemente sono in gioco delle ragioni nuove e queste ragioni sono di carattere essenzialmente religioso. Si tratta di una religiostà diversa, ignota a quei precursori del-

l'ermetismo e maturata posteriormente. Donde proveniva, come si formò questa nuova religiosità? La linea di dipendenza speculativa, *teologica*, è stata chiarita con perfezione esemplare: ma sulla linea più particolarmente *storico-religiosa*, resterebbe forse ancora qualcosa da dire.

A. Brelich.

W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic elements in Pauline Theology*. S. P. C. K., London, 1948, p. VIII-376.

L'A., come avverte nella sua breve prefazione, non intende compiere un esame completo delle relazioni fra San Paolo e il giudaesimo rabbinico, nè presentare una trattazione della teologia paolina e tanto meno esaurire il tema circa il metodo con cui San Paolo ha lavorato sul Vecchio Testamento, soggetto questo che richiederebbe una vita intera di ricerche. Il Davies si propone soltanto di porre in rilievo alcuni aspetti fondamentali della vita e del pensiero di Paolo di fronte al giudaesimo rabbinico del primo secolo per mostrare come egli, malgrado il suo apostolato tra i Gentili, « remained as far as was possible, a Hebrew of the Hebrews, and baptized his Rabbinic heritage into Christ ».

Chiunque conosca l'amplissima letteratura antica e moderna intorno alle fonti paoline, può facilmente rendersi conto delle difficoltà del tema. La critica moderna ha sempre avuto la tendenza a considerare San Paolo come un esponente della teologia ellenica ed a ritenere che egli avesse solo un'infarinatura culturale giudaica, rimanendo in parte estraneo al giudaismo del suo tempo.

Le difficoltà sono affrontate dal Davies con vastissima conoscenza delle fonti e degli autori di ogni tempo e con profonda competenza nel campo della teologia cristiana e rabbinica.

In opposizione alla maggior parte degli studiosi che lo hanno preceduto, egli sostiene che la teologia paolina non può essere considerata antitetica al giudaesimo rabbinico e meno che mai una teologia ellenistica. Paolo sarebbe rimasto sempre un vero fariseo; il suo pensiero si sarebbe sempre basato su concetti farisaici. Secondo il D., ciò che distingue fondalmentalmente San Paolo dai rabbi farisei è il fatto di riconoscere Gesù come il Messia, non già di seguire idee radicalmente opposte al giudaesimo.

Il primo punto che il D. esamina è la pretesa differenza fra il giudaesimo della Diaspora e il giudaesimo palestinese, questione particolarmente studiata da C. I. Montefiore nella sua opera, *Judaism and St. Paul*, la quale presenta San Paolo come ebreo della Diaspora estraneo al giudaesimo palestinese. Ma l'opposizione del giudaesimo palestinese a quello della Diaspora non è, secondo il D., conforme alla realtà storica. Se è esatto che la Palestina infatti, dominata sin dal 333 a. C. dai Greci, venne sottoposta sotto i Seleucidi (198-168) ad una intensa ellenizzazione che si mantenne anche sotto la dominazione romana, tanto che la popolazione poteva considerarsi bilingue, e se è esatto che varie istituzioni e costumanze ellenistiche erano state assimilate dagli Ebrei Palestinesi, non è men vero che il Giudaesimo aveva una indubbia unità e coerenza, indipendentemente dalle regioni in cui viveva. Nel primo secolo il giudaesimo ortodosso era il fariseismo e soprattutto quello di Shammai, il quale aveva mantenuto varii antichi elementi ed era comune a tutte le comunità e a tutte le popolazioni ebraiche. Non vi è quindi alcun motivo per separare così rigidamente il giudaesimo della Diaspora da quello della Palestina; e ciò è particolarmente vero nel caso di Paolo, il quale viveva in Gerusalemme.

I capitoli che seguono sono dedicati allo studio di alcuni aspetti basilari del pensiero di San Paolo, confrontati con le dottrine ebraiche. Così la concezione del peccato, che secondo il D. deriverebbe dalla concezione rabbinica del buono e cattivo impulso, e la dottrina del primo e dell'ultimo Adamo, che sarebbe dominata dall'idea ebraica della creazione (San Paolo anzi userebbe a questo proposito termini famigliari alla teologia rabbinica).

Un intero capitolo è dedicato al problema dell'antichità del nuovo Israele ed al nazionalismo ebraico, ponendo in luce l'antitesi fra l'antica concezione ebraica e quella del tempo di San Paolo, la quale tende a trasformare il nazionalismo in universalismo, concezioni dominate dalla dottrina rabbinica dell'esodo e dall'esperienza storica del popolo ebraico. In altri due capitoli il D. presenta la figura di San Paolo come predicatore e come Maestro, notando anche qui gli influssi della dottrina rabbinica. Nel settimo capitolo mostra come San Paolo considerasse le parole di Gesù una seconda Torah, come identificasse l'insegnamento di Cristo con la Sapienza divina e come predicasse la necessità che ogni cristiano si conformi a Cristo; l'imitazione di Cristo è parte integrante dell'etica dell'Apostolo. Il D. cerca di dimostrare che

questa dottrina è conforme alla concezione che la dottrina rabbinica aveva del Messia ed alla identificazione della Torah con la Sapienza divina.

Dopo uno studio sulla dottrina dello spirito, nel quale il D. cerca di rilevare come il pensiero di San Paolo sarebbe in questo campo opposto a quello individualista ellenico e conforme invece a quello rabbinico, il D. esamina la concezione della morte di Cristo negli scritti di San Paolo, sostenendo che essa risponderebbe all'idea rabbinica del sacrificio e del martirio e notando attraverso varie citazioni, come la figura del Messia sofferente fosse famigliare al giudaesimo.

L'ultimo capitolo è dedicato alla concezione paolina della risurrezione di Cristo, concezione che, secondo il D., attingerebbe a reminiscenze dell'idea dell'era messianica, considerata nell'insegnamento rabbinico sotto il duplice aspetto di evento futuro e di realtà eterna.

Nel pensiero escatologico ebraico dominavano due concezioni messianiche. Secondo i Profeti, un rampollo della stirpe di David avrebbe giudicato i popoli onde concedere a coloro che avessero superato il giudizio di entrare nel suo regno. Questo regno messianico rappresenterebbe la consumazione della storia del mondo, avendo però come campo la terra, in varie guise trasformata, e sarebbe accompagnato dalla resurrezione dei morti per sottoporsi al giudizio. Secondo Daniele, il Regno di Dio si manifesterebbe non con l'avvento del Messia, ma con quello del figlio dell'Uomo, con la resurrezione dei morti e con il loro giudizio.

L'armonizzazione nel campo rabbinico di queste due concezioni sarebbe stata compiuta nel primo secolo a.C., quando il Regno Messianico viene considerato di durata temporanea e come precedente la consumazione finale del processo storico. Nell'escatologia del tempo si distingue pertanto fra epoca presente (*hâ-'ôlâm hâ-zeh*) ed epoca messianica (*hâ-'ôlâm ha-bâ'*).

Dal confronto degli scritti di San Paolo, ed in particolare delle epistole, con passi talmudici, risulterebbe, secondo il D., un'influenza del pensiero escatologico ebraico sulla concezione dell'Apostolo.

Il volume si chiude con tre appendici, in cui si approfondiscono alcuni problemi particolari e con un'ampia e completa bibliografia sull'argomento.

Le originali ed acute vedute del Davies non mancheranno di sollevare varie discussioni, ma è certo che lo scienziato inglese

ha compiuto un'opera di grandissimo interesse, fornendo un materiale assai importante ed in buona parte ancora poco noto ai cultori di storia del Cristianesimo.

Edoardo Volterra.

MARCEL SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain* (135-425). Paris, De Boccard, 1948, pp. 476 (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 166).

Il tema di questo libro è stato in parte suggerito da circostanze di attualità e le ricerche del Simon sono state inizialmente guidate da Ch. Guignebert. Come tanti altri lavori pubblicati dopo il 1946, esso era quasi compiuto prima della guerra; il ritardo non ha però danneggiato l'opera del Simon, che ha potuto tener conto anche dei lavori recenti. E il suo libro riempie veramente una lacuna, in quanto, lasciando da parte le questioni relative allo stato giuridico e alle condizioni di vita sotto l'Impero romano o alla storia del Giudaismo (considerato così nel suo sviluppo interno come nei riguardi del Cristianesimo), oggetto di una vasta letteratura che conta opere eccellenti, il Simon si è prefisso di studiare i rapporti, cioè il contrasto (che non esclude contatti e influenze reciproche) tra le due religioni dopo la loro separazione e fino alla vittoria del Cristianesimo: la quale tuttavia, a differenza di quanto avvenne con il paganesimo, non portò gradualmente alla totale sparizione del vinto. Perciò il Simon ha scelto come punto di partenza cronologico il 135, perchè gli avvenimenti del 70 non ebbero conseguenze decisive immediate nè per il Giudaismo nè per quanto riguarda la posizione della Chiesa di fronte ad esso; e fa terminare la sua ricerca con il 425, data della sparizione del Patriarcato giudaico, quando anche, con « la mise en forme du Talmud de Jérusalem, tandis que le principal initiateur du Talmud de Babylone, R. Ashi, meurt à Sura, vers 430 », si può dire che « le centre de gravité du judaïsme se déplace» portandosi in Mesopotania. In questo periodo, il riconoscimento legale del Cristianesimo segna un'altra tappa: ed è infatti il IV secolo, nel corso del quale il Cristianesimo diventa religione di stato, quello in cui il conflitto tra le due religioni si fa più

vivo ed acuto e si pone con maggiore gravità, per la Chiesa, il problema delle « contaminazioni » giudeo-cristiane, e si sviluppa l' « antisemitismo ecclesiastico ».

Si tratta dunque di un tema, sotto questo rispetto, nuovo, chè nella ricca bibliografia che chiude il volume sono a malapena una diecina gli scritti che presentano qualche analogia con il punto di vista del Simon, e la maggior parte di essi considerano piuttosto punti particolari. E anche molti risultati sono nuovi o presentati con maggior forza: in primo luogo, il fatto che l'universalismo giudaico, cioè il proselitismo, non terminò con le catastrofi nazionali. Studiandolo piuttosto nei suoi riflessi, nelle sue conseguenze, che dal punto di vista interno al Giudaismo, il Simon è riuscito mettere questo punto in piena evidenza. Il trionfo del farisaismo, e del rabbinismo rappresenta per il Simon un « fattore positivo » (egli giunge a parlare di « libéralisme rabbinique », definizione accettabile solo, mi pare, con qualche precisazione e riserva). Ma di fronte ad esso, stava il Cristianesimo. Questo aveva la capacità di realizzare senza sforzo quell'universalismo a cui il giudaismo tendeva, sì, ma che trovava un ostacolo e un limite insuperabili nella sua doppia natura originaria, di religione monoteistica — e pertanto, almeno potenzialmente, universale — ma, allo stesso tempo, nazionale. E il Cristianesimo aveva altresì in sè la forza di rivendicare la tradizione dell'Antico Testamento, di svincolarla dai legami nazionalistici, di presentarsi come l'Israele delle promesse, l'Israele secondo lo spirito, il « Vero Israele ». Tutto ciò, insieme con la maggior ricchezza degli elementi dottrinali e mistici, e con la maggior possibilità — inerente all'universalismo stesso — di accettare e assimilare elementi di cultura, spiega la vittoria del Cristianesimo, mentre d'altra parte il Giudaismo stesso fu portato, per le esigenze stesse della sua difesa, ad aumentare le prescrizioni ritualistiche — altro ostacolo alle conversioni — e il carattere nazionalistico: che a sua volta crebbe, come diminuì l'ardore proselitistico, in ragione del crescente successo della propaganda cristiana. Ma con la sua tenace difesa costringendo altresì il Cristianesimo a sviluppare la sua apologetica giudaica, standogli insomma a fianco come un emulo, in perpetua tensione, il Giudaismo, se pure alla fine dovette riconoscere la propria impotenza, riuscì in primo luogo a sopravvivere, in secondo — ed è ciò che storicamente più conta — contribuì a far assumere, o mantenere, al Cristianesimo certi caratteri e certi

valori: « le visage, progressivement formé, du christianisme eût sans doute été différent s'il n'y avait pas en de lutte ».

Tutto ciò non sembrerà molto nuovo. Ma l'importanza del lavoro del Simon consiste soprattutto, come ho accennato, nell'impostazione dei problemi e della ricerca; e in una folla di osservazioni e di risultati particolari, che non è possibile discutere in una breve rassegna. Essi hanno sempre il pregio di essere fondati su una ricerca analitica condotta con somma cura e di essere presentati in modo fresco e vivace, che invita alla ricerca e all'approfondimento ulteriore. Si tratta insomma di un'opera, della quale sarà impossibile non tener conto, e che è sperabile susciti un nuovo ardore di ricerche; anche perchè essa tocca, non solo un problema storico di immensa importanza, ma, almeno in maniera indiretta, un problema di morfologia religiosa: che sono anch'essi, in ultima analisi, problemi di storia, e di storia della civiltà.

A. Pincherle.

HARRY AUSTRYN WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Second Printing, revised. Harvard University Press, Cambridge Mass., 1948, 2 voll., di XVI-464 e XIV-532 pp.

Di un'opera come questa non sembrerebbe certamente lecito parlare in breve. Per la sua mole, ma più ancora per la quantità dei dati che essa contiene, per il numero e la natura dei problemi che tratta, per i lunghi anni di lavoro che è costata all'autore, essa può e deve apparire meritevole di un'ampia, minuziosa, studiatissima descrizione. Ma bisogna dire la verità: un'opera come questa non si recensisce. Si può al più segnalarne l'importanza. La vera 'recensione', ossia il giudizio critico, l'approfondimento dei problemi, l'accettazione, con più o meno precisazioni e riserve, o forse anche la non-accettazione, con determinate eccezioni, non può venire che dal tempo: da una meditazione, cioè approfondita dei problemi e della visione dell'intera storia della filosofia e della cultura che il Wolfson ci propone.

Molti anni fa, il Wolfson, uno dei più promettenti giovani *instructors* di Harvard, era già tutto preso da un problema: in che relazione sta lo Spinoza — questo filosofo ebreo e insieme così profondamente occidentale e 'moderno' — con la filosofia delle

scuole dell'ebraismo? In parecchi anni di ricerche egli ha pubblicato importanti lavori su quella filosofia, e sul pensiero islamico medievale; poi, nel 1934, è apparso il suo libro sullo Spinoza. Questo *Filone* si ricongiunge ad esso non solo con un collegamento ideale, ma perchè è concepito addirittura come il secondo tomo di un'amplissima opera, della quale l'annunciata nuova edizione dello *Spinoza* sarà il coronamento. Filone è infatti per il Wolfson il primo dei filosofi 'medievali', colui che ha inaugurato una nuova éra — durata quasi diciassette secoli — nella storia del pensiero. Bisogna anzi dire, della cultura. Perchè Filone è il primo che coscientemente ha portato a maturazione e ad espressione un movimento di pensiero che appare nel Giudaismo alessandrino e che si stacca, per alcuni concetti fondamentali, dalla tradizione del pensiero greco. Con Filone, la filosofia si fa 'ancella' della scrittura; con Filone, si pone accanto e al disopra della ragione la Rivelazione, incorporata nella Scrittura. Ciò ha provocato una serie di innovazioni fondamentali: coll'introdurre una nuova fonte di conoscenza, si è cambiata l'epistemologia; con una nuova concezione della natura e della causalità di Dio, la metafisica; con una nuova concezione del modo di operare delle leggi naturali, la fisica; e con l'introdurre una nuova fonte di moralità, l'etica (cfr. II, p. 456). Tutto questo, fondamentalmente, non è cambiato fino al momento in cui Spinoza (Descartes è dal Wolfson decisamente respinto tra i medievali) ha lanciato, nel *Tractatus theologico-politicus*, il suo formidabile attacco contro la rivelazione, riallacciandosi così direttamente alla tradizione filosofica prefiloniana, ellenica.

Ma poichè la filosofia è presentata a sua volta, secondo la concezione esposta per esempio da Clemente alessandrino, come il coronamento e il risultato di tutte le altre scienze, della *enkyklios paideia*, della cultura, è facile vedere che è tutta una concezione della storia della cultura occidentale quella che il Wolfson ci presenta. È, insomma, già nel giudaismo alessandrino e in Filone, prima che nel Cristianesimo che, secondo lui, si uniscono e si mescolano e si sintetizzano le due tradizioni anteriori, della speculazione razionale greca e della religiosità monoteistica della Bibbia.

D'altra parte il Wolfson sa molto bene da quali profondi legami Filone è legato a Platone. Perciò l'opera complessiva ch'egli ci promette avrà per titolo complessivo *Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza*. La quale non avrà

certamente quel carattere più o meno compilatorio che simili opere sogliono avere, perchè anche questo *Philo* è costruito solidamente sulla diretta conoscenza delle opere (non parlo soltanto di Filone, ma di scritti ebraici, dalla Bibbia a Maimonide, e islamici, dal Corano a Shahrastāni) nei testi originali.

Ma già questi due volumi indicano, in abbozzo, quale sarà il volume definitivo. Il Wolfson ha cercato di sistematizzare e in qualche caso ricostruire, in base a una ricerca accuratissima e ad un'analisi paziente e sagace, il pensiero di Filone. Egli tratta successivamente (dopo un capitolo introduttivo sul Giudaismo alessandrino) della Rivelazione, e dell'interpretazione allegorica; di Dio, del mondo, e delle leggi naturali, degli esseri spirituali (angeli, anime e immortalità) e del libero arbitrio (vol. I); della conoscenza e della profezia, delle prove e dei predicati di Dio, dell'etica, e della politica. Quest'ordine, che può apparire strano, è suggerito invece da uno svolgimento dei punti fondamentali nei quali il pensiero di Filone si presenta al Wolfson come profondamente innovatore. Ciascun capitolo termina con un paragrafo riassuntivo: *Conclusion, influence, anticipation* », nel quale Filone è appunt omesso a confronto con i filosofi posteriori, e con Spinoza. Un capitolo finale *What is new in Philo?* raccoglie le conclusioni.

Per una via sua e secondo una concezione personale, il Wolfson cerca dunque di rintracciare e chiarire, anche lui, le origini e lo sviluppo della nostra civiltà. In quanto intende cominciare da Platone, la sua opera sembra ispirarsi a una concezione assai vicina a quella di chi, non soltanto a scopi filologici, ha concepito il *Corpus Platonicum Medii Aevi*. Per altri aspetti, sembra riallacciarsi alla *Paideia* di W. Jaeger, che sarà interessante, immagino, rileggere dopo questo Filone e, più ancora, dopo il libro su Platone e i suoi successori. E nonostante la diversa ampiezza, la differenza di scopo e di carattere, non fosse che per l'importanza riconosciuta alla religione come fautore di civiltà (riconoscimento che in questo autore è sempre più grande ed esplicito), penso che sarà interessante mettere a confronto questa nuova storia del pensiero con lo *Study of History* del Toynbee. I quali nomi si fanno qui, non tanto a proposito di questo singolo libro su Filone, quanto a proposito dell'opera più vasta, di cui esso è destinato, come ho accennato, ad essere la seconda parte; e per indicare il piano su cui il lavoro del Wolfson viene a porsi e andrà giudicato.

Alberto Pincherle.

H. Ch. Puech, *Le Manichéisme (Son Fondateur - Sa Doctrine)*, Ministère de L'Éducation Nationale, Bibliothèque de diffusion du Musée Guimet, tome LVI, Paris, Civilisations du Sud (S.A.E.P.), pp. 1-197.

A tutt'oggi, l'elenco più completo, aggiornato e criticamente valutato delle fonti relative alla vita e alla dottrina di Mani, distribuito in trecentonovantatre note esplicative di due saggi, l'uno sul fondatore del Manicheismo (' La vita di Mani da documenti nuovi o inediti ') e l'altro sulla dottrina manichea; il primo di quarantaquattro, il secondo di trentatre pagine, in cui la forma iniziale di conferenza non ha impedito all'autore di essere al tempo stesso sobrio di una sobrietà, tuttavia, consapevole del fondamentale e dell'accessorio, e ricchissimo di notizie, di accenni, di richiami attinti all'enorme e vario materiale e saggiamente ed equamente distribuiti, così da raggiungere il felice equilibrio di una esposizione organica, chiara, efficace ed elegante.

Con molta opportunità l'autore traccia un rapido schizzo della vita di Mani quale era possibile disegnarlo circa venti anni fa sul fondamento delle fonti cristiane greco-latine, di qualche fonte cristiana di lingua siriaca e islamica di lingua araba o persiana, per far risaltare a quale estrema povertà di informazioni si fosse ridotti e per porre, viceversa, nella dovuta luce il decisivo prezioso contributo fornito alla ricostruzione della vita di Mani dalle fonti originali di cui oggi finalmente si dispone. Si tratta di testi non più di avversari, ma di comunità religiose manichee, testi storici, biografici, liturgici, catechetici, teogonici e cosmogonici, conservati in frammenti scoperti nel Turfan (Turkestan cinese) e redatti in sogdiano, in parthico, in medio persiano, in vecchio turco; di analoghi documenti cinesi trovati in grotte a Tuen-huang nel Kan-su; di scritti manichei tradotti in copto esumati a Médînet Mâdi nel Fajum (Egitto), di cui è in corso la pubblicazione e la traduzione ('Kephalaia', 'Homelie', 'Salterio', 'Lettere', ecc.). È però giusto osservare che già prima di tali fortunate scoperte Franz Cumont aveva impresso un orientamento nuovo agli studi manichei coi fondamentali lavori sul 'Libro degli Scholii' di Theodoro bar Khoni, e sulla 123ª omelia di Severo, Patriarca giacobita di Antiochia.

Valendomi dei documenti fino allora pubblicati, avevo tentato io pure nel 1937 una ricostruzione della vita di Mani, che il Puech

— obbedendo a un giudizio, di cui mi sento onorato — ha tenuto spesso presente, rilevandone e discutendone le ipotesi e le conclusioni. Ma è facile vedere come il nuovo saggio del Puech, il quale nulla ha trascurato di quanto venne ulteriormente alla luce e tutto ha ripassato al vaglio del suo critico acume, segni, nei confronti dei miei 'Appunti sulla vita di Mani', un decisivo passo innanzi, anche se alcuno dei problemi che riguardano sopratutto la fanciullezza e l'adolescenza del Profeta non abbia trovato ancora una definitiva soluzione. Ma molta luce si è fatta sul periodo della vita di Mani, che coincide col regno di Shapur, sui rapporti intercorsi fra il Profeta e il Re dei Re, rapporti ottimi, il che significa però — a mio modo di vedere — che Mani gli abbia abilmente velato il radicale pessimismo della sua fede religiosa, lo abbia insomma cullato in un equivoco, di cui si accorse, reagendo violentemente, il successore Bahram. Chiariti, inoltre, le proposizioni e i limiti del viaggio di Mani in India, posta in rilievo la piena libertà di movimenti, di predicazione e di propaganda goduta durante il regno di Shapur, libertà che gli permise di percorrere in ogni senso l'impero iranico: a sud-est, a nord-est, a nord, a nord-ovest, e di inviare missioni nell'interno e fuor dai confini, preparando il fenomeno, davvero imponente, della diaspora manichea. Anche il breve, tragico dramma della prigionia e della morte viene collocato dalla ricerca del Puech in quella che possiamo chiamare la sua verità storica, sfrondata da episodi con molta probabilità leggendari, benchè qualche riserva io pensi sia lecito fare sulla inattendibilità del ludibrio inflitto al cadavere.

Se la spedizione contro l'Impero Romano, a cui Mani partecipò al seguito di Shapur, fu quella contro Gordiano III, Mani si sarebbe trovato di fronte — singolarissima coincidenza! — a Plotino, che militava nel campo opposto, curioso di andare verso oriente per attingere alle fonti la filosofia dei Persiani e degli Indiani. È appunto il Puech che richiama il pensiero del lettore sopra questo incontro straordinariamente interessante: ' s' il était plus certainement fondé' — egli scrive — 'un tel synchronisme, si puissamment symbolique, mériterait d'être medité et de faire figure de date capitale de l'histoire spirituelle du III^{e} siecle'.

Anche il secondo saggio è eccellente. Non si potevano con maggiore lucidità e precisione individuare rapidamente i caratteri della religione di Mani, religione ecumenica, missionaria e del ' Libro ', cioè poggiante sopra un complesso di Scritture dovute

allo stesso Fondatore. Il Puech, a meglio determinare la religione di Mani, preferisce al termine di ' sincretismo ' quello di ' gnosi ' nel senso di conoscenza nata dall'angoscia inerente alla condizione umana, conoscenza perciò orientata verso la ricerca della salvezza e che diventa salvezza ella stessa. Il termine mi sembra felice, esprimendo bene il carattere intellettuale e razionale, che la salvezza assume nel Manicheismo. Non è la fede, che giustifica, ma la scienza, il che — aggiungo io — costituisce la suprema debolezza della religione di Mani. Se non che, questa scienza, che si crede pura ragione, finisce a risolversi in mito. E della mitologia manichea, costruzione complicata e barocca, la quale però non è che il ripetersi dell'unico motivo: l'Anima impigliata nella Materia e liberata dall'Intelligenza e dalla Conoscenza, il Puech sa darci una esposizione, che ne è al tempo stesso una vivida chiarificazione. Così si dica dell'etica e della liturgia: etica dura, inumana, assurda per gli Eletti, quasi grottesca per gli Uditori, obbligati a peccare, perchè gli Eletti vivano; liturgia estremamente semplificata nelle sue forme. Richiamo l'attenzione sul risalto dato dal Puech alle consustanzialità fra Dio e le anime e segnalo le pagine relative al trasferimento sul piano cosmico della passione e della crocifissione del Gesù storico: ' ce Jésus cosmique ed intemporel crucifié sur la Matière où son âme lumineuse est mêlée '. Un'ultima osservazione. Il Puech ha molto giustamente posto nel dovuto rilievo la differenza fondamentale tra il demiurgo gnostico e il demiurgo manicheo, che direttamente dipende dal Mazdeismo. La fedeltà di Mani — in questa parte del suo sistema — alla dottrina mazdaica credo abbia avuto la sua importanza nel determinare e favorire i rapporti del Profeta con Shapur: essa ha servito a colorire di illusorie luci mazdeistiche una religione ch'era del Mazdeismo la negazione più cruda. Né tale fedeltà dovrebbe essere dimenticata nel riesame del dramma religioso della sua giovinezza.

Uberto Pestalozza.

HANS SÖDERBERG, *La religion des Cathares*, Uppsala 1949, pp. 301.

In questa sua tesi di dottorato in teologia, il Söderberg afferma l'esistenza di una linea ininterrotta tradizionale tra lo gnosticismo medievale e quello della bassa antichità. Tra le correnti manichee e gnostiche dell'antichità e i Catari, che appaiono, o meglio si diffondono al principio dell'XI sec., ce ne sono alcune che appaiono

costituire altrettanti anelli di congiungimento: i Bogomili, i Pauliciani, i Messaliani. Il problema dei rapporti di questi gruppi religiosi con le correnti dello gnosticismo antico si pone come studio degli elementi dottrinali comuni, poichè da mezzo il V a mezzo il VII sec. mancano testimonianze concernenti lo gnosticismo. Elementi dottrinali fondamentali, sui quali insiste l'A. nel corso della sua indagine, sono naturalmente quelli della creazione e della caduta e liberazione dell'uomo. Caratteristica generale delle dottrine studiate dall'A. è il dualismo creativo, e quindi la negazione della reale incarnazione del Salvatore e della resurrezione dei corpi.

L'A. conclude che i Catari sono storicamente derivati dal movimento dei Bogomili di Bulgaria (sec. X), mentre non ritiene che sia possibile precisare in quale misura questi siano in rapporto con i Pauliciani, documentati originariamente in Armenia e poi passati nel Ponto, e, nell'VIII sec., in Tracia. Il rapporto poi di questi con il movimento manicheo è, come si è detto, impossibile a stabilirsi, se non indirettamente attraverso la comparazione degli elementi dottrinali.

Come è noto, all'interno del movimento cataro si distinguono due correnti, che si condannavano vicendevolmente; la prima sosteneva un dualismo assoluto, originario, ed era rappresentata soprattutto dagli *Albanenses*, con centro a Desenzano; l'altra, rappresentata dalla corrente di Concorezzo, sosteneva che il principio del bene sarebbe il solo originario, e che il male sarebbe originato solo per corruzione del bene. Secondo la prima corrente, *sunt duo principia ab aeterno, videlicet boni et mali* (p. 44): essa afferma *duos esse deos*: *unum principium et causam invisibilium nobis et omnium bonorum*: *alterum vero principium et causam omnium visibilium nobis hic et omnium malorum*. Secondo gli altri, invece, pur essendoci un solo creatore, *Diabolus... suas formas specificas dedit his rebus, unde eum proprie factorem dicunt visibilium rerum...* (p. 86).

L'A. si addentra nello studio dei rapporti tra gli elementi di queste dottrine catare e le dottrine manichee, gnostiche (basate sul concetto dell'emanazione del male), ebraiche e cristiane. I Catari che ammettevano un solo principio sono paragonati ai Bogomili; però, anche per i Catari assoluti l'A. crede di ritrovare nella penisola balcanica una corrente analoga che ne spieghi l'origine. Caratteristica dei Catari della prima maniera era la concezione dell'assalto di Satana al cielo, donde, ricacciato da S. Michele, avrebbe portato seco prigionieri alcuni angeli, racchiusi nei corpi

umani. L'A. paragona questa dottrina a quella manichea del combattimento tra l'Uomo primordiale e le potenze del male alterata con elementi tratti dalla tradizione cristiana e giudaica. (Anche presso i Bogomili si ritroverebbero tracce del concetto dell'Uomo primordiale manicheo). Per quanto riguarda i Catari della seconda maniera, la concezione di Satana come angelo ribelle e decaduto, di origine ebraica, si combina con il concetto gnostico del demiurgo, fattore del corpo dell'uomo e usurpatore. L'A. crede che la sintesi di questi due concetti sia avvenuta presso i Bogomili. Bisogna però osservare che nella sintesi suddetta ha prevalso la concezione della creazione su quella dell'emanazione, poichè per i Catari della seconda maniera Satana fu creato da Dio. Un elemento che si ritrova presso i Catari, presso i Bogomili e nel Valentinianismo è che Satana o il Demiurgo crea il corpo dell'uomo giovandosi dell'elemento liquido: come nel Valentinianismo, così presso i Bogomili e i Catari, lo spirito (πνεῦμα) come parte divina dell'essere, non può venire infuso dal Demiurgo o da Satana, dal quale può essere data solo la psyche. Date le differenti concezioni dualistiche dello gnosticismo e del manicheismo, l'A. conclude che i Catari non sono che parzialmente dei Neomanichei.

Ugo Bianchi.

Carl-Martin Edsman, *Ignis Divinus: Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites*. Publications of the New Society of Letters at Lund, 34. Lund, 1949, pp. 308.

L'A. si propone di verificare, sul banco di prova dell'argomento da lui trattato, il postulato della scuola *Myth and Ritual*, secondo il quale « i miti sono testi rituali, e racconti e leggende sono a priori leggende cultuali distaccate dal loro luogo d'origine, che poi a loro volta servono per ricostruire il rito ». Egli afferma di volersi servire di un metodo che vada al di là di quello della « moderna Fenomenologia della religione, che molto spesso non è che un nuovo nome per l'antico comparativismo sfrenato ». Dopo avere escluso che si possa ritenere sufficientemente documentato il motivo della rigenerazione attraverso il fuoco degli dèi del vicino Oriente, l'A. esamina racconti, leggede, spettacoli popolari medievali e moderni. Egli appura che alcuni motivi della leggenda

formatasi intorno alla vita di S. Eligio, per i quali era stata supposta un'origine diversa, sono invece derivati da temi cristiani, e non hanno che vedere con tradizioni pagane germaniche, alle quali, tra altri, aveva fatto ricorso il Gaidoz (pp. 105-128). Nel corso della sua ricerca, l'A. sembra aver dato eccessiva significazione a fonti nelle quali il fuoco non ha che un effetto puramente negativo od occasionale; egli stesso esclude il motivo del fuoco del forno e della fornace; dà invece valore al motivo della rinascita attraverso il rogo. Peraltro, nelle leggende bretoni riportate a p. 132 sgg., si tratta di un comune rogo che uccide, e l'eroe del racconto deve ricorrere a vari accorgimenti per scampare dalla morte. Anche il fatto che di alcuni personaggi di queste favole si dica che uscirono dal rogo più belli di prima, si spiega bene come un modo di dire relativo al meraviglioso fiabesco, e comunque non autorizza a riconoscere un effetto positivo al fuoco, poichè è sempre presente un altro elemento (acqua, saliva) che salva dagli effetti distruttori delle fiamme. In altri casi, poi (p. 134), non si tratta che di prove di coraggio e sopportazione, necessarie per contrarre un matrimonio. (In generale, in questo libro si nota la tendenza a trovare riferimenti rituali e connessioni escatologiche anche là dove si tratta solo di linguaggio figurato dei testi). L'A. rivolge la sua attenzione anche ad alcuni atti di Martiri relativi al supplizio del fuoco. Egli dichiara che in tali casi il concetto sottolineato dallo scrittore è che la resurrezione del corpo di quei martiri è possibile malgrado l'azione del fuoco, essendo essa dovuta all'onnipotenza divina. Tuttavia, secondo l'A., le notizie secondo le quali il rogo avrebbe rispettato più o meno i corpi di alcuni martiri, si riferirebbero a una visione « della entrata del martire nella gloria celeste, o della sua resurrezione sotto una forma gloriosa », e non andrebbero presi in senso realistico. I testi addotti, però, non sembrano giustificare tale ipotesi, e talora sono in chiaro contrasto con essa.

Poi, anche se il rogo non ha talora devastato i corpi dei martiri, esso è sempre visto nella sua naturale qualità di distruttore, allo stesso titolo che le fiere dell'arena e la violenza dei flutti, dalle quali pure — narrano altri Atti — i corpi dei martiri sono stati talora salvati.

A proposito dei miti greci e delle fonti relative, l'Autore mette in rilievo l'importanza che la speculazione neoplatonica ebbe nello sviluppo delle dottrine sul fuoco. Alla *ekpyrosis* stoica si dovrebbe la versione particolare della leggenda della Fenice, secondo la quale

l'uccello sarebbe rinato dal suo proprio rogo, versione che risalirebbe al I sec. d. C. La speculazione stoica e cinica avrebbe dato una particolare interpretazione all'apoteosi di Eracle sull'Oeta (del resto, in altre versioni dell'apoteosi manca il rogo), e sarebbe ispirato l'apoteosi degli imperatori. Nell'ultimo capitolo l'Autore tratta delle fonti greche relative al rogo di asceti indiani; è in India infatti che egli crede di poter localizzare il motivo dell'immortalità attraverso il fuoco. Egli pensa di attribuire ad esso anche l'incinerazione delle vedove in India. Sembra però che tale uso si possa spiegare con la concezione che nell'aldilà il morto debba essere accompagnato da quanti gli furono vicini nell'aldiquà. Il fatto che le vedove in India fossero poste sul rogo, mentre, presso altri popoli, schiavi e servi venivano talora inumati insieme al padrone, può dipendere solo dal fatto che esse seguivano la sorte del cadavere, sottoposto all'uso indiano dell'incinerazione, qualunque sia il significato di quest'uso. L'interpretazione data al sacrificio *dikṣa* può essere sostituita da altre meno ipotetiche, come lo stesso Autore mette in rilievo (pag. 257). Infine, nei documenti indiani citati alle pag. 267 sgg., non è accennato alcun potere positivo del fuoco, che anzi talora appare nella sua qualità più negativa (pag. 269). Lo stesso si nota nelle fonti greche corrispondenti (Megastene ecc.). Restano quindi, a dare valore positivo al fuoco, solo testi novellistici ed epici, mentre esso non appare nella letteratura religiosa e giuridica, ciò che sarebbe strano se si fosse in presenza di un vero e proprio atto rituale efficace di per sé, e non solo — sotto questo aspetto — di un motivo fantastico della narrativa orientale.

Ugo Bianchi.

Enrico Cerulli, *Il* « Libro della Scala » *e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano, 1949, pp. 574 (Studi e Testi della Biblioteca Apostolica Vaticana, n. 150).

In questa nuova, imponente e preziosa fatica del Cerulli si possono distinguere due argomenti principali di studio: i rapporti culturali tra Cristianesimo e religione di Maometto nel Medio Evo con particolare riguardo al problema escatologico; le fonti musulmane della Divina Commedia. Circa il secondo punto — che in questa sede ha minore interesse — basterà riportare alcune frasi della conclusione del Cerulli molto assennate ed, a mio avviso, definitive in merito ad una polemica che non avrebbe neppur dovuto essere

iniziata. Osserva dunque l'A., in contrasto specialmente con M. Asìn Palacios che da 30 anni sostiene la dipendenza di Dante dal pensiero arabo sull'oltretomba, che siamo di fronte a due concezioni del mondo completamente diverse; vi è una differenza di spirito fondamentale tra i due mondi, quello cristiano di Dante e quello musulmano, ed ogni eventuale concordanza particolare di narrazione riconducibile a fonti arabe è entrata nel poema « in quanto parte di una costruzione totalmente ed esclusivamente ispirata ad un diverso ed unico motivo ideale supremo, quello cristiano ». Inoltre non consta affatto che Dante avesse conoscenze approfondite degli scritti di autori arabi, quindi gli mancava la possibilità di attingere direttamente alle fonti; quanto alle nozioni che facevano parte della cultura comune, esse derivano da una letteratura popolareggiante priva di fini artistici e potevano offrire ben poco al poeta. Infine non si deve trascurare che molte nozioni sull'oltretomba hanno nel Cristianesimo medioevale e nel Maomettanesimo un'origine comune, cioè i dati e le credenze dell'antico Oriente cristiano e dal Giudaismo; « le fonti prime di quei dati erano dunque di certo direttamente raggiungibili da Dante senza necessariamente passare per gli Arabi »; di conseguenza, anche per questa via si giunge a ridurre di molto l'influsso musulmano che altri ha voluto scorgere.

Ma il volume del Cerulli interessa gli studi storico-religiosi per molti altri aspetti, e cioè per il vasto materiale che egli mette a disposizione raccogliendo tutte le fonti medioevali occidentali contenenti notizie sulle tradizioni escatologiche musulmane e pubblicando per la prima volta nel testo francese e latino il *Libro della Scala*, « narrazione intera e diffusa del viaggio di Maometto e della sua visione dei cieli e dell'inferno »; il C. ha pure aggiunto tutte le testimonianze della diffusione in Occidente di quel *Libro* e della conoscenza del viaggio di Maometto. Ben giustamente egli può valutare i meriti della sua ricerca constatando che « la pubblicazione di tali testi, come ho detto, in massima parte sin oggi sconosciuti, ed ancora la loro riunione in una sola collezione organica, darà un'idea nuova delle relazioni culturali tra mondo occidentale e mondo musulmano nel Medio Evo per questa parte così importante della storia religiosa ».

Senza entrare in particolari eruditi od affrontare problemi di critica delle fonti, sarà sufficiente dire qualcosa sulle traduzioni del *Libro della Scala* e tratteggiare i caratteri più diffusi delle nozioni medioevali cristiane sull'aldilà dei Maomettani. Fu un medico ebreo, Abraham, vivente alla corte di Alfonso X il Saggio re di

Castiglia che, tra il 1264 ed il 1277, volse dall'arabo in castigliano il *Libro* ed altri scritti di cosmografia; invece fu un notaio senese Bonaventura, al servizio dello stesso re, che compì le traduzioni in latino ed in francese, che ancor oggi ci sono conservate in codici di Oxford e di Parigi, dopo esser state abbastanza sfruttate nei sec. XIV e XV.

La Spagna rappresentò nel Medio Evo la strada più comoda per il passaggio di notizie relative al mondo musulmano; quindi anche le prime informazioni sul « Paradiso », quale era concepito da quella religione, si trovano in Spagna, in special modo negli scrittori della comunità cristiana di Cordova (sec. IX); anche nel sec. XII persistettero tradizioni spagnole in proposito, ma ormai in tutta Europa si parlava di tale argomento e cominciavano pure le prime polemiche, dato che — si diceva allora — l'Islam considerava soltanto il piacere sensuale come gioia del Paradiso. Goffredo da Viterbo compose persino una vita di Maometto eccezionalmente ricca di dati, ma l'interesse filosofico-polemico prevalse sempre, mentre un posto a sè occupa la scuola di Oxford « che volge il suo sforzo ad approfondire ed elaborare le conoscenze scientifiche nuovamente giunte pel tramite degli Arabi e con Ruggero Bacone si spinse arditamente verso i presupposti della scienza moderna ». La rassegna non può chiudersi che col nome di Raimondo Lullo, l'illustre dottore catalano che molto si occupò delle tradizioni musulmane sull'oltretomba e che con la sua narrazione offre un quadro vivente delle reazioni e degli accomodamenti che nelle scuole suscitavano le idee dei filosofi arabi tendenti ad interpretare in senso spirituale le tradizioni sul paradiso islamico. Il Lullo non si mantenne nell'ambito delle comuni conoscenze popolari sull'Islam, quali si potevano avere nei contatti quotidiani coi Musulmani oppure quali la tradizione medioevale aveva ormai accettato con poche deformazioni; egli non ripetè i soliti luoghi comuni di una polemica di tipo tradizionale nella quale alle credenze maomettane venivano opposti i passi della Scrittura cui esse contradicono.

Bastano queste brevi indicazioni per far intendere quale somma di lavoro abbia affrontata il Cerulli rintracciando gli scritti di tanti autori diversi (talora si tratta di poche righe) e ripubblicandoli criticamente. Gli studiosi gli sono grati e si aspettano da lui qualche altro prezioso contributo su temi mal noti, ardui, ma ricchi di interesse per la cultura.

Paolo Brezzi.

Ph. P. Argenti and H. J. Rose, *The Folk-Lore of Chios*, 2 voll. di pp. XVI-1199. Cambridge, The University Press, 1949.

L'isola di Chio può ben dirsi una beniamina della storiografia, se la sua storia e le sue antichità ebbero in passato degli illustratori come Gerolamo Giustiniani (*Descrizione e istoria dell'isola di Scio*, verso il 1500) e Leone Allacci (autore, fra l'altro, di un *De patria Homeri*, 1640), e se oggi un altro chiota, Filippo Argenti, ha dedicato e dedica una assidua illuminata operosità a raccogliere e studiare le memorie e le tradizioni dell'isola nativa. Da questa passione patriottica ed erudita e dalla preziosa collaborazione di un provetto filologo e folkorista qual è H. J. Rose, è nato questo *Folk-Lore di Chio*, che, giovandosi altresì dei contributi di studiosi e raccoglitori locali, descrive in due grossi volumi la vita del popolo chiota (contadini, artigiani, pescatori) in tutti i suoi aspetti: arti e mestieri, costumi nuziali, funebri ecc., calendario e feste religiose, medicina popolare, fiabe e novelle, canti popolari, proverbi, indovinelli, formule di giuramento, giochi dei fanciulli: il tutto corredato da parecchie Appendici e da un Indice. Manca (e non si vorrebbe sentirne la mancanza) una Bibliografia; ma l'Argenti ha già pubblicato a parte una *Bibliography of Chios* nel 1940 (Londra, The Clarendon Press).

Edita in inglese come la maggior parte degli altri lavori dell'Argenti, l'opera è destinata ad attirare sul piccolo mondo isolano l'attenzione di un largo pubblico interessato agli studi di folkore, anche perchè il complesso materiale non vi è soltanto ordinatamente disposto e accuratamente descritto, ma anche sottoposto ad una indagine storico-comparativa che eleva il tono dall'opera sopra il livello di una semplice monografia locale. In questo senso le ricerche avrebbero potuto estendersi maggiormente, così in ampiezza come in profondità, prestandosi più volte la materia ad una trattazione più larga. Ma forse gli Autori si son detti che, una volta incamminati per questa strada, diventava difficile fermarsi.

Anche i problemi delle origini, che sono i più difficili, sono affrontati con misura e cautela. Per quanto scarse e difficilmente individuabili siano le sopravvivenze della Grecità antica, non si può che consentire con gli Autori, quando affermano il carattere fondamentalmente greco delle tradizioni popolari chiote, senza negare gli apporti stranieri, in misura minima di origine turca,

in massima parte di origine italiana, per via della secolare signoria dei Genovesi.

Ciò è nell'ordine delle cose, perchè in generale la tradizione indigena tende a conservarsi, e cede all'esotismo soltanto quando vi trova dei valori superiori; e questi certamente abbondavano più nella civiltà italiana che nella turca (l'affermazione a pag. 9, vol. I, che il governo turco sia stato « on the whole » più liberale di quello dei Genovesi meritava una chiarificazione). Altro segno delle influenze culturali italiane si trova nella parlata di Chio, dove abbondano i vocaboli italiani, specialmente, com'è ovvio, vocaboli del linguaggio marinaresco. Dalla tabella a pag. 201, vol. I, dove son posti a fronte i nomi antichi dei venti (secondo Aristotele) e i nomi moderni, si vede che questi sono tutti italiani. Gli autori restano incerti soltanto sul nome del *garbis;* ma sebbene esso sia di origine araba, a Chio sarà stato introdotto non dai Turchi, ma dai Genovesi, e sarà una forma grecizzata dell'italiano *garbino* (vedi il *Dizionario di marina medioevale e moderno*, Roma 1937, s. v.) Analogamente *mahona* è bensì il nome (di origine araba) di una nave panciuta usata anche dai Turchi; ma a Chio il termine sarà stato introdotto dai Genovesi, pei quali *maona* era una società di armatori e l'isola stessa non dipendeva dalla Repubblica di Genova, ma direttamente dalla *Maona* dei Giustiniani.

R. Pettazzoni.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

MARTA RASUPE, *Leggende baltiche* (Collana « Voci dei Popoli » diretta da Paolo Toschi, n. 1), Roma, 1949.

È una raccolta di leggende popolari lettoni, d'ambiente tanto pagano quanto cristiano, estratte, tradotte e rifuse dalla grande raccolta fondamentale di Peteris Smits. Esse esprimono la maturità di pensiero e d'osservazione propria di un'alta civiltà, il sentimento della natura ingenuo e poetico proprio di un popolo di fine sensibilità. In esse la fantasia popolare ha dato umanità e vita a figure della tradizione biblica, Adamo, Eva etc..... Dio stesso è presentato come un vecchietto malinconico di fronte al mare deserto, bonario e arguto nel corbellare il diavolo, pur restando soprattutto il Dio cristiano di bontà, di pietà e di giustizia.

Il processo fantastico di umanizzazione si estende alla natura locale, e così alle piante nel racconto degli alberi parlanti, e poi ai fiumi, ai laghi, alle fonti. Un'aria delicata e fresca di poesia passa nella leggenda dell'origine del bacio, mentre in quella del pettirosso e del bambino Gesù, o del ragno frustato da Dio, o in altre, palpita la poesia pietosa dei piccoli animali; e altrove v'è la pietà per le debolezze e le miserie degli uomini.

Oltre a quelle relative alla natura, v'è un gruppo di leggende magiche, di colore popolare e suggestivo, su tesori nascosti e vincolati da scongiuri, su uomini mutati per incantesimo in lupi etc.; indi alcune leggende mitologiche, in cui figura tra l'altro *Saule*, la fanciulla-sole sposata al dio lunare *Menesis* e da questi tradita con la stella mattutina *Austra*: leggenda pervasa da una vibrante poesia della natura; vi figura inoltre *Perkons*, il dio del tuono e fabbro celeste, ed altri.

Troviamo infine nella raccolta alcune leggende eroiche ed altre pure rifatte dalla fantasia popolare sopra episodi di storia.

Complessivamente si tratta di un libro d'interesse non solamente folkloristico, ma anche etnologico e letterario-poetico.

Vittorio Lanternari.

ERANOS-JAHRBUCH, Vol. XVI, 1948. Zürich, Rhein-Verlag, 1949. Pp. 488.

Il volume contiene le conferenze tenute all'Eranos di Ascona nell'agosto del 1948. Ne diamo l'elenco, segnalando il loro interesse storico-religioso:

H. Rahner, *Der spielende Mensch* (con molti riferimenti alla religione e alla filosofia antiche e al primo Cristianesimo). - G. *Quispel, L'homme gnostique* (interpretazione della gnosi di Basilide). - G. van der Leeuw, *L'homme et la civilisation.* Ce que peut comprendre le terme: évolution de l'homme (Uno studio sull'«uomo» in cui vengono inquadrati anche i grandi fatti religiosi). - K. Kerényi, *Mensch und Maske* (pubblicato in italiano con il titolo *Uomo e maschera* nella rivista «Dioniso», XII, 1949); interpretazione generale della maschera nella religione greca). - J. Layard, *The Making of Man in Malekula* (illustrazione di un rito di Malekula, inquadrato nella locale civiltà megalitica e interpretato su uno schema desunto dalla psicologia di C. G. Jung). - C. G. Jung, *Uber das Selbst.* - E. Neumann, *Der mystiche Mensch* (interpretazione psicologica del fenomeno del misticismo). - H. Weyl, *Wissenschaft als symbolische Konstruktion des Menschen.* - M. Fierz, *Zur physikalischen Erkenntnis.* - A. Portmann, *Der naturforschende Mensch.*

ERANOS - JAHRBUCH, Vol. XVII (1949): «Der Mensch und die mythische Welt». Zürich, 1950, pp. 514.

Dato l'argomento generale stabilito per la riunione del 1949, — il mondo mitico —, tutte le conferenze riunite in questo volume interessano direttamente gli studi storico-religiosi. Di interesse eminentemente storico sono i contributi di *G. van der Leeuw*: *Urzeit und Endzeit* (il tempo nel mito: tempi primordiali, creazione, storia, escatologia) e di *E. O. James*: *Myth and Ritual.* Ma i problemi teorici occupano un posto essenziale anche negli studi su argomenti specifici, così soprattutto in *P. Radin*: *The Basic Myth of the North American Indians* (in cui il mito dei gemelli serve ad illustrare nuovi criteri della ricerca mitologica). *K. Kerényi*: *Die Orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik* tenta di ricostruire la forma originaria dell'orfismo nelle sue essenziali connessioni mitologiche. *Ad. E. Jensen*: *Die mythische*

Weltbetrachtung der alten Pflanzer-Völker traccia le linee fondamentali della visione del mondo delle arcaiche civiltà agricole. Singoli problemi storici vengono affrontati sulle basi di una nuova familiarità con il mito da *G. Scholem*: *Kabbalah und Mythus* (la kabbala come reviviscenza dell'elemento mitico nella religione ebraica) e da *L. Bernaert*: *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien* (l'acqua battesimale e il suo significato mitico). *H. Corbin*: *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* si riconnette all'interpretazione jungiana dell'alchimismo. Ricerche speciali storico-religiose (*J. Baum*: *Darstellungen aus der germanischen Götter- und Heldensage in der nordischen Kunst*) psicologiche (*E. Neumann*: *Die mythische Welt und der Einzelne*) e filosofico-naturali (*A. Portmann*: *Mythisches in der Naturforschung*) integrano il ricco volume.

C. De Tolnay, *Werk und Weltbild des Michelangelo*, Zürich 1949 (« Albae Vigilae » N. F. VIII) pp. 119.

Le conferenze lette al Collège de France, che l'A. riunisce in questo volume, mirano a ricostruire la concezione del mondo di Michelangelo, non solo in base alle esplicite dichiarazioni (lettere e poesie) dell'artista, ma anche in base al contenuto simbolico delle sue opere: aspetto, qust'ultimo, poco noto dell'arte michelangiolesca, cui C. De Tolnay ha già dedicato una serie di ricerche originali. Da segnalare, qui, il capitolo sui rapporti di Michelangelo con le correnti religiose della sua epoca, che illustra soprattutto l'influsso esercitato sull'artista dalla "riforma italiana" di Giovanni Valdès, tramite Vittoria Colonna.

Esther Harding, *Das Geheimnis der Seele*, Zürich, s. d. (1949?)

È un libro di psicologia — l'A. si dimostra una fedelissima allieva di C. G. Jung —, sui cui pregi quindi non sta a noi formulare un giudizio. Esso però, in base alla nota teoria dello Jung intorno ai simboli archetipici, si serve largamente di materiale storico-religioso, esponendo e interpretando con disinvoltura miti e riti dei vari popoli. Non erano da aspettarsi ricerche di prima mano: ma un'informazione più precisa e più aggiornata avrebbe forse potuto attenuare l'impressione dilettantistica che si ha dalle digressioni storico-religiose del libro.

A. Brelich.

HANS HICKMANN, *Miscellanea musicologica*, Extrait des Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Le Caire 1948.

Dopo aver presentata una minuscola arpa, organologicamente eccezionale, del Museo del Cairo, l'Autore descrive la tecnica di accordatura a cuscinetto nelle antiche lire greco-egiziane e dell'arpa triangolare egizia, quella a cordiera mobile dei liuti egiziani a tre corde, e quella a bacchetta di sospensione mobile propria dell'arpa arcata egiziana, oltre alcuni altri tipi compositi.

Opere pervenute alla Redazione delle quali è prevista la recensione nel prossimo volume:

M. Leenhardt, Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris 1947.
J. Duchesne-Guillemin, Zoroastre, Paris, 1948.
G. Widengren, Literary and psychological aspects of the Hebrew Prophets, Uppsala 1948.
G. van der Leeuw, La religion dans son essence et ses manifestations, Paris 1948.
P. Dhorme, R. Dussaud, Les religions de Babylonie et d'Assyrie. Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens, 2. édit. (MANA I. 2) Paris 1949.
F. Nicolini, La religiosità di Giambattista Vico, Bari 1949.
Fr. Cumont, Lux Perpetua, Paris 1949.
M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, Paris 1949.
G. Dumézil, L'héritage indo-européen à Rome, Paris 1949.
M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion, 2. edit., Lund 1950 (vedi in questo Periodico, 3. 1927, 252).
Serta Kazaroviana: Commentationes gratulatoriae Gabrielo Kazarov oblatae, Pars Prima, Sofia 1950.
Th. Gaster, Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East, New York 1950.
O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich 1950.
H. Tegnaeus, Le héros civilisateur: Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines, Uppsala 1950.
B. Hemberg, Die Kabiren, Uppsala 1950.

Altre opere pervenute alla Redazione:

G. Widengren, Tor Andrae, Uppsala 1947.
R. Girard, Esoterismo del Popol Vuh, México 1948.
Celedonio Nin y Silva, Introducciòn al estudio de las religiones, Buenos Aires 1946.
Id., Historia de la religion de Israel, voll. I - VII, Montevideo 1935-1949.
A. Cuvillier, Las currientes irracionalistas en la filosofia contemporanea, Montevideo 1949.
S. Lator, M. M. Moreno, F. Gabrieli, E. Rossi, Cristianesimo e Islamismo, Brescia 1949.
U. Pestalozza, La religione di Ambrogio, Milano 1949.
L. Sada, L'elemento storico-topografico nella genesi delle leggende del Salento, Torino 1949.
M. P. Nilsson, Religiosità greca, Firenze 1949 (vedi in questo Periodico, 21. 1948, 145).
Id. A History of Greek Religion, 2. edit., Oxford 1949 (vedi in questo Periodico, 2. 1926, 112).
U. Sesini, Poesia e Musica nella latinità cristiana dal III al X secolo, Torino 1949.
M. Searle Bates, La libertà religiosa, Torre Pellice 1949.
Ch. Corm, Le mystère de l'amour, Beyrouth 1949.
Id. L'art phénicien, Beyrouth, s. a..
E. Volhard, Il cannibalismo, Torino 1949 (vedi in questo Periodico 19-20, 1946, 183).
G. Thompson, Eschilo e Atene, Torino 1949.
V. I. Propp, Le radici storiche dei racconti di fate, Torino 1949.
Th. Reik, Il rito religioso, Torino 1949.
L. Lévy Bruhl, L'anima primitiva, Torino 1948.
Paula Philippson, Origini e forme del mito greco, Torino 1949.
A. J. Toynbee, La civiltà nella storia, Torino 1950.
Br. Malinowski, Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi, Torino 1950.
L. Frobenius, Storia della civiltà africana, Torino 1950 .
M. Pellegrino, M. Minucii Felicis Octavius, Torino 1950.

NOTE E NOTIZIE

Il VII Congresso internazionale di Storia delle religioni

Il VII Congresso internazionale di Storia delle religioni si riunirà ad Amsterdam dal 4 al 9 settembre 1950. Il Comitato organizzatore è presieduto dal Professore G. van der Leeuw (Groninga), ed ha come segretario il professore C. J. Bleeker (Churchill-laan 290-I, Amsterdam).

È stato scelto un tema generale così formulato: « Mito e rito nella struttura della civiltà ». Esso sarà trattato nelle 11 Sezioni del Congresso, che sono: 1. Religioni primitive; 2. Egitto e Vicino Oriente; 3. Antico Testamento; 4. Il mondo classico; 5. Estremo Oriente; 6. India e Iran; 7. Islam; 8. Germani e Celti; 9. Cristianesimo ed Ellenismo; 10. La religione e il mondo moderno; 11. Fenomenologia religiosa e problemi generali.

Sono previsti, oltre alle singole comunicazioni, tre discorsi introduttivi per ciascuna Sezione e tre discorsi generali, sempre in relazione col tema del Congresso.

Una Società di studi mitologici

Per lo spirito d'iniziativa e l'impulso realizzatore di H. Grégoire si è costituita a Bruxelles una « Société d'études mythologiques » col nome di *Théonoé*. Essa si propone di promuovere gli studi di storia delle religioni e specialmente di mitologia, e si compone di Soci belgi e di Membri corrispondenti stranieri.

Primo frutto della nuova impresa è il volume testè uscito di H. Grégoire (avec la collaboration de R. Goossens et de M. Mathieu), *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra*: Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde, Bruxelles 1950. In base ad un brillante ravvicinamento del nome *Aslepios* (*Asklapios*) col nome della talpa (*aspalax, skalopos*),

Asklepios è concepito come figura di Apollo in forma di dio-talpa (cfr. Apollo *Smintheus*, dio-topo). Il riscontro con il vedico Rudra come dio-talpa suggerisce interessanti prospettive nel quadro della nuova 'mitologia comparata' indoeuropea propugnata da G. Dumézil (cfr. R. Goossens, *Notes de mythologie comparée indo-européenne*, nel primo fascicolo di una nuova rivista, « La nouvelle Clio, Revue mensuelle de découverte historique », diretta da H. Grégoire, Bruxelles 1949).

Ripresa di pubblicazioni tedesche

Si annunzia da Berlino la ripresa, presso l'Akademie-Verlag, in concorso con la Casa J. C. Hinrichs di Lipsia, delle due Serie (interrotte nel 1941) dell'Accademia di Berlino, « Die Griechischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte », e « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur ».

Usciranno prossimamente nella prima delle due Serie:

Bernhard Rehm, Die Pseudoklementinen,
Erich Klostermann, Macarius, Homilien.
Karl Mras, Eusebius, Praeparatio evangelica;

e nella seconda:

Alberlt Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil: Die Uberlieferung, III. Band, 2. Hälfte, 1./2 Lieferung.
Walter Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus.
Siegfried Morenz, Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann, übersetzt, erläutert und untersucht.
Walter Till, Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts.

SOMMARIO

DEL VOLUME XXII (1949-1950)

Pag.

A. Brelich, *Osservazioni sulle 'esclusioni rituali'* 1
P. Brezzi, *La composizione sociale delle comunità cristiane nei primi secoli* 22
G. Furlani, *Il giudizio dell'anima presso i Mandei* 56
B. Nicolini, *Sulla religiosità di Vittoria Colonna* 89
U. Pestalozza, *Culto lunare e religioni misteriche* 110
R. Pettazzoni, *La ruota nel simbolismo rituale di alcuni popoli indoeuropei* 124
N. Turchi, *I quattro inni di Isidoro* 139

RASSEGNE ED APPUNTI:

Sul mistero dei misteri eleusini (Momolina Marconi) . . . 149
Teofilo antiocheno 'storico'? (A. Pincherle) 154

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (R. Pettazzoni) . . 165
A. Bertholet, *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben* (A. Brelich) 167
W. Koppers, *Der Urmensch und sein Bild* (V. Grottanelli) . 168
A. E. Jensen, *Die drei Ströme* (V. Grottanelli) 170
H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (R. Pettazzoni) . . 173
M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie* (Lanternari) . 174
S. Moscati, *Storia e civiltà dei Semiti* (G. Furlani) 176
Ch. Picard, *Les religions préhelléniques: Crète et Mycènes* (A. Brelich) 177
K. Kerényi, *Niobe* (A. Brelich) 178
K. Kerényi, *Der göttliche Arzt* (A. Brelich) 180
G. Devoto, *Le tavole di Gubbio* (A. Brelich) 181
A. Brelich, *Die geheime Schutzgottheit von Rom*; Id. *Vesta* (R. Pettazzoni) 182
U. Bianchi, *Disegno storico del culto capitolino* (A. Brelich) 186
A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II: *Le dieu cosmique* (A. Brelich). 186

Pag.

W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (E. Volterra) . . 188
M. Simon, *Verus Israel* (A. Pincherle) 191
H. A. Wolfson, *Philo* (A. Pincherle) 193
H. Ch. Puech, *Le Manichéisme* (U. Pestalozza) 196
H. Söderberg, *La religion des Cathares* (U. Bianchi) . . . 198
C. M. Edsman, *Ignis divinus* (U. Bianchi) 200
E. Cerulli, *Il 'Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo-spagnuole della Divina Commedia* (P. Brezzi) . . 202
Ph. P. Argenti and H. J. Rose, *The Folk-Lore of Chios* (R. Pettazzoni) 205

NOTE BIBLIOGRAFICHE: Marta Rasupe; Eranos Jahrbuch 1948, 1949; De Tolnay; E. Harding; H. Hickmann 207

NOTE E NOTIZIE: Il VII Congresso internazionale di storia delle religioni; Una Società di studi mitologici; Ripresa di pubblicazioni tedesche 212

R. PETTAZZONI - *Direttore responsabile*

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari