

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

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

Anno 1951-1952 - Volume XXIII



BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI

1952

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

MITOLOGIA E FOLKLORE¹

Nessun luogo al mondo, più di questa Città Eterna, parla al cuore di chi si appresti a trattare Religione e Mito; e nessun luogo, più di questa illustre cittadella del sapere, gli parla alla mente. Qui infatti, nella stessa aria che respiriamo esiste quella fusione unica di Arte e Scienza, quel senso insieme di diretta partecipazione e di spassionato giudizio, all'infuori dei quali ogni ragionamento è arido e triviale; e qui, attraverso una particolare alchimia di tempo e di spazio, ogni ragionamento è temperato dall'intuizione e lo studio si trasforma in viva immagine. Qui in realtà il passato non è morto; e qui « raccogliamo le primizie di coloro che dormono il sogno eterno ».

I.

La ricerca dell'interpretazione dei miti antichi — e specialmente di quelli dei Cananei ed Hittiti — assomiglia alquanto alla ricerca favolosa del giardino incantato.

Il giardino dei miti è nascosto, infatti, da altissime mura ed il cammino che ad esso ci porta è pieno di pericoli. Come gli umili mortali delle vecchie leggende che potevano visitare il Castello incantato soltanto se recavano in mano un certo amuleto ed osservavano i riti prescritti, così noi dobbiamo munirci dell'equipaggiamento acconcio e seguire tutte le norme e tutte le istruzioni, affinché al momento di raggiungere la porticina segreta non ce ne vediamo chiudere in faccia improvvisamente i battenti.

¹ Prolusione al corso di Mitologia e Religione del Vicino Oriente antico nell'Istituto di Studi Storico-Religiosi dell'Università di Roma, 4 dicembre 1951. Alcuni paragrafi sono stati tradotti dal mio libro, *Thesps: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1950) e dal mio saggio, *Errors of Method in the Study of Religion*, il quale fa parte del volume « Freedom and Reason: Studies in Philosophy and Jewish Culture in Memory of Morris Raphael Cohen », New York 1951.

Il nostro viaggio è invero come quello di Gilgamesh, l'eroe babilonese, sempre in cerca della vita eterna, e la storia delle sue mirabolanti avventure potrebbe ben servire da parabola ed allegoria alla nostra modesta ricerca. Gilgamesh, se ben ricordate, è il tipo dell'uomo civile, signore e padrone di una grande città, superbo ed arrogante nella sua potenza, col sangue degli dèi che gli scorre nelle vene. Ma Gilgamesh ad un certo punto fu sfidato, non da un tiranno del suo stampo, ma da una creatura primitiva, rozza e barbara, mezzo-uomo e mezzo-bestia, « che gareggiava nella corsa con le gazzelle e si abbeverava colle mandrie alle fontane »¹. Quando i due si scontrarono ed attaccarono battaglia, Gilgamesh si avvide di aver trovato un temibile avversario. Così si alleò col rivale, e soltanto quando entrambi si furono avviati per lo stesso cammino come compagni d'arme, riuscirono a penetrare nel bosco sacro, a sconfiggere il mostro che vi montava la guardia e ad abbattere gli altissimi cedri. Così per noi: prima di imbarcarci per il nostro viaggio, anche noi dobbiamo venire a patti con tutto quello che è rozzo, primitivo, scarsamente sviluppato; ed è soltanto quando la nostra raffinatezza si accompagnerà ad una più candida innocenza, quando l'intelletto procederà di pari passo con l'intuizione che potremo penetrare nel regno nascosto ed invadere il recinto degli dèi. E quando le due forze si scontreranno, ecco che l'una risulterà pari all'altra.

II.

Come Gilgamesh, anche noi dobbiamo affrontare i mostri; subito all'inizio del nostro sentiero ve n'è uno il cui ruggito è l'uragano ed il cui alito è la morte. È il mostro rappresentato dai concetti e dalle idee — le *nostre* idee ed i *nostri* concetti —, che sbarra il passo a chi si accosti al bosco sacro, pronto ad un tempo a ghermire e divorare, od almeno a intontire col suo alito velenoso e trafiggere col suo occhio di Gorgone. Nessuno può dire quante vittime egli abbia già fatto, ma chiunque conosca la storia di coloro che sono riusciti a sopravvivere sa quanto sia funesto il veleno che emana dalle sue fauci e quanto letale sia il suo

¹ Epopea di Gilgames, I, II 39-40; III 33-34.

sguardo. Sempre e dappertutto si respira intorno a loro il medesimo lezzo di contagio, la stessa aria mefitica ed infetta: quelli che tentano di descrivere il bosco sacro lo fanno sempre come se i loro occhi fossero stati accecati ed i loro sensi intontiti dal mostro delle idee e dei concetti d'oggiorno. Si leggono parole come « dèi » o « religione », come « sacrificio » o « culto degli antenati », e si sente subito l'afflato maleodorante di muffa e di contagio, il fumo nero e denso che esce dalle narici del mostro. La realtà è che il nostro concetto di Dio è così differente e lontano da quello primitivo ed antico, che l'uso di una stessa parola ci trae in inganno. Analogamente, parole come « religione », « sacrificio », « culto degli antenati » sono così cariche di significati accumulati che servono soltanto come strumento di distorsione quando si applicano a fenomeni che non sono in realtà se non procedimenti sociali, riti d'immolazione o cerimonie funebri. Eccoli dunque, il mostro che ci sta dinanzi: finchè non lo avremo ucciso troveremo la strada sbarrata.

Ma noi non siamo senza armi: la più potente arma di tutte è forse quella della semantica, foggiate dagli artigiani di Dio nella fondazione stessa del mondo. Il mezzo più efficace per allontanare dal nostro cammino il mostro dei concetti e delle idee moderne sta nel riconoscere che, come tanti antichi mostri e dragoni, esso è inattaccabile da frecce e lance ordinarie, cioè da una esegesi esclusivamente verbale: « Nè la spada, nè l'asta, nè lo spuntone, nè la corazza di chi lo avvicinerà potranno resistere ». Abbiamo bisogno di un'arma che gli squarci le interiora: e la bellezza della freccia rappresentata dalla semantica è che, come il martello di Thor, se non coglie nel segno, ritorna da sè nella mano di colui che l'ha lanciata. Si direbbe che, offrendoci quest'arma, Dio sia forse pentito del male che una volta Egli ha inferito ai figli dell'uomo e non intenda più confonderne le lingue per impedire che essi costruiscano una torre destinata a raggiungere il cielo.

III.

Quando Gilgamesh ebbe atterrato il mostro Humbaba e tagliatagli la testa, gli si presentò la dea Ishtar e tentò di sedurlo: ma egli bruscamente la respinse. Anche noi, quando avremo fi-

nalmente debellato il mostro dei concetti e delle idee moderne, troveremo un'allettante sirena pronta a tentarci: la sirena si chiama 'interpretazione psicologica'. Essa ci dirà che, purché noi la abbracciamo, tutto il mondo della religione e del mito giacerà ai nostri piedi. Intorno alla sua casa — essa ci dirà — si respira il profumo dei cedri sempreverdi e tutti i personaggi più autorevoli — cioè (presumibilmente) i professori ed i critici — verranno e ci colmeranno di onori. Ma per quanto sia grande il fascino della sirena ed allettanti siano le sue promesse, faremo bene a respingerla, cioè, come osservava brutalmente Gilgamesh, essa è come una porta che lascia adito alle correnti, afferra i suoi amanti e li chiude in gabbia, adescando il leone col laccio e trasformando lo stallone in ronzino. Abbiamo visto la sirena all'opera ai nostri giorni, sappiamo che è « strepitosa e sviata » e che « la sua casa è la via dell'inferno, che scende ai più interni luoghi della morte ». Ci è stato detto, ad esempio, da un illustre esponente della psicoanalisi che « tanto l'ateismo militante quanto la devota credenza in Dio possono entrambi essere riportati alle prime reazioni del bambino di fronte al suo padre terreno »¹: in queste parole ritroviamo le blandizie della nostra sirena. Infatti, prescindendo dal dogma teologico, mentre da una parte le creature divine delle religioni primitive ed antiche non sono sempre dotate degli attributi della paternità terrena e spesso non sono se non agenti *ad hoc* di fenomeni naturali o tentativi di razionalizzare delle sensazioni cosiddette 'numinose', d'altra parte il progenitore maschio non occupa sempre nella famiglia, e quindi nella coscienza del bambino, la stessa posizione che occupa nella nostra società. È stato detto anche che « ogni religione è basata sul concetto di peccato », cioè sul « senso di colpevolezza per non poter raggiungere la meta prefissa », e che questo, di conseguenza, può sempre esprimersi « in termini di disobbedienza al Padre... o di profanazione della Madre... che sono le due componenti dell'originario complesso di Edipo dell'infanzia »². Ma questa interpretazione non tiene conto del fatto che in varie religioni antiche e primitive, come ad esempio in quella egizia, non esi-

¹ Ernest Jones, *Psycho-Analysis*, London 1928, 74.

² *ibidem*.

steva il concetto di colpa così sviluppato: si sottolineava piuttosto la deviazione da quello che era considerato l'ordine normale e naturale delle cose (in egiziano *mu'at*), deviazione che portava alle naturali conseguenze di ogni irregolarità o anormalità, ossia sfortuna, disgrazia, mancanza di progresso, e non implicava alcun « complesso di colpa » o senso di « peccato ».

Così è meglio non curarsi della dea e, come Gilgamesh, andare innanzi per la nostra strada.

IV.

L'eroe dunque, dopo che il compagno fu messo a morte dagli dèi ed egli ebbe riguardato con orrore il suo volto contratto, decise di mettersi alla ricerca del segreto della vita eterna, per non incorrere anche lui nello stesso destino. Così intraprese il lungo viaggio verso Ut-napishtim, il Noè babilonese, che era stato trasportato, dopo il Diluvio, in un'isola lontana. Ma all'inizio della sua impresa Gilgamesh ebbe ad affrontare un nuovo pericolo: si trovò a dover attraversare una lunga ed oscura galleria, cioè l'itinerario notturno del sole. L'oscurità si faceva di minuto in minuto più profonda, e soltanto quando Gilgamesh si fu alquanto inoltrato apparve il primo raggio di luce. Lo stesso pericolo ci sovrasta nel nostro viaggio, e nel nostro caso il nome della galleria è « interpretazione verbale ». Non mi riferisco, naturalmente, all'uso appropriato e saggio della filologia, nella collazione degli antichi testi, e non vorrei neppure per un momento sottovalutare le fatiche di quegli studiosi pazienti e mai abbastanza ricompensati che dedicano la vita, come dice Browning, a mettere a punto il significato di $\sigma\upsilon\nu$ e di $\delta\tau\iota$. Il pericolo della interpretazione verbale sta nel confondere le parole con le cose, l'espressione con l'idea. È un pericolo che ci minaccia ad ogni piè sospinto e da ogni parte... « tenebre tanto dense che si potrebbero tastare ». La storia dell'antichità ci è stata tramandata in gran parte per mezzo di parole, ciò che ha fatto nascere la convinzione che il significato di quelle parole, una volta tradotte nelle nostre lingue, sia ormai afferrato e chiaro. Eppure, non v'è illusione più pericolosa, direi anzi più fatale. Infatti, prescindendo dalla verità della vecchia massima « traduttore traditore » — massima tante

volte citata, che si ha quasi vergogna a ripeterla —, il fatto è che le parole non solo *denotano*, ma anche *connotano*. Esse costituiscono soltanto lo strumento per riprodurre, per mezzo di simboli puramente approssimativi, tutta una serie di impressioni ed associazioni, di sfumature ed accenni, di diverse modulazioni mentali ed emotive. Perciò il trovare in un'altra lingua il più vicino termine corrispondente significa soltanto sormontare l'ostacolo della comunicazione, ma lascia insoluto il problema basilare, quello cioè di colmare il vuoto tra concetto ed espressione. Il significato non può quindi essere determinato dal dizionario, che è semplicemente un indice di simboli: esso dev'essere determinato da una riconquista del pensiero, dell'immagine, dell'associazione che una data parola suggerisce ed abbraccia.

Un esempio semplice e noto a tutti servirà a chiarire il mio pensiero. Il primo versetto della Bibbia viene generalmente citato con queste parole: « In principio Iddio creò il Cielo e la Terra », e si ritiene generalmente che esso riproduca il pensiero del primitivo scrittore ebraico. La verità è, invece, che ogni parola di questa traduzione fa delle supposizioni che sono almeno discutibili, e che ogni parola richiede in realtà una interpretazione del suo vero significato. *Principio?*... Principio di ogni tempo?... Ma gli Ebrei conoscevano un concetto di tal genere?... O forse principio semplicemente del successivo processo di creazione? *Creare?*... La parola ebraica sembrerebbe denotare anzitutto « tagliare », quindi « cesellare, formare ». Lo scrittore intendeva quindi che Dio diede origine al mondo dal nulla, o soltanto che Egli diede orma al Cielo ed alla Terra? E che cosa precisamente intendeva con la parola *Dio*? Evidentemente il termine non poteva significare per lui tutta la gamma di idee e di concetti che si sono venuti accumulando nei secoli e che debbono inevitabilmente riflettersi sull'interpretazione del lettore moderno. Infine, parlando di *cielo* e *terra*, lo scrittore usava semplicemente una espressione generale denotante l'universo od il cosmo, o si riferiva letteralmente alla volta celeste ed alle zolle del suolo? È chiaro che la risposta a queste domande, e quindi la retta interpretazione del testo sacro, può venire soltanto da un preciso tentativo di riportarsi nel quadro del pensiero antico con lo studiarne le manifestazioni nella vita e nella pratica, oltre che nelle parole scritte.

Il pericolo dell'interpretazione verbale è, in sostanza, che esso fa rientrare l'antichità nel quadro ristretto della letteratura, mentre la sua sede naturale si trova nella distesa sconfinata della vita stessa. Se è vero, come diceva Rabano Mauro, che « soltanto la parola scritta tiene testa al fato e respinge la morte, e soltanto la parola scritta fa rivivere il passato »¹, è altrettanto vero che, come osservano i rabbini, le parole che Dio scrisse sulle tavole erano vergate col fuoco.

V.

Nell'uscire dall'oscura galleria, Gilgamesh si trovò in un frutteto incantato, i cui alberi erano carichi di gioielli ed i frutti « piacevoli a riguardare e buoni a mangiare ». Ma egli resistè alla tentazione di indugiarsi e continuò diritto verso la meta. Anche noi incontreremo un siffatto paradiso, ovverosia il Giardino delle Muse. Ma è una disgrazia (oltrechè un bene) che il nostro cammino ci porti nell'orto delle Pieridi, che il paesaggio sia così incantevole e le brezze così fragranti che i nostri sensi potrebbero rimanere intorpiditi e potremmo facilmente illuderci di essere giunti al termine del nostro viaggio.

Mi riferisco all'inganno rappresentato dall'arte. La maggior parte di quanto sappiamo dei vecchi miti del vicino Oriente — e nel caso dei Cananei e degli Hittiti quasi *tutto* quello che se ne sa — viene a noi sotto forma di poemi o di opere letterarie, e tende in certo qual modo ad oscurare la distinzione propria e necessaria tra espressione artistica e credenza formale. Tutti sanno, ad esempio, che le leggende medioevali sulla Vergine Maria o le fantasie rabbiniche sui personaggi del Vecchio Testamento non hanno autorità di credenza, e che l'Inferno di Dante e il Paradiso Perduto di Milton non fanno parte del dogma cristiano. Anche in Omero la presentazione degli dèi è artistica piuttosto che religiosa, mentre ogni studioso della Grecia antica sa bene che nella sfera del culto Artemide era più spesso la patrona dei bagni termali e delle acque curative che non la cacciatrice dal

¹ Carm. xxi, 3-4; *Grammata sola carenti fato, mortemque repellunt; Practerita renovant grammata sola biblis.*

piede alato cara ai poeti. Similmente, quando leggiamo i testi Cananei e Hittiti, dobbiamo renderci conto che ci troviamo dinanzi al *trattamento letterario* dei miti originali, caratterizzati da tutti gli abbellimenti artistici della fantasia, e che essi non costituiscono automaticamente la prova del modo con cui gli dèi erano concepiti nelle quotidiane pratiche religiose. Non si può negare, naturalmente, che queste tradizioni letterarie ed artistiche possano col tempo venire a far parte delle ideologie religiose, ma anche in questo caso non bisogna perdere di vista la distinzione tra concetti tenuti vivi dal folklore e quelli canonizzati da formali dottrine religiose. Purtroppo questa palese verità è ancora troppo spesso ignorata, perchè basta aprire un qualsiasi manuale di religione antica per trovarvi dèi e dee grottescamente presentati nei costumi di gala ritratti nelle « mascherate » dei poeti. Ecco il pericolo di sostare nel Giardino delle Muse. Anche noi, come Gilgamesh, dobbiamo mortificare l'animo nostro, perchè la meta è ben più distante.

VI.

L'ultima tappa del viaggio portò Gilgamesh al di là delle acque perigliose e dei confini del mondo, all'isola dove abitava il saggio Ut-napishtim. L'isola era situata — così ci narrano — « alla confluenza delle acque », cioè sul lontano orizzonte, dove le acque che scorrono sopra la terra confluiscono con quelle che scorrono al disotto. Per noi, l'allegoria potrebbe significare — io credo — che non raggiungeremo il termine della nostra ricerca fino a quando non arriveremo ad un luogo dove il mondo terreno si fonda veramente col celeste, dove i concetti e le categorie della nostra esistenza quotidiana siano fuse in qualche cosa di più fantasioso ed etereo. E questo ci conduce direttamente alla teoria della mentalità pre-logica.

Tale teoria è, in fondo, una riaffermazione filosofica di quanto è stato da lungo tempo indicato dal Lévy-Bruhl. Nella formulazione classica datale da Ernst Cassirer¹, la teoria asserisce che Mito, Arte e Poesia sono in gran parte espressione di un processo

¹ *Sprache und Mythos. « Studien der Bibliothek Warburg » VI, Leipzig 1925.*

mentale più primitivo, libero dagli *impacci* delle categorie logiche del pensiero. Negli ultimi anni questa teoria è stata sfruttata indiscriminatamente nella interpretazione delle religioni antiche e primitive. V'è chi sostiene, ad esempio, che gli Israeliti primitivi od i loro precursori professavano un monoteismo pre-logico¹. Ma questa affermazione non tiene conto del fatto che il monoteismo non è se non l'espressione teologica di una visione dell'universo, e sarebbe difficile spiegare come una tale concezione monistica possa svilupparsi da una concezione pluralistica (che, per comune opinione, è un'idea più primitiva), a meno che non si ammetta un processo di precisione e di raffinamento *logico*.

È stato detto anche che quando una divinità è rappresentata indifferentemente sotto forma maschile o femminile, ciò costituisce una prova di pensiero pre-logico². La verità è invece che il principio rappresentato da questa divinità può essere concepito alternativamente (o simultaneamente) come un essere dell'uno o dell'altro sesso: esso è prova quindi di un processo di pensiero *logico*, per quanto varie siano le forme di espressione. Infine si dice che le situazioni irrazionali o miracolose che tante volte ci troviamo innanzi nel folklore e nel mito — come quando, ad esempio, i personaggi cambiano forma o enormi distanze vengono coperte in pochi secondi —, tali situazioni, si dice, sono relitti di originari pensieri percettivi, non inceppati da limitazioni concettuali o logiche. Anche qui, però, bisogna andar cauti, giacchè questi elementi vengono generalmente introdotti allo scopo preciso di accentuare lo straordinario. Non è da tutti cambiare forma, possedere stivali fatati, dar prova di forza eccezionale o compiere gesta sovrumane. Si tratta di qualità proprie di particolari personaggi, che ne sono dotati appunto perchè debbono differenziarsi dagli esseri normali. In altre parole, essi posseggono quelle qualità proprio perchè sono straordinari, e quello che li rende tali è il fatto che essi sono in grado di sfidare le leggi ordinarie della logica e le esigenze del normale modo di pensare

¹ W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942, 177-79.

² *ibid.*, 27-28.

concettuale. Lungi dal fornire la prova di una mentalità prelogica, queste caratteristiche presuppongono un pensiero logico e deliberatamente lo invertono.

VII.

È chiaro dunque che l'ingresso al nostro giardino incantato non si trova in qualche recesso solitario e circoscritto della mente, al di là dei confini della logica e del fiume della ragione. La storia di Gilgamesh indica chiaramente dove questo ingresso si trovi; infatti, quando l'eroe finalmente raggiunge l'isola remota e chiede al vecchio saggio di insegnargli la formula della vita eterna, egli apprende che tale formula non esiste, ed è invitato a tornare nella città degli uomini donde si era mosso.

Ed è precisamente lì che anche noi dobbiamo tornare. Dobbiamo imparare ad interpretare i miti del passato — specialmente quelli del Vicino Oriente antico — alla luce dell'antropologia culturale e del folklore comparato, e non soltanto alla luce della scienza linguistica. Dobbiamo renderci conto che i miti non sono semplici voli della fantasia, od espressioni di stati d'animo poetici ed artistici, ma che rappresentano costumi e modi di pensare proprii di una data società, che debbono essere interpretati sulla base del loro ambiente culturale e non unicamente sulla base della formulazione verbale. Dobbiamo imparare, insomma, che il mito stesso non è semplicemente una branca dell'arte e della letteratura, come spesso si sente dire: arte e letteratura ne sono soltanto i veicoli, cosicchè, per impadronirsi dell'essenza e per giungere al cuore del mito, occorre ben più che una disciplina accentrata nelle parole e nelle forme. Insomma, bisogna tornare nella città degli uomini, cioè, interpretare i miti sulla base dell'etnologia e del folklore, principio ben noto a tutti gli studiosi del mito. Eppure, disgraziatamente, esso non è stato ancora applicato al campo del Vicino Oriente antico. La ragione è semplice: il materiale scoperto in epoca relativamente recente non è ancora pienamente uscito dallo stadio della esegesi puramente filologica. Per conseguenza non è stato ancora sufficientemente integrato nel patrimonio generale del folklore comparato, nè è stata ad esso applicata la tecnica propria della ricerca folkloristica.

VIII.

Per far vedere come questo sistema di interpretazione illumina la letteratura che ci è stata tramandata dal Vicino Oriente antico, cominciamo con un esempio semplice che tutti conoscono: la storia di Sansone nella Bibbia. Il nome di Sansone risale alla parola ebraica *shemesh*, che vuol dire « sole ». Da ciò si è voluto dedurre che la storia di Sansone è semplicemente la reliquia di un antico mito solare, cosicchè, quando Dalila taglia i capelli dell'eroe, e così facendo lo priva della sua forza, ciò vorrebbe dire in realtà che le ombre della notte oscurano la luce del sole, interrompendone i raggi. Questa è pura filologia. Ma ecco che d'un tratto, il folklore comparato leva la sua voce ancor debole, e ci insegna con dolce fermezza che, secondo una credenza abbastanza comune che si ritrova in molte parti del mondo, la forza dell'uomo risiede nei capelli, e che esistono molte leggende basate su questo tema, nelle quali il nome dell'eroe non ha alcuna attinenza col sole¹. Risulta quindi perfettamente chiaro che la storia di Sansone è soltanto una variante ebraica di un tema spesso ricorrente, e che per capirla occorre interpretarla alla luce delle sue analogie e non sulla base di particolari caratteristiche proprie ad essa soltanto.

Prendiamo ancora la storia di Giacobbe ed Esaù: siccome Esaù (che si chiama anche Edom) è generalmente considerato come l'antenato eponimo di Edom o Seir, la storia è stata frequentemente interpretata come un riflesso dei rapporti esistenti tra Israeliti e Idumei. Sta di fatto però che l'inimicizia dei due fratelli, il colore rossastro di uno di essi, la loro separazione e l'inganno perpetrato per carpire la benedizione paterna, sono tutti motivi folkloristici vivi in altre parti del mondo², cosicchè anche qui è il tipo generico e non le caratteristiche particolari, che deve suggerire l'interpretazione.

¹ D 1831 nella classificazione di Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, Helsinki-Bloomington, 1932-36; J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, London 1919, II, 482 sq.

² In via generale si può consultare (facendo però alcune riserve) J. Rendell Harris, *Boanerges*, Cambridge 1913. Cf. anche H. Gressmann, «Zeitschrift für attestamentliche Wissenschaft», III, 1910, 21.

Questi due facili esempi basteranno ad illustrare i principi del metodo; possiamo quindi passare ora ad applicarlo ai miti stessi del Vicino Oriente antico.

IX.

Cominciamo con uno strano episodio nella storia babilonese di Gilgamesh. Quando l'eroe ed il suo compagno si avvicinano alla Foresta dei Cedri, sul punto di uccidere il mostro Humbaba, essi scoprono dapprima una porta¹. Enkidu, a quel che sembra, apre la porta, e guardando attraverso uno spiraglio rivela a Gilgamesh che il mostruoso Humbaba, che generalmente è rivestito di sette manti, ora ne porta uno solo. Poi, improvvisamente, comincia a lamentarsi che la porta gli ha ferito la mano²; lamento che viene ripetuto più innanzi nel poema, quando Enkidu giace sul letto di morte e passa in rassegna le sue disgrazie³. A prima vista, l'incidente della mano ferita rimane senza spiegazione adeguata. Ma esiste altrove un racconto folkloristico, abbastanza comune e largamente diffuso, per cui se un mortale si trova a scoprire un tesoro nascosto o avvicinarsi alla dimora degli dèi e trascura qualche ingiunzione divina o qualche particolare tabù, la porta gira automaticamente sui cardini e gli ferisce la mano od il piede⁴.

Ecco, ad esempio, una leggenda del genere originaria delle montagne dello Harz: la dama bianca di Harzburg, che è uno spirito perseguitato da una maledizione, dà un fiore ad un carbonaio e lo conduce ad una caverna nella montagna, ordinandogli di riempire il suo sacco, ma di non aprirlo prima di attraversare un corso d'acqua. Egli lascia la grotta, ma dimentica il fiore, e la porta si chiude alle sue spalle con tanta violenza, che

¹ Per quanto si riferisce alla porta misteriosa, cf. F 211.1 nell'elenco classico di Stith Thompson. Parrebbe che le ben note parole del profeta Zaccaria (xi, 1): « *Apri, o Libano, le tue porte, e il fuoco consumerà i tuoi cedri* » si riferiscano a questo concetto.

² Epopea di Gilgames, IV, xi 25.

³ *id.*, VII, 146 ss.

⁴ F 91, 1 nell'elenco di Stith Thompson.

quasi gli asporta il calcagno. Se invece avesse portato con sè il fiore, avrebbe potuto rivisitare la caverna molte altre volte¹.

Nello stesso modo, in una leggenda originaria dell'Assia il contadino che dimentica il fiore incantato trova che la porta gli si chiude addosso con tanta violenza, che quasi gli taglia entrambi i calcagni²; mentre in una versione boema egli quasi perde le mani³. In Islanda lo stesso motivo si presenta nella leggenda del sacerdote Saemundur, che si reca alla scuola del diavolo; abbandonandogli soltanto il mantello in luogo della sua persona, come era stato precedentemente stipulato, la porta si chiude automaticamente, ferendo uno dei calcagni del traditore⁴.

Jakob Grimm, nella sua *Mitologia Germanica*, nota che nel Carme breve di Sigurdarkvida, Brunilde chiede di seguire Sigurd nella morte « perchè la porta non gli si chiuda sui calcagni », e Grimm aggiunge che questa è « una formula spesso usata nell'entrare in una riposta caverna »⁵.

Nell'episodio di Gilgamesh abbiamo, io ritengo, una variante di questo solito motivo. Naturalmente, non è possibile determinare se, in qualche versione anteriore, Enkidu abbia realmente violato un tabù o se si trattasse di un elemento così diffuso nell'immaginazione popolare che non occorre alcuna specifica spiegazione.

X.

Un altro episodio su cui il folklore comparato riesce a gettar luce è l'incontro iniziale tra Gilgamesh ed Enkidu.

La storia dell'uomo selvaggio e peloso che si fa incivilire ed addomesticare dalla donna — una specie di « bisbetica domata » alla rovescia — è un motivo comune nella letteratura popolare⁶;

¹ H. Prohle, *Sagen des Ober-Harzes*, Leipzig 1839, 4; A. H. Krappe, *Balor with the Evil Eye*, New York 1927, 109.

² J. W. Wolf, *Hessische Sagen*, Leipzig 855, 29; Krappe, *op cit.*, 110.

³ *Zeitschrift für Volkskunde*, IV (1894), 417; XIII (1903), 261; Krappe, *loc. cit.*

⁴ J. Arnason, *Icelandic Legends*, tr. G. Powell and E. Magnussen, London 1864-66, 1, 228; Krappe, *loc. cit.*

⁵ *Teutonic Mythology*, tr. F. Stallybrass, London 1880-84, 803.

⁶ D 733.1 nell'elenco di Stith Thompson; cf. anche F 521.1; F 567.

non occorre quindi che ci indugiamo qui sui fatti che precedono l'incontro dei due eroi. Esso ha luogo durante una festa di capo d'anno. Gilgamesh, come re di Erech, si sta avviando al tempio, per rappresentare la sua parte di sposo nel rito del matrimonio sacro, quando Enkidu gli sbarra villanamente la strada e lo sfida a tenzone. I due allora si scontrano ed attaccano battaglia¹. Quello che fino ad ora non è stato ancora osservato è che la parte di Enkidu in questo episodio è esattamente quella del cosiddetto Impostore (o Intruso) della letteratura e del dramma popolare, che si ritrova in altre parti del mondo.

Nella odierna Tracia e Grecia settentrionale, ad esempio, si suole eseguire una rozza pantomima in certi determinati giorni del calendario, ed un elemento essenziale del dramma è che un individuo rozzo, col viso nascosto da una maschera nera, irrompe in una festa nuziale, tenta di molestare la sposa ed infine scende in lizza contro lo sposo². In Tessaglia egli è generalmente rappresentato come un «Arabo» feroce e barbuto e, per indicare il suo carattere barbaro, porta una maschera nera di pelle di agnello o di capretto, un manto di pelle di agnello, e qualche volta è perfino munito di coda³. Altrove, ma sempre nella stessa zona, i due antagonisti vengono definiti come «lo sposo» e «l'Arabo»⁴.

L'Impostore è un tipo frequente anche nel folklore europeo. Lo Hartland, nella sua *Leggenda di Perseo*, conta non meno di venticinque casi in cui esso si presenta, e richiama l'attenzione sul fatto significativo che spesso è raffigurato come un moro⁵.

Infine, il compianto Francis Cornford ha osservato che una sopravvivenza, sia pure attenuata, di questa figura si riconosce nella figura dell'Intruso, il quale interrompe le scene di festini o di matrimoni, sovente — per non dire sempre — inserite tra la Parabasi e l'Esodo nella commedia aristofanesca⁶.

¹ Epopea di Gilgamesh, II, v. 28, vi 27.

² A. J. B. Wace, *North Greek Festivals*, «Annual of the British School at Athens», XVI 1909-10, 233 ss.

³ *ibidem*.

⁴ *ib.*, 239.

⁵ E. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, London 1890, III, 263 ss.

⁶ F. M. Cornford, *The Origin of Attic Comedy*, Cambridge 1934, cap. VII, pp. 132-53.

Le commedie popolari della Grecia moderna, che si sogliono rappresentare in certe date speciali, sono ora generalmente riconosciute come reliquie alterate di più antichi drammi rituali, in cui le nozze risalgono al matrimonio sacro, e il duello al combattimento rituale¹. La stessa spiegazione si applica anche — come è stato osservato dal Cornford e da altri — alla presenza dell'Impostore nella commedia attica. Ne consegue che l'Impostore (o Intruso) appartiene evidentemente, nella sua forma originale, al gruppo di personaggi primitivi.

Torniamo dunque ad Enkidu nell'episodio surriferito. Abbiamo l'uomo selvaggio e peloso che interrompe il matrimonio sacro, che sfida lo sposo ed attacca battaglia con lui... cioè la vera figura dell'Impostore con la serie di episodi che la caratterizzano. Se ne deduce quindi che questo particolare episodio dell'epopea di Gilgamesh non è se non una variante mesopotamica del solito tema, che, come le sue analogie in altre parti del mondo, risale ad un'origine rituale.

XI.

Consideriamo ancora un episodio centrale del mito cananeo di Baal, scoperto venticinque anni fa a Ras Shamra (Ugarit) sulla costa settentrionale della Siria. Baal, dio delle piogge, ha sconfitto la potenza rivale del mare e dei fiumi e si è insediato come signore della terra e re degli dèi. Egli perciò si costruisce un palazzo ed invita tutti a celebrare l'avvenimento; Baal tuttavia deliberatamente esclude Mot, il dio della morte, dei luoghi aridi e dell'oltretomba. Mot è offeso e manda a dire a Baal che, benché la sua presenza non sia stata richiesta al banchetto celeste, egli, per parte sua, è dispostissimo a convitare Baal nelle regioni inferi. Baal, pur essendo sulle prime riluttante ad accettare l'invito, alla fine si sente obbligato (non fosse altro che per salvare la faccia) a scendere agli inferi. Ma una volta giuntovi, non può più tornare indietro, e per effetto della sua assenza ogni forma di vita languisce sulla terra².

¹ Cornford, *op. cit.*, 8 ss., 70 ss.

² *Thespis*, 135-206.

Il mito di Baal è stato tradotto varie volte negli ultimi anni, ma fino ad ora nessuno dei traduttori nè dei commentatori è riuscito a spiegare per quale ragione l'onnipotente Baal non possa tornare sulla terra. Ma il folklore comparato ci offre subito la risposta: è infatti credenza quasi universale presso i popoli primitivi che chi si nutre del pane dei morti — od anche degli esseri soprannaturali — non può più tornare sulla terra degli uomini. Questo infatti fu anche il destino di Persefone, che si lasciò persuadere, finchè si trovava ancora nell'Ade ad assaggiare i semi del melograno. Similmente, nel mito shintoistico, la primitiva dea Izanami mangia dopo morte il cibo «della terra di Yomi», ciò che impedisce a suo marito Izanagi di riportarla indietro. E nel Kalewala finnico l'eroe Wainamöinen rifiuta per la stessa ragione di abbeverarsi nel paese di Manala¹. Ci si rivela così il vero significato della leggenda: Mot, escluso dal banchetto offerto da Baal, si vendica, invitando il suo imprudente rivale ad assidersi a mensa *con lui* nell'oltretomba.

XII.

L'ultimo esempio ci è fornito dal folklore hittita. Uno dei miti rinvenuti nei testi degli archivi di Boghazköy, sede dell'antica capitale hittita, è quello del dio Telipinu, patrono della vegetazione e della fertilità, che se ne va in un accesso d'ira e lascia languire la terra. Tutti gli dèi si mettono alla sua ricerca, ma nessuno riesce a trovarlo: alla fine la Dea Regina chiama una piccola ape e le ordina, se mai trovi il dio capriccioso, di pungerlo prima e poi di nettarlo con la sua cera. L'ape, naturalmente, adempie la sua missione. Anche qui il folklore comparato chiarisce quello che altrimenti rimarrebbe oscuro; esiste infatti la credenza in molti popoli che la puntura di un'ape riesca a curare l'inerzia o la paralisi delle membra e che la cera ed il miele siano fattori di rigenerazione². Tutti quelli che originariamente udirono il racconto non avranno quindi durato fatica ad associarvi tali concetti.

¹ *ib.*, 191.

² *ib.*, 364 ss.

XIII.

È appunto questa somma di associazioni elementari che noi abbiamo il compito di recuperare. Il significato di ogni leggenda popolare va ricercato non solo in quello che è detto, ma altresì in quello che è implicitamente accennato. Con un sottinteso di qua, una parentesi di là, il narratore rievoca nella mente degli ascoltatori tutta una serie di idee e di associazioni usuali, atte a dare significato e coerenza alla pura e semplice narrazione. Egli dirà, ad esempio che la strega ad un certo punto inforca il manico di scopa, e tutti capiranno che essa si è librata in volo per aria. Oppure dirà che l'eroe calza gli stivaloni delle sette leghe, e sarà immediatamente chiaro agli ascoltatori che da quel momento egli sarà in grado di percorrere enormi distanze. Similmente, se il narratore presenta una fata, nessuno mette poi in dubbio, se il racconto lo richiede, che ella possieda la consueta bacchetta magica; e se uno dei personaggi è una suocera, si presume, per tradizione secolare, che sia una femmina crudele e senza cuore. Tutte queste cose fanno parte di una tradizione viva, che tutti i racconti popolari presuppongono e senza di cui nessuna favola può essere mai interamente compresa.

Ma nel caso dei miti e delle favole che ci sono state tramandate dalla remota antichità ci troviamo in una situazione più difficile, giacché le tradizioni che le accompagnano sono da lungo tempo estinte. Tutto quello che ci rimane è il nudo scheletro delle parole, ed anche la più fedele delle traduzioni sarà spesso insufficiente a ricostruire il significato centrale e la motivazione di un intero racconto o di questo o quell'episodio che ne fanno parte.

Questi anelli mancanti della catena possono trovarsi soltanto nella mitologia e nel folklore comparati; in altre parole, se riusciremo a dimostrare che l'apparente incoerenza di un racconto può essere spiegata con la presunzione che il narratore si riferisce ad un concetto popolare largamente diffuso ed accettato, saremo spesso in grado di chiarire quanto con un'interpretazione puramente verbale del testo rimarrebbe oscuro. È questo il metodo che dobbiamo seguire, sforzandoci di scoprire e indivi-

duare la presenza di motivi ricorrenti nella narrativa popolare di altri popoli — e specialmente di popoli dell'antichità — e indicando come la presupposta presenza di questi elementi completi il racconto e vi aggiunga significato. Non voglio sostenere che il metodo sia senza pericoli. Innanzi tutto, non bisogna cedere alla tentazione di gettarsi su « paralleli » unici e distanti. Infatti, non si andrebbe lungi dal vero dicendo che *Il Ramo d'oro* di Frazer è nelle mani di uno studioso inesperto di mitologia quello che è un dizionario arabo nelle mani di un filologo indisciplinato. I paralleli debbono essere largamente diffusi e diversi, ed in ogni caso debbono avere origine in fondamentali nozioni popolari e religiose, che si ritrovino anche in altre manifestazioni della vita del Vicino Oriente. Per tornare al nostro caso, non si chiarirebbe nulla se si dimostrasse che la credenza in un'oltre tomba situato nelle regioni nordiche esisteva soltanto, per così dire, tra gli abitanti della Papuasìa. Ma quando si riuscisse a documentare la presenza di quest'idea in varie civiltà diverse e se ne ritrovassero gli echi anche nella letteratura e nelle pratiche religiose del Vicino Oriente, il caso sarebbe ben diverso. Nella ricerca dei motivi folkloristici bisogna tener presente questo principio essenziale.

XIV.

Talvolta sono le leggende del Vicino Oriente antico che chiariscono le tradizioni di altri popoli, e non viceversa. Ogni lettore di Omero sa, ad esempio, che si sono certe parole nell'*Iliade* e nell'*Odissea* che vengono definite come appartenenti al « linguaggio degli dèi » e delle quali generalmente si conosce anche l'equivalente termine « terreno ». Sono parole che non posseggono chiare etimologie nella lingua greca; sono termini forestieri, di origine ancora ignota¹. Ebbene, in un testo hittita di recente pubblicazione troviamo un elenco di dèi e di dee, ed in ogni caso, accanto al consueto nome hittita, definito come quello in uso « tra gli uomini », ve n'è un altro, definito come l'equivalente in uso tra gli dèi; e queste denominazioni derivano da una più antica lingua anatolica chiamata *hattita*². La popolazione

¹ Cf. O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, München 1906, 883, n. 7.

² E. Laroche, « *Journal of Cuneiform Studies* », 1 (1947), 287-216.

che la parlava fu più tardi soggiogata dagli Hittiti, ma molta parte della loro religione e della loro mitologia fu assorbita o adottata dagli invasori. Vediamo così che quell'antico linguaggio mezzo sconosciuto, usato soltanto nella liturgia e nei riti religiosi, prese il nome di « linguaggio degli dèi », allo stesso modo come l'ebraico è chiamato dagli Israeliti « lingua sacra »¹. Abbiamo un parallelo anche nella parola « geroglifico » per denotare una forma di scrittura usata dai sacerdoti; nello stesso modo si potrebbe parlare di « ieroglossa », ed il parallelo hittita spiega facilmente il surriferito uso omerico.

Ancora nel racconto omerico del funerale di Patroclo, nel ventitreesimo libro dell'Iliade, leggiamo che « dodici nobili e forti Trojani » furono sacrificati preso la bara; ed Omero si affretta ad aggiungere che questo fu un disegno particolarmente malvagio da parte di Achille². Ebbene, noi possediamo ora una precisa descrizione del funerale di un nobile hittita (KUB XXX, 15 + 27) ed ogni dettaglio della cerimonia descritta da Omero — il seppellimento all'alba, la pulizia delle ossa eseguita dalle donne, l'avvolgimento delle ossa nei lini, l'estinzione della pira col vino, *etcetera* — vi trova il suo esatto parallelo. Ma in luogo dei dodici nobili Trojani troviamo il sacrificio di *dodici pani* e di *dodici pecore immacolate*. Così ci rendiamo subito conto del vero significato dell'episodio: Agamennone crudelmente sostituisce dodici creature umane all'offerta tradizionale!

*
**

Ecco dunque un'occhiata sul giardino paradisiaco dei miti antichi. Resta solamente da notare che questo paradiso supera in realtà tutti i paradisi del mito e della favola, perchè non vi è nessun frutto proibito, nè ci sono dei Cherubini con la spada fiammeggiante davanti alla porticina.

THEODOR H. GASTER

¹ Questo concetto si trova anche nel Rig-Veda e nell'Edda. Nella *Clavicula Salomonis* e nel *Sefer Arbatel* — due libri magici medioevali — si accenna ad un 'linguaggio olimpico' in cui 'Bethor' significa Juppiter (cf. Scheible, *Kloster*, III 200, 210, 243, 246). Nello stesso modo l'antica lingua cretese era considerata talvolta dai Greci come 'lingua sacra' (cf. S. Eitrem, *Papyri Osloenses I*, Oslo 1925, 142).

² *Iliade* XXIII, 176 κακὰ δὲ πρόσθ' ἔμελλετο Φέροντα; cf. *ib.* 20-22.

INTRODUZIONE ALLA STORIA DELLA RELIGIONE GRECA

La religione è una forma della civiltà, e storicamente non si intende se non nel quadro di quella particolare civiltà di cui fa parte e in organica connessione con le altre sue forme, quali l'arte, il mito, la poesia, la filosofia, la struttura economica, sociale e politica. Questa concezione, già variamente adibita alla storia della civiltà europea, e più recentemente allo studio delle civiltà primitive, fu da me applicata, una trentina d'anni fa, alla storia della religione greca¹.

Vero è che in seno alla civiltà greca la religione non sembra aver raggiunto tale pienezza di valori da stare alla pari con la poesia, con l'arte, con la filosofia². Una religione che non ha avuto la nozione di un Dio unico creatore del mondo³, che ha ignorato, all'infuori dei misteri e dell'Orfismo, l'idea di salvezza in una vita futura, può sembrare una religione di grado inferiore. Non sarebbe dunque la religione il lato debole dello spirito greco?

Questo giudizio di valore dipende dal concetto di una religione assoluta rispetto alla quale la religione greca rappresenterebbe un valore relativo, più o meno adeguato. Ma il giudizio di valore varia necessariamente secondo il termine di riferimento. Infatti la religione greca ha potuto essere considerata, da un altro punto di vista, come «una delle più grandi idee religiose dell'umanità», come «l'idea religiosa» dello spirito europeo⁴.

¹ *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1921. La presente introduzione è stata scritta per la nuova edizione italiana (Einaudi) e francese (Payot), di imminente pubblicazione.

² Cfr. il mio articolo *Les deux sources de la religion grecque* in «*Mnemosyne*» (Leida), 1951, 1-8.

³ Cfr. il mio articolo *Mythes des origines et mythes de la création* in «*Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*» (Amsterdam 1950), Amsterdam 1951, 67-78.

⁴ W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929, 13 (traduzione italiana, *Gli dei della Grecia. L'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, Firenze 1947).

Questo opposto giudizio, positivo anzichè negativo, giudizio di superiorità, anzichè d'inferiorità, procede tuttavia dalla stessa tendenza a porre una data religione come valore assoluto, — soltanto che in questo caso la religione greca stessa è eretta in valore assoluto, ed è al suo confronto che le altre religioni sono giudicate inferiori.

Meno corrente fra gli studiosi del mondo antico è il concetto che, come la religione greca non s'intende se non in relazione con le altre forme della civiltà greca, così la civiltà greca meglio s'intende in relazione con altre civiltà nel quadro di una più larga prospettiva storico-culturale. Vero è che gli splendori della civiltà greca nell'arte, nella poesia, nel pensiero speculativo ci appaiono come un prodigio. Non senza sforzo riusciamo a sottrarci al fascino di una bellezza che ci inamora. Ma vale la pena che lo sforzo sia fatto e che l'incantesimo sia spezzato. La civiltà greca deve cessare di essere un miracolo¹ per aprirsi all'intendimento storico. La civiltà greca non è soltanto una trascendente epifania da contemplare in muto stupore ed estatico rapimento, ma anche una realtà storica da spiegare nella sua formazione e nel suo sviluppo.

La civiltà greca non è nata dal nulla. Non c'è una greicità 'fuori del tempo', che poi si riveli nel tempo storico². Per il pensiero storico ogni *phainómenon* è un *genómenon*. La civiltà greca, cioè lo spirito greco nella sua obbiettiva realtà, è nata dall'incontro di due civiltà preesistenti: una civiltà 'mediterranea' già presente *in situ* e una sopravvenuta civiltà 'indo-europea'³.

Graecia capta ferum victorem cepit. Orazio (ep. II 2, 156), quando scriveva queste parole, non poteva supporre che esse erano doppiamente vere in senso storico. Vere nel senso in cui

¹ Per l'arte greca questa esigenza è nettamente espressa, con esplicito riferimento al 'miracolo greco' del Renan, da W. Deonna, in A. De Ridder et W. Deonna, *L'Art en Grèce*, Parigi 1924, 400. Un tentativo di risolvere il 'miracolo greco' in termini della psicanalisi è stato fatto da R. De Saussure, *Le Miracle Grec: étude psychanalytique sur la civilisation hellénique*, Parigi 1939.

² Paula Philippon, *Thessalische Mythologie*, Zurigo 1945, 10 (*Origini e forme del mito greco*, Torino, 1949, 86-87).

Orazio stesso le intendeva, in relazione con la conquista militare e politica della Grecia per opera dei Romani nel II sec. av. Cr. e la conseguente ellenizzazione della civiltà romana. Vere anche in un senso che ad Orazio necessariamente sfuggiva, cioè in relazione a quanto era avvenuto in Grecia a un'epoca molto più antica, quando circa duemila anni prima, nel quadro di un vasto movimento di popoli, alcune genti di lingua indoeuropea avevano invaso la Grecia e, dopo essersi insediate come conquistatrici, non avevano tardato a subire le influenze dei vinti, i quali, pur soggiogati con le armi, avevano finito col far prevalere taluni aspetti della loro propria civiltà¹.

Di questi due mondi che variamente concorsero a formare la civiltà greca noi abbiamo una conoscenza parziale e diversa, per la diversa natura delle rispettive testimonianze. La civiltà mediterranea ci è nota direttamente dai suoi resti monumentali, soprattutto quelli di Creta minoica, tra i quali sono anche documenti scritti, ma non ancora decifrati. La civiltà indoeuropea è ricostruibile solo indirettamente coi dati della linguistica. Di qui una duplice tendenza fra gli studiosi: gli uni, specialmente gli archeologi, portati a sopravvalutare il fattore mediterraneo nella formazione della civiltà greca; gli altri propensi, specialmente i glottologi, a dare la prevalenza al fattore indoeuropeo. Ambedue le tendenze peccano, come tali, di una unilateralità che in sede storica appare, nell'un senso e nell'altro, egualmente ingiustificata. In sede storica il dato fondamentale è il carattere essenzialmente diverso di quelle due civiltà. Schematicamente gli Indoeuropei sono da considerare come portatori di una civiltà pastorale e patriarcale, e i Mediterranei come possessori di una civiltà agricola e 'matriarcale'². Lo schema, come ogni schema, è convenzionale; e la terminologia, anche. Oggi non solo è tramontato

¹ Fritz Kern, *Die Welt, wozu die Griechen traten*, « Anthropos », 1929, 167-219; 1930, 195-207, 79,3-799; Fr. Schachermeyr, *Zur Indogermanisierung Griechenlands* « Klio », 1939, 235-288.

² 'Matriarcale', 'matriarcato' sono termini convenzionali comprensivi di diverse forme di prevalenza materna o più genericamente femminile (matrilinearità, matrilocalismo, avuncolato, ginecocrazia), fra cui anche la particolare venerazione di una grande divinità femminile; cfr. l'articolo postumo di Fritz Kern, *Mutterrecht, einst und jetzt* in « Theologische Zeitschrift » (Basilea), VI, 1930, 292-305.

il mito bachofeniano di una ginocrazia come momento universale della storia dell'umanità; ma anche la esistenza di un ciclo matriarcale secondo le costruzioni sistematiche della etnologia 'storico-culturale' è messa in dubbio¹.

Certo, parlare di civiltà indoeuropea è quasi altrettanto improprio quanto parlare di razza indoeuropea. I vari popoli di lingua indoeuropea sono fra loro culturalmente differenziati, e una diversità culturale è da ammettere anche fra le singole tribù che in varie ondate successive penetrarono e si stabilirono in terra di Grecia. Nè questi Indoeuropei ignoravano completamente l'agricoltura, nè ai Mediterranei era sconosciuta la domesticazione di certi animali. Ma ciò non dirime il fatto fondamentale della profonda differenza tra la civiltà mediterranea e la indoeuropea, come eredi e rappresentanti di due tradizioni culturali essenzialmente diverse. La presenza di elementi eterogenei accessori non fa tradizione e non incide sul carattere tipico del complesso omogeneo tradizionale. La mancata distinzione fra il nucleo costitutivo di una data tradizione culturale e le acquisizioni secondarie genera un errore di prospettiva che impedisce la esatta visione della realtà storico-culturale.

A guardarci da questo errore giova inquadrare il dualismo indoeuropeo-mediterraneo in una cornice più larga, integrando i dati della linguistica e dell'archeologia con i riscontri storico-culturali dell'etnologia. Le origini della civiltà greca si illuminano di nuova luce quando si constata che la formazione dualistica, e il conseguente carattere composito, lungi dall'essere una peculiarità della civiltà greca, è anzi comune alle maggiori civiltà del mondo antico. L'incontro di una civiltà di tipica tradizione patriarcale e pastorale con una 'matriarcale' e agricola si è prodotto su larga scala in epoche diverse, e ha fornito la base per la formazione e lo sviluppo delle grandi civiltà dell'Egitto, dell'Anatolia, della Mesopotamia, dell'India, dell'America precolumbiana. Il mondo mediterraneo nel senso non letterale geografico, ma storico-culturale della parola, si dilata verso oriente non solo fino all'India (area 'indo-mediterranea' in alternativa con la

¹ A. E. Jensen, *Gab es eine mütterrechtliche Kultur?* in « *Studium Generale* » (Berlino-Göttinga-Heidelberg), III, 1950, 418-433.

'indo-europea'), ma ancora più in là fino all'Indonesia, e fino a raggiungere in America quell'altro 'Mediterraneo' che è il Mare dei Caraibi, estendendosi così su tutta la zona sub-tropicale e tropicale — la più propizia al prosperare dell'agricolturà —, verso la quale gravitarono nell'uno e nell'altro emisfero le invasioni di popoli non agricoltori, fossero essi Indoeuropei o Semiti o Camiti o Mongoli od Aztechi, popoli 'barbarici' che finirono per insediarsi in quel mondo più ricco e più progredito, adottandone in parte la civiltà, in parte imponendo la propria.

Così accadde in Grecia. Non si tratta di spiegare i Greci con gli Aztechi, bensì di meglio intendere, possibilmente, la formazione della civiltà greca alla luce di formazioni simili, facendo così risaltare la sua originalità non nel cielo di una trascendenza inaccessibile, ma sul vasto piano corale della storia. Nè si vuole, con questo, riabilitare e ripristinare il metodo comparativo, sia nella forma angusta della 'mitologia comparata', applicabile soltanto a ciò che è *linguisticamente* comparabile, sia nella forma indiscriminata della comparazione *antropologica*, applicabile a tutto ciò che sembri anche solo superficialmente comparabile. Comparazione legittima è, se mai, proprio quella che si applica a ciò che è comparabile *storicamente* perchè radicato in tradizioni culturali simili.

La civiltà greca nasce, si è detto, da quelle due tradizioni culturali preesistenti; ma non per meccanica sovrapposizione e addizione dell'una all'altra. La civiltà greca è una formazione nuova, una sintesi creativa in cui quelle due tradizioni si annullano per dar vita a un nuovo organismo. Così nasce la poesia, l'arte, la filosofia, la società greca. Così nasce anche la religione greca.

La religione greca è una forma, si è detto, della civiltà greca, e come tale partecipa del suo processo di formazione e del suo carattere composito. L'iniziale dualismo della civiltà greca si riflette anche nella religione. L'Olimpo greco, quale emerse dal travaglio di quell'epoca d'incubazione di tutta la civiltà greca che fu l'epoca micenea, è un complesso di divinità varie per origine e provenienza, quali più quali meno antiche, talune di tra-

dizione indoeuropea, altre di tradizione mediterranea¹. Zeus porta scritto in fronte il suo trasparente indoeuropeismo. Ma Zeus non è più per noi, come era per la 'mitologia comparata', soltanto la forma greca del dio indoeuropeo del cielo: egli è anche la forma greca dell'essere supremo celeste comune a molti popoli nomadi ed allevatori. Un padre supremo nei cieli è proprio di una civiltà patriarcale. In una civiltà agricola e 'matriarcale' è ovvio che la divinità suprema sia una divinità della terra, la Terra madre. Zeus, il Cielo padre (*Dyaus pitár, Iuppiter*), e Demeter, la 'Terra madre', appartengono ambedue alla religione del popolo greco, ma risalgono a due tradizioni religiose diverse radicate in quelle due diverse civiltà. Demeter appartiene sì, anch'essa, all'Olimpo, ma vi è quasi a disagio. Non è lei la regina dell'Olimpo. Demeter gene-

¹ Altre ancora, non appartenenti né all'una né all'altra delle due tradizioni costitutive, né ad alcun'altra tradizione omogenea, non aventi in comune che una diversa provenienza orientale, finirono tuttavia per restare incorporate anch'esse nel sistema religioso greco. Il problema delle influenze orientali è entrato, per ciò che riguarda la religione greca, in una nuova fase (nuova p. es. rispetto all'opera di O. Gruppe, *Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, I, 1887), in séguito alle recenti scoperte di testi mitologici degli antichi popoli dell'Oriente Vicino, che hanno posto anche il problema di una eventuale dipendenza letteraria, specialmente per la Teogonia esiodea in rapporto con prototipi non soltanto fenici o cananei, ma anche hurriti e hittiti: Fr. Dornseiff, *Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland*, «Philologus» 1934, 397-415; Id., *Altorientalisches in Hesiods Theogonie*, «L'Antiquité Classique» 1937, 230-258; E. O. Forrer, *Eine Geschichte des Götterkönigums aus dem Hatti-Reiche* in «Mélanges Franz Cumont» (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves IV), Bruxelles 1936, 687-713; R. Dussaud, *Les antécédents orientaux à la Théogonie d'Hésiode*, in «Mélanges Henri Grégoire» (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves, IX) I, Bruxelles 1949, 227-231; H. G. Güterbock, *Kumarbi: Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt*, «Istanbul Schriften» 16, Zürich-New York 1946 (Kumarbi evira suo padre Anu, corrispondente a Ouranos); Id., *The Hittite version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod*, «American Journal of Archaeology», 1948, 123 e segg.; A. Lesky, *Hethitische Texte und griechischer Mythos*, «Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften», 1950, Nr. 9; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi: neue Fragmente*, «Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orient-Forschung», III, Berlino 1950. — Sulla figura e il mito di Herakles: G. R. Levy, *The oriental origin of Herakles*, «Journal of Hellenic Studies» 1934, 40-53; cfr. H. Goldman, *Sandon and Herakles*, «Hesperia», Supplem. VIII, 1949, 164-174.

ra bensì da Zeus sua figlia Persefone (Esiodo, *Teogonia*, 912; cfr. *Iliade*, XIV 326), ma non è lei, madre, la sposa di Zeus, padre. Il suo regno è la terra, e non il cielo; il suo mondo è il mondo della vegetazione e della coltivazione delle messi.

Nella teoria delle divinità olimpiche convitate alle nozze di Peleo nella decorazione dipinta del famoso vaso di Clitia ed Ergotimo (VI sec. a. Cr.) Demeter va a piedi, e non sul carro, come gli altri dèi. Nella stessa scena c'è un'altra divinità appiedata, ed è Dioniso. Altre volte egli è rappresentato a cavallo, seguito dal numeroso corteo delle Menadi, dei Satiri e dei Sileni. Tutto questo mondo è estraneo all'Olimpo; ed estraneo è Dioniso stesso, figlio di Zeus, ma nato da Semele, la 'Terra', e appartenente anch'egli alla terra come nume della vegetazione arborea.

Demeter e Dioniso sono naturalmente affini, come divinità rurali. Non mancano esempi della loro associazione nei culti agrari e misterici (le feste *Halos* di Eleusi, i misteri di Lerna, ecc.)¹. Ambedue sono materialmente e spiritualmente vicini alle plebi rustiche dedite al lavoro dei campi. Nella colleganza delle due divinità si riflette un determinato complesso di condizioni economiche e di rapporti sociali. Questa è anche la ragione per cui ambedue sono estranei all'Olimpo, ambedue sono in Omero figure senza rilievo, menzionate soltanto occasionalmente: perchè l'Olimpo è il mondo divino delle classi più elevate, di quelle aristocrazie feudali e guerriere che in Omero hanno il loro cantore e negli eroi dell'epos il loro ideale. Se è vero che la religione è una forma della civiltà, organicamente solidale con le altre forme, è ovvio che ci sia un rapporto anche tra la vita religiosa e la vita sociale, anche tra la religione e la struttura economica della società.

L'idea che la storia della religione greca è connessa con la storia economica e sociale è oggi molto più diffusa che trent'anni fa, quando io la prospettai nel quadro nel libro che ora si ripubblica². Così, il dio Hermes — la sua figura, il suo mito, il suo

¹ Dioniso e Demeter Chloë (?) nelle Chloia di Eleusi secondo Fr. Sartori, *Il cratere a volute della tomba 128 nella necropoli di Spina*, in « Rendiconti dell'Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali », 1950, 233-258.

² Vedi nota 1 a pag. 20.

culto — è stato studiato recentemente in stretta relazione e aderenza alla storia interna di Atene dall'epoca omerica al V secolo, con particolare riguardo alla crisi culminante nella tirannide¹. Specialmente nei motivi mitologici e letterari del drama greco sono stati rintracciati i riflessi religiosi dei moti sociali e politici onde si attuò il passaggio dall'arcaica comunità gentilizia alla nuova polis democratica. Così Alan M. G. Little ha potuto applicare le idee di V. Pareto allo studio della tragedia greca concepita come commento religioso e poetico alle vicende esterne e agli interni rivolgimenti dell'epoca². Qualcuno è andato anche più in là. Partendo da Eschilo e dalle origini del drama e risalendo alle fasi primitive del totemismo tribale e della exogamia, George Thomson si è spinto fino a tentare una interpretazione marxistica di tutta la storia greca con particolare riguardo alla religione³.

Con ciò s'introduce un pensiero diverso, e alla organica interdipendenza fra la religione e le altre forme della civiltà, compresa la forma economica, subentra il concetto sistematico di questa come valore fondamentale, e delle altre forme come 'so-prastrutture': concetto che nelle sue implicazioni rigorosamente classistiche, estese al mondo delle origini greche, rischia per lo meno di trascurare un momento importante nella formazione delle classi sociali. Qual'è dunque l'origine delle classi?⁴

Già nell'episodio omerico di Tersite, testimonianza indiretta di una situazione riferibile all'età micenea, ci sta dinanzi una aristocrazia guerriera consapevole della sua superiorità di fronte alla moltitudine imbelli che non conta nulla in battaglia nè in assemblea (*Iliade* II 201-202). Ai *basileis* greci di

¹ Norman O. Brown, *Hermes the Thief: the evolution of a Myth*, The University of Wisconsin 1947.

² Alan M. G. Little, *Myth and Society in Attic Drama*, Ney York 1942.

³ George Thomson, *Aeschylus and Athens*, Londra (2^a edizione 1946; traduzione italiana: *Eschilo e Atene*, Torino, Einaudi, 1949); cfr. *Studies in Ancient Greek Society: The Prehistoric Aegean*, Londra 1949.

⁴ Cfr. R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 3^a edizione, I-II, Monaco 1925; Fr. M. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums vom Paläolithikum bis zur Völkerwanderung der Germanen, Slaven und Araber* I-II, Leida 1938.

Omero¹ fanno riscontro i 're' traci di Erodoto (V 6-8), anch'essi rappresentanti della classe aristocratica nettamente distinta dal volgo per costumi ed usanze e tenor di vita, dedita solo alla guerra e alla rapina, sdegnosa di ogni lavoro manuale (Erodoto II 167), specie di quello che era ritenuto il più umiliante fra tutti, il lavoro dei campi. Anche i Geti conosciuti da Ovidio reputavano disonorevole vivere altrimenti che di rapina (*Tristia* V 10, 16). I Galli, secondo Cicerone (*de republica* III 9, 15; cfr. Diodoro V 32), avevano vergogna di attendere al lavoro agricolo, preferendo invadere e devastare i campi altrui. I Germani secondo Cesare (*de bello gallico* VI 21, 3; 23, 6; cfr. IV 1) non si occupavano che di caccie e tenzoni e, renitenti alle opere dell'agricoltura, non avevano scrupolo di far bottino su le terre degli altri. E Tacito ancora più diffusamente ci parla (*Germania* 14) del loro spirito di avventura, ond' erano portati a disprezzare il quieto vivere, appassionati soltanto di combattere e predare, antepo- nendo l'utile immediato del saccheggio al sudato provento delle messi faticosamente accudite dalle donne.

Vero è che in queste ed altre simili testimonianze² è da far parte all'artificio letterario onde, per gli scrittori antichi, il tipo del barbaro, una volta creato e delineato, diveniva un luogo comune applicabile ai barbari in genere senza discriminazione. Ma a procedere cautamente in questa materia, e a guardarci da una preconcepita svalutazione ipercritica delle testimonianze, giova riflettere che le stesse cose e gli stessi costumi si trovano sovente attribuiti a popolazioni primitive attuali da viaggiatori ed esploratori moderni, le cui descrizioni, non certo suggerite dalle antiche, spesso tuttavia concordano con queste perfino nei particolari. Valga l'esempio dei Masai (niloto-camiti dell'Africa nord-orientale), i quali, praticando la pastorizia, sommamente disprezzano l'agricoltura e fanno lavorare i campi dalle donne rapite alle popolazioni agricole circonvicine³, mentre sono dediti al furto del bestiame, convinti che questo sia tutto proprietà loro, data da

¹ M. P. Nilsson, *Das homerische Königtum*, in «Sitzungsber. d. Berlin. Akad.», 1927, 22 888.

² Il ladrocinio è attribuito a Cretesi ed Etoli da Cicer., *de rep.* III 9, 15; Polyb. VI. 46; ecc.

³ M. Merker, *Die Masai*², Berlino 1910, 317, 343.

Dio, sicchè sia loro diritto toglierlo a forza alle altre genti che indebitamente lo detengano¹. Analogamente presso i Galla Borana, anch'essi partecipi della civiltà pastorale propria dei Camiti (Kusciti), «ogni altra occupazione fuori della pastorizia è considerata inferiore. Rifuggono dal lavorare la terra, affidando tale compito ai loro servi e a popolazioni (agricole) loro soggette o protette, per lo più i Gabra, Conso e Burgi»². Alle isole Figi «una vita di rapina (e una morte violenta) assicuravano una sorte migliore nell'aldilà», mentre viltà e indolenza erano le colpe più odiose e il morire di morte naturale era disonorevole³. Presso gli Apache è celebrata la rapina come ideale di vita⁴.

Il disprezzo dell'agricoltura non è dunque proprio dei soli Traci, Galli, Germani⁵, quasi in relazione con la comune appartenenza alla famiglia linguistica indoeuropea. Nè d'altra parte è da attribuire a tutti i popoli in genere⁶, come se esso potesse eventualmente dipendere dall'idea di una intrinseca impurità dell'agricoltura in quanto praticata dalla donna. Generale è nei popoli incolti (e non soltanto negli incolti) la tendenza a disprezzare la civiltà altrui e ad onorare la propria (sino a farne la civiltà in senso assoluto). Perciò là dove la civiltà è agricola, l'agricoltura è in onore; mentre è ovvio che essa sia disprezzata

¹ H. Fokken, *Gottesanschauungen und religiöse Ueberlieferungen der Masai*, in «Archiv für Anthropologie», 1917, 249.

² A. Giaccardi, *Le popolazioni del Borana e del Sidamo*, in «Rivista delle Colonie», 1937, p. 1552.

³ Basil Thomson, *The Fijans*, Londra 1908, 132.

⁴ In un mito riferito da Pl. E. Goddard, *Myths and Tales from the San Carlos Apache*, in «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History» XXIV 1, New York 1918, 47, e tradotto nel volume II dei miei *Miti e Leggende*, Torino, U.T.E.T., 1953.

⁵ Il fatto che i Germani all'epoca romana non fossero nomadi e non ignorassero l'agricoltura (come già mostrò il Fustel de Coulanges nel 1885, *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, 4^a ediz., Parigi 1923; cfr. E. Norden, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Lipsia 1920; A. Dopsch, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kultur-entwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Grossen*, 2^a ediz., I-II, Vienna 1923-24) non basta a costituire loro una civiltà di carattere, di tradizione, di spirito 'agricolo'; cfr. J. Hashagen, *Germanentum und Wirtschaft*, «Anthropos», 1937, 723-728.

⁶ Cfr. G. Landman, *The origin of the inequality of the social classes*, Londra 1938, p. 87 e 345 n. 94.

presso i portatori di una tradizione culturale non agricola, e che il disprezzo si tramandi e si perpetui negli eredi di quella tradizione, anche se insediati in paese agricolo asservito, anche se nati dall'incrocio con le donne dei vinti, depositarie della tradizione agricola indigena¹.

Questi eredi sono, nella composita società risultante, la classe dominatrice, l'aristocrazia, mentre i discendenti dei vinti costituiscono la classe inferiore. Il dualismo sociale è dunque radicato nel dualismo etnico². Il dualismo etnico è implicitamente un dualismo storico-culturale, e il dualismo sociale non è che una delle sue forme. Un'altra sua forma è, come si disse, il dualismo religioso. I 're' traci si distinguono (Erodoto, V 7) dal resto della nazione anche per una religione diversa che li affrettella nel culto di un dio capostipite. Nella religione di questo dio, che nella interpretazione greca è 'Hermes', si esprime la coscienza di una classe aristocratica che nulla voleva avere in comune col volgo dedito allo spregiato lavoro dei campi e naturalmente devoto ad una sua propria e congeniale divinità, a un dio della vegetazione, qual'era il 'tracio Dioniso'³.

In Grecia la religione di Dioniso è avversata dalle corti, come ci attesta l'insistente motivo mitico delle donne regali da prima ostili al dio, poi convertite in sue zelatrici ossessionate⁴. In Grecia la religione di Demeter, risalente al substrato 'pelagico', decade, secondo Erodoto (II 171), per l'avvento e il sopravvento dei 'Dori', e viene meno in tutto il Peloponneso, tranne in Arcadia. Ora comprendiamo ancor meglio perchè Demeter e Dioniso fanno parte a sè fra gli dei dell'Olimpo. Essi sono le divinità di una

¹ Analogamente, certi mestieri (e coloro che li praticano) sono disprezzati non tanto, come alcuni vogliono, per la intrinseca impurità della materia di lavoro (cuochi, conciapelli, barbieri; ma anche tessitori e ceramisti), quanto perchè dipendenti da certi costumi ed aspetti propri della civiltà di un popolo assoggettato, anche se poi adottati dai conquistatori; cfr. Landtman, *op. cit.*, 84 sgg.

² La tesi dell'origine storica, anzichè naturalistica, delle classi sociali fu già proposta da I. Gumpłowicz, *Grundriss der Soziologie*, Vienna 1885; cfr. Lester W. Ward, *Pure Sociology*, New York 1903; Landtman, *op. cit.*, 102 sgg.

³ Cfr. il mio articolo su *La religione dell'antica Tracia* in «Serta Kazaroviana» (Studi in onore di G. Kazarov, Istituto Archeologico Bulgaro), Sofia 1950, 291-299.

⁴ *La religione nella Grecia antica* (1921), pag. 78.

religione diversa dall'olimpica, ricca di esperienze e spiriti suoi propri, intimamente connessa con la vita agricola e con le vicende della vegetazione, legata ad una particolare condizione economica e sociale, e radicata nella tradizione culturale di un substrato etnico che sopravvive in una classe inferiore, — mentre la classe superiore è erede di tutt'altra tradizione religiosa portata da un diverso fattore storico, culturale e sociale.

Severare in seno alla religione greca l'apporto specifico dell'una e dell'altra tradizione, assegnare ogni singola figura divina ed ogni altro elemento religioso all'una o all'altra, è impresa irta di difficoltà¹. E tuttavia la (pre)esistenza di quelle due tradizioni è un dato fondamentale che domina dall'alto non solo l'epoca delle origini e il periodo di formazione, ma anche tutto l'ulteriore svolgimento della religione greca. L'alternativa delle due fonti² non è uno schema dialettico come quello hegeliano applicato dalla scuola di Tubinga alla storia delle origini cristiane. Nulla di più positivo, nel senso scientifico della parola, dei concetti, che qui sono in gioco, di lingua indoeuropea e di civiltà mediterranea, ricavati dalle scoperte della linguistica e dell'archeologia del secolo XIX, integrate coi risultati della etnologia del secolo XX. Ma questi nuovi dati non basta che siano appresi; bisogna che siano compresi storicamente. Essi non debbono essere soltanto un ampliamento delle nostre cognizioni in questo o quel settore della ricerca scientifica; debbono essere soprattutto un approfondimento della nostra coscienza storica. Questa coscienza più profonda non si ottiene evadendo, come oggi alcuni fanno, dal campo della storia in quello di un psicologismo più o meno soggettivo. Non è con queste deviazioni che si può supplire alle eventuali deficienze di un filologismo troppo ristretto, bensì con una sempre più adeguata aderenza all'intendimento storico.

Come si possa sulla traccia di queste idee disegnare in concreto una storia della religione greca, io cercai di mostrare nella

¹ E. Kalinka, *Die Herkunft der griechischen Götter*, « Neue Jahrbücher », 1920, 401-413; Ch. Picard, *L'origine du polythéisme hellénique I-II*, Parigi 1932; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen I*, Berlino 1931, 139 segg.; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I*, Monaco 1941, 313, 569.

² Mi riferisco al mio scritto citato a p. 20 n. 2.

mia *Religione nella Grecia Antica*. In essa non si troverà la trattazione dei molteplici problemi particolari su le singole divinità e i singoli culti, bensì la linea maestra di uno svolgimento che ancor oggi mi sembra valida, pur fra tanti progressi fatti e da fare nella soluzione dei singoli problemi.

La religione greca è ivi studiata in intima connessione con la poesia, l'arte figurata, il pensiero filosofico, la struttura sociale ed economica; e il suo sviluppo è imperniato su quell'immanente dualismo che dall'epoca delle origini sino al tramonto dell'ellenismo indipendente si dispiega intorno ai due poli estremi della religione olimpica e della religione misterica. La linea maestra di questo svolgimento è data dalla continuità di un processo onde la turgida religiosità agraria e dionisiaca tende costantemente ad inserirsi nel composto quadro della religione olimpica, assumendone le forme e i modi dell'espressione letteraria ed artistica. Tale processo, religioso e culturale insieme, si attua parallelamente alla graduale ascensione politica delle classi inferiori prementi ai margini della *polis* ed aspiranti ad esservi ammesse.

Questa progressiva chiarificazione ed elevazione di un mondo religioso marginale ed eterogeneo domina tutto il corso della storia della religione greca, prolungandosi dall'arcaica *polis* gentilizia di struttura economica agraria per entro alla nuova *polis* democratica in pieno sviluppo capitalistico, con la formazione di un proletariato industriale e la gravitazione di un'infima classe servile esclusa dalla cittadinanza. Ne è segno la figura di Hephaios, il fabbro sciancato ricondotto da Dioniso all'Olimpo, spesso riprodotta nelle pitture vascolari del VI-V sec. a. Cr.¹ quasi a simboleggiare nella fraternità dei due iddii i destini comuni e le associate aspirazioni dei lavoratori dei campi e delle officine, — mentre il riconoscimento ufficiale del culto della dea tracia Bendis da parte dello Stato ateniese sembra quasi adombrare la concessione di uno *status* religioso alla plebe sempre più numerosa degli schiavi stranieri (principalmente traci), privi di diritti civili².

¹ Furtwängler-Reichhold, *Griechische Vasenmalerei*, tav. 29.

² *La religione nella Grecia antica*, 287.

Il processo così delineato vorrebbe essere, nel mio sentimento, più che una teoria fra le tante, un risultato positivamente acquisito alla conoscenza storica della religione greca¹, anche se tutto si riduca ad aver mostrato come e in che senso anche la storia della religione greca è pure storia nostra.

RAFFAELE PETTAZZONI

¹ Cfr. M. P. Nilsson, *Second Letter to Professor Nock on the positive gains in the Science of Greek Religion*, in «*Harvard Theological Review*» 1951, 143-151.

IL TEMPO DI DIO E IL TEMPO DELL'UOMO NEL SALTERIO*

Il titolo «Il tempo di Dio» non vuol significare una ricercatezza stilistica, bensì riflette una necessità che s'impone per rigore scientifico, in quanto nel Salterio l'eternità non è sentita, e per conseguenza non è presentata, come problema filosofico. Nel Salterio l'eternità di Dio e la durata dell'uomo sulla terra si trovano contrapposte l'una all'altra per differenza di grandezza, senza intaccare l'eguaglianza della materia di confronto, cioè il *tempo*.

Eternità è dal punto di vista filosofico un fatto di coscienza; essa è, secondo la celebre definizione di Boezio, «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio»¹. Per l'eternità non vale la durata, il succedersi nel tempo, nè misura, nè limite, nè principio, nè fine. Eternità è essere infinito, immutabile, essere nel suo complesso, ed è così che l'eternità è di Dio, di Dio soltanto, a differenza del tempo-durata, in cui ogni minuto ha una importanza propria ed un valore proprio, a guisa — così il Bergson — di una melodia in cui ogni nota ha un valore diverso². Si potrebbe aggiungere che ogni momento è un valore singolo e singolare in quanto che non si ripete.

La caratteristica del tempo è la periodicità; un tempo è perciò un dato tempo, il momento più adatto per il rivelarsi e il compiersi di un dato evento e — secondo l'economia salvifica nei

* Comunicazione alla prima riunione della Società di Storia delle religioni, 24 novembre 1951.

¹ Boezio, *De consolatione philosophiae*, V. 6, 2. Come esposizione del concetto filosofico moderno, interessante l'opera di Louis Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1945.

² H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1920, p. 75 ss.; cfr. G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, p. 361.

Vangeli — come espressione¹ della volontà di Dio. La creazione è un fatto antemundano in ordine di tempo e che mette fine alla antemundanità. Il tempo si manifesta, come direbbe Dante², «dove s'appunta ogni ubi et ogni quando». Nè il «quando», e tanto meno lo «ubi», valgono per la creazione.

Il concetto di «eternità» nel senso esposto, lo stabile e immutabile all'infuori del corso del tempo, il «simul» di Boezio, 'ōlām nel senso più generico della parola, l'eternità distinta dal tempo, non potè corrispondere all'uso comune della parola, secondo cui si vede in 'ōlām — termine la cui etimologia è tuttora discussa — ora un tempo molto lungo e molto lontano nel passato più remoto, oppure tale nel futuro più remoto. Con riferimento all'uomo (lo schiavo che servirà) *le - 'ōlām* significa: vita natural durante. Se poi si tratta di esprimere l'eternità, «il tempo di Dio», a cui si va a contrapporre «il tempo dell'uomo», cioè la durata dell'uomo, si ricorre al termine *u-min ha-'ōlām wē-'ad ha-'ōlām 'attah 'el = ab aeterno in aeternum* Tu sei Dio (Sal. 90, 2), locuzione che ricorre ancora nella dossologia del Sal. 41, 14 e in quella del Sal. 106, 48; in Neemia 9, 5; I Cron. 16, 36; ivi 29, 10; Dan. 2, 20, passi anch'essi di carattere innico. Qui si tende ad esprimere il concetto di eternità nel senso assoluto della parola, senza limiti di tempo, cioè all'infuori di «tempo» e di «durata», nel modo con cui tali termini ricorrono ove si parli del «tempo dell'uomo».

La caratteristica del «tempo di Dio» è l'antemundanità e la immortalità a cui partecipa con Dio unicamente la Sapienza (Prov. 8, 22 s.), a differenza delle divinità della valle mesopotamica, che muoiono, possono essere uccise, e possono perfino suicidarsi.

Eterno è pure il trono di Dio (Sal. 45, 7; 93, 2). Iddio regna per «l'eternità» (66, 7) nel senso filosofico della parola. L'eternità di Dio nel senso assoluto non esclude affatto l'onnipresenza di Dio nello spazio, come elemento accogliente, che offra rifugio, dimora e protezione. Il Signore è *mā'ōn* dimora³ per tutte le

¹ O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich, 1948, p. 33.

² *Paradiso*, XXIX, 12.

³ Un parallelismo a *mā'ōn*, è il termine *māqōm*, *locus*, che nell'ebraico seriore sta ad indicare Dio stesso, in quanto — secondo la spiegazione tal-

generazioni nel loro susseguirsi. Egli che fu Dio « prima che i monti fossero nati e partoriti la terra e il mondo » (Sal. 90, 2), Egli è « la dimora » protettrice di ogni generazione. Anche il Sal. 91 dice — forse non è troppo letterale, ma vicina al vero a versione dei Settanta — : Colui che risiedel $\lambda\alpha\tau\omicron\upsilon\kappa\omega\nu$, nella protezione dell' Altissimo, che si ricovera all' ombra dell' Onnipotente, dice al Signore: « Mio rifugio e mia fortezza è il mio Dio, nel quale confido ». — Chiunque si rifugia in Dio, ossia chiunque in qualsiasi tempo, quindi: sempre. « Tempo » non è eternità. In questo caso il periodo antemundano, di vitale importanza per il concetto di eternità, non è preso — nè occorre lo sia — in considerazione.

La filosofia dell' Ecclesiaste, rivolta più che mai a mettere in evidenza la vanità dell' esistenza umana, nota che una generazione va e l' altra viene e la terra resta ferma « per l' eternità » (1, 4). Ma si tratta del concetto filosofico di tale termine?

Il Salmo 90 sa dirci che una generazione dopo l' altra trovano il loro rifugio in Dio. Dio è qui « dimora ». Il Sal. 90, 2 connette « ogni quando » ad « ogni ubi ».

Partendo dalla periodicità degli eventi nella sfera « tempo » : giorno — notte, cambio delle stagioni —, partendo dal concetto aristotelico del tempo inteso come misura del movimento, secondo un prima e un poi, retrocedendo con la mente nel passato remoto, si arriva a *intravedere* — senza vederla chiaramente — l' eternità che esclude ogni periodicità, ogni successione e per conseguenza ogni cambiamento. L' autore del Salmo 90, pur affermando il principio dell' eternità di Dio, come abbiamo visto, attraverso l' espressione vigorosa « ab aeterno in aeternum », non arriva alla concezione filosofica dell' eternità stessa. Tant' è vero che egli si vede costretto ad applicare in seguito (v. 4) la misura di « mille anni » come « un giorno » al « tempo di Dio » — ossia il principio di periodicità.

Infatti, ci dice: « Invero mille anni sono ai Tuoi occhi come un giorno, come il ieri passato e la veglia durante la notte ».

mudica — Egli è il *locus* del mondo senza che il mondo sia il luogo suo. Per Israele, Iddio è il *mā'ōn*, il luogo di dimora, di rifugio; per il mondo è sempre il *māqōm*. Nel siriano *'athrā* si incontrano i concetti di: luogo, *κατρός*, tempo.

Il tempo di Dio e il tempo dell'uomo — «tempo» è durata (cfr. Gal. 6, 10: finchè abbiamo tempo, compiamo il bene) — sono ambedue suscettibili di misura, sebbene di misura ben differente, — per cui Iddio trascende non solo l'uomo, ma il creato tutto. Il giorno nel tempo di Dio, che è eternità, corrisponde a mille anni nel tempo dell'uomo, ossia a un giorno nella cronologia divina corrispondono 360.000 giorni nella cronologia umana. Il giorno del Signore, fatto di mille anni nella cronologia umana, tende ad esprimere il tempo cosmico illimitato attraverso termini di limitazione, «anni» e «giorno», il che avviene perchè il salmista, pur intuendo l'eternità nel suo aspetto filosofico, non sa uscire dal concetto «tempo-durata».

Yēmē qedem (giorni antichi), in Is. 51,9 accanto a «generazioni remote di mondi», stanno ad indicare i prodigi compiuti da Dio in un passato molto remoto, mentre *lě- 'ōlām* «per la eternità» e *lě- dōr dōrīm* «di generazione in generazione» stanno ad indicare che la giustizia e l'aiuto di Dio dureranno fino al più lontano futuro.

Nel Sal. 16, *nēšaq* (abbondanza di gioia nel Tuo volto, dolcezza nella Tua destra sempre) e *'ōlām* in Is. 54, 8 (durante la traboccante ira ho nascosto il mio volto per un momento da te, ma con sempiterna carità, *hēsed 'ōlām*, ti raccoglierò) stanno ad indicare, secondo lo Schmidt¹, il significato di «eternità assoluta». Si noti in Is. 54, 7 l'antitesi tra momento «piccolo» e misericordia «grande» a cui segue l'altra antitesi: il «momento» dell'ira e «la sempiterna carità». «Sempiterna», domandiamo, non potrebbe indicare in questo caso semplicemente: di lunghissima durata, senza contenere *implicitamente* «l'eternità assoluta?». Un confronto con Sal. 30, ci parlerebbe a favore della nostra ipotesi. Vi leggiamo: «Perchè un istante dura la Sua ira e una vita la Sua benevolenza». Una vita umana è di durata limitata, dunque non può trattarsi di eternità.

Molto più esplicito dei testi menzionati è quello del Sal. 102, 28: «Tu sei (i Settanta intendono: lo stesso) e i Tuoi anni non avranno fine». «Tu» e «Tuo» in conformità a *'anī hw'* (*Ego*

¹ J. Schmidt, *Der Ewigkeitsgedanke im Alten Testament*, Münster i. W., 1940, p. 85.

sum)¹ in Is. 41, 4; 48, 12 ecc. — la locuzione va esaminata a parte — e in opposizione alla mutabilità e caducità dell'uomo², da cui si ascende alla stabilità e immutabilità dell'essere di Dio. Qui siamo più vicini al concetto filosofico di eternità.

Quanto nel Salterio viene detto attorno all'essere di Dio fa parte di quella sapienza antico-testamentaria che è più pratica che speculativa. Essa non si occupa dei problemi ultimi dell'esistenza, ma persegue uno scopo piuttosto pedagogico con l'indicare l'atteggiamento che gli uomini, in particolare il re, i genitori, i loro figli, devono assumere di fronte a Dio³. Istruttivo il Salmo 10, 3. È un invito a lodare Iddio, che perdona le colpe dell'uomo, senza serbare rancore perpetuo, che riscatta la vita dell'uomo dalla tomba e lo colma di favori. Dio è pietoso verso l'uomo come un padre, conscio com'è che l'uomo è polvere. I giorni dell'uomo sono come l'erba; come un fiore della campagna, così egli fiorisce (v. 15; cfr. 102, 12). L'uomo è soggetto alla periodicità del tempo, che trova la sua espressione in: giorno e notte. Ebbene, sono proprio queste ben note unità di tempo a segnare la fine dell'uomo, cioè, secondo la filosofia pedestre del salmista, uno dei tanti giorni o una delle tante notti, che l'uomo ha davanti a sé, segnano la sua fine. L'uomo nato nel tempo, muore nel tempo.

I vv. 5-6 del Salmo 90 hanno dato molto filo da torcere a causa di una virgola messa (idealmente) fuori posto. Alle versioni sul tipo « Tu li fai svanire come un sogno al mattino » *et similia*, ho opposto la traduzione³: « Se tu li travolgi nel sonno, essi di mattina saranno come erba che passa. Chi di mattina fiorisce ed è rigoglioso, di sera è reciso e secco ». E perchè l'uomo è colpito da morte? Perchè è colpito perfino da mancanza di longevità? Nei primi capitoli della Genesi si parla pur di uomini vissuti per secoli interi, mentre il salmista si vede indotto a com-

¹ Da Isaia 43, 10 si rileva che *Ego sum* significa: *Io sono*, e gli dèi non sono, né sono stati, né saranno, perchè privi dell'attributo dell'essere. L'uomo è di breve durata, limitata; egli resta sempre sospeso sull'orlo del non-essere. Dio è. Egli è *omne totum*.

² W. Baumgartner, *Israelitische und altorientalische Weisheit*, Tübingen, 1933, 3 *.

³ E. Zolli, *Il Salterio*, Milano, ed. Viola, 1951, p. 149.

prendere la vita umana fra settanta e ottanta anni. Ciò è dovuto — secondo il cantore filosofo — ai peccati, e i peccati alla loro volta sono dovuti alla manchevolezza umana nel comprendere il tempo. Oh! Se gli uomini sapessero contare rettamente i loro giorni, essi vedrebbero maturare la sapienza nel loro cuore. Il non considerare la brevità della durata della vita umana è stoltezza e fonte di peccato, mentre l'aver desta l'attenzione verso la brevità della vita umana significa sapienza e distacco dal male. Tale conoscenza della retta nozione del tempo, rende presente alla coscienza dell'uomo quella sapienza e quella verità che il Signore stesso ha deposto, ha nascosto, nella cavità ventrale¹, cioè nell'intimo dell'uomo.

Il saper contrapporre la nozione del tempo di Dio e quella del tempo dell'uomo, destinato ad essere travolto dallo stesso tempo, è sapienza salvifica di Dio nell'uomo.

Nell'inno al sole di Amenofi IV il sole « è il tempo di vita » e si vive per mezzo del sole, ma S. Giacomo opporrà alla sapienza egiziana l'insegnamento secondo cui ogni donazione (buona) e ogni dono perfetto vengono dall'alto, scendono dal Padre degli astri, nel quale non c'è nessuna variazione, nè eclissi dovuta a rivolgimento (Epist. 1, 17, trad. De Ambroggi). Il sole è suscettibile di cambiamenti nel dispensare la luce, mentre Jahwéh è, nella versione greca, *ὁ ὄν*, l'Essere stabile che è posto all'infuori e al disopra del tempo. La versione greca risente l'influsso del pensiero filosofico e si avvicina a Esodo 3, 14, ove vorrei considerare il « qui sum » come chiarimento del precedente « Ego sum qui sum »: il mio è l'unico vero essere, cioè infinito e immutabile. Anche laddove il sapiente orante non arrivò a questa altezza di concezione, egli pur tuttavia si rende conto della differenza del *metron* che vale per il tempo di Dio e quello dell'uomo (Salm. 90, 4; cfr. II Pietro 3, 8).

L'eternità di Dio si manifesta nel pensiero antico-testamentario in genere, e nella pietà dei salmisti in particolare, attraverso la clemenza soccorritrice e la fedeltà al Patto, che Dio ha

¹ Errata l'interpretazione del Sal. 51, 8: Tu desideri verità in luoghi nascosti; si tratta di deporre la verità nell'intimo dell'uomo (v. E. Zolli, *Il Salterio*, pag. 85).

accordato al popolo eletto¹. Eterni sono il regno di Dio, la legge e la bontà di Dio² e da questo punto di vista si comprende l' eternità che non viene fatta oggetto di speculazione astratta. La legge di Dio è principio formativo della storia e la storia è divenire nel tempo e il tempo come « astratto » è meno interessante. Più che il passato remoto, antemundano, più del fatto che Dio è il primo e l'ultimo (così Isaia), l'Alfa e l'Omega (così Gesù), è interessante il futuro lontano che implica il giudizio di Dio e la pace messianica nella storia, nel tempo.

E. ZOLLI

Università di Roma.

¹ W. Eichrodt, *Theol. des A. T.*, I, Leipzig, 1933, p. 166 ss.

² *ivi* p. 222.

IL DIO SOLARE CRETESE *TALA*

PICENO *TALSE* E PREROMANO *TALA*' *TALASSIO*
NEL RITO NUZIALE MEDITERRANEO

Il nome piceno *Talse* pare che debba leggersi tra le pieghe anteriori della toga o himation di una statuetta di bronzo, trovata, pare nella prima metà del settecento, a Staffolo, non lontano da Osimo, nell'alto Piceno, e di lì passata nelle mani dell'abate Santini, donde ne ebbe notizia Luigi Lanzi, il vero pioniere dell'etruscologia, se si guardi solo al titolo dell'opera sua: *Saggio di una lingua etrusca e di altre antiche d'Italia per servire alla storia dei popoli, delle lingue e delle belle arti* (1789-1810), v. Nogara, *Gli Etruschi*, Hoepli, Milano, 1933, p. 7 sgg. La statuetta, andata disgraziatamente perduta, viene press' a poco descritta dall'Amati come si presenta nel disegno presso Mommsen, *Die unteritalischen Dialekte* (1850), p. 360, Tav. xvi, e ora da me così: «Figura avvenente di giovane dio, avvolto parzialmente in un himation, superiormente raccolto in un fascio di pieghe che, girando sulla spalla sinistra, lascia nudi il petto e la pancia fin quasi all'ombelico, cingendola; passa poi sul braccio sinistro, ricadendo un po' fuori, mentre inferiormente si spiega intorno a tutto il corpo, lasciando fuori la parte inferiore delle gambe e i piedi, di cui il sinistro, ch'era in atto di camminare, manca. La testa era cinta di sei raggi, metà rotti e metà spuntati, che dalla parte posteriore erano fissati a un diadema, e, mentre nella parte anteriore passavano tra di loro tre ciocche di capelli bene sviluppate, quelle laterali appaiono piuttosto solo accennate. Nelle braccia e mani protese, ma mancanti, reggeva qualcosa, forse dei doni, e piuttosto dati che accettati, essendo la figura in atto piuttosto di muoversi, che di stare.

¹ Comunicazione alla prima riunione della Società di Storia delle religioni, 24 novembre 1951.

Davanti, su due pieghe quasi parallele, ma distanti e obliquamente scendenti dell' himation, sono incisi due righi di una iscrizione, presumibilmente una dedica, con le parole indivise e scritte da destra verso sinistra, in un alfabeto che non può dirsi del tutto umbro o etrusco. Noto i segni \sqsupset , ∇ , \succ , \square ; \square per I , Γ per T (a metà).

Io leggo e divido così le parole (dopo Mommsen):

- 1) *cais paiz variens*
- 2) *iuve)alse)ure*

Difficoltà serie presenta solo il segno rappresentato con \square destrorso; ma non c'è molto da fidarsi delle riproduzioni, anche perchè nell'originale le lettere erano stampigliate. D'altra parte un \square destrorso non l'ha nè l'alfabeto umbro, nè l'etrusco. Meglio, dunque, partire dai due punteggi meccanici dell'Amaduzzi e dell'Amati, eseguiti sulle lettere stampigliate, e dalla lezione del Lanzi. Ora è sicuro che, limitatamente a questi, la quinta lettera del r. 1 è sostanzialmente un T , e che la decima lettera dello stesso rigo Amaduzzi trascrive con \square e il punteggio dell'Amati con Γ metà di T , come \square è metà di I , quanto basta per dire che la lettera era non \square ma un T , presumibilmente di forma nè etrusca, nè umbra². Prima, dunque, di avventurarsi col Grienberger, con me, e col Pisani² a lucubrazioni di carattere glottologico, sarebbe stato prudente stabilire la lezione critica, che per me ora è questa:

iuve)alseture | cais paiz variens

In essa la lezione *iuve* è garantita dalla forma parallela *talseture*, forma di dativo sg. con essa certamente concordante, sicchè in sede di fonetica e grammatica umbra (-e = -ei; -tz da -t(o)s; -ns da -n(o)), ricostruite le forme *cais* in *caios*, *paiz* in *paitos*, *variens* in *varienos*, l'iscrizione è da intendere:

« Iovi Talsetori C. Paetus Varienus (pos.) »

¹ « Lanzi liest T , der Stich bei Amati Γ ... vielleicht ist T aber vorzuziehen » MOMMSEN.

² Grienberger, *Glotta*, XIII (1923), 71 sgg.; Ribezzo, *Riv. IGI*, XX (1935); Pisani, *Glotta* XX (1931), 90 sgg.; Whatmough, *PID*, II, n. 347.

tagliando corto a tutte le analisi e interpretazioni di un tempo in cui ancora non era criticamente sicura la lezione.

Per la forma delle lettere l'iscrizione non può essere molto anteriore alla conquista romana, la quale, a sua volta, non può essere più antica del 268 av. Cr., che è l'anno della completa sottomissione del nord-Piceno, dalla quale Auximum (*Osimo*) non può essere andato esente, se nel 174 era in territorio romano, Liv. XLII, 20; Vell. I, 15. Il fatto che l'iscrizione per la sua lingua e le sue forme è prevalentemente umbra, potrebbe far nascere col Mommsen il sospetto che la statuetta, data la sua piccolezza, sia stata trasportata allo Staffolo da una regione diversa, ma le infiltrazioni prima di Etruschi e poi di Umbri, attraverso le valli del Musone (*Misco*) e del Potenza (*Flusor*, da ital. *flōs*), dovevano essere state assai intense, se anche Staffolo, piazza forte medievale, pare continuazione di uno *stafulum* 'stabulum' semiumbro, cfr. u. *staflarem* 'stabularem'. Probabilmente Staffolo nel IV secolo av. Cr. era sede di una colonia umbra.

Tuttavia nessuna traccia si ha di culto ad un Giove *Talsetore* nell'Umbria, ed è da pensare che il cognome derivi da quello di una divinità più antica e non umbra sul posto. Secondo la tradizione locale, raccolta probabilmente prima da Teopompo e poi da Catone, come credo di aver dimostrato in altra occasione, il Piceno, e particolarmente la vicina Numana, per Plinio n. h. 3, 111-112 alle origini erano sede di Siculi, che all'Esino (Aesis fl.) divenivano limitrofi di Liguri, giacchè il *Cunarus Ligurum ductor* di Virgilio non è se non l'eponimo del monte Cònero (*Cunerus m.* Plin.), sotto Ancona¹. Tuttavia non sono escluse invasioni di Etruschi in queste valli, come la Bilingue di Pesaro indica e le iscrizioni semietrusche di Belmonte piceno dimostrano. Un cognome *talseture* si presenta, infatti, come una formazione etrusca del tipo rom. *Numitor*, etr. *velθur*, *arnθur*, *larθur* e più del tipo di etr. *velθinaθura* CP, *telaθura* CIE 4986, formazione² solo apparentemente gentilizia, perchè indica piuttosto l'appartenenza di persona o cosa ad una famiglia o corporazione particolare, come in etr. *maru paθaθuras* 'maro sacerdotii bacchanici' (Pu-

¹ Per l'originario confine linguistico tra Liguri e Piceni v. me in *Atti del I Congresso italo-svizzero di Preistoria*. Como, 1949.

lena) e in *tesinð tamiaðuras* 'director dispensatorum (gr. ταμίης)', didascalia apposta ad un maestro di casa che dirige i camerieri che servono il pranzo (funerario) nel dipinto della I Tomba Golini a Orvieto, CIE 5085.

È, dunque, da pensare che su terreno più anticamente siculo e mediterraneo si fosse conservato il nome di una divinità solare *talse-* e che *talseture* fosse l'aggettivo in *-e* del nome di un sacerdozio preistorico che ne esercitava il culto, come quello degli *Auselii* a Roma 'a Sole dicti' Paul.-Fest., sab. *ausel*, etr. *usil* 'Sole'. Un antichissimo culto del *Sol Indiges* è rappresentato anche a Roma e sentito come indigeno¹. Tracce dell'esistenza di questo dio pare che siano i nomi teoforici *Talassus*, *Talsus*, che a Roma e nella Sabina dovevano essere sentiti come derivati da un *Tala*. Infatti da Verrio Flacco, ap. Fest. 492L, sappiamo che Cornificio il retore scriveva *Tala* per significare *Talassus*, e da lui stesso sapevamo che *Talus praenomen erat Sabinorum*, Paul. 493L. Non è escluso che il mediterr. *Talassos*, come dimostra il caratteristico formante *-ssos*, sia rappresentato in altre aree da n. pers. *Talassus* CIL V 2323 (Hatria), salent. *Talsano* (Taranto), da un *Talsianum (paredium)* (?), o più oltre da pann. *Talsius* CIL III 3811 (*Talsi f.*), tessal. Τάλασσις, IG IX 2, 567, 26 (Larisa); v. Terracini, *St. Etr.* V 324; Krahe, *Illyr. Personennam.*, p. 110.

Dopo tutto, che il mito del ratto delle Sabine, che si attribuiva a Talassio, preesistesse sullo stesso terreno del Lazio e della Sabina preromana non pare inverosimile, se il costume o rito del matrimonio per ratto è di origine mediterranea. Ciò pare che sia implicito nel rito col quale il Pontefice Massimo s'impadroniva della fanciulla destinata al sacerdozio delle Vestali pronunciando la formula: «*ita te, amata, capio*» Gell. I 12; 14, anche se, invece che ad una sposa, si trovi applicata ad una sacerdotessa: in un caso e nell'altro era adoperata per prendere possesso della donna per un uomo o per un dio, e la diversità sta forse solo nel verbo: «*ita te, amata, capio*», invece di «*ita te, amata, rapio*»². L'espressione di Livio I 9, 12: *unam longe*

¹ V. me, *Numa Pompilio* in *Rendic. Lincei* 1950, 562, n. 2.

² Credo che questa, o una simile, potesse essere la più antica formula di un matrimonio per ratto, certamente più antica dell'altra: *Ubi tu Galus, ibi ego Gala*, che ne suppone uno giuridicamente regolato. Livio, I 9, 12, con

ante alias specie ac pulchritudine insignem... raptam ferunt, multisque sciscitantibus, cuinam eam ferrent, identidem, ne quis violaret, Talassio ferri, ha come presupposto naturale l'esistenza di un rito unipersonale e di carattere sacro o teogamico, che poi servi per impostarvi sopra un romanzo psicologico in piena regola, al quale non restò forse estraneo neppure Romolo. Infatti, nella fonte di Verrio, Fest. 364L, s. v. *Rapi Paul.* 365L: « *simulatur virgo ex gremio matris, aut, si ea non est, ex proxima necessitudine, cum ad virum trahitur, quod videlicet ea res feliciter Romulo cessit* », parrebbe che il primo ratto, che dette origine al costume, fosse stato attribuito a Romolo stesso, con tutti gli effetti di un amore muliebre nato dalla violenza virile.

Ma del motivo pare che si fosse impadronita la novellistica (Sisenna), e questa volta in persona di Talassio. Ciò, se non presumo, credo di poter ricavare dalla seconda parte dell'articolo *Talassionem* di Festo 478L, di cui, secondo Verrio, sarebbe stato autore un *historiarum scribtor*, cioè autore di *historiae* erotiche del tipo della Matrona di Efeso in Petronio, che attinse da Sisenna. Sta di fatto che Verrio stesso, in Fest. 448L, dichiara di attingere dalle *historiae* di Cornelius Sisenna. Ora, poichè la critica del testo mutilato dal fuoco non ha ancora dato e non dà per il supplemento di questo frammento il frutto che si aspettava, io credo che da esso sia possibile la ricostruzione di un'altra delle *historiae* di Sisenna. Io supplisco così Fest. 478L, 37 sgg.

[*Cornelius Sisenna*]

historiarum scribtor, Talassium [*narrat*]
virum, rapta virgine unicae p[*ulchritu-*]
dinis, quod ei id coniugium fuerit fe[*cisse ut*]
hominis gratia nunc redintegrari [*posset*].

È difficile determinare se Livio I 9 debba a Sisenna, nato verso il 119 av. Cr., o ad un annalista, l'elaborazione romantica del mito: I. 9, 17 *Illas tamen (raptas ipse Romulus docebat)*

le parole *multis sciscitantibus cuinam eam ferrent...* *Talassio ferri clamitatum: inde nuptialem hanc vocem factam*, farebbe pensare ad una formula *Talassio* o *Talassont fertur* o, più semplicemente: *Talassio!* Anche *servire Talassio* pare frase fatta, come *ducere uxorem*.

in matrimonio... et, quo nihil carius humano generi sit, in societate liberum fore. Mollirent modo iras, et quibus fors corpora dedisset, darent animos. Saepe ex iniuria postmodum gratiam ortam... Accedebant blanditiae virorum factum purgantium cupiditate atque amore, quae maxime ad muliebre ingenium efficaces preces sunt. Ma è più probabile che del mito di Talassio si fossero più per tempo impadroniti i *Fescennini versus*, atteso che per Verrio, ap. Paul. 76L, essi canebantur in nuptiis. Certo che con le successive riforme del costume e col progredire della civiltà, a Roma i *Fescennini* avevano dovuto man mano mettere alquanto acqua nel loro italico aceto, ma poichè il rito lo consentiva, non poco avevano dovuto conservare del naturismo primitivo, se ancora all'età di Cesare, mentre lo sposo lanciava ai ragazzi manciate di noci, questi potevano lanciare allo sposo lazzi e frizzi alludenti alle sue scappate prematrimoniali, e pronunziare altre oscenità, innanzi a cui la sposa doveva turarsi gli orecchi¹. Anche per me è sicuro che Catullo, pur dominato in tutto il resto dall'imitazione dei Greci, resta fedele al costume romano, quanto meno nell'imeneo di Manlio Torquato con Vinia 61, 126 sgg.:

Nec diu taceat procax
 Fescennina iocatio,
 Nec nuces pueris neget
 Desertum domini audiens
 Concubinus amorem.
 Da nucem pueris, iners
 Concubine, satis diu
 Lusisti nucibus: lubet
 Jam servire Talasio,
 Concubine, nuces da.

Ma chi era questo Talasio nel nome del quale si celebrava il rito nuziale? Io credo che su di ciò i mitologi, da R. Schmidt, *De Hymenaeo et Talassio*, 81 sgg. a Rossbach, *Röm. Ehe*, 329 e

¹ Varr. *Menipp.* 19 *pueri obscenis verbis novae nuptulae aures returanti;* cfr. Seneca, *controvers.* 7, 6, 12 *inter nuptiales fescenninos in crucem generi nostri iocabantur.* Si può appena credere che tali fossero le parole nuziali di Talassio in Marziale 12, 42, 2 *nec tua defuerunt verba, Talasse,* cfr. I, 3, 6.

Kroll, *Catull.* 61, non abbiano avuto idee precise. Il Pais, *St. d. Roma*, II (1926), 55 n., pensa addirittura ad un dio itifallico, ma il tentativo dello Schmidt, p. 87, di unificare Talassio e Mutunus è fallito. Ora, io non nego che resti di riti nuziali itifallici esistessero anche a Roma. Sono sufficienti a ciò le notizie circa il costume di far sedere la sposa in grembo alla statua di Mutunus Tutunus, rito descritto con orrore da Arnobio ed Agostino¹. Il rito naturalistico e magico della generazione lo imponeva al culto e quello augurale della fecondità esigea ciò da millennii. Per chi credeva e praticava era ancora questione di vita o di morte. Ma nessuna traccia più, forse dopo le successive riforme del collegio, di riti itifallici o di falloforie nei riti dei Lupercali², mentre in Sicilia³ restavano quelli dei *gerra* e dei *mulloi*.

*
* *

Unico spiraglio in tanta oscurità resta il nome stesso di *Tala*, *Talassos* o *Talassios*, posto che esso è di origine, base e formazione mediterranea. Ora però sta il fatto che *Talse-* aderisce al nome di una divinità solare picena ed in lingua presumibilmente sicula, e cioè *prepicena*, essendo i Piceni un popolo di lingua e nazionalità sabellica, sovrappostosi alla fine del V sec. av. Cr.,

E certo alla sposa, come non era ancora lecito, così doveva essere vietato pronunziare i *nupta verba*; Paul. *Nupta verba dicebantur ab antiquis, quas virginem dicere non licebat*. Plautus (fr. 71): «*Virgo sum, nondum didici nupta verba dicere*». Di una sopravvivenza del costume del turpiloquio dei ragazzi all'indirizzo dello sposo, che lancia loro noci o confetti, in un tratto della Dalmazia italiana, m'informa l'amico Prof. Attilio Colombo.

¹ Arnob. IV 7. *Tutunus cuius immanibus pudendis horrentique fascino vestras inequicare matronas et auspicabile ducitis et optatis?*; August. *civ. d.* IV 11 e VII 24 *in celebratione nuptiarum super Priapi scapum nova nupta sedere iubebatur*.

² Sta di fatto che in origine essi correvano nudi intorno all'antichissimo pomerio del Palatino, praticando forse un rito fecondatorio, oltre che per la vegetazione e la generazione animale del nuovo anno, anche per la matrone. Ma non sappiamo se *februare*, termine rituale di queste pratiche, Verr. Paul. 75-76 L., significasse solo 'purgare', avvolgendole nella pelle di capra dell'*amiculum Junonis*, o in origine implicasse altro rito fecondatorio.

³ Per le fonti e la loro discussione, dopo Ciaceri, *Culti d. Sicilia*, rimetto al mio articolo: *Carattere eteroglotto dei toponimi sicani*, nella *Rév. d'Onomastique*, I (1949), Paris, 57 sg.

e *Picenum* un'espressione puramente geografica. Solo a Creta incontriamo una divinità corrispondente alla combinazione *Iuppiter Talse-* ed è Ζεὺς Ταλλαῖος e non per caso, attesa la glossa cretese Ταλῶς ὁ ἥλιος, da cui non si può separare il nome di eroe Τάλως, considerato come un dio astrale del ciclo di Minosse, Preller, *Gr. Mythol.* II³ 127 sgg. Un derivato pare anche Ταλετόν, la vetta del Taigeto, consacrata ad *Helios* o all'eroe stesso, la cui figura compare sulle monete di Phaistos. Sulla preellenicità della lingua di Creta, ancora in età storica, non ho bisogno di fermarmi, attese: 1° la composizione etnografica dell'isola in Omero Od. τ 176; 2° la lingua sicuramente eteroglotta delle iscrizioni greche di Praesos e di quelle lineari in corso di decifrazione, v. B. Hrozný, *Les inscriptions crétoises*, Praga, 1949, 102, n. 1. Che, se si cerca ancora qualche prova di concordanze onomastiche tra Creta ed il Piceno, basti per tutti il relitto toponomastico pic. *Pédaso*, alla foce dell'*Aso*, poco sotto Fermo, a cui corrisponde il nome di una città di pari base e formazione in *-so*, lelego e cretese Πήδασος nell'*Odissea* stessa, cfr. Hrozný, *o. c.* 303.

Più numerose sono le tracce di mediterr. *tala/tela* nella toponomastica: abbiamo *Talla*, monte e fiume nel Casentino, *Talozzo*, *Tállera* nell'Aretino, una località di nome Τάλιον nella Puglia¹, Diod. xx 26 περὶ τὸ καλούμενον Τάλιον, e da una località Talliappare derivato il demotico gallo-ligure *Talliates* CIL XIII, 7777. Metafonesi *a/e* della stessa base paiono *Tella* f. (Volturno), apulicican. τελλίνη 'ostrea', *Téllaro*, ant. laz. *Tellene*, etr. *Telamon*, *telaθura*. Nè sono contrario ad includere nella serie i filoni iberici incrociantisi nella Sardegna e visti dal Bertoldi, « Rév. d. Ling. Rom. » IV (1928), 234 sgg.: *Talabara*, *Talavinda*, *Talara*, *Talaverna*, oltre al siculo-balcanico *Talarus*, *Talaria*, salvo che resta sempre a determinare che cosa significasse *tala* nell'iberico, visto che *talutium* significava 'oro', non 'aurosa tellus', Plin. XXXIII, 67, come si vorrebbe far credere per derivarne lat. *tellus*,

¹ Non so perchè tanto discutere e tanto sofisticare sulla lezione Τάλιον, che è quella del Florentinus, contro il Parisinus 1665 (R), che ha φηλιοί, (nel qual caso non sarebbe occorso il τὸ καλούμενον, quasi di nome ignoto e senza confronti), da parte del Pais, *Storia di Roma*, 1², 404 e del Beloch, *Röm. Gesch.* I, 411, una volta che il nome topografico ha una consistenza toponomastica propria.

restando intesi che dal novero restano esclusi anche a. ind. *talam*, a. irl. *talam* 'superficie piana, pianura', lat. *talea*, tutti indoeuropei. Maggiore considerazione meritano i nomi personali etr. *Talla*, *Tallius* (*Thallus*), Schulze, *LEN* 94, benchè non paia che l'etrusco abbia posseduto un *tala* come sinonimo di *usil*, *cauda* 'solis oculum' Dioscor. Ma è possibile che *Thalna*, ministra di Venere ed assistente alle nascite di Atena e Dioniso sugli specchi etruschi, in origine abbia significato 'sacerdotessa di *Thala*' e che anche veron. *Thalna*, Catull. 24, sia stato un nome teoforico.

Pare ormai sicuro che nel mitico ratto di Talassio, che dette origine al rito, si trattava di una teogamia solare. Il problema è ora un altro: posto che anche i mediterranei possedessero essi stessi un mito delle nozze di un eroe solare con una donna mortale, potevano gl' Italici sopraggiunti e sovrappostisi, ma già in possesso di miti solari analoghi, restare passivi nell'elaborazione del mito indigeno? È un fatto che essi l'hanno accettato e continuato nella forma esistente al loro arrivo, se l'eroe solare, antropomorfizzato quanto si voglia, ha conservato il suo nome mediterraneo, senza per altro contaminare il rito solare con particolari di ordine naturalistico, vegetale, agrario, animale, o di natura ctonia, quali si osservano nei miti e riti di Demetra o di Persefone in Grecia ed in Sicilia, in cui l'elemento maschile e l'elemento femminile indigeni (stele di Selinunte, ΜΥΤΕΡΕΣ?) della fecondazione raggiunsero le forme più acute e le espressioni più estreme. La conservazione dell'elemento solare o naturalistico nel mito di Talassio indica, invece, che esso si trovava consolidato nel culto e connesso con tempi e circostanze rituali, che forse ne impedivano la rapida o completa trasformazione antropomorfa.

Altra evoluzione ebbe invece il mito naturalistico, o naturalistico, in Grecia, in cui la concezione antropomorfa, anzi umanistica, del mito esigeva la pronta trascrizione in termini antropomorfici di ogni motivo di altro genere e dio gni immagine di altra natura, e le esigenze artistiche la loro più alta espressione estetica e la forma poetica più perfetta. E altra evoluzione ebbe nell'India, i cui culti indigeni precedenti (dravidici) vennero sempre più relegati nelle classi inferiori non ariane, mentre gli elementi naturalistici ed etici dei miti indoeuropei, se non conservavano tutta la freschezza d'origine, conservavano però la propria vitalità e

in parte la loro espressione poetica¹. Così si spiega come nel *Sūryāvivāhaḥ* del *Sūryāsūkta*, o matrimonio della figlia del Sole, nel *Ṛgveda* X 85, il mito, per quanto antropologizzato, liturgizzato ed eticizzato nel rito nuziale, abbia conservato tanti tratti del naturalismo proprio dei più antichi inni, p. es. di I, 115, in cui il Sole tien dietro all'Aurora come un giovane che insegua sempre più da presso la sua giovane amica:

Sūryo devām Uśāsam rōcamānām
māryo ná yōṣām abhī eti pacçāt

FRANCESCO RIBEZZO

Roma, Via di Villa Emiliani 34.

¹ Della decomposizione del mito solare nuziale del Sole e dell'Aurora nelle mitologie particolari delle nazioni indoeuropee, dopo la loro separazione o piuttosto formazione, trattai io nel mio giovanilissimo lavoro: *La discesa di Orfeo all'Inferno e la liberazione di Euridice*, Napoli 1901, quando era ancora possibile parlare di una *Mitologia comparata indo-europea*

ANGOSCIA TERRITORIALE E RISCATTO CULTURALE NEL MITO *ACHILPA* DELLE ORIGINI

CONTRIBUTO ALLO STUDIO DELLA MITOLOGIA DEGLI ARUNTA*

Il profondo legame dell'aborigeno australiano con la sua 'patria' tribale e col 'paese' del gruppo locale è un fatto ben conosciuto, per quanto non sia stato finora valutato nel suo pieno significato culturale e umano. Ogni tratto rilevante del paesaggio, un albero, una cava d'acqua, una bassa cresta o un'alta vetta montana, tutto è testimonianza del 'tempo di sogno', dell'epoca mitica e degli eventi realissimi che vi si produssero¹. Gli esploratori hanno spesso riferito come gli indigeni, giunti al margine del territorio tribale, si rifiutavano di abbandonare questa loro 'patria' figurata e simbolica, oppure si adattavano a farlo, ma restando accanto ai loro capi bianchi. Strappati alla loro 'patria' o al loro 'paese', gli indigeni sentono vivissimo l'impulso a tornarvi di quando in quando, ed in ogni caso a morirvi. La spiegazione corrente di questo comportamento è incisivamente esposta dall'Elkin: « Da un certo punto di vista coloro che appartengono per nascita a un *clan*, posseggono la loro frazione di territorio tribale, ma è più esatto dire che è il paese a possedere loro e che essi non ne possono rimanere lontani per un tempo indefinito. E il motivo è questo: gli aborigeni credono nella dottrina della preesistenza degli spiriti, ritengono cioè che gli spiriti dei membri del gruppo o *clan* locale preesistevano di regola in luoghi determinati dal rispettivo territorio fino alla incarnazione, e che, dopo morte, ritorneranno in queste sedi di spiriti per aspettarvi possibilmente la reincarnazione. È questo legame spirituale che

* Comunicazione alla Società di Storia delle religioni, 24 nov. 1951.

¹ Per una buona descrizione di questa patria mitizzata dell'aborigeno è da vedere Spencer e Gillen, *The Arunta*, London 1926, I, pp. 88-98 e O. Pink, *Spirit ancestors in a northern Aranda orde country*, Oceania 4. 1933, 176-186.

spiega la riluttanza di moltissimi indigeni a rimanere pur lunghi periodi lontani dalla loro 'patria': desiderano rivisitarla di tempo in tempo per essere vicini al 'paese' dei loro spiriti e anche per rivedervi alcune località rese sacre dalla 'storia' mitologica, e infine amano morirvi affinché i loro spiriti non si smarriscono quando si distaccheranno dal corpo¹. E altrove: « Il territorio tribale..... è la patria dell'aborigeno. Egli vi si sente a casa sua, mentre fuori si stende l'ignoto. I riferimenti mitologici del suo territorio sono per lui pieni di significato, anzi di vita; la lingua e i dialetti che vi si parlano e i costumi che vi si praticano sono i suoi. Ma ciò che è vero per il territorio tribale nel suo insieme è anche più vero per il 'paese' del gruppo locale. Coloro che lo abitano e lo posseggono sono di solito un gruppo di individui imparentati in linea maschile, con le loro mogli provenienti da altre località. Linguaggio e costumi sono naturalmente comuni a tutti. Ogni gruppo locale ha il suo nome derivato da qualche aspetto del territorio o da qualche associazione totemica o storica. Ma ciò che rende realmente 'casa loro' questa parte del 'paese' è il fatto che gli spiriti di quanti vi appartengono preesistevano dentro di esso in determinati luoghi e che, secondo la credenza comune, lo spirito torna in questi luoghi dopo la fine della vita corporea. In questo modo una persona è legata al suo 'paese' perchè esso è la patria della sua anima. E poichè gli spiriti di tutti i membri di un gruppo locale provengono da sedi di spiriti nella loro frazione tribale, questa gente è imparentata per mezzo di un legame più profondo della discendenza genealogica. Questa a sua volta trova spiegazione nel passato mitologico, perchè questi centri di spiriti non sono sorti senza relazione con una causa personale: sono infatti associati con i grandi antenati e gli eroi culturali che viaggiarono attraverso il territorio della tribù e il paese dell'orda, e che mediante vari mezzi rituali e spirituali lasciarono spiriti umani in diversi punti lungo i loro itinerari. È questo fatto che, in ultima analisi, lega l'uno all'altro i membri del gruppo locale e anche

¹ A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Sidney-London 1942², p. 40 sg. Cfr. pp. 33-35.

della tribù, e che fa del loro paese una 'patria' »¹. In questi passi il legame dell'aborigeno con la sua 'patria' è considerato come un prodotto della mitologia, cioè della plasmazione mitologica del territorio: resta invece in ombra un altro rapporto, assai importante per la mitogenesi, e cioè la mitologia come riscatto culturale dall'angoscia territoriale di un'umanità di raccoglitori e di cacciatori. Questa angoscia territoriale è una forma particolare di quell'angoscia esistenziale che altrove definimmo come una situazione storicamente individuata in cui la presenza non è decisa e garentita, ma fragile e labile, e quindi continuamente esposta al rischio di non mantenersi di fronte al divenire, e soggiacente per ciò stesso all'angoscia². L'angoscia territoriale degli aborigeni australiani è storicamente connessa a un momento critico dell'esistenza di notevole rilievo per una umanità di nomadi raccoglitori e cacciatori, e cioè il peregrinare, l'inoltrarsi nel territorio sotto la spinta delle varie necessità vitali. È questo uno dei momenti critici esistenziali nei quali, per una siffatta umanità, la storicità si manifesta con particolare immediatezza, richiedendo l'impegno della persona, il pronto adattamento alle circostanze, la decisione rapida e la scelta ricca di conseguenze: ed è anche uno dei momenti in cui la presenza rischia di non esserci al mondo, di non mantenersi davanti alla storia, onde si scatena l'angoscia paralizzante. Questa condizione di angoscia territoriale, paragonabile, per la sua incoercibile insorgenza, alla 'dromofobia' o alla 'agorafobia' del psicastenico, non è, in quanto tale, compatibile con nessuna vita culturale, e fin quando resta senza riscatto appare, ed è, un fatto patologico. Ma la ripasmazione mitologica del territorio costituisce appunto questo riscatto, per cui l'inaccettabile territorio della 'storia' diventa la 'patria' o il 'paese' della mitologia, cioè il documento di eventi di fondazione prodottisi *in illo tempore*, e tuttavia almeno potenzialmente attuali, perchè possono cerimonialmente essere iterati. Mircea Eliade ha compreso molto bene questa funzione di riscatto del mito di fondazione rispetto al carattere storico 'insopportabile' di un certo attraversamento o di una certa occu-

¹ A. P. Elkin, *op. cit.*, p. 42.

² Cfr. *Il Mondo Magico*, Torino 1947, pp. 77 segg.

pazione di territorio: «...Quando si prende possesso di un nuovo territorio, cioè quando si comincia a sfruttarlo, si compiono riti che ripetono simbolicamente l'atto della creazione: la zona incolta è prima cosmicizzata, e poi abitata... Lo stabilirsi in un territorio nuovo, nuovo, sconosciuto ed incolto, equivale a un atto della creazione. Quando i coloni scandinavi presero possesso dell'Islanda, e la dissodarono, essi non considerarono quest'atto come un'opera originale, nè come un lavoro umano e profano. La loro impresa era per essi solo la ripetizione di un atto primordiale: la trasformazione del caos in cosmo mediante l'atto della creazione. Lavorando la terra desertica, essi ripetevano di fatto l'atto degli dèi che organizzarono il caos dandogli forme e norme»¹. Mircea Eliade ha qui tenuto presente soprattutto le forme di riscatto mitico dall'angoscia territoriale presso popoli che non sono più allo stadio della raccolta e della caccia. Noi invece ci proponiamo di analizzare la forma che questo riscatto assume nella mitologia di un'umanità di raccoglitori e cacciatori, quali sono gli aborigeni australiani, e precisamente in un mito di fondazione della tribù Arunta, la tradizione delle origini secondo il gruppo totemico Achilpa (gatto selvatico).

Nel corso del loro primo soggiorno fra gli Arunta, nel 1896, Spencer e Gillen ebbero occasione di rendersi conto della parte assai importante che il palo *kauwa-auwa* sosteneva verso la fine dell'*engwura*, dove esso costituisce evidentemente il centro della vicenda rituale nella sua fase conclusiva. Infatti l'ultima scena dell'*engwura* rappresenta il raccogliersi di tutti gli iniziati, decorati con gli emblemi dei vari totem tribali, intorno al palo *kauwa-auwa*. Nella loro prima opera sugli Arunta e altre tribù centro-australiane, Spencer e Gillen dichiararono esplicitamente: «(Il *kauwa-auwa*) è il più sacro oggetto cerimoniale della tribù, e la sua origine è molto antica»². E un poco più oltre: «A differenza del *nurtunja* e del *wananga*, di cui vi sono varie forme, vi è soltanto una forma di *kauwa-auwa* e questa è comune a tutti i

¹ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949, p. 26.

² Spencer e Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, London 1899, 629.

totem. Il significato esatto del *kauwa-auwa* può essere soltanto oggetto di congetture, perchè gli indigeni non hanno, per quel che ci risulta, nessuna idea relativa alla sua origine e al suo significato. La decorazione evidentemente accenna al fatto che esso è in relazione con un essere umano, e forse il *kauwa-auwa* vuole esprimere l'associazione di uno spirito individuale con un albero. Non dobbiamo dimenticarci che fra gli Arunta vi sono alberi intimamente associati con determinati famosi individui dell'*alchera*, i cui spiriti sono soliti frequentare gli alberi che sono loro *knanja*, e se vero che nulla autorizza a parlare in questo caso di una offerta all'albero o allo spirito che lo abita, possiamo forse interpretare le cerimonie in cui sono rappresentati alberi.... come forma primitiva di culto erboreo. Il *kauwa-auwa* fa pensare a un primitivo stadio di sviluppo correlativo ai pali e alle colonne litiche, le cui parti sono intagliate a simiglianza di testa umana e che in uno stato molto avanzato rispetto quello raggiunto dagli Arunta, sono associati con riti resi a speciali esseri di cui costituiscono la rappresentazione. In un qualche modo che non è molto chiaro nella mente degli indigeni, il *kauwa-auwa* è considerato come alcunchè di comune ai membri di tutti i totem, e in rapporto a ciò è da ricordare che i giovani venivano decorati con i vari emblemi totemici mentre sedevano alla base del *kauwa-auwa*. Forse esso può essere considerato come simbolo di qualche grande antenato tribale associato all'origine dei vari totem, il che spiega assai bene perchè è il più sacro che gli indigeni posseggono. Comunque sia, è possibile ravvisare una interessante gerarchia degli oggetti sacri della tribù Arunta: prima di tutto vi è il *churinga*, che rappresenta l'individuo; poi il *nurtunja* o *wananga*, che rappresenta un gruppo di individui formanti collettivamente il gruppo totemico; e infine vi è il *kauwa-auwa*, che rappresenta, per così dire, i totem collettivamente, o forse il grande antenato del quale essi tutti ebbero origine, e intorno al cui simbolo si raggruppano nell'unica occasione in cui il *kauwa-auwa* è usato senza eccezione»¹. Questa incertezza congetturale circa il significato del *kauwa-auwa* era giustificata dal fatto che Spencer e Gillen non riuscirono, nel 1896, a scoprire nessun mito che illuminasse la origine e il significato

¹ *Op. cit.* pp. 620 segg.

del sacro oggetto. La insufficienza dei dati documentari in rapporto a questo punto rimase anche dopo la pubblicazione dell'opera di C. Strehlow¹. Lo Strehlow fa espresso riferimento a un palo *tingara* verso la fine dell'*inkura* (= *engwura*)², ma, a parte il fatto che il *tingara* non appare in nessun mito che ci aiuti a spiegarne il significato, è da osservare che lo Strehlow, per i suoi obblighi di missionario, non potè assistere a nessuna cerimonia indigena, e quindi la descrizione dell'*inkura*, basata sui rapporti verbali dei suoi informatori, è assai breve, confusa e superficiale. Per fortuna, quando trent'anni dopo la prima spedizione con Gillen, Baldwin Spencer tornò sul posto per sottoporre a una generale revisione i risultati delle sue precedenti ricerche, per quanto non potesse ormai più, per le mutate condizioni, assistere a un *engwura*, scoprì una tradizione Achilpa nella quale sono contenuti alcuni importanti elementi relativi al *kauwa-auwa*, come ad altre particolarità della fase finale dell'*engwura*. Mentre le tradizioni relative alla maggior parte dei vari gruppi totemici mostrano gli individui e i gruppi dell'*alchera* come aventi origine e peregrinanti dentro i limiti del territorio tribale, la tradizione Achilpa raccolta dallo Spencer presenta gli antenati e le comitive mitiche come provenienti dal di fuori del territorio tribale, e come peregrinanti attraverso di esso da sud verso nord. Inoltre, mentre nelle peregrinazioni che precedono l'ingresso nel territorio tribale gli Achilpa procedono senza incontrare altri gruppi totemici, dopo l'ingresso nel territorio tribale essi, divisi in varie comitive, si incontrano con altri gruppi totemici, e introducono e talora subiscono importanti modificazioni culturali (p. es. introducono il rito della subincisione, insegnano il modo di celebrare l'*engwura*, mutano il loro linguaggio in quello Arunta, etc.). Spencer e Gillen ritengono perciò a buon diritto che la tradizione Achilpa rifletta una reale migrazione storica, attraverso il territorio Arunta, di gruppi provenienti da sud e marcianti verso nord³. In considerazione del fatto che l'*engwura* del totem Achilpa costituisce, a differenza degli *engwura* degli altri totem, una grande

¹ *Die Aranda- und Loritja Stämme in Zentral-Australien*, Frankfurt a. M. 1907-1920.

² *Op. cit.*, IV, 1, p. 40.

³ Spencer e Gillen, *The Arunta*, London 1926, I, 307.

cerimonia tribale, anzi « the great central ceremony of the whole tribe », i due autori ritengono che la tradizione Achilpa si riferisca a un gruppo dominante¹. Il mito Achilpa delle origini racconta come l'opera di fondazione di Numbakulla nell'*alchera* prese le mosse nel lontano sud, in una località chiamata Lamburkna, quindi fuori del territorio tribale Arunta. Partendo da Lamburkna, Numbakulla inaugura le gesta fondatrici con una serie di peregrinazioni, nel corso delle quali ordinò i tratti caratteristici del territorio tribale, istituì le specie animali e vegetali, e fondò i diversi centri totemici locali. Dopo questa prima opera di cosmizzazione del territorio tribale, Numbakulla tornò a Lamburkna, per eseguirvi una serie di atti fondatori connessi con la specie umana. Istituì un deposito in roccia per *churinga*, lo circondò con rami di albero della gomma, disegnò sul suolo dello speco l'emblema totemico del gatto selvatico, e infine sul suolo antistante allo speco, dopo aver riprodotto lo stesso emblema totemico, eresse il palo *kauwa-auwa*, ricavato dal tronco di un giovane albero della gomma, e convenientemente decorato. Apprestò quindi il *kuruna* o spirito di un uomo Achilpa, lo ammise nel *churinga*, depose il *churinga* sul disegno totemico nell'interno dello speco, ed ebbe così origine il primo Achilpa, cioè il 'capo grandissimo' del gruppo totemico del gatto selvatico. Apprestò successivamente tutti gli altri *churinga* 'originari' (cioè relativi ai vari capi di tutti i gruppi totemici della tribù) e li affidò al 'capo grandissimo', con l'incarico di disseminarli nel territorio tribale, secondo la distribuzione topografica già decisa nella peregrinazione fondatrice inaugurale. Infine, dopo aver dato al 'capo grandissimo' tutta una serie di istruzioni cerimoniali e avergli assegnato il campo di Lamburkna, Numbakulla irrorò di sangue di palo *kauwa-auwa*, invitò il capo grandissimo a seguirlo per «andare a vedere il suo campo», e si arrampicò sul palo. Il 'capo grandissimo' cercò di arrampicarsi anche lui dietro Numbakulla, ma a cagione del sangue di cui il palo era spalmato, scivolò: Numbakulla, intanto, tirò su il palo dietro di sé, e da allora non si è fatto più rivedere¹. In questa prima parte del mito l'opera di cosmizzazione di Numbakulla si irradia dunque da un centro di fondazione, il campo di Lamburkna. Partendo di qui Numbakulla com-

¹ Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 374.

pie la sua prima operazione, cioè la fondazione dei centri totemici nel territorio tribale; partendo da qui il 'capo grandissimo' dissemina i *churinga* originari nei centri totemici prestabiliti; ed è qui, a Lamburkna, che Numbakulla, tornato dalla sua peregrinazione fondatrice, compie una serie di atti esemplari inaugurali, fra cui la erezione del palo *kauwa-auwa*.

Questo palo, che morfologicamente presenta un aspetto che lo apparenta alla ben nota categoria dei centri del mondo (assi cosmici, montagne cosmiche, alberi del mondo), appare anzitutto, nel mito Achilpa, come un *centro di comunicazione* e fra i diversi piani cosmici (infatti attraverso il palo Numbakulla sale al proprio campo, cioè al cielo): ma probabilmente esso rappresenta anche un sostegno che impedisce alla volta celeste di crollare sulla terra¹. I centri del mondo non sono centri in senso geometrico: possono quindi essere anche geometricamente eccentrici rispetto al territorio del loro mondo, e sono suscettibili, in questo stesso territorio, di molteplici iterazioni. Anche Lamburkna, località geometricamente eccentrica rispetto al territorio tribale, appare un centro mitico iterantesi nei vari centri totemici locali, e il palo *kauwa-auwa* è un asse del mondo non solo a Lamburkna, ma anche altrove.

In generale è stato dato rilievo, a proposito dei centri del mondo, al tema della comunicazione fra i diversi piani cosmici, normale in tempi mitici ed eccezionale privilegio di singoli individui dopo la fine del periodo fondatore². Il mito Achilpa di una fondazione cosmica dispiegantesi da un centro e iterante questo centro accenna però anche a un'altra motivazione esistenziale. Il palo *kauwa-auwa* appare, nella tradizione Achilpa, connesso con la cerimonia *engwura*: sia nell' *engwura* inaugurale che in quelli che seguirono nel corso delle peregrinazioni mitiche, la vicenda rituale ha come centro il palo. Nella loro marcia da sud verso

¹ Strehlow, *op. cit.*, I, p. 2, attesta esplicitamente che l'angoscia di questo crollo grava sugli Arunta, e accenna alla tradizione indigena di gambe litiche su cui il cielo poggia.

² Cfr. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, pp. 324 sgg.; *Le chamanisme* Paris 1951, pp. 235 sgg.; *Psychologie et histoire des religions. A propos du symbolisme du Centre*, in *Eranos-Jahrbuch* XIX (1951), pp. 247-282.

nord le comitive Achilpa, entrate nel territorio Arunta, piantano il palo e celebrano l'*engwura* ovunque eleggono il loro temporaneo soggiorno. Durante la peregrinazione attraverso il territorio tribale, una comitiva Achilpa, arrivata in una località chiamata Ituka-intura, celebrò l'*engwura* e fece poi reclinare il *kauwa-auwa* nella direzione in cui la comitiva doveva continuare a peregrinare¹. Nella sosta in un'altra località, chiamata Okinyumpa, il vecchio capo spezzò inavvedutamente il palo mentre cercava di sradicarlo dal terreno, evidentemente dopo la celebrazione dell'*engwura*; gli Achilpa che formavano la comitiva mitica ne furono angosciati, peregrinarono ancora per poco trascinando il loro *kauwa-auwa* rotto, ma poi, giunti a una località chiamata Unjacherta, dove incontrarono uomini di un totem diverso dal proprio, essi erano troppo stanchi e addolorati per decorarsi e celebrare l'*engwura*, il loro palo era troppo inferiore a quelli posseduti dalla gente del luogo, e quindi non lo eressero, ma si lasciarono andare al suolo ammuccchiandosi insieme, e morirono².

Questi elementi che il mito ci fornisce, ci indicano il palo *kauwa-auwa* nella sua funzione di riscattare dall'angoscia territoriale un'umanità peregrinante: piantare il palo *kauwa-auwa* in ogni luogo di soggiorno e celebrare l'*engwura*, significa iterare il centro del mondo, e rinnovare, attraverso la cerimonia, l'atto di fondazione compiuto *in illo tempore*. Con ciò il luogo 'nuovo' è sottratto alla sua angosciante storicità, alla sua rischiosa caoticità, e diventa una iterazione dello stesso luogo assoluto, del centro, nel quale una volta, che è la volta per eccellenza, il mondo fu garantito. Nella marcia da sud verso nord delle comitive Achilpa il palo *kauwa-auwa* assolveva dunque il compito di destoricizzare la peregrinazione: gli Achilpa, in virtù del loro palo, camminavano mantenendosi sempre al centro. Nei momenti critici, quando la storicità della situazione nuova denunziava la sua angosciante presenza, essi inclinavano l'asse del mondo verso la direzione di marcia, e in tal modo la nuova direzione era, per così dire, riassorbita nel centro, e il camminare in

¹ Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 382.

² *Op. cit.*, I, p. 388.

essa veniva riscattato come uno stare, e l'angoscia paralizzante era vinta, o almeno ridotta *. Quando il palo si spezzava, allora l'angoscia territoriale insorgeva senza possibilità di riscatto: in seguito al memorando tragico evento di Okinyumpa, quando il vecchio Oknirrabata spezzò il *kauwa-auwa*, la comitiva Achilpa entrò in una crisi decisiva: essa avrebbe ora dovuto peregrinare senza centro, un vero assurdo esistenziale per questa umanità. La rottura dell'asse del mondo aveva restituito alla storia questi uomini Achilpa, cioè alla realtà storica del peregrinare, e fu appunto tale inaccettabile restituzione che scatenò la loro angoscia. Arrivati faticosamente a Unjiacherta, in cospetto di uomini appartenenti ad un altro totem, essi non ebbero l'animo di decorarsi per iterare la cerimonia di fondazione, mancò loro la forza di erigere il *kauwa-auwa*, e morirono, ammicchiandosi insieme al suolo, soffocati dall'angoscia.

Abbiamo parlato di angoscia territoriale dando a questa espressione un significato preciso: essa indica appunto l'esperienza di una presenza che non si mantiene davanti al mondo, davanti alla storia, che in questo caso è la storia, il divenire, connessi al peregrinare di gruppi nomadi di raccoglitori e di cacciatori. Quando due antenati mitici degli Achilpa, il 'capo minore' e Illapurinja, ormai vecchi, abbandonarono la comitiva principale e, privi di *kauwa-auwa*, giunsero all'estremo nord del territorio tribale - quindi alla massima distanza dal campo di Lamburkna (in un certo senso ai 'confini del mondo') -, si produsse un evento che segnò la morte dei due antenati, e cioè l'angosciante improvvisa rivelazione della distanza storica dal centro di Lamburkna. Riferiscono Spencer e Gillen: « Il capo si alzò in piedi e disse: *Tmara kwanja nuwka*,

* [L'angoscia del peregrinare, il rischio esistenziale del metter piede e attraversare una *terra incognita*, è riscattato mercè il sacro palo soprattutto, mi sembra, come strumento indicatore della giusta direzione di marcia, quasi antenna sensibile alle misteriose vibrazioni territoriali, atta a garantire dai rischi di un itinerario pericoloso. Nelle tradizioni dei Choctaw le lunghe peregrinazioni primordiali della tribù sono guidate da un mago o profeta, che porta un sacro palo, ed ogni sera lo pianta nel terreno, e al mattino lo trova inclinato in una certa direzione indicatrice, fino al giorno in cui il palo non si inclina più, ed ivi la tribù si ferma, e il luogo diviene il centro del territorio tribale: John R. Swanton, *Source material life of the Choctaw Indians*, Bulletin 103 of the Bureau of American Ethnology, Washington 1937, pp. 10, 31, ecc.; cfr. R. Pettazoni *Miti e leggende*, vol. II, Torino 1953. — R. P.]

Lamburkna, *ilunga* (il mio campo *knanja*, Lamburkna, è molto lontano di qui); *koyniu* (addolorato, cioè egli provava dolore nel vedere così lontano il suo campo *knanja*). Gli indigeni dicono: *Eriikna Inkata Achilpa, illuma* (l' Inkata Achilpa è pronto a morire, muore); *Eriikna arragutia, illuma* (la vecchia è pronta a morire, muore). Quindi entrambi scomparvero nel suolo, e un grande macigno sorse, rivolto verso sud, nella direzione del loro campo Wairidija¹ » La morte del 'capo minore' e di Illapurinja si produce dunque quando, giunti senza *kauwa-auwa* ai confini del mondo, appare la reale distanza dal centro, il campo di Lamburkna, ovvero la sua iterazione, Wairidija². Spencer e Gillen traducono *koyniu* con *sorry*, 'addolorato' o 'spiacente', ma quanto poco questo vocabolo inglese rende l'esperienza indigena, può essere indirettamente provato attraverso un documento significativo raccolto dallo Strehlow. La danza *wuliankura*, a carattere spiccatamente erotico, è accompagnata da un canto in cui si narra il ritorno in 'patria' delle donne mitiche *alknarintja* o *miniera*, che per la prima volta fondarono la cerimonia *wuliankura*. Il legame con la 'patria' è in questo canto espresso così: « Nel fegato bramo la patria, in gola

¹ Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 377. Una esperienza analoga è contenuta nella tradizione collegata alla collina Ulchima, presso Alice Springs. Il mito narra che qui elesse il suo campo, nell'*alchera*, un antenato emu peregrinante. Angosciato di aver lasciato il suo campo precedente, l'uomo-emu disse: *Tmara, inkuma, ulchima*, cioè « campo, dietro, angosciato », significando con ciò di essere angosciato per aver lasciato di sé il suo antico campo. Alla collina che sorgeva presso il nuovo luogo di soggiorno, l'uomo-emu dette il nome di Ulchima, « la collina dell'angoscia », come diremmo noi (Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 94). Occorre appena avvertire che Spencer e Gillen non traducono *ulchima* con angoscia, ma con 'addolorato' o 'spiacente' (*sorry*).

² Secondo la tradizione Achilpa, il campo di Wairidija fu il primo campo fondato dopo quello di Lamburkna. Il suo carattere di 'iterazione' rispetto al campo di Lamburkna ci sembra provato anche dal fatto che mentre tutti gli altri campi mitici sono fondati attraverso soste nel corso di peregrinazioni, il campo di Wairidija, fu fondato dal 'capo grandissimo' lanciando un *churinga* 'originario' dal campo di Lamburkna fino a Wairidija: da questo *churinga* venne fuori il 'grande capo', il quale, successivamente, dette vita, sempre a Wairidija, al 'capo minore' e alla prima donna delle origini, Illapurinja (Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 362). Fondare un 'altro' campo senza muoversi, mediante il semplice lancio di un *churinga*, può significare, appunto, che Wairidija è iterazione di Lamburkna, così come lo sono tutti gli altri campi fondati nel corso delle peregrinazioni mitiche degli Achilpa.

bramo la patria, nello stomaco vibro senza sosta, nel fegato sono in cordoglio »¹. Lo Strehlow traduce le espressioni Aranda con ' Sehnsucht ' ' Heimweh ' e simili, ma la forte accentuazione del momento viscerale dell'esperienza colora nostalgia, melanconia e brama di un tratto tipicamente angoscioso. Strehlow stesso osserva come la espressione Aranda *tnatala jinga roubuma* ricorda il greco $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ e che il vocabolo *nturkneranama* (=essere in cordoglio) è lo stesso che si usa per denotare il lamentarsi in cospetto di un morto². Alla luce di questa prova indiretta, la terrificante esperienza di Okinyumpa, quando l'asse del mondo si rompe nelle mani del vecchio *oknirrabata*, o quella che fece sprofondare nel suolo i due antenati giunti ai 'confini del mondo', quando si produsse la subitanea rivelazione della storica distanza che li separava dal 'centro' di Lamburkna, si dispiegano ora in tutta la loro drammatica potenza, illuminando di riflesso il valore e la funzione esistenziale, e quindi anche la motivazione culturale e umana, del palo *kauwa-auwa* in quanto asse del mondo piantato da Numbakulla e portato dagli antenati mitici nel corso delle loro peregrinazioni.

Il palo *kauwa-auwa* non è l' unica figurazione mitica della tradizione Achilpa che accenni al riscatto dall' angoscia territoriale: anche il *nurtunja*, p. es., lascia trasparire lo stesso tema. Mentre il palo *kauwa-auwa* appare solo nella tradizione Achilpa (e nell' *engwura* visto da Spencer e Gillen nel 1896 ad Alice Springs), il *nurtunja* appare in varie tradizioni Arunta, compresa quella Achilpa (e in molte cerimonie Arunta, compresa l' *engwura* di Alice Springs). Tuttavia nella tradizione Achilpa si avverte talora una tendenza allo scambio fra *kauwa-auwa* e *nurtunja*, quasi che i due termini presentassero qualche aspetto che li rendesse occasionalmente equivalenti, o l'uno iterazione dell'altro³. Il palo di cui gli Achilpa mitici erano in possesso è chiamato ora *nurtunja* e ora *kauwa-auwa* (o *kauaua*: così, p. es., fra le varie istruzioni

¹ Strehlow, *op. cit.*, IV, 1, p. 96.

² *Op. cit.*, I, c., note 10 e 11.

³ T. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne University Press 1947, p. 77, considera i termini *kauaua*, *tingara* e *tnatantja* come indicanti il palo cerimoniale rispettivamente presso gli Aranda settentrionali, occidentali e meridionali.

date da Numbakulla al 'capo grandissimo' c'è anche quella relativa al modo di preparare *nurtunja*¹; il 'grande capo' restò a Wairidjia (iterazione di Lamburkna) con il suo *kauaua*²; il 'capo minore' quando partì da Wairidija affidò a Illapurinja (la prima donna che appare nel mito) un palo da trasportare, che la donna credeva fosse soltanto un *artnuma* (bastone da scavo), ma che in realtà era il *nurtunja* del capo³; dopo la sosta nel campo presso Hergott Springs, la comitiva Achilpa riprese la marcia guidata dal 'capo minore' che aveva un *nurtunja*⁴; successivamente, in una località chiamata Alknalilika, la comitiva si imbattè in donne del totem della quaglia, con le quali gli Achilpa ebbero rapporti sessuali dopo aver nascosto il loro *kauaua*⁵; d'altra parte nelle soste precedentemente ricordate di Ituka-intura, di Okinyumpa e di Unjiacherta, come anche in quelle di Urapitchera⁶ e di Ilartwiura⁷, si parla di *kauaua* e non di *nurtunja*. La tradizione Achilpa secondo la quale gli Achilpa mitici quando andavano a caccia appendevano i loro *churinga* al *nurtunja*⁸ trova riscontro nel fatto che anche alla sommità del *kauwa-auwa* si appendono *churinga* durante l'*engwura*⁹.

D'altra parte lo Strehlow riferisce alcune tradizioni Tjilpa (= Achilpa) nelle quali il *tnatantja* (= *nurtunja*) appare come elemento risolutivo di determinati momenti critici della peregrinazione. Così un uomo Tjilpa dei tempi mitici, Malbanka, nel corso della sua marcia verso il nord, invece di seguire la direzione giusta, se ne allontanò e pervenne a una località chiamata Jara-balla, che significa « il falso nord » (*balla* = falso; *jirara* = nord). Per rimettersi sulla giusta via si calò in un crepaccio: ma resosi conto che era impraticabile, picchiò al suolo il *tnatantja*, e la

¹ Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 359.

² Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 364.

³ Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 364.

⁴ *Op. cit.*, I, p. 371.

⁵ *Op. cit.*, I, p. 376.

⁶ *Op. cit.*, I, p. 384.

⁷ *Op. cit.*, I, p. 385.

⁸ *Op. cit.*, I, p. 111.

⁹ Per la descrizione del *kauwa-auwa* cerimoniale, cfr. Spencer e Gillen, *op. cit.* I, pp. 293, 357. Per il palo *lingara* dell'*Inkura*, v. Strehlow, *op. cit.* IV, 1 p. 40.

via giusta gli si spianò davanti, onde la località dove si verificò l'evento prese il nome di Tjaiiatnia o Tnatantjalitja, che significa « con il *tnatantja* » (cioè: con il *tnatantja* egli ha preparato la via)¹. Arrivato a un monte chiamato Rutjibna, che non riuscì a scalare, Malbanka afferrò il suo *tnatantja* e lo battè contro la roccia, ed ecco aprirsi davanti a lui un sentiero che lo portò alla cima². Sempre nel corso della sua peregrinazione verso il nord, Malbanka giunse a Kula-nerra, e discese per uno stretto sentiero incassato tra le rocce, al fine di dissetarsi a una cava d'acqua. Malbanka ne bevve avidamente in tale quantità che il suo corpo si gonfiò al punto da restare incastrato fra le pareti rocciose del sentiero. Richiamati dai suoi lamenti, vennero in soccorso i giovani *iliara* (già subincisi) che accompagnavano Malbanka nelle sue peregrinazioni, e poichè i loro sforzi per liberarlo non sortirono buon esito, andarono a prendere il *tnatantja*, e con esso allargarono le pareti rocciose, e liberarono Malbanka dalla stretta delle rocce³. In un altro mito, l'antenato Tjilpa a nome Wontapare nell'inseguire alcuni *wallaby* restò prigioniero in un crepaccio. I suoi novizi corsero ad aiutarlo, ma non riuscendo a liberarlo dalla sua posizione, scoppiarono in lacrime. Per ordine di Wontapare i novizi andarono a prendere il *tnatantja*, si calarono con esso fra le pareti rocciose, Wontapare afferrò l'estremità del palo, e così i novizi poterono trarlo fuori⁴. In una località chiamata Merina (= rocce impervie), nella parte occidentale della catena McDonnell, Wontapare non riuscì a trovare un sentiero praticabile, ma battendo il suo *tnatantja* sulla roccia un sentiero si aprì davanti a lui⁵. Un altro antenato Tjilpa, a nome Kukatia, giunse con la sua comitiva, nel corso di una peregrinazione, davanti a una catena montana inaccessibile. I novizi chiesero allora al loro capo: « Ed ora dove andremo? ». Kukatia prese allora il suo *tnatantja*, battè con esso la parete rocciosa, e aprì così un varco attraverso il quale la comitiva potè proseguire

¹ Strehlow, *op. cit.*, I, p. 52.

² *Op. cit.*, I, p. 53.

³ *Op. cit.*, I, p. 54.

⁴ *Op. cit.*, I, p. 56.

⁵ *Op. cit.*, I, p. 56.

il suo viaggio¹. Il *nurtunja* (o *tnatantja*) rivela dunque nella tradizione Achilpa (Tjilpa) una affinità funzionale col *kauwa-auwa* per quel che concerne il tema del riscatto dall'angoscia territoriale e dai momenti critici connessi al peregrinare².

Se nei limiti della presente monografia ci siamo limitati a porre in rilievo il *kauwa-auwa* come riscatto mitico dall'angoscia territoriale di una umanità di raccoglitori e di cacciatori, ciò non significa, ovviamente, che questo sia il solo significato di questo oggetto sacro. I momenti critici dell'esistenza per una tale umanità sono molteplici, e una mitologia è sempre un sistema organico di riscatti culturali da tutta l'angosciante storicità della vita. In rapporto a ciò i temi di riscatto si condensano in uno stesso simbolo mitico, onde il fenomeno ben noto della pregnante polivalenza delle figure del mito, e della fluida molteplicità di rapporti in cui esse entrano con altre figure del mito, e quindi con temi di riscatto affini o diversi. È appunto questa fluida molteplicità di rapporti, di nessi, di significati, di memorie e di allusioni che costituisce la gravidanza sacrale di un oggetto, la sua vitalità e importanza religiosa. Analizzare perciò tutti i significati del *kauwa-auwa* equivarrebbe in sostanza a ripercorrere tutta la mitologia Arunta, anzi tutte le mitologie dei popoli raccoglitori e cacciatori. Così è evidente che nel palo *kauwa-auwa* è presente il tema della comunicazione fra i piani cosmici, simboleggiata dall'ascesa al cielo da parte di Numbakulla. La decorazione del *kauwa-auwa*, accennante a una figura umana, parla a favore dell'ipotesi, già avanzata da Spencer e Gillen, che il palo simboleggi l'antenato mitico fondatore³; e infine la erezione del *kauwa-auwa* nell'*Engwura* mitico inaugurale e in quello che Spencer e Gillen videro nel 1896 ad Alice Springs appare connessa con tutta una serie di rapporti e di significati che pa-

¹ *Op. cit.*, I, p. 38.

² T. G. H. Strehlow, *op. cit.* p. 23 pone in rilievo come il *tnatantja* appaia spesso nel mito come un « irresistibile martello che apre fenditure nelle aspre catene montane sbarranti il passo alle orde mitiche peregrinanti ».

³ Per l'*Engwura* mitico inaugurale celebrato dal 'capo minore' nell'*alchera*, vedi Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, 366 sgg.; per la fase finale dell'*Engwura* di Alice Springs, quando fu eretto il *kauwa-auwa*, vedi *op. cit.*, I, pp. 293 sgg.

lesamente trascendono il tema del riscatto dall'angoscia territoriale¹. Tuttavia, pur lasciando per ora insoluto il complesso problema di tutti i significati del palo *kauwa-auwa* nell'*engwura* mitico e nella sua iterazione rituale, ci sembra di poter concludere a buon diritto che nel mito di fondazione Achilpa il *kauwa-auwa* presenta un aspetto che non può essere compreso senza riferimento al tema dell'angoscia territoriale di un gruppo peregrinante di raccoglitori e cacciatori, e al correlativo riscatto culturale costituito dalla rappresentazione e dall'esperienza del peregrinare come un mantenersi al centro, e del soggiornare nelle varie località del territorio iterando ovunque il centro, l'asse del mondo eretto da Numbakulla nell'epoca di fondazione, la patria assoluta dell'*alchera*.

ERNESTO DE MARTINO

Università di Roma.

¹ Sul *tingara* come simbolo dell'antenato mitico Kulurba v. Strehlow, *op. cit.*, III, 1, p. 32, n. 2. Cfr. IV, 1, p. 40.

L' ESAME DI COSCIENZA E LA CONFESSIONE DEI PECCATI IN ALCUNE STAMPE E FORMULE POPOLARI *

I.

Fra le stampe con immagini devote o di pietà ispirate a simbolismo ascetico ve ne sono di quelle che hanno il fine di stimolare alla cristiana perfezione mediante la pratica dell' esame di coscienza. Ne conosco due che meritano d'essere osservate.

Una è intitolata *Modus examinandi quotidie conscientiam antequam eas cubitum*¹. È un'incisione in rame nella quale campeggia una mano aperta sulla faccia palmare e con le dita istoriate nel modo che vedremo. Un cartiglio a forma di nastro spiegato reca in alto il titolo che abbiamo riferito; un cartiglio più grande sta in basso, ha forma ovale, reca alcune didascalie ed è chiuso intorno da un grazioso fregio a festoni e volute; due di queste reggono lateralmente degli eleganti vasi con ricche 'palme' di fiori. Misura mm. 245 x 372 (Tav. I).

Protagonista delle storie figurate è il Cristiano. Nelle prime quattro di esse, dal pollice all'anulare, egli è rappresentato in ginocchio, in colloquio con Dio. Nel pollice leva le braccia in atto di ringraziamento verso di lui che, incoronato, gli si mostra benigno dal cielo; nell'indice invoca a mani giunte lo Spirito Santo il quale appare nel consueto aspetto di colomba fra raggi luminosi; nel medio segna su una tavoletta lo stato della sua coscienza sotto lo sguardo di Dio che, dal suo trono, gli apre le

* Comunicazione alla prima riunione della Società di Storia delle religioni in Roma, 24 novembre 1951.

¹ Ne ho visto un esemplare a Bassano, in casa Pozzato-Fasoli. Alla gentile Signora Adele Pozzato ved. Fasoli e alla figlia Gina, cara amica e collega, rinnovo ringraziamenti per l'occasione offertami di conoscere l'immagine e il permesso datomi di farne eseguire fotografia.

braccia misericordiose; nell'anulare si batte contrito il petto davanti al Crocifisso collocato su un piccolo altare fra due candele accese, mentre dal cielo piove luce di carità; finalmente nel mignolo ecco ch'egli, balzato in piedi, in vesti e armi di guerriero, è pronto a combattere con un dragone che gli serpeggia ai piedi.

Alla base del pollice e sulle sporgenze della palma sono segnati i numeri da uno a cinque: richiamo alle didascalie scritte, come ho detto, nel cartiglio inferiore. Queste didascalie descrivono in latino i cinque momenti dell'esame di coscienza: 1°. Rendi grazie a Dio pei benefici ricevuti; 2°. Implora il lume della grazia per conoscere i tuoi peccati; 3°. Esamina la tua coscienza di ora in ora nel corso della giornata, in qual modo hai peccato in pensieri, parole, opere; 4°. Chiedi perdono con cuore contrito dei peccati commessi; 5°. Fai fermo proposito di confessare i peccati, di farne ammenda, di combattere per trionfare di essi.

Scene e figure interpretano con una certa efficacia il linguaggio devoto della Chiesa; particolarmente significativa la vignetta del guerriero armato che affronta il serpente. Così l'uomo ben munito delle armi della penitenza e dei buoni propositi uscirà vittorioso dalle tentazioni del peccato.

La finezza del disegno, specialmente nella parte ornamentale, e l'uso del latino non tolgono che l'immagine sia nata con destinazione popolare: basta da sè a provarlo il motivo iconografico della mano. Non vorremo soffermarci a ricordare quanto il motivo sia diffuso ed antico, nè istituire raffronti, per via dei simboli effigiati sulle dita, con taluna delle mani bronzee rinvenute negli scavi pompeiani ed ercolanensi, o con la famosa mano 'pantea' del culto orientale del dio Sabazio: le quali, come anche la nota 'mano di Fatma' dei maomettani, hanno valore di amuleto, e si riconnettono alla credenza del potere apotropaico della mano.

A proposito della nostra immagine, converrà specialmente richiamare l'altro ufficio, tutto pratico, didattico, o mnemonico, affidato alla mano, anzi alle dita, l'ufficio, come si espressero i Latini di « *rationem digitis computare* », « *per digitos numerare* », « *in digitum digerere* », ciò che in musica diede luogo alla « *mano armonica* », e che nel sec. XVII ebbe svariate applicazioni di carattere popolare: una mano aperta coi nomi dei sin-



Modo di fare l'esame di coscienza prima di andare a dormire.
 Stampa della Ditta Remondini di Bassano (sec. XVIII).

goli diti corredeva i libretti di sonate per chitarra, notate con lettere per uso di chi ignorava la musica; mani con le dita tutte chiuse o parzialmente chiuse, secondo i casi, offrono in certi almanacchi popolari, come quello notissimo di Rutilio Benincasa, il modo pratico e facile per sapere quale mese è di trenta, quale di trentuno giorni, oppure per ritrovare il cosiddetto "aureo numero" e indi calcoliar l' Epatta sulle giunture del pollice, ovvero per trovare a mente, con facilità, tutte le feste in perpetuo¹.

La novità della mano effigiata sulla nostra immagine sta in questo, che non è strumento e sussidio per cose materiali, ma si adopera di dare un linguaggio a cose di natura precipuamente spirituale. Il modo come è concepito e vi è rappresentato l' esame di coscienza corrisponde esattamente a quello degli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio, dove l' *esame* viene insegnato con quei *quinque puncta*, con lo stesso ordine, la stessa nomenclatura. Non è, dunque, da escludere che la stampa sia d' origine o d' ispirazione gesuitica. In tal caso la mancanza di un riferimento diretto a S. Ignazio, la farebbe collocare in anni posteriori alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773). A tale età fa pensare, del resto, la parte ornamentale dell' incisione e soprattutto il carattere stilistico: si osservino il cartiglio inferiore dalla tipica forma, dalla cornice ornata di conchiglia, la decorazione dei vasi, la palmetta di fiori.

La stampa non reca nome alcuno di tipografo, di disegnatore, d' incisore; tuttavia abbiamo elementi sicuri per riconoscerla lavoro uscito dalla rinomata tipo-calcografia Remondini di Bassano², operosissima, dalla metà del sec. XVII alla metà

¹ Della 'mano' coi nomi delle dita, usata da chi imparava a suonare la chitarra, ho dato una riproduzione nel mio recente scritto: *Foriano Pico, cantimpanca fiorentino del Seicento* in « Siculorum Gymnasium », N.S., a. IV, n. 2, Catania, luglio-dicembre 1951, pp. 239-248. Dell' *Almanacco perpetuo* di Rutilio Benincasa pubblicato la prima volta a Napoli nei tipi di Giov. Giacomo Carlino, nel 1593, si ebbero edizioni innumerevoli, con le aggiunte di Ottavio Beltrano da Terranova. In un'edizione mancante di coperta e frontespizio, da me vista nella Biblioteca Comunale di Palermo (Preg. A. 70), ma forse del 1754 (cfr. p. 231), tre figure di mano in servizio di calcoli calendariali sono alle pp. 221, 232, 236.

² Sulla Tipogr. Remondini v. notizie e bibliografia nell' *Enciclopedia Italiana* alla voce e nel vol. *Indici*. Largo profitto ho tratto dalla lettura del lavoro *La Casa Remondini e la Corte di Spagna. Aneddoto storico esposto*

del XIX, nel metter fuori libri e stampe d'ogni genere. Accanto a finissime riproduzioni di capolavori di pittura italiana e straniera mediante incisioni in rame, accanto a imitazioni molto curate di stampe forestiere di vario soggetto, quella tipografia produsse una quantità sterminata di immagini popolari di soggetto sacro, e ciò particolarmente dopo i rapporti d'affari stabiliti dal 1745 col mercante francese Luigi Bonnardel, il quale si procurava copia delle immagini più venerate non solamente nella Spagna, dov'egli risiedeva, ma nel Portogallo e nei possedimenti spagnoli d'oltreoceano, e le faceva riprodurre a migliaia onde diffonderle poi per ogni dove¹. Legami di cordiale amicizia passarono tra i Remondini e i Gesuiti, e questa circostanza potrebbe dar sostegno alla congettura fatta intorno all'origine della stampa che abbiamo illustrata².

L'altra immagine sull'esame di coscienza si annuncia nel titolo come lo *Specchio dove deve mirarsi mattina e sera ogni Anima Cristiana*³. Lo *Specchio* è la morte, rappresentata con la tradizionale figura del teschio su due stinchi incrociati, ed è il

colla scorta di documenti inediti da Ottone Brentari, pubblicato in occasione delle fauste nozze Trivellini-Pozzato, X Gennaio MDCCCLXXXII. Bassano, Sante Pozzato tipografo editore, 1882 (v. specialmente p. 30).

¹ Il Museo Civico di Bassano si è arricchito tempo fa di una serie delle stampe Remondini legate in volume, che serviva da campionario nel negozio della Ditta alla metà del secolo scorso. Un'altra serie, legata anch'essa in volume, e proveniente come la precedente da casa Remondini, è conservata a Bassano in casa Pozzato-Fasoli, ed è da questa che deriva la nostra « Guida per l'esame di coscienza ». Nel Museo di Bassano esistono vari Cataloghi della Ditta Remondini, il più antico del 1751, l'ultimo del 1849, che io, purtroppo, non ho potuto vedere, perchè, essendo essi oggetto di esame da parte di una studiosa locale nel momento in cui ne chiesi il prestito presso la Bibl. Universitaria di Catania, il prestito non poté essere concesso. So che contengono anche l'indicazione dei prezzi, ma a me avrebbero potuto dare aiuto principalmente per la datazione della stampa che ci interessa. Un ulteriore *Catalogo delle incisioni della Ditta G. Remondini e figli pubblicate per cura di Sante Pozzato* uscì a Bassano, dalla Tipo-Calcografia di Sante Pozzato nel 1864.

² Sono grata ai revv. Padri gesuiti M. Batellori e A. Ferrua per la squisita cortesia con la quale mi hanno espresso la loro opinione intorno alla probabile ispirazione gesuitica dell'immagine, da me congetturata.

³ L'esemplare da me conosciuto trovasi presso il Museo Etnografico G. Pitre di Palermo. È esposto in cornice nella Sala IV della Biblioteca. Misura mm. 385 x 225, ma appare ritagliato tutt'intorno.

teschio che parla all' anima cristiana invitandola a meditare sull' immagine che le offre di sè : " Guarda il tuo ritratto ", sulle proprie colpe riguardo ai sette peccati mortali : " Guarda la tua Superbia ; guarda la tua Avarizia " ecc., a riflettere sulla vera realtà : " tutto deve finire in un TESCHIO spolpato, in un mucchio d' ossa forse più presto che tu pensi, forse quest' anno, forse questo mese, forse oggi o domani tu morirai ". Conclude con richiami sulla vanità e fugacità dei beni terreni, sul castigo che attende il peccatore nell' al di là. Un rigo fra parentesi ha avvisato a principio : " Ciascun leggendo prenda ciò che fa per sè " e a tutti è offerta, a conclusione del pio esercizio, una strofetta giaculatoria per invocare la liberazione dai peccati e dalla morte eterna.

Sotto il rispetto figurativo, l' immagine non potrebbe essere più semplice : una cornicetta inquadra l' insieme ; a tre quarti del foglio, il teschio parlante chiuso in un rettangolo da una doppia filettatura. I caratteri tipografici opportunamente variati concorrono a dare una certa vibrazione alla parola che, in questo " invito " e " guida " all' esame quotidiano di coscienza, ha predominio sulla figura ; ma è una parola cupa, diretta soprattutto a incutere paura, a far sentire incombente la pena : " guardati dall' Inferno, dove anderai a tormentare per tutta l' Eternità se non lasci i vizj ed i peccati, se non adempj gli obblighi del tuo stato, se non fuggi la strada dei Mondani che guida al precipizio ". Solo una delle strofette scritte sui lati minori del rettangolo che racchiude il teschio, ha qualche accento di speranza serena ; l' altra : « Di Morte porto il nome e pur non son la Morte : - Ma di Morte al pensier il nom presentò, - Acciò Morte temendo ogni momento - Non tardi a ben oprar fino alla morte », oltre a ispirarsi alla stessa spiritualità tetra, sembra derivare, col gusto del bisticcio verbale, da mode letterarie d' altra età, particolarmente del Seicento.

Del rimanente, parlano del Seicento anche i motivi, tolti dalla tradizione, dello " specchio " spirituale e del teschio parlante, non che quello della morte adoperato come elemento figurativo. L' impiego di tale elemento anche a scopo ascetico, fu tale nel Cinque e nel Seicento da richiedere talvolta l' intervento della Chiesa, come mostrano quelle *Imagines mortis... cum medicina animae* che

il Concilio Tridentino condannò, e per lungo tempo continuarono a comparire fra i libri proibiti¹.

Il foglio, nondimeno, è sicuramente ottocentesco perchè reca l'indicazione di una tipografia la cui attività va collocata dall'aprirsi del sec. XIX in poi: *Milano, Stamperia Tamburini, contr. di s. Raffaele*. Il Tamburini, che dapprima ebbe socio il Valdoni, si specializzò in una produzione eminentemente popolare sotto le due forme dell'opuscolo di otto pagine e del foglio volante parcamente illustrato. Gli opuscoletti contennero *bosnade*, i fogli volanti, di formato piuttosto grande, con inquadratura, divulgarono "contrastì" su temi diversi, prediche e decreti scherzosi, alfabeti del villano, testamenti del Carnevale, tutto un vasto repertorio, insomma, di cose gradite e cercate dal popolo².

Lo *Specchio* qui esaminato è uno di questi fogli volanti, e forse l'unico di soggetto ascetico edito dalla Casa. Per i caratteri messi in rilievo, non escluderei ch'esso possa essere la riesumazione di altro di tempo anteriore.

II.

In tema di confessione dei peccati è noto il carattere magico, il contenuto superstizioso di certe confessioni di cui troviamo esempi nella novellistica popolare, particolarmente in quei racconti nei quali ha parte primaria o secondaria il diavolo, ed è noto altresì che confessioni ricorrono con frequenza nei racconti, misti di fantastico e, purtroppo, anche di reale, di cui abbondano i processi per stregoneria. Il peccatore che si confessa a certi alberi, i quali immediatamente seccano, la donna che si confessa al diavolo presentatosi a lei sotto aspetto di prete, di cui narrano processi friulani del Sant'Uffizio del 1642 e del 1646, ne sono cu-

¹ Compaiono già nell'Indice dei libri proibiti del 1665 e ne trovo una descrizione più completa in quello del 1667 ediz. di Madrid, Tip. Diaz: *Imagines mortis duodecim imaginibus praeter priores totidemque descriptionibus, praeter Epigrammata, et à Georgio Aemilio, Auctore damnato, in Latinum conversa, et cum Medicina animae*.

² Sia delle *bosnade*, sia dei fogli volanti, possiede copiosa raccolta il detto Museo «Pitrè» di Palermo; le prime sono in Misc. A, busta 56; dei secondi alcuni sono in Misc. A, Busta 76, altri esposti in singole cornici nella ricordata Sala IV.

riosi esempi¹. Ma quando si pensi alla vita, per dir così fisica, vissuta dal diavolo nel lungo periodo che va dal sec. XV al sec. XVII, rimasto tristemente famoso per quei processi; alle confessioni che a lui facevano coloro i quali, per esercitare le arti magiche, gli avevano venduta l'anima; all' insistenza con cui di streghe, stregoni, maghi e operazioni diaboliche si occuparono una folla di teologi, inquisitori e trattatisti, non sempre per distogliere dall' ignorante credulità in queste cose e spesso, anzi, per combattere l' incredulità in esse, si può facilmente immaginare quanto si potrebbe spigolare sulla confessione negli atti di quei processi e in opere dottrinali che spesso servirono ad essi quasi da codice, dal *Malleus maleficarum* di Sprenger e Kramers alle *Disquisitiones Magicarum* di Antonio Martino Del Rio, di manzoniana memoria².

Vi è però un' altra fonte che può dare in questa materia novità di contributi, e o le stamnsope popolari, spesso guardate a torto come cose di sola curiosità. Due fanno al caso nostro.

Un *Avviso* di Polonia del 1667 è un opuscolo di quattro carte, contenenti la *Nova, e vera Relazione di un Caso Spaventevole* occorso il giorno di Natale del 1666 a un cittadino polacco. Costui, per avere bestemmiato Iddio, avendo saputo interamente sterminato dalla peste il suo numerosissimo gregge, era stato trasformato in cane e condannato a rimanere sotto quelle spoglie fino a che non avesse divorato, da sè solo, tutti i morti animali. Il supplizio era lungo, cosicchè forma di cane aveva ancora un anno dopo quando la cennata *Relazione*, uscita prima in Polonia, poi tradotta in italiano e stampata a Trento, Milano, Verona, Macerata, usciva anche a Palermo, pei tipi del Bossio, con licenza dei Superiori³.

¹ V. Ostermann, *La vita in Friuli. Usi, costumi, credenze popolari*. 2ª ediz. riordinata, riveduta e annotata da Giuseppe Vidossi, Udine, Istituto delle edizioni accademiche, 1940, II, pp. 437-438.

² Superfluo ricordare le notissime righe dedicate dal Manzoni a questo autore nel suo romanzo (cap. XXXII) dove vi è molta altra erudizione su questa materia, mentre gioverà, a proposito dell'altra opera menzionata, rinviare al recente accuratissimo e approfondito studio di G. Bonomo, *Il 'Malleus Maleficarum'* negli « Annali del Museo Pitagorico », I (1950), Palermo, Palumbo editore, 1950, pp. 120-147.

³ NOVA, E VERA | RELATIONE DI VN CASO | Spauenteuole occorso ad vn Cit- | tadino Pollacco, nel giorno | del SS. NATALE | il quale bestemmiando fù trasfor-

La stampa deve essere considerata rarissima se non ne dà notizia neppure l'attentissimo Evola, ma rientra appunto nel tipo di stampe da lui studiate: fogli tendenti ad informare il pubblico di un determinato avvenimento, aventi una funzione che oggi diremmo giornalistica e alcuni dei caratteri quotidiani odierni quale l'attualità, la pubblicità, la ricerca del sensazionale. I miracoli, le calamità, gli avvenimenti prodigiosi ebbero posto notevole fra gli argomenti preferiti da questo genere di pubblicazioni, le quali avevano per lo più, in tali casi, scopo di edificazione, che svelavano apertamente concludendo col richiamare il lettore ai doveri verso Dio per scongiurare castighi e pene, sia temporali sia spirituali¹.

Di tutto ciò dà esempio la nostra stampa, dove il caso occorso al bestemmiatore polacco, oggi per noi di schietto sapore novellistico², è seguito da queste parole: « Quel Dio che ti hà da giudicare, *commanda*, che ti confessi; se hoggi, et adesso non t' emendi, forsi [*sic*] da qui à poco, ò questa notte morendo all' improvviso sarai condannato all' inferno. Se cio [*sic*] è successo a tanti altri, che t' assicura, che non succeda anco à te? Penza [*sic*] bene à casi tuoi; hai un' Anima sola: qual persa una

mato | in vn Cane, e si vede fin' al tempo | presente. | Tradotta dal Pollacco in Italiano. | In Pollonia, Trento, Milano, Verona, Macerata, et in Palermo per lo Bossio 1667. | Con Licenza dei Superiori. cc. 4 n.n., mm. 145 x 97. A. c. 1 recto frontespizio con incisione in legno di fattura modesta mm. 60 x 58; c. 1 verso bianca, c. 2 recto. *Avvisi di Pollonia*: 1667; c. 4 verso « Seguita l'Anno 1666. nel giorno del Santissimo Natale ». IL FINE. — Ne esiste un esemplare nella Biblioteca Comunale di Catania, Ms. A. 52: Cristoforo Amico, *Cronologia universale del mondo*, inserito fra la c. 346 e la c. 347.

¹ Niccolò D. Evola, *Giornalismo siciliano del Sei e Settecento* in « Archivio storico per la Sicilia », II-III (1936-1937), Palermo, 1938, pp. 213-269. Cfr. in particolare le pp. 215 e 220. Pel suo contenuto didascalico, la nostra stampa forma unica famiglia con altre seicentesche e settecentesche ivi descritte (n. 33, 95, 99 ecc.).

² Non manca in qualche passo una certa efficacia narrativa: « Il che anco sino al presente giorno l' infelice essequisce, et il tutto con molti testimoni, che l' hanno visto, et hora anco lo vedono. Oltre di questo, quattro Caualli del predetto Signore, come infuriati. E rabbiosi vanno continuamente scorrendo per tutta la villa, i quali scacciano i cani, et altre Fiere, acciò non s' auentino à quei cadaveri, et aiutino il Padrone mà tutto il morto bestiami lo debba consumare, e diuorare lo suenturato; doue il detto Cane è stato veduto più volte fuori in detta villa, e di nouo si vede ». La punteggiatura e l'ortografia sono quelle del libretto.

« volta non vi è più rimedio in eterno. Hai da far penitenza, ò « hai da star nell' Inferno.

« Seguita l' anno 1666. nel giorno del santissimo Natale. IL FINE ».

È, dunque, il libretto, un preciso invito alla confessione : « *Quel Dio che ti hà da giudicare, commanda, che ti confessi...* », cui l' « esempio » fa da espediente, come, risalendo indietro nel tempo, vediamo nei *Leggendari* medievali e, per restare aderenti al nostro tema, in molti trattati sulla confessione, i quali — lo *Specchio dei peccati* del Cavalca e lo *Specchio di vera penitenza* del Passavanti insegnano — vivificarono la materia dottrinale con la narrazione di esempi « meravigliosi » al fine di toccare il sentimento del lettore, di promuoverne più facilmente l' edificazione¹. Col precetto e con l' esempio andarono spesso di conserva le figure e la *Dottrina christiana* allestita nel 1591 dal padre gesuita Gio. Batt. Romano ad uso del popolo² è un' efficace documentazione dei metodi adottati in quelle età per combattere il mondo, la carne, il diavolo e indurre a penitenza. Ciascuna delle ottantuno rozze ma belle xilografie, distribuite in altrettante pagine del detto libro, illustrano « i principali misteri della nostra Fede » narrando un « caso » nel quale la tentazione e il peccato hanno aspetto di diavolo, un misto cioè di figura umana e di natura canina cui è assegnata parte di primo piano, mentre all' angelo, suo antagonista, è dedicato un cenno fuggevole nel commento di poche righe che accompagna la xilografia.

¹ Fra gli scritti a noi più vicini che, sotto aspetti diversi, possono qui interessare, ricordo l' Introduzione di A. Levasti alla *Leggenda aurea* di Iacopo da Varagine, nel volgarizzamento toscano del Trecento (Libreria Editr. Fiorentina, 1924), A. Pagano, *Apparizioni diaboliche e prodigi di santi* nell' « Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari », diretto da R. Corso, a. XII, I-IV, gen.-dic. 1937, pp. 1-23; C. Naselli, *Diavoli bianchi e diavoli neri nei Leggendari medievali* in « Volkstum und Kultur der Romanen », XV, 1943, 3-4, pp. 233-254, e anche qualche lavoro d' impostazione più propriamente letteraria, come quello di G. Getto, *Umanità e stile di Jacopo Passavanti*, Milano, Casa Editr. Leonardo, 1943.

² *Dottrina christiana nella quale si contengono i principali misteri della nostra Fede, rappresentati con figure per istruttione de gl' idioti et di quelli che non sanno leggere...* Composta dal P. Gio. Batt. Romano, della Comp. di Gesù. Roma, Dagano, 1591.

Anche il nostro opuscolo è ornato di un' incisione, in cui logicamente ci attenderemmo di vedere il bestemmiatore mutato in cané, o magari l'atto della sua dura espiazione. Invece, per uno di quei passaggi di xilografie da una stampa all'altra, così frequenti nei primi secoli della tipografia, è avvenuto ch'essa rappresenti l'episodio dantesco dei diavoli nella bolgia dei barattieri (Tav. II). Ciò che, del resto, importava era di mostrare il diavolo in figura, e purchè vi fosse una generica affinità di tema, gli editori di stampe popolari, nella scelta dei legni incisi, non andavano, in genere, per il sottile. Il tipografo Agostino Bossio (o Bosio) non dovette avere, inoltre, una vera produzione di stampe popolari se dobbiamo giudicare dal fatto che non se ne trova ricordo, mentre di lui si conoscono, uscite fra il 1650 e il 1678, impressioni tipografiche di tono maggiore: panegirici, opere di filologia, opere scientifiche, un dramma per musica¹.

Tornando al racconto contenuto nell'opuscolo, suo fine è, dunque, quello di spronare alla confessione, ma è facile vedere come i materiali di cui il racconto è formato appartengano tutti al mondo delle credenze magiche. Il protagonista è un bestemmiatore, uno di quei peccatori che il Sant'Uffizio elencava accanto agli eretici, ai maghi, ai malefici, agli incantatori, e assoggettava alla sua giurisdizione; tipicamente magica, in quanto considerata prerogativa del diavolo e delle streghe, la trasformazione di un essere umano in bestia, che i trattatisti definivano *praestigiosa* o accidentale, per distinguerla da quella sostanziale che poteva essere operata solamente da Dio; il cane poi, nelle cui forme viene invilito il bestemmiatore è una bestia segnata, identificata *ab antiquo* col diavolo stesso e sotto la cui forma il diavolo amava lasciarsi vedere talvolta ai suoi fedeli nei notturni congressi, o portava di qua e di là i suoi adepti ad operare occulti malefici tra gli uomini².

¹ Cfr. N. D. Evola, *Ricerche storiche sulla Tipografia siciliana*, Firenze, Olschki, 1940, p. 74.

² Sarebbe fuori di luogo adunare qui bibliografia su argomenti così vasti e così ampiamente studiati. Per qualche notizia spicciola si veda Bonomo, *scritto cit.*, pp. 141, 144 e note. Utili, naturalmente, opere d'insieme come quella, benchè non recente, di A. Graf, *Il diavolo*, 4ª ediz., Milano, Treves, 1890 (Cap. IX, 'La magia') e l'altra, a noi più vicina, di G. Cocchiara, *Il diavolo nella tradizione popolare italiana*, Palermo, Palumbo, 1945.

NOVA, E VERA
RELATIONE DI VN CASO

Spauenteuole occorso ad vn Cit-
tadino Pollacco, nel giorno
del SS. NATALE

il quazle bestemiando fù trasformato
in vn Cane, e si vede fin'al tempo
presente.

Tradotta dal Pollacco in Italiano.



In Pollonia, Trento, Milano, Verona, Macerata,
& in Palermo, per lo Bossio -1667.
Con Licenza dei Superiori

Stampa popolare seicentesca con la narrazione di un 'caso' che si risolve
in un invito alla Confessione.

Molta affinità corre fra questa e una stampa più tarda di almeno due secoli. Quest'altra stampa è formata di otto pagine di piccolo formato e ha per titolo: *Copia di una Orazione ritrovata nel S. Sepolcro* ecc.¹. Parrebbe priva d'interesse pel nostro particolare soggetto perchè l'"Orazione" da cui s'intitola contiene propriamente le rivelazioni fatte da Gesù Cristo a Sant' Elisabetta d' Ungheria, a S. Matilde, a S. Brigida intorno alla sua Passione, ma ad esse seguono varie notizie di carattere pratico, fra le quali questa: « Chi porterà seco questa Orazione non morirà annegato, nè di mala morte, nè di morte improvvisa, sarà libero dal contagio della peste, dalle saette, non morirà senza confessione... ecc. ». Mi sono fermata al punto che interessa, spazieggiando di mio le ultime parole. Terminata la rassegna dei mali da cui l'Orazione ha il potere di preservare, vi è un racconto o, se vogliamo meglio dire, un esempio che è per noi la cosa più interessante. L'esempio narra di un capitano che, viaggiando, vide una testa recisa dal corpo, la quale parlò così: « Giacchè vi portate, o passeggero, in Barcellona, conducetemi un confessore, acciò potrò confessarmi, essendo tre giorni che dai ladri ed assassini sono stato ucciso, e che non posso morire se non mi confesso ». Il capitano condusse sul luogo un confessore, « la testa vivente si confessò, ed indi spirò trovandogli addosso questa presente Orazione ».

Qui l' invito alla confessione non è esplicito, scaturisce però chiaramente da quell'impossibilità di morire senza avere ottemperato al dovere della Penitenza, solo che è abbinato all' altro di portare addosso la portentosa Orazione; e poichè è appunto l'Orazione che, portata addosso, scioglie il nodo di una situazione senza uscita, rientriamo per altra via, cioè per la via del-

¹ Copia [di una] ORAZIONE [ritrovata] nel S. Sepolcro di N. S. G. C. [in Gerusalemme] che si conservò da S.S. e da Carlo V [nei loro oratori in cassa d'argento. | Palermo, Giuseppe Piazza librajo. Corso V. E. piaz. S. Giuseppe. Prezzo cent. 10 - pp. 8 in -24°. Frontespizio con la figura di una croce, p. 2 bianca, pp. 3-6 testo, pp. 7-8 elenco delle pubblicazioni in vendita presso la Libreria Piazza. Altra edizione, più tarda, di Palermo, Tip. Gliberti, via Celso 101. Ho visto le due stampe nel Museo Etnografico di Palermo, sala IV della Biblioteca, Misc. A. 47. Altro esemplare, edito a Roma nel 1874, è esposto a parte; è descritto da G. Cocchiara, *La vita e l'arte del popolo siciliano nel Museo Pittò*, Palermo, Ciuni, 1938, p. 101.

l' amuleto, nel filone di superstizioni e di credenze di cui abbiamo parlato a proposito della stampa precedente.

Vi rientriamo anche come clima storico, perchè non importa che la stampa da me descritta sia del tardo Ottocento¹ e attualmente, come credo, non se ne conosca esemplare di età anteriore; essa reca indizi evidentissimi di origine più antica. Il primo indizio sono le parole che fanno seguito all' 'esempio' della testa vivente: « Questa Orazione è stata approvata da vari Tribunali della santa Inquisizione nei regni di Spagna »; e, difatti, straordinaria fu la fioritura di Orazioni del genere nel sec. XVII, non approvate, anzi condannate poi tutte da Clemente XI². Altro indizio è il motivo leggendario e novellistico della 'testa del morto' o 'testa vivente' o 'teschio parlante'³ che, certo non nuovo, troviamo impiegato nel sec. XVII come invito alla Penitenza persino in qualche laude spirituale, come quella intitolata *Una*

¹ Per quanto i due esemplari che io ho visti non rechino data, la loro appartenenza al tardo Ottocento può essere affermata con sicurezza. Difatti nè il Piazza nè il Giliberti figurano tra i tipografi del sec. XVIII (cfr. *Evola, Ricerche storiche sulla tipografia siciliana* cit.), mentre almeno il Giliberti (il Piazza si sottoscrive « librajolo » non tipografo) compare fra gli impressori del sec. XIX e proprio di stampe per il popolo (cfr. *La poesia popolare a stampa nel secolo XIX*, a cura di G. Giannini. Prefaz. di Luigi Sorrento, Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche, 1938, passim e vol. II, p. 760). Si aggiunga che nell'elenco delle « pubblicazioni in vendita » che correda le due stampe si trovano opere che non possono essere se non del sec. XIX, come quelle del Dumas, e componimenti popolari di cui si conosce la storia delle edizioni, come *Li parti murali di la cunfissioni* e altre.

² Cfr. *Index librorum prohibitorum sanctissimi Domini nostri Benedicti XIV. Pontificis maximi jussu recognitus, atque editus. Romae, M.DCC.LVIII., Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae*, pp. 167-168.

³ Dal tempo del Sébillot che ne trattò nella « *Revue des traditions populaires* », XXVI, 1911, n. 4-5, pp. 129-146: *Le corps humain. La tête de mort*, e nel giornale « *L'Homme* », 25 gen. 1886, al D'Ancona che se ne occupò a proposito della leggenda di Leonzio (*Saggi di letter. popol.*, Livorno, Giusti, 1913, pp. 191 segg.), molta bibliografia specifica e affine si è accumulata sull'argomento, che qui non sarebbe il caso di citare. Per la diffusione del tema si veda, del resto, il noto repertorio Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Indiana University Library, Blomington, 1933, vol. II, E 411.0.2 ecc. e ora il libretto *Motif-Index of Mediaeval Spanish Exempla*, by John Esten Keller, Knoxville, Tennessee, 1949, E 367.5, E 411, E 411.0.22.

testa d'un Morto parla, che si legge in una *Corona di sacre Canzoni* del 1675¹.

La genesi di questa stampa è, dunque, essa pure seicentesca, e quanto quell'età, nell'inculcare la pratica del quarto Sacramento, si adoperasse di seguire le vie del popolo e s'ispirasse a motivi a questo familiari e graditi per meglio combattere l'eresia protestante², è provato dall'altra laude, *Del non differire la Penitenza*, pubblicata nell'anzidetta *Corona*, dove il continuo rimandare la Penitenza da parte del peccatore è reso col grido del corvo: 'crai, crai, crai', cui è contrapposto l'invito della Chiesa: 'mò, mò, mò'; riflesso, anche questo del corvo, d'indole popolare essendo tale uccello, nella credenza comune, un maledetto da Dio e perciò assimilato allo spirito demoniaco³.

*
**

Qui facciamo punto con le stampe e passiamo alle formule.

Le antiche formule penitenziali rinvenute e illustrate in campo romanzo segnano sotto un certo aspetto i primordi di una tradizione che ha avuto un suo svolgimento vario, ma forse senza interruzione. Intendo riferirmi alla *confessio umbra*, a quella siciliana in caratteri greci, a quella calabrese ritmica, pure in ca-

¹ *Corona di sacre Canzoni o Lavde spirituali di più diuotti Autori, di nuovo date in luce, corrette et accresciute da Matteo Coferati Sacerdote Fiorentino*. Con l'aggiunta delle loro Arie in Musica, per renderne più facile il Canto. In Firenze, All'Insegna della Stella, 1675, p. 392.

² M'è accaduto di trovare, sul tema del peccatore, persino una «tragicomedia spirituale». In essa il personaggio *Metania* personifica appunto la Penitenza (*metánoia*). È un lavoro in 5 atti in prosa, col Prologo in versi: *La conversione del peccatore a Dio. Tragicomedia spirituale di Gio. Battista Leoni*. Con privilegio. In Venetia, Appresso Pietro Fami, M.DCXIII di cc.

³ La leggenda che il corvo sia stato maledetto da Dio è molto diffusa; in qualche località della Sicilia si dice che ciò sia avvenuto perchè durante il Diluvio, mandato fuori dell'Arca, invece di tornare come avrebbe dovuto, se ne andò a mangiare carne d'asino (G. Pitrè, *Usi e costumi, credenze e pregiudizii del popolo siciliano*, Torino-Palermo, C. Clausen, III, 1889, p. 390). La laude spirituale di cui sopra, lo chiama 'infernale': «O di Corvo infernale. Canzon mortale, crai, crai, crai: - Quanti n'hai già ingannati, - Che son dannati, mò mò mò». È superfluo far notare che *crai* e *mò* sono forme dialettali dal lat. *cras* domani, e *modo* ora, e che, pertanto, nei due gridi, l'uno imitante quello del corvo, l'altro contenente il richiamo della Chiesa, è implicito un significato preciso ed opposto.

ratteri greci, rispettivamente dei secoli XII, XIII e XIV¹, ad altre formule più ampie del sec. XV, anonime o col nome dello autore, nelle quali tutte la confessione delle colpe segue l'ordine dei dieci Comandamenti, dei sette peccati mortali ecc. e si estende, nei testi più ampi, alla confessione delle colpe commesse contro i doveri del proprio stato. Si tratta, com'è noto, di elenchi comprendenti tutte le colpe possibili e che il penitente recita senza però venire alla enunciazione del *proprio* peccato, cioè del peccato personalmente commesso.

Il fiorire di queste formule, composte taluna per la confessione di religiosi, tal'altra per la confessione di laici, qualche volta divise in parti distinte, per uomini e per donne, va connesso, com'è stato opportunamente osservato, a quel vivo movimento in favore della confessione segreta che, a partire dal sec. XII, si estese a tutta l'Italia ed ebbe sanzione ecclesiastica nel concilio lateranense del 1215, da cui la confessione fu elevata a legge della Chiesa². Il loro carattere è cultuale, sacrale, liturgico, e tale carattere è reso anche più evidente, in varie di esse, dalla ripetizione della formula confessionale: *Dicu mia culpa*, oppure *Patri, dicu mea culpa*, via via che le mancanze vengono enunciate.

In formule del sec. XV, modificate e ampliate rispetto alle più antiche³, si trova la specificazione precisa di qualche peccato. Al solito, però, non si ha l'enunciazione del peccato realmente commesso, ma quella dei vari peccati possibili e più comuni nell'ambito di campi determinati. Così, per esempio, seguendo il *Modo utile di confessione* dell'Attavanti (sec. XV), il fedele confessava di avere trasgredito al primo comandamento di Dio non soltanto antepoendo all'amore di lui quello del mondo; « ho dato fede — aggiungeva — a incanti, a brievi et strie, et ad altre opere diaboliche, per trovare furti et thesori. et fare innamorare qualche una contra il comandamento » ecc.⁴. Sono aggiunte molto

¹ Per la confessione umbra si vedano le recenti raccolte di Testi antichi italiani, a cura del Monteverdi (Modena, Soc. Tip. Mod.), dell'Ugolini (Torino, Chiantore, 1941), del Ruggieri (Modena, Soc. Tip. Mod., 1949). Per la siciliana e la calabrese cfr. A. Pagliaro, *Formula di confessione siciliana in caratteri greci*, « Cultura neolatina », VIII (1948); fasc. 3^o, pp. 223-235 e Idem, *Confessione ritmica calabrese in caratteri greci*, ivi, X (1950), fasc. 1, pp. 27-48.

² Cfr. Pagliaro, *Formula ecc. cit.*, p. 230 n. 12 e *Confessione ecc. cit.*, p. 44.

³ Un gruppo di interessanti confessionari siciliani inediti del sec. XV saranno pubblicati, a cura del dott. Francesco Branciforti, mio ex-allievo, in uno dei volumi della « Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV », diretta da E. L. Gotti. Ringrazio il dott. Branciforti di avermene gentilmente anticipata la conoscenza.

⁴ Paulus Florentinus (Attavanti), *Modo utile di confessione*, S. I. a e n. t., ma Milano, Antonius de Honate, circa 1485. Ho potuto avere cognizione del testo di questo rarissimo incunabolo mercè l'interessamento della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze che lo ha fatto riprodurre per me in microfilm.

interessanti anche dal punto di vista storico, e da porsi in relazione coi provvedimenti che la Chiesa prendeva via via per combattere vecchie e nuove credenze popolari, manifestamente fondate sull'errore e pericolose per le loro applicazioni e conseguenze.

Analogo carattere sacrale presentano nel maggior numero le formule spicchiole, riguardanti questo o quel momento della pratica, che corrono in tutti i luoghi d'Italia, per lo più in versi, ma anche con parti in prosa, come quelle friulane raccolte dal Gortani, nelle quali troviamo riuniti il Confiteor e l'Atto di contrizione, oppure l'Atto di contrizione e quello di attrizione ecc.¹. Tutta questa produzione appartiene alla letteratura popolare religiosa e ad essa appartengono pure quei lunghi componimenti — ne conosciamo marchigiani, siciliani e d'altrove² — che trattano in versi della confessione insegnando sistematicamente che cosa è, in qual modo va praticata, quali frutti se ne ricavano e via dicendo.

La stessa letteratura popolare ci dà, però, formule di altro genere che, per vie diverse, si allontanano dal campo sacrale. Senza volerne fare un inventario, potremo ricordare, percorrendo i secoli, la ricetta *Per confessioni* del sec. XIII, che insegna curiosamente come si possa far confessare di notte a una persona ciò ch'essa ha detto di giorno³, la famosa *Confessione di S. Maria Maddalena*, in ottave, di cui si ebbero edizioni fin dal Cinquecento, e poi proibita dalla Chiesa; quell'opuscolo che parla di una assoluzione data su confessione di peccati fatta in punto di morte per lettera, e altri fogli sulla remissione dei peccati, essi pure posti all'Indice nel sec. XVII⁴, senza dire di quelle confes-

¹ Tradizioni popolari friulane raccolte dall'Ing. Luigi Gortani, vol. I, Udine, Tip. D. Del Bianco, 1904 (estr. dalle « Pagine friulane »), pp. 27-28.

² G. Crocioni, *La gente marchigiana nelle sue tradizioni*, Milano, Corticelli, 1951. A. p. 169 accenna a un poemetto sulla Confessione, scritto dal poeta contadino Piero Petrucci. Per la Sicilia ricordo *Li Partì murali di la confissioni di Minicu D'Amatu di Musulumeli pri opera di Marianu D'Amatu, versi siciliani*, Palermo, Stamperia di Giuseppe Gulotta, 1858. Altri canti morali sulla confessione, meno ampi, ma sempre abbastanza lunghi, sono in *Canti popolari siciliani raccolti ed illustrati* da G. Pitre, 2^a ediz. Palermo, Clausen, 1891, II, nn. 981, 982 (p. 427-433).

³ G. B. Palma, *Thesaurus pauperum di Arnaldo di Villanova in dialetto siciliano in un codice del sec. XV* in « Aevum », V, 4, Milano, ottobre 1931, p. 401 sgg. La ricetta è a p. 467 e porta il n. CCXXV. È così interessante e del resto così breve, che mi piace trascriverla: « Scrivi in fogli di nuchi quisti tri « Alfar. Alfar. Alfar » et metichili supra lu pectu, quandu dormi e dirra czo ki avi dictu lu iornu; probatum est ». Le credenze popolari sul potere del noce sono numerose.

⁴ La *Confessione di S. Maria Maddalena* fu compresa nell'*Appendice all'Indice dei libri proibiti di Clemente XI* e compare anche nell'*Index* del 1753, da noi citato in altra nota. Per gli altri scritti si veda l'*Index Librorum prohibitorum Alexandri VII. Pontificis maximi iussu editus*, Romae, Ex typographia Rev. Cam. Apost., 1665, p. 13 e p. 115.

sioni in parodia, tipo quella di Carnevale, o satiriche, tipo quella di Fra Formicola¹, che offrirebbero materia di esame vasto e interessante.

Ancora diverse da queste sono delle formule in versi o anche in prosa, siciliane, calabresi, venete, che, mentre hanno l'aspetto di formule sacrali, ad un'indagine più approfondita mostrano caratteri del tutto peculiari sotto il rispetto della persona a cui la confessione è fatta, dei peccati che vengono confessati, del valore attribuito alla confessione.

Comincio dalle siciliane che sono cinque, tre inedite raccolte in questi ultimi anni, due comprese nella vecchia raccolta del Vigo.

Le inedite sono una di Novara Sicula (Messina), due di Paternò (Catania). Quella di Novara Sicula è in prosa ed è data come una preghiera da recitarsi prima della confessione, non come una confessione vera e propria. Di fatto però contiene l'esplicita enunciazione di alcune colpe, come è facile vedere dal passo che trascriverò in corsivo, colpe confessate non al sacerdote ma alla Vergine, dalla quale l'orante spera salvezza contro il nemico infernale che lo minaccia di morte.

O Maria anta rigea², vogliu fà 'na sorita prutesta e mi prutestu davenzi di vui ad 'o vostru divinissimu figlioru. Quantu è stritta 'a curti girestra³, pìrchè deu piccu e seguìto a piccà. *Ajju piccadu cu l'occhi, c' 'a menti, ch' 'i sensi, d' ignurenza, d' amarizzi⁴*; àjju piccadu puru 'nfea t' 'a Chrezia cu vui. Nun mi sacciu dicirità 'a santa Cunfissioni, nummenu 'i setti stanzi d' 'a Chrezia, ma mi vottu, Maria, versu di vui. Vui m'avidì libirà d'ogni nimigu 'nfrineri, pìrchì si parti 'u nimigu sullicitamenti e vuissi ch'en moru. Sì, deu vogliu mui, da ua stissa mui⁵, ma comu ogni figlioru criadu da Diu. Mi presentu a Vui, ad 'o vostru divinissimu Figlioru, ad 'a sò santissima acqua, ad 'o sò santissimu battisimu; doppu mi 'ncevu e baju 'i sò senti chiaghi; doppu mi vottu cu cori chi dici: Domini amen, nostru cunfidiu⁶.

¹ Cfr. *Libro di Carnevale del secolo XV e XVI raccolto da Luigi Manzoni*, Bologna, presso Gaetano Romagnoli, 1881, pp. 235-236; *Fra Formicola e la sua penitente* in « *Raccolta di canti popolari di vari Autori* », Firenze, Tip. Pop. E. Ducci, 1869, pp. 117-119. Ma canti del tenore di questo di Fra Formicola ce ne sono innumerevoli e in ogni dialetto.

² alta regina.

³ la corte celeste.

⁴ Qui il testo parrebbe guasto. Forse invece di *amarizzi* doveva dire *avarizzia*.

⁵ morire.

⁶ Questa preghiera *Prima d' 'a Cunfissioni* fu raccolta dalla mia allieva Concetta Prestipino per la sua tesi di laurea: « *Usi costumi, credenze, canti del popolo di Novara sicula* », discussa nel 1944.

Le due di Paternò sono state definite dalle rispettive informatrici "confessioni spirituali", e il titolo dice già molto, escludendo di per sè ogni intermediario nella confessione. Ecco il testo della più breve :

Isu Pocchi, mia Signuri,
 e vvi vidu 'n cruci stari,
 comu mmisiru piccaturi,
 haiu tanti peccati murtali.
 Nom-mi li sacciu cunfissari,
 nè ccu mmonici, nè pparrini,
 nè ccu ppapi e -ccardinali

 Sulu Vui, Signuri miu,
 Vui sapiti l'affari miu,
 Vui sapiti la ma coscienza,
 zzoecu mi dati Vui ppi ppinitenza ¹.

L'altra formula dice :

O 'terna Cruci, o nniputenti Ddiu,
 Vui siti lu Patri e lu Cunfissuri miu,
 ccu Vui cunfessu stu piccatu miu,
 ca ll'haiu fattu ccu ppiccatu² rriu.
 Quannu nascii 'n terra cascai

 mi pigghianu, mi nfascianu,
 a vvui, Patruzzu miu, m'apprisintanu.
 Ora stu corpu è cchinu di peccati
 speru, Patruzzu, ca mi pirdunati,
 peccati gn'ira, peccati 'n gula³,
 sscichiti, corpu miu, ppi mmala cura⁴.
 Vui li senzii mi li dastruu,
 Vui li porti li sbarrastruu,
 chiusi erunu e li sbarrai,
 pirdunati, sdomini, ca haiu piccatu assai.
 Cu fu l'omu ca 'n cruci fu mmisu?
 Gesù Cristu ha rricivutu na lanciata

¹ Sia questo che il canto seguente sono stati raccolti dalla mia allieva Ninfa Costanzo, di Paternò, per la sua tesi di laurea: « Racconti e canti popolari di Paternò », discussa nel novembre 1951.

² *ppiccatu* sarebbe una ripetizione rispetto al verso precedente, e darebbe poca efficacia a *rriu* che lo accompagna. Probabilmente è un guasto. La lezione genuina potrebbe essere *animu*.

³ peccati d'ira, peccati di gola.

⁴ *sconta*, o mio corpo, la mia trascuranza. Propriamente *sscicari* = straciare, lacerare e, figuratamente, come verbo rifless., consumarsi.

tuttu lu so sanguzzu lu spargiu,
 la Santa Cruci nn' arristò bbagnata.
 E ccu sta santa rrazzioni si dirrà,
 peni d' infernu non nni virrà
 mancu di mala morti murirà.

Segue una Salve Regina e un Credo.

Sarà bene ricordare che vari canti siciliani accennano a una confessione in cui non ha parte il sacerdote, come il seguente di Mangano (Catania), che è uno dei molti :

Ju mi curcu ppi durmiri,
 'Ntra lu sonnu pozzu muriri;
 Si non haju cunfissuri,
 Mi cunfessu ccu vui, Signuri.
 Vui sapiti lu mè cori,
 Mi cunfessu 'n tri palori;
 Vui sapiti la mè cuscenza,
 Signiruzzu, cci aviti pacenza,
 Datimi smossu ¹ di duluri
 Pirdunatimi, Signuri ².

Ma quest'ultima è una formula di preghiera da recitarsi la sera, andando a letto, e non vuol sostituire altra forma di confessione a quella sacramentale, cui anzi si richiama; essa offre, a chi cristianamente si considera in ogni istante in "articolo mortis", e quindi pensa al caso della morte durante il sonno, un mezzo di riconciliazione con Dio nella contrizione perfetta.

Invece nel primo canto di Paternò, che pure verso la fine ha qualche somiglianza con questo, sembra riflettersi la credenza che la confessione fatta senza intermediari sia ugualmente valida, se non forse addirittura più valida; il fedele dichiara di non sapersi confessare nè con monaci, nè con preti, nè con cardinali, nè con papi, dichiarazione che potrebbe far pensare a un influsso evangelico³; alla penitenza da imporsi dal confessore sostituisce quella da assegnarsi da Dio, come e quale egli vorrà; infine col parlare chiuso del terz'ultimo verso ("Vui sapiti l'affari miu,,) diviene per dir così misterioso.

¹ In altre lezioni troviamo *spaziu* o anche *spassu* sempre nel senso di spazio, tempo; e ne guadagna la chiarezza.

² Il canto è in L. Vigo, *Raccolta amplissima di canti popolari siciliani*, 2^a ediz. (*Opere*, II), Catania, Galatola, 1870-74, c. 3668 (p. 349).

³ Negli ultimi decenni del sec. XIX cominciò nel Catanese una certa penetrazione di idee protestanti e quindi un movimento di propaganda contro la confessione. Ne fa testimonianza l'opuscolo *La confessione auricolare. Risposta agli evangelici pel P. Emma. Bottalla S. J.*, Catania, Tip. Roma di Rosario Bonsignore, 1890.

Sono tutti elementi importanti, come sono importanti, nel secondo canto, sia l'enunciazione specifica di alcuni peccati commessi (peccati d'ira, peccati di gola) che, senza saperlo, fa entrare in gioco la magia della parola, sia l'assicurazione finale del potere dell'orazione contro la mala morte e le pene dell'inferno, assicurazione in cui le tracce dell'elemento primitivo magico sono ancora più evidenti. Ma vi è qualche altra cosa da aggiungere. Nella tradizione locale questo secondo canto corre accompagnato da un raccontino: "Una vecchina che da molto non si confessava, venuta a morire disse al confessore di non trovarsi in grazia di Dio da lungo tempo. Ma una voce rivelò al sacerdote che ciò non era vero. Egli fece delle indagini e trovò che la vecchina si era mantenuta in grazia di Dio recitando giornalmente quella preghiera, accettata da Dio quale vera confessione,,. Il racconto conferma apertamente il valore che viene attribuito a quella formula, quindi il suo carattere superstizioso.

Dei due canti compresi nella *Raccolta* del Vigo, interessantissimo è il seguente, della zona etnea:

Mi cunfessu ccu vui, Signuri,
 Tutta quanta l'anima mia;
 Gluriusa la Virgini Maria
 Ccu la rrigina di li celi,
 Mi cunfessu ccu S. Micheli.
 S. Micheli Arcangilu,
 S. Giovanni Battista,
 Gluriusu vangillista,
 Gluriusa la Santissima Trinitati;
 Signuri miu, nun dubitu a nenti,
 Ca lu sugnu ben cuntenti;
 Su' chitati li me' affanni,
 Lu 'ndimoniu non m'inganni:
 Mi dati grazia e vera luci
 Mi fazzu lu signu di la Santa Crucì.

Secondo il Vigo sarebbe un'orazione al coricarsi,¹ e io non escludo che il popolo usi di recitarla in questo momento della giornata, sebbene del "coricarsi" manchi ogni traccia; ma il vero fine, l'uso, il potere assegnati alla formula risultano ben altrimenti chiari dalla seguente esperienza personale comunicatami gentilmente dalla dott. Giovanna Dompè di Roma:

« A Palermo avevo, bambinetta, una compagna di giochi nella figlia della portiera, ragazzina sugli 11-12 anni, più anziana di me e che assumeva quindi con me un tono protettivo. Avendole io espressa la mia preoccupazione di dovere, nella mia prima confessione, rivelare il grave peccato di

¹ È la settima di una serie di preghiere sotto quel titolo. Vedi *Raccolta amplissima* cit., n. 3669 (p. 549).

« aver mangiato di nascosto e malgrado la proibizione delle mamma ceci
 « 'caliati', ella m'insegnò, con apparenza di gran mistero, una 'formula'
 « che asseriva di avere appresa con astuzia da donna adulta della sua famiglia,
 « la cui recitazione liberava automaticamente dal peccato e rendeva quindi
 « inutile il confessario. Sono desolata di non ricordare la formula, però,
 « frugando nella memoria, rammento che doveva essere recitata in ginocchio
 « sulla nuda terra (o pavimento), a mani giunte, cogli occhi chiusi e senza
 « mai interrompersi (se no bisognava ricominciare da capo), che era lughetta,
 « che aveva un carattere generale di preghiera invocatoria e che conteneva
 « certamente il nome della Vergine e quello di S. Michele. Per il resto diffe-
 « riva totalmente da ogni altra preghiera corrente da me conosciuta, perchè
 « ricordo che dovetti fare uno sforzo mnemonico per apprenderla, tanto più
 « che era in dialetto »¹.

È stato in virtù di queste informazioni minutamente precise, ch'io sono riuscita a rintracciare la formula e a farne un'identificazione sicura nel canto riportato qui sopra. Passata per l'addietro inosservata, essa sale ora a posto di primo piano quale documento della confessione dei peccati fondata sulla magia della parola nella pratica e nella interpretazione di volghi odierni anche di condizione progredita e di religione elevata. Giacchè la formula è propria degli adulti e una fanciulla, per apprenderla, ha dovuto giocare d'astuzia, la preghiera è una di quelle che si "rubano", non si insegnano, e certo si deve a questa circostanza la poca conoscenza che ne hanno avuta i raccoglitori di canti popolari sebbene la sua area di diffusione non possa considerarsi ristretta, dato che il Vigo ebbe notizia di essa nella parte orientale dell'isola e la mia cortese informatrice nella parte occidentale. Comunque, le preghiere che non si imparano se non "rubandole" sono generalmente le medesime alle quali il popolo attribuisce un potere liberatore da mali attuali o potenziali, ed è questo il potere che emerge dalla nostra formula in maniera talmente esplicita da non lasciare dubbi. Terminato, infatti, quella specie di smozzicato Confiteor iniziale, il penitente si sente alleviato da ogni peso e lo dichiara: « Signuri miu, nun dubitu a menti, — Ca iu sugnu ben cuntenti; — Su' chitati li me' affanni » ecc., e poichè la liberazione è avvenuta per la sola virtù arcana della parola, essa ha implicito un carattere magico².

¹ La prof. Dompè, dopo avere dato queste interessanti notizie nella riunione della Società di Storia delle Religioni, partecipando alla discussione seguita alla mia comunicazione, ebbe la cortesia di ripetermele per iscritto, accogliendo la preghiera che le rivolsi. Avendole poi fatto conoscere il canto nel testo da me identificato, mi confermò come probabilissima l'identificazione e aggiunse il nuovo particolare che il segno della croce andava fatto tre volte. Di tanto contributo le rinnovo pubblicamente il mio grazie.

² Sul carattere della confessione dei peccati, suo valore magico, ecc., fondamentale: R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bologna, Zanichelli, 1929-1936, voll. 3. Per questo saggio mi sono avvantaggiata particolarmente del vol. I.

Senza avere queste note distintive, ha un' aria di parentela alquanto stretta con il componimento ora esaminato l'altro canto offertoci dal Vigo e proveniente da Mineo :

O Maria, o Maria,
 Veni sedi 'n casa mia;
 In ti portu lu figghiolu,
 Ca è vistutu di sita e oru;
 Li capiddi vrunki e rrizzi,
 O Maria, quantu billizzi!
 Li billizzi su' primavera,
 Laudamu a la Mantalena:
 Mantalena è fatta santa,
 Laudamu a la Matri Santa;
 La Matri Santa è fatta Rrigina,
 Laudamu a Santa Arpina;
 Sant'Arpina è a li cunventa,
 Ca si fa li sacramenta;
 Li sacramenta su 'nta mari,
 Jemuniuni a cunfissari;
 Mì cunfessi ccu vui, Diu,
 Vui sapiti lu cori miu;
 Vui sapiti la mè cuscenza,
 Datimi spassu e pinitenza¹.

Il canto è un po' strano. Comincia come una specie di laude a Maria, prosegue con la lode di varie sante, poi tutt'a un tratto diviene un invito alla confessione e finisce con una formula di confessione che troviamo in qualcuna delle preghiere da recitarsi andando a letto². Una nota dell'editore avverte che la canzoncina veniva intonata a coro dalle fanciulle mentre eseguivano il lavoro loro assegnato, ed era cantata anche come ninna-nanna. Questa varia destinazione pare alquanto sospetta, tanto più se si guarda al contenuto del canto. Se il testo non è corrotto, se non si tratta della fusione di canti diversi, io propenderei a credere ch'esso sia stato in origine una formula fanciullesca di confessione, di cui si perdette il senso con l'andare del tempo.

Non meno interessanti, anche se la precedenza è toccata alle siciliane perchè più numerose, sono le due formule calabrese e veneta pubblicate rispettivamente dal Lombardi-Satriani e dal Corazzini. La calabrese, proveniente da S. Leo di Briatico, è stata collocata dal raccoglitore nel gruppo delle « preghiere ed invocazioni ». Dice così:

Virginella mia, Virginella,
 Quandu vai a cumunicari,

¹ *Raccolta amplissima* cit., n. 2298 (p. 407).

² *Ivi*, n. 3641 e n. 3668, da noi riferito qui dietro. Si veda anche Pitre, *Canti popolari ecc.*, II, n. 830 (p. 51).

Penza a Dio, chi hai di pigghiari;
 L'hai di pigghiari cu grand'amuri
 Chi ti senti ristorari.
 E di pani fu criàtu,
 Fu criàtu veramenti,
 Comu Dio 'Nnipotenti,
 Suba 'ssa Cruci Vi viju stari,
 Carricatu già di spini,
 Torniàtu di catini.
 E 'ssa piaga, chi aviti a lu pettu,
 Vi l'ha fattu lu mio difettu,
 Perdunàtimi, mio Signuri,
 Cà giammai Vi affendu cchiuni.
 Haju setti peccati murtali
 Non mi li sacciu cumpessari
 Non cu prèviti e non cu monaci,
 Non cu Papa e cardinali;
 Mi compessu cu Mio Dio,
 Vui sapiti lu cori mio,
 Vui sapiti la mia cuscenza,
 Datimi locu di penitenza,
 Vui sapiti la mia figura,
 Datimi bona sipurtura¹.

Qui la confessione è considerata nel suo aspetto di atto preliminare alla Comunione; invece la formula veneta (un' « orazione » raccolta a Verona) entra subito in tema e si diffonde dopo sviluppando la narrazione di un contrasto fra Gesù, deciso a farla finita coi peccatori, e la Madonna che intercede per essi:

Vado in questa ciesa entrare
 Vedo vu Signor sulla croce stare.
 Son quel misero peccatore
 Che vi sa poco dorare,
 Con molti peccati fati e fati fare
 Non trovo nè preti nè frati
 Che mi posa confessare.
 Vegno da vu, signor,
 Co 'na gran clemenza
 Che mi toli zo da sta santa penitenza.
 Io vi salvo, santo corpo,
 Sulla croce vu sì morto,
 Sulla croce si desteso,
 Perdoneme si v'ò 'feso.
 T'n'altare fu quel gioso,
 Una lettera fu mandata,
 Gesù Cristo la leggeva
 Coa lu suu boca beata.

¹ R. Lombardi-Satriani, *Canti popolari calabresi*, Napoli, De Simone, vol. IV, 1933, n. 2999 (pp. 191-192).

Gesù Cristo mortu 'n ciel
 Per finire 'l mondo,
 La Madona ghe va drio
 Ah! dicendo, figlio mio.
 Perdoné sti peccatori
 Pòr la late ch'vò dato,
 Nove mesi 'n corpo vò portato.
 O cara madre, dona, figlia,
 No li poso sopportare!
 I fanciuli da sinque ani
 Mi toca scongiurare.
 Il mio corpo piove sangue
 Come l'acque verso 'l mare.
 Tute le domeniche e l'altre feste
 Chi dirà queste tre volte al dì
 Le pene dell'inferno non le tocherà mai pi¹.

Un punto d'incontro di particolare rilievo fra questi ultimi e i canti precedenti è dato da quell'esclusione di frati, preti ecc., già notata nel primo dei canti di Paternò. La motivazione di tale esclusione non è identica nelle tre formule. Nelle due lezioni siciliana e calabrese il peccatore non « sa » confessarsi a preti, frati ecc., in questa veronese non « trova » preti, frati ecc. a cui potersi confessare, tanto grave è il fardello delle sue colpe. La differenza parrebbe ridursi ad appena una sfumatura, eppure il tono della formula ne esce mutato, l'annientamento totale di sé fatto dal peccatore conferisce ad essa una spiritualità più elevata. Per questo, ma non soltanto per questo, la formula veronese ha tutta l'aria d'essere rispetto alle altre due, una lezione primitiva o, in ogni modo, più antica. Il dato cronologico conforterebbe la congettura: la formula veronese compare in una raccolta di canti del 1877, mentre la calabrese fa parte di una raccolta del nostro secolo e quella siciliana è stata registrata addirittura nei nostri giorni. Non essendo, però, l'approfondimento filologico né di questa sede né il fine primario di questa nostra indagine, metteremo piuttosto in evidenza l'intervento, anche nella formula veronese, dell'elemento magico. Esso è rappresentato in primo luogo dalla solita assicurazione di salvezza dalle pene eterne a chi reciterà l'orazione e dall'indicazione delle modalità che condizionano l'efficacia di essa, in secondo luogo dal nucleo narrativo di cui si è detto sopra, nucleo che, secondo il risultato di recenti studi, è una caratteristica di molti scongiuri e ha valore di magia simpatica².

¹ F. Corazzini, *I componimenti minori della letteratura popolare italiana*, Benevento, Stab. Tip. De Gennaro, 1877, p. 388.

² Cfr. P. Toschi, *Scongiuri nel suo vol. Poesia e vita di popolo*², Montuoro, [1946], pp. 57-75 e, particolarmente il I paragrafo che studia appunto i « Rapporti fra gli scongiuri e la poesia popolare narrativa religiosa ».

A questo punto gioverà concludere e lo faremo ponendo anzitutto in evidenza il rendimento che possono dare le stampe popolari se studiate storicamente nei motivi ispiratori e in rapporto all'età che le ha prodotte. Riferendoci poi ai soggetti specifici qui trattati, diremo che, dei materiali esaminati, quelli iconografici ci hanno mostrato, con lo sforzo di dare espressione concreta a pratiche di natura essenzialmente interiore come l'esame di coscienza, la persistenza di certe tradizioni tematiche popolari sia narrative sia figurative, quelli letterari hanno offerto il modo di cogliere nel tempo e nello spazio talune opinioni popolari intorno alla confessione, suoi modi, suoi caratteri.

CARMELINA NASELLI

Università di Catania.

S A C E R

Con chiarezza giuridica gli antichi definivano 'sacer' quel che pubblicamente ("lege... lata aut senatus consulto facto"), veniva consacrato agli dei (v. Gallus Aelius in Fest. 318 M.; cfr. Gaius II, 3 sgg.; Dig. 1, 8, 9; 1, 8, 6.).

Ma tale definizione strettamente legale, che sembra rispondere esaurientemente ad una questione di diritto, non può, si capisce, costituire una vera e propria norma distintiva nè per il filologo nè tanto meno per lo studioso della religione di Roma. Con ciò non è detto che si debba rifiutare del tutto l'accezione giuridica del termine 'sacer': possiamo sempre considerarla un caso-limite e servircene con discrezione per giungere ad un significato originario, o, comunque, meno particolare. Un primo passo al riguardo potrebbe essere la separazione dei due fatti concomitanti nella 'sacratio' interpretata dai giuristi: la 'donazione' di qualcosa ad un dio e l' 'intervento' dell'autorità statale. Ora, derivando proprio da tale 'intervento' la 'legalità' della 'sacratio', sembrerebbe sufficiente accantonare questa particolare circostanza, per giungere ad un più vasto significato di 'sacer' esulante dalle restrizioni del 'jus': quello di 'offerto ad una divinità'. È per questa strada che vorremmo proseguire, riservandoci di tornare in un secondo momento sull'aspetto 'pubblico' di una 'sacratio', che, elemento tutt'altro che trascurabile, potrà e dovrà essere usato a riprova delle conclusioni a cui ci sarà dato di arrivare: in una soddisfacente interpretazione di 'sacer', intendo dire, deve essere compreso *in nuce* quel tanto di interesse pubblico che giustifichi poi il tardo intervento di uno stato compiutamente organizzato.

'Sacer' dunque potrebbe significare 'offerto agli dei'. Tale è in effetti il suo senso in funzione di attributo a templi ('aedes sacrae'), statue ('sacra signa'), etc.: opere tutte dovute all'uomo e dall'uomo offerte alla divinità. Nè serie obiezioni può tro-

vare un'estensione di questo significato al 'sacer' che definisce un possesso divino nello spazio ('locus sacer', 'arvum sacrum', 'lucus sacer', etc.) e nel tempo ('dies sacri', 'sacrae luces' 'mensis sacer', etc.): nulla sin qui ci vieta di postulare anche alla base di casi del genere una originaria e cosciente offerta umana. Dove invece la parola 'sacer' si colora di un particolare significato, che non possiamo ridurre immediatamente alla linea interpretativa adottata senza fare del semplicismo, è, in sostanza: nel 'sacrificium', nella 'sacratio hominis' e nel ben conosciuto uso del termine *in deteriorem partem*.

'Sacrificium' è, in realtà, la tipica offerta agli dei, ma la sua etimologia ci fa chiedere: che il significato di 'offerta' derivi solo dell'azione espressa dal verbo 'facere' anzichè dal senso originario di 'sacer'? Se così fosse però si avrebbe un 'sacrificium' per ogni 'sacratio', mentre è chiaro che non tutto ciò che è 'sacer' (in quanto offerto agli dei) è, o è stato oggetto di un 'sacrificium'; a meno di non voler davvero chiamare 'sacrificium' con l'etimologista Isidoro (*Etym.* VI, 19, 30) tutto «quod Deo datur aut dedicatur aut consecratur».

Ma se, invece, anche nella parola 'sacrificium' considerassimo la possibilità che il termine 'sacer' stia da solo ad esprimere l'appartenenza ad un dio in seguito ad offerta umana, dovremmo riferire proprio al verbo 'facere' quegli elementi che indiscutibilmente diversificano il 'sacrificium' da ogni altra offerta.

Il verbo 'facere' potrebbe rivelare un secondo momento rispetto ad una generica 'sacratio': il compimento del destino della vittima sacrificale. La vittima, già dichiarata 'sacra' (ossia offerta dall'uomo alla divinità), è, per mezzo della sua uccisione, allontanata 'ad fines deorum' cui appartiene (v. *Macr. Sat.* III, 7). Dall'esame delle viscere apparirà se gli dei l'abbiano accettata o meno: 'sacer' in questo caso non implica neppure la presa di possesso da parte della divinità, ma si limita a definire la deliberata rinuncia dell'uomo a beneficio di un dio (la pura e semplice offerta, senza l'accettazione dell'offerta). Facile è poi immaginare come questi limiti troppo esatti possano trovare nella realtà un superamento temporale (nei due sensi: passato e futuro) senza che ci si debba allontanare irriducibilmente dal

punto di partenza: 'sacer' può giungere a designare anche ciò di cui il dio ha già preso possesso, come, d'altra parte, viene usato per distinguere l'animale sacrificabile, solo in quanto sacrificabile, anche se non sarà sacrificato (ad. es. i 'porci sacres': v. Varro *De r. r.* II, 1; cfr. Plin. *Nat. hist.* VIII, 55, 77; etc.).

La morte, dunque, rappresenta nel 'sacrificium' il 'mezzo' con cui l'uomo rinuncia materialmente (dopo averlo fatto verbalmente con la 'sacratio') al possesso di una vittima da lui destinata ad un dio. Ma non per questo il destino di morte è implicito nella definizione di 'sacer': se il 'sacrificium' è strettamente connesso con la sfera della morte, ciò è dovuto al solo fatto che ne è oggetto un essere vivente. E questa non è una constatazione gratuita. È una seria possibilità da tenersi presente ogniqualvolta si è portati ad interessarsi troppo al momento dell'uccisione a scapito del momento dell'offerta della vittima sacrificale, e, conseguentemente, a considerare la morte addirittura l' 'oggetto' (quale 'scopo') anziché il 'mezzo' del 'sacrificium'. È inteso che noi non vogliamo dare una generica spiegazione valida per qualsiasi popolo che conosca la pratica sacrificale cruenta: noi ci riferiamo soltanto ai Romani. E, anche per quel che concerne i Romani, non pretendiamo di risalire ad un originario significato dell'uccisione sacrale: ci limitiamo alle meno recondite origini del 'sacrificium' in quanto offerta.

Entro questi limiti, dunque, il fatto che un animale venga scelto come oggetto di un 'sacrificium' è tanto estraneo alla sua uccisione, almeno quanto il fatto che un animale costituisca un oggetto di scambio è estraneo ad una sua eventuale macellazione. Non dimentichiamo di trovarci in seno ad una comunità che ha adottato il bestiame come 'moneta', come base di commercio, o se si vuole, come misura di ricchezza ('pecunia'): una comunità, quindi, dove il bestiame poteva benissimo essere stato prescelto per l'offerta agli dei, solo perchè veniva considerato l' 'optimum' in fatto di beni alienabili. Il Romano, possiamo dire, ad un certo momento 'pagò' gli dei con quelle vittime sacrificali che egli reputava gli usuali mezzi di pagamento nelle sue trattazioni commerciali: da quel momento l'uccisione sacrale, quale che sia stato il suo senso più profondo, poté chiamarsi 'sacrificium', nel significato di adempimento di una promessa o pagamento di

un bene offerto in cambio di un altro bene ('do ut des'). Il 'sacrificium' stava a rappresentare solo l'atto secondario, quello che conseguiva alla nucleare promessa-offerta ('promitto' — 'offero'), l'eccezionale patto ('pax') tra l'uomo e il dio. Così come il 'deos pacare' è una conseguenza del 'cum diis pacisci'. L'oggetto pattuito veniva dichiarato 'sacer' e 'sacrificare' voleva dire 'solvere sacra'. Saremmo, con ciò, ancora nell'ambito di 'sacer' = 'offerto agli dei'.

Ma nel caso dell'*homo sacer*? Proprio su questo caso sono state innalzate quelle costruzioni che vorrebbero attribuire a 'sacer' significati originari di 'impurità', di relazione con l'oscuro mondo degli inferi, e che sembrerebbero, in tal modo, invalidare la nostra linea interpretativa. Così il Fowler (*Roman essays and interpretations*, Oxford, 1920, pagg. 15 e sgg.), che dall'*homo sacer* ha creduto di poter risalire ad una arcaica 'sacratio' intesa come 'maledizione' o 'dichiarazione di tabù'. Il Fowler ha fissato la sua attenzione, per giungere all'«original meaning» di 'sacer' sulla constatazione che l'uccisione di una vittima sacrificale non avesse niente a che fare con l'uccisione dell'*homo sacer*, abolendo così tutti i suggerimenti che il 'sacrificium' avrebbe potuto offrire. Ma lo strano si è che poi, nonostante la premessa (basilare per la sua costruzione), egli vuol interpretare anche il 'sacrificium' con le conclusioni a cui è giunto per quel che riguarda l'*homo sacer*, facendone un'offerta alle divinità infernali per placare le quali sarebbe stato necessario 'maledire' la vittima (ossia dichiararla 'sacer'). Ma perchè voler spiegare il 'sacrificium' con l'*homo sacer*, anzichè l'*homo sacer* col 'sacrificium'?

Non mi sembra davvero sistematico cercare l'originarietà proprio laddove la scomparsa dell'uso di sacrifici umani basterebbe a giustificare la differenza (che sarebbe in tal caso solo differenziazione) tra l'*homo sacer* e la vittima sacrificale.

La 'sacratio hominis' è, con ogni probabilità, la sopravvivenza di un arcaico sacrificio umano e, se è restata nell'uso anche dopo la cessazione di tale pratica, ciò è dovuto al suo passaggio da un'originaria funzione religiosa ad esclusiva funzione penale: è divenuta una sentenza di morte (cfr. H. Bennett, 'Sacer esto',

in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 1930, pagg. 5 sgg.).

Ma il senso di 'punizione' che ci è dato di ricavare da questa 'sacratio' giudiziaria, fino a che punto potrebbe essere riferito alla originaria 'sacratio' religiosa? Proprio nel suo scadimento a pratica profana, il sacrificio umano, perduto il significato di rito, avrebbe acquistato quello di pena: l'uccisione dell'*homo sacer* non è più un 'sacrificium' ma soltanto un' esecuzione. E se volessimo risalire al lontano sacrificio, dovremmo lasciare lungo la via gli elementi che caratterizzano la 'pena' (delitto, impurità, etc.) per giungere alla spiegazione del 'rito' nei suoi soli termini: in caso contrario ci troveremmo di fronte a due diversi significati di 'sacer', 'offerta agli dei' e 'reo di un misfatto', che con un po' di buona volontà faremmo diventare 'divinizzato' e 'maledetto' o, ancora più in là, 'puro' ed 'impuro', sino ad attribuire alla parola 'sacer' il valore del termine tecnico 'tabù' della cui ambivalenza ci serviremmo per spianare ogni difficoltà.

Ma restiamo ai Romani presso i quali ci è parso di interpretare il 'sacrificium' come il compimento di un'offerta agli dei. Se alle origini l'uccisione dell'*homo sacer* fosse stata effettivamente un 'sacrificium', anche la sua 'sacratio' come quella della vittima sacrificale andrebbe riguardata alla stregua di una offerta. Ora il carattere di offerta manca senza dubbio alla 'sacratio hominis' nella sua forma ultima, ma che dire se ci si rifacesse a quell'arcaico costume italico, il *ver sacrum*, per il quale proprio gli uomini (insieme agli animali, del resto) venivano offerti alla divinità in cambio di un favore espressamente richiesto? E col *ver sacrum* ci troveremmo ancora nell'ambito del 'patto con gli dei' che abbiamo visto caratterizzare la 'sacratio' precedente il 'sacrificium': un patto grandioso, la cui immensità non confonde la 'mens' che lo ha concepito. Si è offerta agli dei una primavera quando la si è dichiarata sacra, e i nati, uomini e bestie, in quella primavera sono perciò 'sacri': non appartengono più alla comunità, ma agli dei possessori della primavera in cui han visto la luce. La presa di possesso 'fisica' da parte degli dei aveva poi luogo naturalmente mediante il 'sacrificium'. Quando, in un secondo tempo, decadde l'uso del

sacrificio umano, bastò per adempiere alla promessa contenuta nella 'sacratio' che gli *homines sacri*, in quanto nati in un *ver sacrum*, venissero allontanati dalla comunità che li aveva espressi: restando sarebbero stati causa di calamità solo perchè la comunità avrebbe usufruito di alcunchè non più 'suo', ma appartenente agli dei. (Di qui un secondario carattere pernicioso del 'sacer'). Questi uomini, dunque, venivano costretti all'esilio, senza che ciò costituisse per loro una punizione (come, quando venivano ancora sacrificati, la loro uccisione non era un'esecuzione di pena capitale ma soltanto un 'rito'): non avevano altra colpa essi che di essere nati in un *ver sacrum*.

Praticamente, ora, se una volta 'sacer' non si faceva più parte della patria comunità, dalla 'sacratio' derivava oltre che una conseguenza religiosa (la *pax deorum*), anche una conseguenza civile: il bando all'*homo sacer*. E di queste due conseguenze la sola che interessasse direttamente l'oggetto di una 'sacratio' era la seconda: nella prima, infatti, fungeva semplicemente da mezzo (uomo o animale non facevano differenza), mentre dalla seconda acquistava lo stato giuridico di fuori-casta, che stabiliva tutto il suo triste destino. L'uccisione, poi, di un *homo sacer* (anche se non più operata con l'originaria intenzione di avviarlo *ad fines deorum*) non costituiva 'parricidium' (v. Fest. 318 M): dato che esso non era più un 'par', poteva essere ucciso, diremmo così, *innoxie*.

Ecco dunque che la 'sacratio' offre alla comunità un mezzo legale per uccidere un suo componente: la morte allontanata come 'rito' ritorna come 'pena'. Ne seguiranno quei fatti, peculiari tutti della situazione dell'*homo sacer*, la cui constatazione isolata ha potuto suggerire soluzioni, secondo noi errate, in quanto estese, senza essere lecitamente estensibili, ad una generica interpretazione del termine 'sacer': 1) l'*homo sacer* non può essere sacrificato (Fest. 318 M): infatti la sua uccisione non è più un 'sacrificium' ma una 'esecuzione di sentenza capitale'; 2) l'*homo sacer* non è rispettato come le altre 'res sacrae' (v. la nota *quaestio* in Macr. *Sat.*, III 7, - che dà l'avvio alla citata interpretazione del Fowler): infatti la sua 'sacratio' è una sopravvivenza dovuta ad un intenzionale secondario uso coercitivo; 3) le divinità alle quali è diretta la 'sacratio hominis'

appartengono ad una determinata sfera (v. ancora il Fowler): infatti, vista una generica funzione intimidatoria di questa 'sacratio', le divinità sono coscientemente scelte tra quelle che sembrano presiedere all'oscuro mondo dell' 'impuro' e del 'maldetto': dei della vendetta e della punizione.

Ma al centro di questi fatti collaterali resta l'evento più importante (o il fine più immediato) di una 'sacratio hominis': un membro della comunità viene solennemente ripudiato. Senza questa intenzione non è neanche possibile la 'sacratio': è possibile, infatti, maledire il nemico ma non 'sacrare', giacché il nemico non appartiene alla comunità e non può, dunque, esserne espulso. Sarà, poi, proprio la particolare situazione dell'*homo sacer* = 'reietto', 'rifiuto della società', che darà origine a quell'uso specifico di 'sacer' in *deteriorem partem*, che, generalizzando, è stato assimilato al polinesiano 'tabù', con la conseguente attribuzione gratuita dei significati che caratterizzano questa parola. Uso specifico, abbiamo detto: perchè gli esempi tratti dai poeti comici, i più vicini alla sensibilità popolare, danno al termine 'sacer', quale epiteto ingiurioso, non già un generico senso 'sinistro', bensì un preciso senso dispregiativo che potremmo chiaramente e lecitamente far risalire alla posizione di fuori-casta dell'*homo sacer*. Così in Plauto che chiama 'sacer' servi (*Bacch.* IV, 783; *Most.* IV, 983) e lenoni, (*Poen.* prol. 90: « homini si leno est homo, sacerrumo ». E con lo stesso senso Turpilio (in *Non.* 397, 20 Merc.) potè chiamare un bordello (o comunque la sede di un lenone) « sacerrimum domicilium ». Niente di terrificante, dunque, ma solo un profondo disprezzo, come ancor meglio appare dall'espressione « sacrum scurram » di Afranio (in *Non.* : 397, 22 Merc.). Con ogni altro autore, poi, l'invettiva 'sacer' assumerà un colore particolare, ma essenzialmente sempre riducibile a quest'uso dei più antichi poeti comici, come si può vedere, per non citare altri esempi, anche dalla nota « auri sacra fames » che ci è dato, in ultima analisi, di interpretare attribuendo a Virgilio un'intenzione dispregiativa contro il 'vile' danaro.

Ma torniamo a noi: 'sacer' è in ogni caso, quali che ne siano le conseguenze, ciò che l'uomo coscientemente destina al-

la divinità in un patto che lega la divinità stessa alla linea di condotta richiesta dall'uomo (« do ut des »). Ogni volta che l'uomo fa 'sacer' qualcosa, egli chiede l'intervento divino. Ossia 'obsecrat': fa sacro o promette o offre per (*ob*) uno scopo. Nei rapporti tra uomo e uomo si può richiedere a garanzia l'intervento divino, rischiando, in una specie di ordalia, di divenire 'sacer' al dio garante ('execror'). O il rischio si limita alla perdita in favore del dio garante di un bene qualsiasi all'uopo scelto e depositato ('sacramentum'). Il patto tra uomo e uomo è in questi casi proiettato in una sfera religiosa: la 'pax' degli uomini così stipulata viene ad essere compresa nella più vasta *pax deorum* (e quindi protetta dalla 'religio' che protegge questa). I luoghi stessi dove la tradizione ha posto la stipulazione dei due patti più noti e più fecondi della storia romana han preso il nome di 'sacer': *Via Sacra* (in cui sarebbe avvenuta la 'pax' tra Romani e Sabini) e *Mons Sacer* (in cui avrebbe avuto luogo la 'pax' tra patrizi e plebei). E le leggi che sancivano l'inviolabilità dei capi plebei, come garanzia di quest'ultima 'pax' si chiamavano 'sacrae', non necessariamente perchè i plebei fossero organizzati a simiglianza delle *sacrae militiae* italiche, come vorrebbe l'Altheim (*Sacra lex*, Amsterdam, 1940. Cfr., prima di lui, G. Niccolini *Le 'leges sacrae'*, in 'Historia' II, 1928, pagg. 1 sgg.), ma solo perchè affidate agli dei ai quali si dichiarava 'sacer' colui che le avesse violate.

Quando poi il dio invocato nella 'sacratio' interviene, si comprende come porti con sé quell'atmosfera di timore (paura e venerazione) che non è implicita nella parola 'sacer' se non in quanto alla 'sacratio' segue una presa di possesso della divinità. Dopo di che si entra nell'ambito della 'religio', « the feeling of awe, anxiety, doubt or fear » (W. Fowler, o. c. pag. 7): si entra realmente in *finis deorum*. Ma se 'sacer' giungerà, come abbiamo visto, ad esprimere anche questo secondo momento (il momento del possesso divino), tuttavia resterà sempre una grande differenza tra ciò che va a far parte del divino in seguito a liberazione umana e quello che è già degli dei indipendentemente dalla volontà dell'uomo: nel primo caso si dirà 'sacer' e nel secondo 'religiosus'. L'indefinibilità della 'religio' non concerne minimamente l'espressione 'sacer', usata (è un attributo ori-

ginario) proprio per definire, attribuire, assegnare secondo un preciso disegno le parti rispettive nei rapporti tra uomo e dio. L'attività umana è un presupposto del 'sacrum', mentre solo 'passività' caratterizza l'ambito del 'religiosum'. I noti composti di 'sacer' col verbo dell'azione, fare, - tra cui importantissimo 'agente' il 'sacerdos' - non hanno alcuna rispondenza per quel che concerne 'religio' e 'religiosus'. Da 'sacer' potrà derivare un verbo attivo 'sacro' (o 'consecro'), ma 'religiosus' prevede solo un uso 'mediale': «religiosus sum».

Se il rapporto col 'sacrum' è ben chiaro per l'uomo, non così avviene quando si tratta della *religio*, che rispecchia una situazione pressochè indefinibile, in quanto mancante di una chiara antitesi soggetto-oggetto. Situazione, vorremmo aggiungere, di cui l'uomo non si rende conto se non essendo esso stesso 'religiosus', ossia legato ad una linea di condotta più negativa che positiva. Con la *religio* infatti si proibisce («religio vetat», «religiosum est»), mentre con la 'sacratio' si ordina («sacratum», «consecratum», «sacrum est»). Ecco, dunque, l'editto, l'ordine, l'autorità che sovente si presuppongono ad una 'sacratio'. La *pax deorum* riguarda tutta la comunità: è necessario che ogni suo membro si impegni a rispettare il 'sacratum', o meglio il 'consecratum' (in cui il *cum* riflette ancor più la 'decisione comune').

Che all'origine della 'decisione' sia un sentimento di paura del divino ('religio') non ha importanza: solo quando la comunità si è convinta della necessità di un riconoscimento del 'divino', ciò che prima era semplicemente 'religiosus' diventa 'sacer'. «Religio pavidos terrebat agrestis», dice Virgilio (*Aen.* VIII, 349). Ma perchè? La comunità non si è ancora pronunciata: «Hoc nemus... hunc collem (qui deus incertum est) habitat deus». E il bosco e il colle, pur essendo frequentati da un dio, non sono 'sacri'. 'Sacer' è invece il 'lucus' che incontriamo nello stesso libro al v. 598: «sacer religione patrum», dice Virgilio, ma questa volta non si tratta di 'religio' = paura, bensì di 'religio' = venerazione. Non più cieca paura, perchè il bosco era stato regolarmente consacrato a Silvano («Silvano fama est veteres sacrasse Pelasgos»).

Non più strano, dunque, nè solo secondario apparirà quel-

l'intervento statale che i giuristi antichi presupponevano a una 'sacratio'. Col perfezionarsi della prassi legislativa ciò che prima poteva essere semplicemente 'sacer' diverrà 'sacrosanctus'. Ma l'idea della 'sanctio' era già insita nel 'sacer': v. al riguardo l'utile indicazione dell'ittito *šaklāiš* e *šakliš* col significato di legge, costume, rito (Walde-Hofmann, *Lat. Etym. Wört.* s. v.). È l'autorità legislativa che definisce il 'sacrum' in nome della comunità: proprio da ciò deriva a 'religiosus' il significato di 'superstitiosus', in quanto succubo di un 'divino' non riconosciuto dalla comunità. Giacchè la 'religio' comprende in sé sia il 'sacer' che il 'non sacer': ma solo la 'religio sacrorum' è ammessa e tenuta in considerazione: il resto è 'superstitio'.

Vorremmo con ciò aver liberato il termine 'sacer' da quell'accezione 'sinistra' (riferibile per noi alla sola 'religio': cfr. i 'dies religiosi') che pare abbia confuso, specie con inutili quanto inopportune comparazioni, la altrimenti chiara interpretazione del suo uso 'romano'. È dunque la nostra posizione assai più vicina a quella dei giuristi antichi citati all'inizio, che non alle affermazioni della esegesi moderna. La 'sacratio' è effettivamente l'offerta decisa dalla comunità agli dei riconosciuti dalla comunità stessa. È la 'fondazione' di un patto, è la 'pax' (cfr. l'antico nordico *sattre* = pacificazione: da Walde-Hofmann, *L. E. W.*).

Ma in tal modo, riferendo cioè ogni emozione religiosa alla 'religio' e precedente e conseguente la 'sacratio', avremmo forse perduto ogni possibilità di giustificare quel recondito 'cliamen' che volgerà agli esclusivi rapporti col divino l'uso della parola 'sacer'?

Ci par quasi, infatti, di aver 'profanizzato' il termine 'sacer': ma forse abbiamo soltanto rimossi gli impacci che impedivano la via ad una comprensione più profonda. Avremmo forse, una volta liberati dalle 'oscure' fantasie, una nuova possibilità di percepire il senso 'luminoso' della 'sacratio': basterà ora saper cogliere nel 'momento' designato dal 'sacer' tutta la divina immensità di un 'cominciamento' (cfr. lettone *sakt* = 'comin-

ciare': da Walde Hoffmann, *L. E. W.*): si avrà così la sostituzione dell'ingiustificato 'sentimento di paura e venerazione' con una 'vibrazione' altrettanto feconda nel campo delle religioni: quella dell' 'atto primordiale', della 'fondazione', della 'creazione'.

DARIO SABBATUCCI

ANIMA ALATA E SIMBOLISMO DELL'ANIMA IN OMERO

L'uccello animico, così frequente in genere nelle mitologie primitive oltrechè in quelle di taluni fra i più antichi popoli «storici», racchiude, come ogni altro animale animico, solo in potenza l'individualità personale. In esso può venire riconosciuto un dato essere umano.

Questo riconoscimento, che è, obiettivamente, il determinarsi stesso dell'uccello animico in quella che più propriamente diciamo anima-uccello, implica la proiezione su di esso animale animico, da parte del soggetto appercipiente, di una definita immagine umana, cioè dell'immagine dell'essere umano, o simile all'uomo, della cui personalità l'animale in parola viene, ora, avvertito come il portatore. Da ciò il carattere misto, fra uomo e uccello, della rappresentazione della suddetta specie di anima; il che palesemente deriva dalla difficoltà, propria in genere d'un pensiero primitivo o ancora parzialmente primitivo, di astrarre, di concepire, nel caso, con sufficiente chiarezza, una data essenza psichica a prescindere dalla rappresentazione del corpo umano al quale nella consueta esperienza essa viene associata.

Si comprende agevolmente come, anche nella figurazione artistica, l'anima-uccello soltanto raramente venga rappresentata in forma di puro uccello, e senz'altra determinazione; ciò accade, fra l'altro, quando un certo tipo d'uccello si è fissato come espressione convenzionale d'una determinata persona, così, per citare un esempio, nell'arte egizia la fenice come anima di Rê¹.

Tolti questi casi, l'anima-uccello vien sempre rappresentata con elementi presi anche, e spesso prevalentemente, dalla figura umana; o viene collocata vicino a una figura umana che la indi-

¹ Cfr. A. Erman, *Die Religion der Aegypter*. Berlin u. Leipzig 1934, 28. Analogamente il *bennu* (l'airone) vale (almeno nel 3° cap. del Libro dei Morti: v. Klebs, *op. cit.* 106) per l'anima o la manifestazione di Osiride.

vidualizza (p. es. al morente di cui essa è l'anima), oppure vicino o sopra oggetti che richiamino tale figura per immediata associazione di idee, quali il tumulo sotto cui giace « il morto », o un albero che vi cresca accanto, o un vaso o una pietra sepolcrali, od altro ancora. (Analoghe osservazioni valgono anche per l'anima-serpente).

Vogliamo, in sostanza, dire che l'anima-uccello non possiede una propria autonomia, bensì, gravitando verso il fantasma umano, tende a risolversi o si risolve alfine in esso. Così accade per le credenze egizie e, a quanto ci è lecito supporre da certi indizi, per le cretesi-micenee (vedi la NOTA in fine); così in Omero, presso il quale la importanza dell'anima-uccello, paragonata a quella che, senza dubbio, possedette nelle religioni e nelle mitologie in genere dei popoli dell'antico Mediterraneo orientale, retrocede ancora grandemente in favore della rappresentazione dell'anima-immagine (umana).

*
* * *

Si nega di frequente e nel modo il più reciso, p. es. da W. F. Otto (vedi oltre) e da altri, l'esistenza della rappresentazione d'una psiche alata in Omero. Tuttavia, non ostante la suddetta minore importanza che una tale rappresentazione è venuta ad avervi, non si porrà fondatamente in dubbio, a nostro avviso, il valore d'un complesso di testimonianze le quali invece la provano, anche se, isolatamente prese, esse sembrano di lieve entità. Possiamo classificare queste testimonianze in dirette, e son quelle che troviamo nei due poemi, e in indirette.

L'andar via dell'anima, o il suo sfuggire a chi vuole afferarla, è il dileguarsi dell'ombra, del sogno e, nello stesso tempo, il volar via dell'uccello. Ulisse tentò tre volte d'abbracciare la ψυχή della madre, ma essa altrettante, simile a un'ombra o a un sogno, volò via (λ 206 sgg.). Alla morte la psiche ἦὸς ἄνευρος ἀποπταμένη πεπότηται è detto in λ 222.

Il corrispondente della rappresentazione del *ba* che si stacca, sembra, dal morente oscuramente come anima-fiato-uccello¹, per

¹ In tale senso depongono, oltre alla rappresentazione ornitomorfa del *ba* (la quale fa supporre una sua genesi psicologica, parzialmente almeno, nell'associazione fiato-uccello), la natura del nome, che sembra inordi-

poi trasformarsi nell'aldilà in una pura anima-immagine, ci è offerto in X 362 e II 856: ψυχὴ δ' ἐκ βεβημένων παταμένη Ἄϊδρόσδε βεβήκει, nei quali versi l'elemento «fiato-uccello» è dato nelle parole ψυχὴ e παταμένη: nella prima per il suo significato originario di «fiato» non ancora andato completamente perduto nei due poemi (cfr. I 408 sgg., X 467, ω 347 sgg.), e nella seconda in quanto essa richiama l'idea delle ali; mentre l'Ἄϊδρόσδε βεβήκει risveglia immediatamente quella del fantasma umano. Poichè la credenza era che, nell'Ade, le anime avessero appunto la forma di tali fantasmi. È notevole come anche il θυμός il quale non è altro che una ψυχὴ in potenza, e un volta, anzi, arriva a essere una vera e propria ψυχὴ¹, lascia alla morte il corpo volando via (II 469 e Ψ 880).

In Ψ 68 è detto che l'anima di Patroclo si fermò sul capo di Achille dormente στη δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς: era librata, dunque, su di lui. È anche questa immagine si addice all'uccello.

Osserviamo qui come un simile librarsi delle apparizioni del sogno ricorre in ζ 21 (Athena sul capo di Nausicaa); e in B 20, 59: — significativo —, dopo d'aver parlato, ὄχρετ' ἀποπτάμενος (v. 71). Nel sogno di Patroclo questa espressione è sostituita da un ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἥυτε καπνὸς ὄχρετο τετριγυῖα (Ψ 100 sg.) equivalente o, per lo meno, molto simile ad essa se si considera la relazione esistente fra le due rappresentazioni dell'uccello e del fumo (il quale è qui, a sua volta, vagamente confuso col fantasma umano) e che il τριζεῖν è il verso degli uccelli.

narsi, in egizio, in un gruppo di parole indicanti «alitare» «soffiare» (K. Lang, *Ka, Seele und Leib bei den alten Aegyptern* «Anthropos» 1925, 71), e il non mancare la figurazione di esso ba in chiara relazione col fiato, più precisamente in atto di tenere vicino alle nari del morto, o del morente, una vela gonfia, che è il segno per «fiato», «vento» e, nel caso, palesemente simboleggia il fiato vitale, la vita (v. p. e., I. Rosellini, *I monumenti dell'Egitto e della Nubia disegnati dalla spedizione scientifico-letteraria toscana in Egitto*, Pisa 1832, Vol. II, tav. 134). Siamo tuttavia sul terreno delle ipotesi.

¹ H 131. Esistono pienamente i presupposti psicologici per cui il θυμός sarebbe potuto diventare in tutti i casi, al posto della ψυχὴ, il portatore della personalità dopo la morte. Perciò diciamo ch'esso è una ψυχὴ in potenza. È se qui esso effettivamente si fa ψυχὴ, ciò dimostra, ci sia permesso notare, la insostenibilità di quella teoria (Otto, Nilsson) secondo cui esisterebbe in Omero una separazione fra l'anima che conferisce la vita («Lebensseele») e lo spirito del morto.

In verità il $\tau\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ fu inteso in diversi modi. Halbkart¹ sostenne che, per esso, il poeta volle esprimere il rumore che fanno le anime movendosi attraverso l'aria, simile al frullare delle ali degli uccelli o delle frecce. Questo significato non contrasterebbe affatto con la rappresentazione d'una psiche alata. Secondo Buchholz² indica il lamento, il gemito delle anime. Questo autore richiama II 857 e altri passi riferentisi alla psiche che, separandosi dal corpo, lamenta la sua sorte. Si può obiettare che in questi passi Omero non ha mai usato il $\tau\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$. Perchè? È, ammesso che il $\tau\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ (= stridere, pigolare) può indicare anche il gemito, non è singolare che il poeta adoperi altrove questo verbo per esprimere il gemito-pigolio precisamente di uccelli³?

Per W. Otto il $\tau\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ di Ψ 101 è un tenue pigolio (« ein dünnes Zirpen ») nel senso di voce esigua, come si addice all'anima di Patroclo, la quale, ora, dopo che Achille tentò d'afferrarla, si rivela come vuota ombra, priva di $\varphi\rho\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$ ⁴. Mancherebbe ogni relazione con la rappresentazione dell'uccello. E, in genere, non si troverebbe in Omero, in alcun luogo, la traccia d'un accenno alla psiche in forma d'uccello⁵: interpretazione troppo rigida e non rispondente ai fatti. Poichè, pur volendo prescindere da tutto quanto abbiamo fin qui osservato su questo argomento, nessuno può negare che quanto in ω 5 vien detto delle anime che seguono stridendo ($\tau\rho\iota\zeta\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$) non certo con voce tenue, Hermes, il quale le guida giù per le vie tenebrose, e son paragonate a pipistrelli che « volano [svolazzano] stridendo » ($\tau\rho\iota\zeta\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ ποτέοντα: ω 7), sia la descrizione d'una schiera volante verso l'Ade, anche se esse anime non saranno state immaginate nella precisa figura di pipistrelli.

La psiche omerica non è schema così fisso come Otto opina, e dal quale, pur ammesso che il fantasma vi occupa la parte

¹ C. W. Halbkart, *Psychologia homerica, seu de homerica circa animam vel cognitione vel opinione commentatio*, Züllichaviae 1796, 98.

² E. Buchholz, *Die homerischen Realien* (III Ed. II Abt.: Die homerische Psychologie und Ethik), Leipzig 1871-1875, 41 8g.

³ B 314: si tratta del $\tau\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ di passerotti divorati dal drago.

⁴ W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, Berlin 1923, 12, con n. 1.

⁵ Otto, *op. cit.* 11

centrale e più importante — ciò che del resto fu da noi in precedenza accentuato — debba completamente escludersi la psiche alata. Le ali spuntano alla psiche-fantasma nel momento del suo apparire e sparire, del suo librarsi nell'aria, del suo transito verso l'Ade. E qui stesso, dove pur ne è priva, non mancano qualche volta di far capolino¹.

Le indicazioni indirette in favore dell'esistenza della concezione omerica di una psiche parzialmente ornitomorfa sono particolarmente tre: a) l'esistenza, nel Mediterraneo orientale preellenico, della credenza nell'anima-uccello; b) il persistere di tale credenza nella Grecia arcaica postomerica (anche se il Weicker fece entrare, indebitamente allargandola, nella classe dell'uccello animico tutti i tipi di sirena²); c) il persistere della suddetta credenza attualmente in tutto il bacino dell'Egeo compreso il litorale dell'Asia Minore³. È poco verisimile, ciò considerato, una interruzione della credenza in parola nei tempi omerici, e che tale credenza, se non vogliam porre un'assoluta separazione fra la fede del poeta e quella del popolo, non sia, almeno in parte, penetrata nell'epos.

Un particolare significato hanno, in quanto più d'ogni altra vicine ai tempi omerici e aventi relazioni con scene e personaggi dell'epos, le rappresentazioni della psiche su di un certo numero

¹ V., p. e. λ 605: lo schiamazzo dei morti è rassomigliato a quello di uccelli fuggenti qua e là.

² Cfr. la critica di M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, München 1941 182 sg. Secondo Nilsson tra il grande numero di rappresentazioni figurative di sirene raccolte dal Weicker e da questi qualificate come rappresentazioni di 'Seelenvögel' « una sola ve n'è in cui si possa, con una certa probabilità, riconoscere un uccello-anima: una pittura vascolare con figure rosse riprodotte la morte di Prokris e un uccello con testa umana librabentesi su lei che s'abbatte » (ibid.). Questo giudizio del Nilsson sembra eccessivo. Poichè almeno la sirena su pietre sepolcrali (una figura che ricorre frequentemente, cf., p. e., G. Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst. Eine mythologisch-archäologische Untersuchung*. Leipzig 1902 167 sg.) è, quasi sicuramente, di origine animica.

³ Th. Boreas, *Ζητήματα ἑλληνικῆς Ψυχολογίας. Τοῖς ζουσαὶ ψυχᾶι. • Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν •*. 1927, 6 sg. 8 [citiamo secondo le pagine dell'estratto gentilmente inviatoci dall'Autore]. È tenace credenza volgare che le anime si incorporino, oltrechè in serpenti, in civette, aquile, rondini e altri uccelli (ibid.). Nota ancora il Boreas che, per i greci moderni, ἀποθνήσκω equivale ad ἀναπαύω (id. 9, n. 3).

di *lekythoi* attiche arcaiche. In alcune di esse la figura dell'anima (così, p. es., dell'anima di Patroclo) è, notoriamente, un piccolo *eidolon*, un fantasma umano alato (nudo o con armatura)¹. Gli artisti che dipinsero questi vasi ebbero probabilmente presenti le immagini omeriche della psiche alata².



Ma non avrebbe, forse, questa psiche alata un valore simbolico?

Che lo abbia potrebbe essere suggerito dalla minore vivezza che la sua rappresentazione possiede rispetto a quella del puro fantasma, come è rivelato dal fatto che essa non appare in sogno. Achille non vede la psiche di Patroclo con le ali, bensì in figura umana, anche se il librarsi di essa sul suo capo suggerisce, come si è detto, che avesse le ali e che fosse giunta fin lì per mezzo di ali. Ora le immagini della veglia, siano esse immagini di oggetti reali o mera fantasia, si riproducono nel sogno spontaneamente e, come regola, senza possibilità di inibizione tanto più fedelmente quanto più sono vive, quanto più, cioè, sono immediatamente vissute e sentite, e quindi non simboliche, il simbolismo importante sempre, più o meno, la presenza di elementi di valutazione razionali. Da ciò sembrerebbe lecito arguire che la credenza in una psiche alata pensata come realtà non era così viva o non esisteva affatto se non era tale da influenzare le immagini del sogno. Dunque, si potrebbe dedurre, la rappresentazione della psiche alata, quale noi la troviamo anche più tardi nei vasi arcaici, ha in Omero un significato simbolico: si voleva probabilmente significare, per mezzo delle ali, la leggerezza, la rapidità, la fluidità dell'anima.

Quest'interpretazione non è esente da obiezioni che per brevità omettiamo.

¹ Cfr. R. Hirsch, *De animarum apud antiquos imaginibus*, Leipzig 1899 figg. 2, 4, 5.

² Si pronunciano per questa persistenza della rappresentazione della psiche alata in Omero, pur senza metterne nella dovuta evidenza tutte le ragioni che stanno a provarla, tra gli altri il Weicker, *op. cit.* 20 sgg., e E. Bickel, *Homörischer Seelenglaube* Berlin 1925, 249. Più largamente Boreas, *op. cit.*, in partic. 5 e 14 sg. Quanto al Patroni v. oltre.

Contro il simbolismo dell'uccello-anima dei Mediterranei si pronunciò già il Weicker¹. Invece il Patroni scrive che non bisogna dare « un valore troppo specifico » alla forma di uccello attribuita alle anime dai popoli dell'Oriente mediterraneo e dai Greci arcaici. « Piuttosto bisogna assegnarle un valore simbolico ». Ci troviamo, secondo P., « dinanzi a un tentativo della credenza popolare e dell'arte... rivolto a risolvere, così alla buona e per segni sensibili, il problema filosofico e religioso della natura delle anime. Queste son pensate di natura eterea, affine all'aria, al vapore, al fumo. La rappresentazione teriomorfa viene dunque a significare che la parte dell'uomo che sopravvive al corpo è proprio ciò che esprimono le parole di 'anima', 'spirito' e simili »².

Dato il nostro punto di partenza, la questione, in sè, ha per noi un'importanza relativa. Infatti ammessa, come abbiamo, la non autonomia dell'anima-uccello e ammesso che questa ha il suo centro di gravità nel fantasma (il che significa in sostanza che essa non è vera e propria anima perchè eccentrica, più o meno, all'*αὐτός*, il vero e proprio *αὐτός* essendo, a sua volta, là dove è l'immagine umana assolutamente scevra di elementi animalistici), ammesso tutto ciò, la questione del simbolismo, o non, dell'anima alata (in quanto essa è « anima »), si risolve per noi in quella dell'eventuale simbolismo dell'anima-immagine.

Si chiede, dunque, se l'anima-immagine, la psiche-*eidolon* (da intendersi qui *eidolon*, nel senso esatto della parola, come pura immagine del corpo umano), abbia il valore d'una realtà data immediatamente nell'*eidolon* stesso, o se, invece, questo *eidolon* sia per il pensiero omerico la semplice manifestazione d'un più o meno suo profondo *ὑποκείμενον*.

Di tale questione, che illustri storici della religione greca e studiosi di psicologia omerica non si sono posta, convinti che le idee omeriche intorno all'anima dovessero essere esattamente quelle dei popoli primitivi, e che è, senza dubbio, la più importante e difficile di detta psicologia, si occupò in Italia, trattan-

¹ Weicker, *op. cit.*, 2, 4.

² G. Patroni, *La teoria del sogno in Omero e in Virgilio*. « Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere » LXXX 9 sg.

dola alla luce di un'interpretazione delle credenze oniriche in Omero, G. Patroni¹.

In realtà il Patroni non si pone il problema del simbolismo dell'anima-immagine in particolare, ma, avendo egli affermato, come s'è visto, che l'anima alata ha un valore simbolico, affronta, oltre a ciò, quello più generale del simbolismo della psiche in tutti i suoi aspetti e forme (quindi anche nella forma dell'anima-immagine).

Egli parte, appunto, dalla considerazione del fluttuare della rappresentazione della psiche in Omero; un quadro che ricostruisce anche col sussidio delle figurazioni della psiche sui vasi arcaici, in quanto, per il loro significato e cronologicamente, esse sono le più vicine all'epos. La psiche ora ha la grandezza dell'uomo, ora è un'animuccia di proporzioni minuscole (ciò per la necessità, spiega il Patroni, ch'essa ha di uscire dal naso e dalla bocca), ora ha le ali, ora non le ha, ora parla con la voce del vivo, ora con il pigolio degli uccelli, ecc. Essa ha, in altre parole, dei poteri demonici, magici, trasformistici, comuni, in genere, agli dèi e ai demoni in Omero. Ciò, osserva il Patroni, non era stato riconosciuto perchè erasi dagli studiosi erroneamente ritenuto che la psiche di Patroclo, simile al corpo vivo di lui, possedesse tale rassomiglianza come proprietà fissa, ed altrettanto credevasi di tutte le anime. Ma si era voluto studiare le credenze omeriche intorno alla psiche senza badare che qui si tratta di sogno e senza prima aver studiato gli altri sogni in Omero. Ora l'analisi del sogno di Achille in Ψ 62 sgg., di Agamennone in B 8 sgg., di Nausicaa in ζ 20 sgg., di Penelope in δ 795 sgg., dimostra che le immagini che appaiono nel sogno sono, secondo le credenze omeriche, « non entità reali, ma semplici parvenze, forme vuote di contenuto delle quali si riveste e si circonda un'entità soprannaturale, demoniaca, che è il vero attore del sogno »².

Come sia sorta la credenza di questi « veri attori del sogno » è spiegato dal Patroni così: riconosciuta che fu la vacuità, in sè, delle immagini oniriche, ci si chiese donde provenissero. Il pro-

¹ G. Patroni, *op. cit.* e *Tra sogni ed ombre in compagnia di Omero*, « Atene e Roma » VII.

² Patroni, *La teoria del sogno* ect. cit. 266.

blema, « data la mentalità personificante, anzi antropomorfizzante, con cui i Greci antichissimi riguardavano i fatti naturali, dovevasi risolvere in quello: chi, quale entità reale ci fa apparire quelle immagini irreali? » I Greci, che credevano nella psiche sopravvivente al corpo, cominciarono col rispondere alla domanda spiegando anzitutto le apparizioni in sogno della persone morte, cioè le apparizioni di quei sogni « dove più facile parve la risposta ». E supposero che ciò che mostrava loro l'immagine del morto fosse l'anima stessa, « l'anima nel suo in sè », la quale si rivestiva di quell'immagine al momento di comunicare coi vivi. In seguito, per facile estensione analogica, si attribuì l'apparizione di immagini di persone vive a deità e demoni datori del sonno e dei sogni¹. L'entità demonica, l'attore reale nel sogno d'Achille è l'anima di Patroclo, in quello d'Agamennone è Ὀνειρος il quale prende l'aspetto di Nestore (era simile, ἐφ' ἑαυτῷ, al divo Nestore, così come l'anima di Patroclo era ἐκκοιτα a Patroclo, ἀντὶ), in quello di Nausicaa Athena che appare come la figlia di Dymante, in quello di Penelope Ifthime mandata da Athena in immagine a Penelope dormente.

« Neppure come forme senza sostanza — sostiene il Patroni — quelle immagini hanno vera e propria esistenza: esse sono semplici schemi potenziali dei quali è in possesso l'anima dei morti o il demone del sogno e che servono loro unicamente per comunicare con gli uomini nel sogno senza rivelare il loro vero essere o forma »².

Questa teoria del Patroni presta, in parte, il fianco a un'obiezione: i tre sogni di Agamennone, di Nausicaa, di Penelope non stanno esattamente alla pari con quello di Patroclo. L'attore dei primi due è un essere soprannaturale che assume le parvenze esterne di altre persone. Nel sogno di Penelope, Athena fabbrica a dirittura l'eidolon di Ifthime (εἰδῶλον ποίησε: δ 796) che appare a Penelope: sono tutte immagini fallaci di cui si serve l'attore immediato o mediato del sogno per comunicare con gli uomini senza rivelare il suo vero essere, come si esprime il Patroni. Si comprende, dall'insieme della descrizione, che questo attore non

¹ Patroni, *Op. cit.* 266 sgg.

² *Id.* 266. Oltre al citato, si veda, per questa teoria del Patroni, *La teoria del sogno etc.*, in particul. 253, 255 sgg., 259 sgg., 263 sgg., 267 sg. e *Tra sogni ed ombre etc.* cit. 6 sgg., 9.

solo può assumere, ma che, in realtà, esso assume di regola simili immagini fallaci. Nel caso di Patroclo, invece, non è possibile dire che la sua psiche si serva dell'immagine per comunicare con Achille senza dare a conoscere il suo vero essere: chè, anzi, se essa si presenta in quella immagine o forma, è proprio per rivelare il suo essere, l'essere « Patroclo ». Il legame, che qui esiste, fra una data specie di eidolon e l'essere che si riveste di questo eidolon è ancora molto stretto. Analogamente nell'Ade le anime che si manifestano a Ulisse rivestono ciascuna l'eidolon che è loro proprio cioè la figura del corpo carnale della persona di cui esse sono l'anima, tanto che il nome eidolon è usato (anche se non costantemente) per psiche (nell'espressione, p. es., εἰδωλα κκρόντων).

Sarebbe, quest'eidolon, uno schema soltanto potenziale di cui la psiche si serve per entrare in comunicazione con i viventi? Resterebbe, comunque, il fatto che, nei casi suddetti, viene attuato un tale schema, e non altri. Una simile simpatia o predilezione della psiche per l'eidolon fantasma umano in generale (anche nella rappresentazione artistica dei vasi la psiche si riveste di tale fantasma, sia pure spesso fornendolo di ali), o per un determinato fantasma in particolare, è, subiettivamente, qualche cosa di vicino alla rappresentazione dell'unità sostanziale psiche-eidolon: l'idea di un qualche cosa come di una sostanza dipendendo dalla costanza con cui esso si presenta alla coscienza in una determinata forma.

Tuttavia, ci affrettiamo a soggiungere, la sostanzialità di cui parliamo non è, per il motivo che fra breve diremo, assoluta. Infatti, ad onta di essa, il pensiero omerico, bisogna pur concedere al Patroni, già distingue, a nostro giudizio, anche se non o non sempre con sufficiente chiarezza (dunque meglio diremo, attenuando la tesi del Patroni, già comincia a distinguere), l'eidolon dalla psiche.

Una simile constatazione è di eccezionale importanza: essa coglie una svolta decisiva nella storia del pensiero metafisico già contenuto, come prodotto spontaneo, nelle credenze dei popoli primitivi. Le esperienze del sogno stimolarono riflessioni da cui sorse presso i Greci d'Omero una concezione più profonda intorno alla natura dell'anima. « In quanto rifiuta la grossolana credenza nella realtà delle immagini del sogno, in quanto osserva e giudica

i fenomeni, il modo di vedere omerico è — scrive il Patroni — infinitamente lontano da ogni credenza di selvaggi antichi e moderni¹ ».

Si potrebbe qui ancora osservare al Patroni che i primitivi non posseggono la credenza della realtà di tutte le immagini viste in sogno. Essi conoscono, come del resto Omero (τ 560 sgg.), sogni veri o veridici (sogni che dicono qualche cosa), diversi da sogni falsi, pure illusioni. Resta però il fatto che, a differenza dei primitivi, nelle immagini dei sogni veridici, Omero distingue o comincia a distinguere una realtà che non è immediatamente data nell'immagine, bensì si nasconde dietro di essa. Nei sogni di Agamennone, di Nausicaa, di Penelope, egli distingue questa realtà individuandola nel demone celato dietro le apparenze oniriche. Nel sogno d'Achille comincia a distinguere l'immagine del morto (la quale nei sogni veridici dei primitivi è rigorosamente l'anima-eidolon) dall'« anima in sè ». Che cominci a distinguerla risulta, fra l'altro, dalla descrizione del sogno di Achille.

Achille vede in sogno la psiche di Patroclo, la quale parla in prima persona, del tutto simile, ma soltanto simile, al corpo vivente di lui (Ψ 66 sgg.). E, si noti bene, *dopo il sogno*, sa di averla veduta tale (Ψ 107) e nomina « un' anima » e « un' immagine » (ψυχή καὶ εἰδωλον), le quali parole sono, qui, come l'espressione nella sua immediatezza senza dubbio rivela, il segno di due contenuti rappresentativi distinti. Da tutto ciò si ricava che viene avvertita « l'anima in sè » come il Patroni la chiama. Poiché tale è, nè altro può essere, questa psiche che, venendo distinta dal corpo carnale, non si confonde coll'eidolon.

Argomentando dall'ἀὐτῷ εἰκῶτα del verso 66 il De Sanctis aveva dedotto, in questa interpretazione preceduto dal Naegelsbach, che l'ἀὐτός, l'io, non è per Omero la psiche, ma (solo) l'uomo vivente, in questo caso Patroclo in carne e ossa². Non sfugge invece al Patroni che la simiglianza della psiche al corpo vivente (cioè all'io « Patroclo ») non esclude che anch'essa, la psiche,

¹ Patroni, *La teoria del sogno* etc. cit. 5.

² G. De Sanctis, *Saggi omerici*, nel volume *Per la scienza dell'antichità*, Torino 1909, 28 sg. Cfr. anche *Storia dei Greci*, Firenze 1940, 267. La stessa opinione aveva Naegelsbach (v. C. F. Naegelsbach - G. Antenricht, *Die homerische Theologie*, Nürnberg 1884, 332).

potesse essere l'io: poichè questa simiglianza riguardava non l'essenza, ma la veste esteriore: « si sapeva che la psiche somigliava nel suo aspetto esteriore al corpo della persona di cui si trattava, ma che essa, pur essendo l'io, l'*autós*, si doveva distinguere nella sua essenza sostanziale dal modo come si manifestava¹ ».

Sottoscriviamo a queste parole limitandone però la portata nel senso sopra chiarito, e cioè nel senso che la percezione di una psiche-sostanza distinta dall'*eidolon* è appena incipiente in Omero. La coesistenza delle due rappresentazioni, della rappresentazione di una psiche-*eidolon* e di una psiche celata dietro l'*eidolon*, entrambe sostanze, entrambe reali e portatrici dell'*autós*, distinte, ma ancora confusamente e fluttuanti perciò parzialmente l'una nell'altra, si spiega in modo facile: una di esse si sta svolgendo dall'altra. Come l'anima-immagine è un derivato dell'uomo in carne ed ossa per sottrazione del corpo carnale e la sostituzione ad esso di un *σῶμα πνευματικόν*, così « l'anima in sè » di cui parla il Patroni non è altro che l'anima-immagine a cui fu tolta l'immagine, l'*eidolon*, e lasciato l'*autós*. (L'uomo vivente, l'anima-immagine e l'« anima in sè » sono tutti e tre l'*autós*).

Inoltre una precisazione deve qui farsi circa l'uso dell'appellativo « demone » che il Patroni applica all'« anima in sè ». È, naturalmente, questione d'intenderci sul significato di « demone ». Se con tale parola si vuol esprimere, come comunemente si usa, il concetto di un essere intelligente che manca però di una vera e propria personalità, un concetto quindi assai vicino a quello di una forza (psichica) pensata concretizzarsi in sostanze diverse, per cui essa, appunto, è impersonale, la parola non sembra usata qui convenientemente. Infatti vien qui percepita una « sostanza » (appellativo del resto usato dal Patroni accanto a quello di demone), un *quid* duraturo e sempre eguale a sè stesso al di sotto delle sue attività e apparizioni. È tale sostanza è qualche cosa di personalmente ben preciso: essa è l'*αὐτός*, quanto di più personale si possa immaginare.

« L'anima in sè », il « chi » di cui parla il Patroni, non è un

¹ Patroni, *Tra sogni ed ombre* etc. cit. 6.

demone. È l'anima sostanza immateriale della filosofia spiritualista occidentale che fa qui, in Omero, la sua prima per quanto timida apparizione.

O. FALSIROL

Curti (Caserta).

Nora. — Riguardo al ba egizio si osservi, p. e., che, più che uccello, esso è uomo, considerato che ha volto umano (oltrechè spesso braccia umane) e che al volto spetta il primissimo posto come determinatore della personalità. Vero è che (v. L. Klebs, *Der ägyptische Seelenvogel*, « Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde » Bd. 61, pg. 104) anteriormente alla 18ª dinastia non esistono rappresentazioni figurative dell'uccello animico con testa umana. [Ritiene la Klebs, *op. cit.*, 108, che la specie più antica di uccello animico sia in Egitto lo *Scopus umbretta*, mentre per E. Drioton — citato da J. Sainte Fare Garnot in « RHR » 1949, N. 2-3, 219 sg. — esso sarebbe il falco]. Se non che la suddetta mancanza non esclude affatto che all'idea che si aveva dell'uccello in parola si associasse quella di un'immagine umana quando veniva in esso pensata l'individualità d'una data persona. Anzi, che dovesse associarvisi è, secondo noi, chiaramente indicato dal regolare trasformarsi dell'uccello animico nell'anima-immagine nell'aldilà. Noi leggiamo bensì, nei Testi delle Piramidi, che « il morto » « sale al cielo come i falchi » (Pir. 913), che esso « si slancia al cielo come la gru, bacia il cielo come i falchi » (Pir. 913), e simili. Tuttavia, giunto nel cielo, egli perde le ali e si fissa colà in quella forma umana che aveva sulla terra. In tutte indistintamente le epoche della religione egizia, in quanto possiamo poggiarci su documenti e non su ipotesi, l'anima-uccello e l'anima-immagine (con questa la rappresentazione del cadavere) stanno nella più stretta relazione, spettando alla seconda una funzione individualizzante.

Il valore impersonalistico dell'elemento oritomorfo del ba e la sua insufficienza, di per sé, a esprimere l'anima (vera e propria, cioè non eccentrica all'io) è conosciuto dall'artista egizio, che, accanto al ba e non ostante che questo abbia testa umana, ritrae talora la intera figura del morto. Cfr., p. e., G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'orient classique* I, Paris 1895, 183 fig.: è raffigurata la mummia di Sutimosu che stringe il suo ba tra le braccia. In un papiro del museo di Leida, pubblicato dal Leemans, è rappresentata (cfr. Maspero, *op. cit.* 187, fig. 2) « la buona vacca Hathor che porta nell'aldilà il morto e il suo ba ». Il ba, dopo aver attraversato gli spazi celesti, sta ora per entrare nell'aldilà: gli viene incontro « la buona vacca Hathor » sul cui dorso egli è rappresentato cavalcare con le ali ormai abbassate. Dietro a lui, pure a cavallo della vacca, si vede una figura umana, « il morto ». Che cosa è mai codesto « morto »? Non certo il cadavere rimasto nella tomba. E neppure l'artista ha voluto rappresentare due anime, due persone distinte, bensì una sola e identica persona, attraverso due figure che si integrano a vicenda e in cui l'elemento « fantasma umano » ha chiaramente il predominio. In altri papiri « il morto » è raffigurato da solo sul dorso di Hathor (o del toro Apis) mentre l'uccello animico lo accompagna volando sul suo capo (v. Klebs, *op. cit.* 103).

Intime relazioni fra uccello animico e anima-fantasma esistevano probabilmente nella rappresentazione dei Cretesi-micenei. Indizi in tal senso non mancano. Nella religione cretese-micenea l'uccello doveva avere — comunemente si ammette — un posto importante, a giudicare almeno dalla frequenza con cui esso, come è noto, vien figurato su oggetti cultuali. Quando però rappresenti l'anima, o quando la divinità, o quando altro ancora, è possibile a sapersi solo in certi casi (data appunto l'intrinseca impersonalità dell'uccello) e da certi segni che, di volta in volta, ne determinano il significato.

P. e. su vasi della necropoli di Festo (contenenti anche motivi geometrici, ma appartenenti al tardo miceneo) sono raffigurati grandi uccelli dalle ali aperte in atto di beccare fiori ricchi di stami e di pistilli (con talora i piedi su di un pesce), e, dietro, gruppi di linee ondulate. Il Savignoni ravvisa qui nell'uccello l'anima del defunto, nelle onde l'Oceano che essa valica per recarsi nei campi della felicità, nei fiori beccati il simbolo dell'alimento delizioso e vivificante ch'essa vi gusterà (L. Savignoni, *Scavi e scoperte nella necropoli di Phaestos*, « Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei », XIV, 567 sg.). Quest'interpretazione è, probabilmente, la vera, tenuto conto dell'uso funebre dei vasi, ma non ancora del tutto sicura, la figura potendo avere un valore puramente ornamentale.

Sormontanti doppie ascie, come li vediamo nei lati lunghi del sarcofago dipinto di Haghia Triada (R. Paribeni, *Il sarcofago dipinto di Haghia Triada*, « Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei », XIX, 31 con tav. 1, e 43 con tav. 2) gli uccelli simboleggiano, senza dubbio, la divinità. E, molto probabilmente, uno dei lati brevi del suddetto sarcofago mostra un'autentica anima-uccello.

La pittura di questo lato (Paribeni, *op. cit.* 59 sgg. con tav. 3) rappresenta notoriamente una biga montata da due persone e che due grifi traggono (secondo il Paribeni) al mondo di là. Delle due persone, una è, sempre secondo il Paribeni, il guidatore, mentre l'altra, terrea nel colore delle carni, come appaiono talora gli eidola dei vasi greci, è « il morto » di fronte al quale svolazza un uccello variopinto in cui il Paribeni (*op. cit.* 60 sg.) e, dopo di lui, il von Duhn (F. von Duhn, *Der Sarkophag aus Hagia Triada*, « Archiv f. Religionsw. » XII 183) ravvisarono l'anima. Nello stesso senso, più o meno, R. Dussaud (« RHR » LVIII 365 sg. Anche il Savignoni, prima del Paribeni, ma con semplice cenno, *op. cit.* 575 sg., aveva espresso simile opinione; mentre negativa è l'interpretazione di A. J. Reinach, « Rev. archéol. » 1908 II (il quale ritiene che non si può per nulla sapere che cosa l'uccello significhi) e diversa quella di E. Petersen, « Jahrb. d. k. arch. Inst. » 1909 (la scena non rappresenterebbe affatto un convoglio funebre). Secondo A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1925, II 523 sg., nella figura colorata in bruno e nell'uccello che le sta di fronte dovrebbero ravvisarsi rispettivamente la Rhea e il Dioniso cretesi: più precisamente l'uccello sarebbe « l'anima del giovane che nel tempo della sua vita rappresentò la parte di Dioniso ». La scena figurerebbe la riunione della morta Rhea col suo divino consorte nell'altro mondo.

Di tutte queste interpretazioni (non uscenti, è superfluo il dirlo, dal campo delle ipotesi) la più vicina al vero ci sembra quella del Paribeni che vede nell'uccello l'anima della persona di cui la figura di colore terreo, che sta di fronte all'uccello stesso, riproduce i lineamenti.

Nè il Paribeni, nè il von Duhn, nè altri hanno tuttavia interpretato, a nostro

avviso, soddisfacentemente le relazioni tra l'uccello e quella figura terrea che gli sta di fronte. Dire che questa, l'eidolon, (come lo chiama il Paribeni, ravvicinandolo agli eidola non alati dei vasi greci) « nulla ha a che fare con l'anima » (Paribeni, *op. cit.* 82 sg.), è a nostro avviso errato. Come infatti nella rappresentazione del suddetto papiro di Leida e in quelle analoghe da noi ricordate, *ba* e *eidolon* (= anima-fantasma) sono inscindibili uno dall'altro; o (per citare un altro esempio ancora più convincente che togliamo alla Grecia storica) come in alcuni rilievi sepolcrali spartani arcaici, « il morto », l'*héros*, si vede seduto, o in piedi, accanto al tumulo con in mano un *gántharos* da cui un serpente beve (cfr. Nilsson, *op. cit.* n. 10, pg. 184) e serpente e uomo non sono due cose essenzialmente diverse, ma, misticamente, un unico essere, così qui sono *unum et idem*, essenzialmente, l'uccello e il fantasma umano (« il morto »). L'uccello è bensì anima, come reputa il Paribeni, ma si determina come anima (oltrechè s'intende per le figure tutte della scena) soprattutto per la vicinanza del fantasma umano, dell'eidolon, senza il quale esso resterebbe un semplice uccello o sarebbe, per lo meno, di incerta interpretazione. È, questa, certo, un'esigenza dell'espressione figurativa; però tale che dimostra come (nella corrispondente rappresentazione ideale) fossero sentiti l'impersonalismo dell'uccello e, quando esso valeva per anima, le sue intime relazioni col fantasma umano. Nella scena del sarcofago, dunque, la posizione dell'uccello vicina e contro all'eidolon (e non p. e. al guidatore) dovrebbe indicare l'appartenenza essenziale dell'uccello stesso a detto eidolon. Se l'uccello ha le ali aperte, ciò non può spiegarsi nel senso che stia spiccando il volo (tanto meno che stia volando) in direzione opposta a quella tenuta dal convoglio, quasi « in atto di tornare alla vita » come interpreta il Paribeni. Infatti i suoi movimenti non sono per nulla quelli, decisi, d'un uccello sul punto di spiccare il volo, bensì (ciò che in vero non sfuggì al von Duhn, *op. cit.* 183) lo svolazzare incerto d'un uccello il quale sta posandosi. Esso par quasi appollaiato sull'orlo di un'ala del grifo di destra. Con ogni probabilità segue il convoglio, che inizia il suo viaggio in questo momento. Tale interpretazione, tenuto conto che nel sarcofago le influenze egizie sono, come afferma Paribeni, « molteplici più che in qualunque altro monumento cretese », trova una conferma, a parte le nostre considerazioni generali, nel modo come l'artista egizio rappresenta, almeno in taluni casi, il transito dell'anima nell'aldilà; collocando accanto al fantasma del morto l'uccello amico come suo compagno di viaggio.

IL SERPENTE ARCOBALENO E IL COMPLESSO RELIGIOSO DEGLI ESSERI PLUVIALI IN AUSTRALIA

V'è una figura mitica australiana, l'importanza della quale non è stata messa sufficientemente a fuoco: il serpente arcobaleno¹. Il prof. Radcliffe Brown, occupandosene (*Oceania* 1930, 347-9) avvertì già che « una completa conoscenza di essa è necessaria per comprendere la visione del mondo propria degli australiani ». La sua diffusione è pressochè universale, dall'Australia Nord Occidentale (Kimberley), al Queensland, al Victoria; N. S. Wales, Australia Settentrionale e Centrale. Questa figura è funzionalmente imparentata con altre figure mitiche, particolarmente gli esseri

¹ R. Berndt, *Kunapipi*, Melbourne 1951, 12 sg., 21, 25, 38, 204 e *passim*; R. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, 1878.1.434-44; Calvert, *Aborigines of W. Australia*, 1894. 38 sg.; A. Capell, *Mythology in N. Kimberley*, *Oceania* 9.1939, 386 sgg. Clement, *Ethnographical notes on the W. Australian Aborigines*, Intern. Archiv. f. Ethn. 16.1903; Curr, *The Australian Race*, 1886; A. P. Elkin, *The Rainbow Serpent myth in N. W. Austr.*, *Oceania* 1.1930,349-52; id., *The Australian Aborigines*, 1938, 216-26; J. G. Frazer, *Native Races of Australasia*, 23; A. W. Howitt, *The Native Tribes of S. E. Austr.* 1904,375-8,404-8; Ph. M. Kaberry, *The Forrest R. and Lyne River Tribes of N. W. Austr.*, *Oceania* 5.1935,435 sgg.; id., *Spirit children and spirit centres of N. Kimberley division*, *Oceania* 6. 1936,396 sgg.; id., *Totemism in E. and S. Kimberley tribes*, *Oceania* 7.1937,441; U. Mc Connell, *The rainbow serpent in N. Queensland*, *Oceania* 1.1930,347,441; id., *Totemic Hero cult in Cape York Peninsula*, *Oceania* 7.1937,86,100 sg.; J. Mathew, *Two representative tribes of Queensland*, 1910,171, e in Curr, *Austr. Race* III,176; R. H. Mathews, *Ethnological notes of the aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria*, Journ. Roy. Soc. N. S. Wales, 38.1904,162; M. Mead, *Marsalai cult*, *Oceania* 3.1933,37 sgg.; Moore, *Descriptive vocabulary of the language of W. Victoria* ('wanggal'); Palmer, *Notes in some Austr. tribes*, J. R. A. I. 13.1883,291,297; K. L. Parker, *The Euahlay tribe*, 46,95,137; H. Petri, *Mythische Heroen und Urzeitlegenden im N. Dampferland*, *Paideuma* 1939,235 sg.; id., *Der australische Medizinmann* (manoscritto); R. Pettazzoni, *Io and Rangl*, in « Pro regno pro sanctuario » (Volume in onore di G. van der Leeuw). Nijkerk 1950, 359,64; R. Piddington,

celesti dei vari territori¹ e gli esseri Wondjina del Kimberley². Esse tutte rientrano nel novero delle figure 'pluviali'.

Le varie manifestazioni del serpente arcobaleno saranno raccolte in un lavoro più ampio. Qui, a titolo di anticipazione, si segnalano sinteticamente i risultati conseguiti fino ad ora nella mia ricerca.

L'associazione del serpente con l'arcobaleno, un elemento zoologico con un elemento uranico, in un'unica figurazione mitica conferisce una natura apparentemente composta alla figura stessa. Ma che si tratti in realtà di una sostanza mitica ben coerente in sè e significativa nelle sue parti, lo dimostra l'esame intrinseco della figura. La duplicità d'aspetto è effettivamente in relazione

The water serpent in Karadjeri mythology, Oceania 1.1930, 352-4; id., *Report on field work in N. W. Australia*, Oceania 2.1932, 355; id., *Karadjeri initiation*, Oceania 3.1933, 46-8; A. Radcliffe Brown, *The rainbow serpent myth of Australia*, J. R. A. I. 56.1926, 19-25; id., *The rainbow serpent myth in S. E. Australia*, Oceania 1.1930, 347-9; W. E. Roth, *Bulletins of N. Queensland Ethnography*, 1903.5; id., *Ethnological Studies*, 1897, 153, 167 sg.; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, 1931; Spencer and Gillen, *The northern tribes of Central Austr.* 1904, 227, 230-2, 238, 248, 545; id.; *The native tribes of Central Austr.* 1899, 523-6; B. Spencer, *The native tribes of the northern Territory of Australia*, 1914, 183-192, 218-27, 290, 297, 305, 326; id., *Wanderings in wild Australia* 1928.I, 266-8, II, 567; C. Strehlow, *Mythen, Sagen, und Märchen der Aranda- und Loritja-Stämme 1907-21*, III.I.17; G. Teulon, in Curr, *The Austr. Race* II, 199; W. L. Warner, *A black civilization*, 1937, 4, 250-9, 271, 296, 371-8, 380-6; P. E. Worms, *Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger nord-westaustralischen Stämme*, Annali Lateranensi 1940, 239-40.

¹ Oltre le opere già citate (nota 1) di Capell, Howitt, Kaberry 1935, Mathew, Parker, Pettazzoni, Schmidt, Spencer, Spencer e Gillen, vedi: Manning, *Notes on the Aborigines of New Holland*, Journ. Roy. Soc. N. S. Wales 1882; Ridley, apud Brough Smyth, *Aborigines of Victoria* II, app. B; id., *Kamilaroi and other Languages* 1875, 65, 79; Pettazzoni, *Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo* I.1922; id., *Miti e Leggende* I.1948; id., *Mythes des origines et mythes de la création*, Proc. of the VII Congress for the History of Religions (Amsterdam, 1930), Amsterdam 1931, 73-75.

² Davidson, *Aboriginal Austr. and Tasmanian rock carvings and paintings*, Mem. of the Amer. Phil. Soc. Philadelphia 1936; Capell, *Mythology in N. Kimberley*, Oceania 9.1939, 391 sgg.; Elkin, *Rock paintings of N. W. Austr.*, Oceania 1.1930, 257 sgg., id., *Totemism in N. W. Austr.*, Oceania 3.1933, 460 sgg.; Grey, *Journals of two expeditions of discovery in N. W. Austr.* 1841.1.202 sgg.; Levy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, p. XXXVII-XXXIX, 135 sgg.; R. B. Love, *Rock paintings of the Worora*, Journ. R. S. W. Austr. 16.4; H. Petri, *Felsgravierungen aus N. W. Australia*, Zeitsch. f. Ethn. 76.1937, 70 sgg.; id., *Studium Generale*, 1.1948.

con la duplicità della dimora sua. Il serpente arcobaleno risiede infatti nelle fosse e nei corsi d'acqua perenni, ma nel contempo risiede nel cielo (Forrest e Lyne River, Lunga, Diara, Wolmeri, Karadjeri, Ungarinjin, Bad, Yaoro, Dyaber-Dyaber, Nyol-Nyol, Dyao, Njigine, Walmadjeri, Kakadu, Arnhem Land, Daintree e Bloomfield River, Boulia, Mitakundi, Pennefather River, Proserpine River, Cape York, Brisbane, Kabi, Warramunga, Anula, Kaitish, Bimbinga, Arunta (?), Ingarda, Talanji, Perth, Wiradjuri, Weilwan, Kamilaroi, Yularai, Kwiambal, Euahlaji). Nel cielo abita come arcobaleno, nell'acqua terrestre come serpente. È da rilevare che le specie più numerose di serpenti australiani sono d' *habitat* acquatico o adattate all' *habitat* acquatico¹. Nel clima australiano², contrassegnato dall'alternanza di una breve stagione di piogge e una lunga stagione aridissima, le caratteristiche fosse d'acqua, che per carenza di drenaggio si formano nella stagione di piogge, solo eccezionalmente perdurano nella stagione arida, e divengono allora l'unica fonte d'acqua disponibile. La loro importanza economica è fondamentale e per questo sono divenute simbolo dell'elemento acqueo in genere e costituiscono centri di sacralità: speciali interdizioni magiche le circondano. È vietato bagnarsi in esse e contaminarle con sostanze impure (Forrest e Lyne R., Karadjeri Ungarinjin, Bad, Arnhem Land, Daintree e Bloomfield R., G. di Carpentaria nel Queensl., Wiradjuri, Wongaibon, Weilwan, Kamilaroi, Yularai, Kwiambal). Da loro si sprigiona un *mana* sacrale, capace di investire vendicativamente chi violi i tabù preposti alla loro esistenza. Il serpente, il quale abita realmente in queste fosse simboliche e sacre, è il signore sacro a sua volta, il 'demone' delle acque terrestri, cioè della pioggia nel suo momento terrestre.

¹ Jose-Carter, *The Australian Encyclop.* II.471. art. « Snake ».

² Per questa e le altre notizie sull'ambiente climatico australiano, cfr.: *Encycl. Brit.*, art. « Australia »: 'Rainfall', II.711; Jose-Carter, *Austr. Encycl.* art. « Meteorology and climate »; Biasutti, *Il paesaggio terrestre*, 167, 222-5; Stanner, *The Daly River tribes*, Oceania 1933, 385; U. Mc Connell, *The Wikmunkan tribe*, Oceania 1930, 100; Spencer, *Wanderings in wild Australia* (1928), 1.133-8; Sturt, *Expedition into Central Australia* I 328; Gason, *The Dierye tribe*, in Woods, *The nat. tribes of S. Austr.* p. 276 sg.; Warner, *A black civilization* 1937.378, 404.

L'arcobaleno a sua volta è il segno luminoso che accompagna la pioggia nel cielo, è quindi il 'demone' della pioggia nel suo momento celeste. La figura del serpente arcobaleno è, dunque, una e bina al tempo stesso, 'demone' dell'elemento pluviale nei suoi due momenti, uranico e terrestre.

Infatti il serpente arcobaleno è fonte della pioggia, sovrintende all'elemento pluviale.

D'altra parte anche i noti esseri celesti sono datori di pioggia, sovrintendono all'elemento pluviale, dimorano in cielo (Baia: Wiradjuri, Euahlayi, Kamilaroi; Daramulun: Yuin, Ngarego, Wolgal, Theddora; Bungil: Wurrunjeri, Wotjobaluk, Bangerang, Bunorong, Woeworung; Nurundere: Narrinjeri; Biral: Kabi kabi; Koin: Port Stephens; Mumbal: Brisbane; Pirameal: Victoria Sud Occident.; Pulyalana: Parnkalla, Port Lincoln; Wolaro: Forrest River [sovrintende all'opera del serpente arcobaleno nel creare i corsi d'acqua]).

Infine, identico carattere di datori di pioggia è attribuito agli esseri Wondjina (Kimberley Occidentale).

Nella morfologia del serpente arcobaleno rientra sovente un elemento mitico rituale caratteristico: il cristallo di quarzo. Nel distretto del Forrest River¹ cristalli di quarzo sono raccolti(?) e usati dal mago iniziatore in cielo, al sommo dell'arcobaleno, per poter poi, inserendoli nel corpo del mago iniziando, trasferire in lui il potere magico. Tra i Wiradjuri² cristalli di quarzo vengono presentati al mago iniziando in cielo, posti sulle spalle di Baia, e nel rito vengono inseriti a lui nel corpo. In entrambi i casi rappresentano simbolicamente l'arcobaleno e il suo potere magico pluviale. Tra le tribù del Proserpine River³ e i Kaitish⁴ si crede che i luoghi ove i cristalli di quarzo si rinvenivano siano stati toccati dall'arcobaleno: esso ha infuso in quelli, con la loro trasparente iridescenza, il potere magico. Tra le tribù di Brisbane⁵ cristalli di quarzo sono prodotti e deposti in terra *sic et simpliciter* dall'arcoba-

¹ Elkin 1930.

² Howitt 1904, 407 sg.

³ Roth 1903, 5.

⁴ Spencer and Gillen 1904, 295.

⁵ Roth 1903.

baleno, come uova da un serpente. Tra i Kulin il cristallo di quarzo trovasi connesso con il momento terrestre¹ del serpente arcobaleno, ossia col serpente, in quanto la sua dimora è coperta da cristalli «simili a grandine». Tra i Lunga e Diara² il cristallo rappresenta nella sua totalità il potere magico del serpente arcobaleno. Nel Forrest River stesso³ c'è omonimia fra il serpente arcobaleno e il cristallo di quarzo. Tra gli Ungarinjin, Worora, e Unambal⁴ cristalli di quarzo vengono gettati dal serpente sulla riva della sua fossa d'acqua, per trasmettere il potere magico al mago iniziando.

Il cristallo di quarzo risulta connesso con l'elemento pluviale anche nel rito oltrechè nel mito. Infatti viene adoperato nei riti della pioggia dai *rain makers* (Boulia, Proserpine River, Kabi, Gnanji, Arunta, Ingarda, Talanji, Kariera, Gnalluma, Gnalla, Gnamo, Balgu: per queste ultime cinque tribù la fonte⁵ parla di una «pietra speciale»).

Meno frequentemente compare la conchiglia di madreperla in connessione con il serpente arcobaleno (Kakadu, Bad), o come strumento usato nei riti magici per la pioggia (Australia Occidentale: regione interna).

Il modo in cui il cristallo di quarzo è, in particolare, congiunto nelle credenze con l'arcobaleno e ritenuto simbolo⁶ d'esso ci fa comprendere che tale valore simbolico gli spetta in virtù della sua particolare lucentezza e dell'iridescenza che emana per luce rifratta: caratteri i quali lo rendono simile all'arcobaleno⁷. Per le medesime ragioni di similarità fisionomica la conchiglia di madreperla è equivalente preciso del cristallo di quarzo⁸.

Il mondo della magia è intimamente collegato con il serpente arcobaleno e in genere con l'elemento pluviale. Il serpente arcobaleno è datore di potere magico ai medicine-

¹ Brough Smyth I. 434 segg.

² Elkin 1930; Kaberry 1938.

³ Elkin 1930.

⁴ Petri, *Der australische Medizinmann* (pag. 11, del Manoscritto gentilmente presentato dall'Autore, da stamparsi in *Ann.li Lat.si*).

⁵ Clement, 1903 XVI.

⁶ Pettazzoni, *Io and Rangi* 360.

⁷ Radcliffe Brown 1930.

⁸ Petri 1939, 236.

men o rain-makers (Forrest River, Lyne R., Lunga, Diara, Wolmeri, Karadjeri, Ungarinjin, Worora, Unambal, Kakadu, Daintree e Bloomfield R., Boulia, Mitakundi, Brisbane, Kabi, Wikmunkan, Ingarda, Perth, Wiradjuri, Weilwan, Kamilaroi, Yularai, Kwiambal).

Anche gli esseri celesti antropomorfi sono datori di potere magico ai medicine men (Baiane, Daramulun, Bungil, Tulong, Maamba, Mulkari, Wolaro). Il mago o rain-maker va alla dimora uranica del serpente arcobaleno o dell'essere celeste, in occasione dell'iniziazione a stregone, mediante un viaggio al cielo (Forrest R., Wiradjuri): quivi acqui-
sisce il potere magico una volta per sempre; oppure il mago eseguisce periodicamente un viaggio celeste allo scopo di convalidare di volta in volta il suo potere magico (Dieri, Theddora, Wolgal, Ngarigo, Wurrunjeri, Chepara, Tathati).

È cosa di grande interesse notare che il potere magico è considerato come inerente precisamente all'elemento pluviale, del quale il serpente arcobaleno e l'essere celeste rappresentano parimenti il potere. Giova a tale proposito sottolineare che l'iniziazione del medico mago viene operata mediante un viaggio al cielo (fonte della pioggia), sede dell'essere celeste¹, come nei casi accennati: oppure con l'inserzione di cristalli di quarzo (simbolo pluviale), come fra gli Unmatjera², nel Queensland centro occidentale³, nel Forrest R.⁴ e tra i Wiradjuri; con l'inserzione di serpentelli (simbolo ugualmente pluviale), come nel distretto del Forrest R.; con l'intervento del serpente arcobaleno, come fra i Wiradjuri e nel Queensland centro occidentale, o con l'una e l'altra pratica insieme. Infine l'iniziazione consiste in un parziale bagno rituale nell'acqua tra i Lunga e Diara,

¹ Per i Wiradjuri cfr. Howitt, 405 sgg.; per i Dieri id. 359; per i Theddora, Wolgal, Ngarigo, id. 388; per i Wurrunjeri, id. 405; per i Tathati, Cameron, *Notes on some tribes of N. S. W.*, J. R. A. I. 1885, 364; per i Chepara Howitt 581; per il distretto di Boulia, Roth 1897, 167; per il distretto del Forrest R. Capell 1939, 382, Kaberry 1935, 435 sgg.

² Elkin 1938, 222.

³ Elkin 1938, 223.

⁴ Elkin 1930, 349 sgg.

i Karadjeri¹, i Kakadu², in un bagno totale di quattro giorni entro una fossa, nel Queensland centro occid.; nel bere acqua contenente cristalli, tra i Wiradjuri e gli Unmatjera. Tra gli Ungarinjin, Worora, Unumbal³ il mago iniziando insieme con l'iniziatore penetrano in fondo alla fossa d'acqua ove abita il serpente, montano sul suo dorso e ne ricevono cristalli di quarzo; fra i Kabi⁴ il mago si pone a dormire « accanto all'acqua ». Quest'ultimo rito, il rito del bagno, e quello del bere si equivalgono e indicano come precisamente nell'acqua sia la sorgente del potere magico, e come dal contatto, dalla vicinanza o ingestione dell'elemento acqueo tale potere trascorra nell'iniziando. In questi ultimi riti l'acqua è considerata nel suo momento terrestre, come acqua di fosse; il rito del viaggio celeste si riferisce al suo momento uranico. Tra i Dieri⁵ il medico mago attinge espressamente 'all'acqua celeste' la fonte del suo potere magico, a seguito del suo viaggio celeste.

L'acqua pluviale è dunque sostanza in sè dotata di potere magico particolarmente intenso. Il cristallo di quarzo e la conchiglia di madreperla sono oggetti magici per la loro parentela simbolica con l'elemento pluviale. È dall'elemento pluviale che scaturisce in ultima origine la sorgente del potere dei maghi. Nè ciò sorprende nell'ambiente climatico australiano, quando si consideri quale ruolo fondamentale giuochi ivi l'elemento pluviale sulla vita della natura e degli uomini: la pioggia è l'elemento che sopra il deserto repentinamente fa scaturire un prato di erbe e di fiori davanti agli occhi stupefatti degli abitanti; fa che la vita degli animali si desti là ove era spenta, che la vita umana riprenda laddove il languore, l'arsura della stagione estiva l'aveva sfinite. La pioggia insomma è la creatrice per antonomasia. D'altra parte, nelle sue manifestazioni eccezionalmente violente la pioggia distrugge la vita della natura e degli uomini, mette in fuga le tribù dei primitivi con le sue terrificanti inondazioni. Insomma, essa è pure la distruttrice per antonomasia. Nella sua ambivalente unità essa rappresenta l'espressione più ampia di potenza

¹ Piddington 1932, 355; Elkin 1930, loc. cit.

² Spencer and Gillen 1914, 290 sg.

³ Petri, *Der australische Medizinmann* (manoscritto) pag. 11.

⁴ Mathew, in: *Curr. Austr. Race*, III, 177.

⁵ Howitt, 359.

e cioè, come quella che dà vita e morte agli uomini e alle cose, di potenza magica. Infatti per uomini viventi in assidua partecipazione con la natura, i fenomeni esterni più rilevanti, come in Australia la pioggia, anche se periodici e relativamente abituali, producono ad ogni ritorno una scossa violenta nella vita e nella psiche. Essi pertanto si determinano come manifestazione di potenza prodigiosa, ossia di potere magico.

La natura agisce per magia sugli uomini attraverso la sua varia fenomenologia; di riscontro, l'uomo s'appropria del potere della natura per agire sulla natura stessa (e sui propri simili). Il viaggio rituale del mago al cielo e le pratiche di magia per ottenere la pioggia costituiscono un clamoroso esempio di rivalsa dell'uomo nei confronti della natura nell'interesse della collettività umana. Il potere magico ritualmente indotto nell'uomo dall'elemento pluviale, sopra quest'ultimo viene adoperato.

La stessa correlazione tra natura e mago che trovasi sul piano umana. Il potere magico, ritualmente indotto nell'uomo dall'elemento pluviale in figura mitica s'è concretata in alcuni esseri mitici che riflettono, in maggiore o minor grado, la figura vivente del mago stregone: sul modello di questo istituto vivente sono plasmati il serpente arcobaleno, l'essere celeste pluviale e gli esseri Wondjina. Il serpente arcobaleno è, presso i Wikmunkan¹, un mago molto potente; tra i Karadjeri² e i Wiradjuri³ è un essere maschile che ha moglie e figli; nel Arnhem Land⁴ è rappresentato simbolicamente insieme con la moglie. È creatore del genere umano (Forrest Lyne R., Lunga, Diara, Wolmeri, Ungarinjin, Warramunga); 'Gran Padre' e capostipite degli uomini (Arnhem Land); creatore delle piante e della vita (Arnhem Land, Ungarinjin, Worora, Unambal); dei corsi d'acqua (Forrest R., Binbinga, etc.). In queste varie attribuzioni egli è pensato come un essere umano che opera grandi cose, in breve, come un mago. Il serpente arcobaleno esercita una speciale protezione sui medicene men (Kakadu, Perth, Kabi); è 'familiare' del « medicine man »⁵

¹ Mc Connell 1937, 100 sg.

² Worms 1940, 245.

³ Mathews 1904, 162.

⁴ Warner 1937, 302.

⁵ Elkin 1938, 216 sg.

v'è insomma una consaguineità magica fra i due. Come i maghi, il serpente arcobaleno invia malanni di nascosto (Tully R., Brisbane, G. di Carpent. nel Queensl., Kabi, Warramunga, Ingarda, Perth, Kulin, Wotjobaluk); è in contatto col cristallo di quarzo (vedi prima).

Anche negli esseri celesti è riconoscibile l'impronta data dalla figura del mago vivente¹: essi sono antropomorfi, creatori, fondatori dei riti tribali, datori di forza magica. 'Gran Padre' è appellativo loro comune; cristalli di quarzo sono in loro (Baiaime) o presso di loro (Wolaro).

In realtà la diffusa creatività inerente all'essere celeste e al serpente arcobaleno in virtù della loro potenza magica universale, appartiene, prima e più ancora che ad essi, all'elemento pluviale di cui sono figura. La realtà gioca dunque sul mito e questo a sua volta sulla realtà in guisa sì intima e concorde, che non è possibile sceverare l'uno dall'altra. La mitologia è una 'filosofia' della natura, così come per converso l'appercezione della natura è calata nella mitologia.

Un'altra caratteristica del serpente arcobaleno è l'ambivalenza del suo potere. Egli infatti è insieme datore di vita e portatore di rovina, è temuto oltrechè rispettato (Forrest R., Lyne R., Karadjeri, Ungarinjin, Bad, Kakadu, Arnhem Land, Daintree e Bloomfield R., Boulia, Mitakundi, Pennefather R., Brisbane, Kabi, Warramunga); oggetto di speciali riguardi è la fossa d'acqua nella quale dimora. Tra i Wotjobaluk² l'arcobaleno fa rattrappare la mano di chi la protenda verso di esso.

I vari effetti malefici del serpente arcobaleno sono da porre in relazione con la pericolosità inerente all'elemento pluviale, la determinazione malefica della quale consiste naturalmente nei temporali e nelle inondazioni: la corrispondente determinazione benefica consiste nella rinascita della vegetazione, della vita animale ed umana. Le interdizioni sacrali preposte alle fosse d'acqua o all'arcobaleno costitui-

¹ Pettazzoni, *Mythes des origines et mythes de la création*, Proceed. VII Congress for the History of Religions 1951, 73-5.

² Frazer, *Native races of Australasia*, 23.

scono il riscatto mitico istituzionale dalla pericolosità dell'elemento pluviale.

Alcuni esseri celesti antropomorfi (Kohin, Pulyallana, Munggan Ngaua), oltrechè essere benefici come datori di pioggia desiderata e attesa, promuovono uragani e inondazioni terrificanti: ambivalente è il loro potere.

È noto¹ quanto sia ragguardevole e diffusa l'associazione dell'essere celeste con le cerimonie d'iniziazione dei giovani. L'essere celeste è inoltre figura esoterica. Orbene, il serpente arcobaleno, oltre essere iniziatore dei medicine men (vedi prima), entra nelle cerimonie d'iniziazione dei giovani (Kamilaroi, Arnhem Land) ed è egli stesso una figura esoterica (Arnhem Land, Kamilaroi, Warramunga)². Carattere esoterico ha il cristallo di quarzo, con esso ideologicamente congiunto (Wiradjuri, Dieri, Wurrunjeri, Wimbayo, Wotjobaluk, Yuin, Kurnai). Tra gli Ungarinjin v'è omonimia fra il *bull-roarer* e il serpente arcobaleno³; tra i Karadjeri notevoli elementi di esoterismo riguardano il serpente arcobaleno⁴. Nel Arnhem Land⁵ il serpente arcobaleno è il vero iniziatore dei giovani, mentre gli anziani non sono che portavoce e strumento di lui, del quale la voce viene rivelata direttamente nel ronzio del bull-roarer, e la figura nei disegni eseguiti schematicamente sugli appositi pali emblematici⁶; tra i Warramunga (vedi nota 2), i Kamilaroi (ibid.), gli Euahlayi⁷ la sua figura è rappresentata simbolicamente sopra il terreno cerimoniale.

Dunque le analogie di costituzione e di funzione tra l'essere celeste da un lato e il serpente arcobaleno dall'altro risultano molteplici e fondamentali. Esseri datori di pioggia e datori di potere magico entrambi. Dimora celeste dell'uno, dimora acqua e ad un tempo celeste dell'altro; onnipotenza, distinta in un aspetto creativo ed in uno distruttivo; connessa con questa, am-

¹ Pettazzoni, *Dio* 3-40; *Miti e Leggende* 1948, 1 409, 425.

² Per i Kamilaroi, Radcl. Brown 1930, 347 *sgg.*; per Arnhem Land, Warner, Berndt *passim*; per i Warramunga, Spencer and Gillen 1904, cap. VII.

³ Elkin 1930, 349 *sg.*

⁴ Piddington 1930, 352 *sgg.*; *id.* 1933, 50.

⁵ Warner, 270 *sg.*

⁶ Warner, 302 *sg.*

⁷ Langloh Parker, 47.

bivalenza della reazione psicologica umana di fronte al loro potere, ossia riverenza da un lato e terrore dall'altro. L'uno e l'altro considerati il 'Grande Padre' degli uomini. Associazione con le cerimonie iniziatiche ed esoterismo di entrambe le figure; connessione comune, in certi casi, col sacro bull-roarer, in altri casi col cristallo di quarzo. Attorno ad entrambe le figure vige in conclusione un'atmosfera di sacralità. Tale sacralità ha la sua radice nel ruolo d'importanza vitale che nell'ambiente australiano è riservato all'elemento pluviale, del quale e l'uno e l'altro sono figura. L'elemento naturale, dal quale massimamente dipendono i destini della collettività umana, è sacro.

La sostanziale differenza preminente tra le due figure è nel carattere teriomorfo dell'uno, antropomorfo dell'altro. Tale differenza è in realtà di forma più che di sostanza, ossia non riguarda il valore funzionale della figura. Il Pettazzoni ha già segnalato¹ l'esistenza di tratti animaleschi nella figura di alcuni esseri celesti, sia pure presso popolazioni non australiane. D'altra parte noi stessi abbiamo rilevato alcuni tratti d'antropomorfismo nel serpente arcobaleno. In realtà tutte queste figure mitiche — siano teriomorfe, antropomorfe o promiscuamente antropo-teriomorfe, siano esseri celesti, esseri Wondjina, o serpente arcobaleno — hanno in comune il carattere di potenza sovrumana. Esso appartiene loro in quanto figure imbriche.

La figura mitica del serpente arcobaleno, quella dell'essere celeste e su scala distributivamente minore quella degli esseri Wondjina sono figure naturalistiche. Tuttavia, hanno una funzione istituzionale. Queste figure giustificano e legittimano alcuni istituti, e partitamente l'istituto del 'mago', l'istituto dei riti della pioggia (serpente arcobaleno, Wondjina) e dei riti iniziatici (essere celeste, serpente arcobaleno), l'istituto dei tabù preposti alle fosse d'acqua e all'arcobaleno (serpente arcobaleno).

I due aspetti, quello naturalistico e quello istituzionale, si compenetrano a vicenda, in guisa tale da costituire due momenti indissociabili di un medesimo organismo. Mito ed istituto (rituale o vivente) si saldano intimamente fra loro, così come natura e so-

¹ *Dio*, 1922, 97, 191, 363; *Mill e Leggende I.* 1948, 385.

cietà umana: natura, come ambiente del mito; società, come ambiente dell'istituto. La religione, la quale risulta dal nesso mitostituzione, rispecchia la compatta organicità esistente fra società e natura ambientale. In Australia la pioggia, elemento determinante per la preservazione della società, è entrata nella religione a costituire un imbrismo diffuso per tutto il continente.

Roma

VITTORIO LANTERNARI

RASSEGNE ED APPUNTI

Il culto dell'orso nella Siberia Orientale secondo recenti scoperte archeologiche*

Nel volume XIV (1950) del Periodico « Archeologia Sovietica » (Leningrado) A. P. Okladnicow ha pubblicato un ampio studio, *Il culto dell'orso presso i popoli neolitici della Siberia Orientale*, « Archeologia Sovietica » (Pubblicazione dell'Accademia delle Scienze, Istituto Storico della Civiltà Materiale, Mosca e Leningrado) XIV, 1950, pg. 7-19, su alcuni trovamenti relativi al culto dell'orso nella Siberia orientale, che, integrando le sue anteriori ricerche (A. P. Okladnicow, *I disegni rupestri nei pressi di Svirsk presso Angara*, Comunicazioni dell'Istituto della Civiltà Materiale dell'Accademia delle Scienze, XIV, Leningrado 1946), gettano nuova luce sul culto siberiano dell'orso in epoca neolitica. Questi monumenti, insieme con quelli già illustrati da J. N. Chodukin (*Gli scavi archeologici presso il Fiume Ilma*, Istituto delle ricerche nella Siberia Orientale della Società Geografica Russa, vol. LIII, Irkutsk, 1926, pg. 117 agg.), e insieme con i documenti relativi alla festa dell'orso tuttora celebrata presso varie popolazioni della Siberia Orientale (E. I. Titov, *Alcuni dati sulla festa dell'orso presso i Tungusi*, Istituto delle ricerche nella Siberia Orientale della Società Geografica Russa, Irkutsk 1923; B. A. Vassiliev, *Le recenti notizie sulla festa dell'orso*, *Etnografia Sovietica*, IV, Leningrado 1948, pg. 78-104), formano un complesso di cui non è necessario segnalare la importanza agli studiosi di storia delle religioni e di etnologia. Perciò ho creduto opportuno dare in questo Periodico un breve riassunto ai citati lavori di A. P. Okladnicow e altri.

Tra i monumenti e gli oggetti archeologici relativi all'epoca neolitica nella Siberia Orientale si riscontrano, accanto a quelle della renna, raffigurazioni dell'orso, interpretate con diligenza ed aderenza realistica.

Una testa di orso, scolpita sul manico di un breve pestello in pietra, trovato a Bratsk, nella valle del fiume Oka, ha proporzioni ben definite, e superficie levigata. La fronte sporgente accentua

* Siamo particolarmente grati alla Signora Prof. Maria Krasceninnicowa-Gibellino, per il suo prezioso contributo, che consente di divulgare in una più larga cerchia di studiosi la notizia di queste importanti scoperte dell'archeologia sovietica.

la parte inferiore del muso, le narici oblique, le piccole orecchie, la curva prominente della mascella inferiore. Gli occhi, appena accennati, conferiscono all'insieme l'impressione di calma e di imponenza. Lo scultore, benchè primitivo, seppe superare le difficoltà tecniche, lasciandoci un mirabile saggio di arte sacra degli antichi abitatori della tundra. Il complesso tecnico-stilistico fa pensare infatti che detto oggetto fosse destinato a riti di culto. È interessante constatare l'affinità di detti ritrovamenti con altri nell'America Settentrionale (Columbia Britannica) nei quali la testa dell'orso è raffigurata ad immagine di divinità protettrice ('guardian spirit').

Nella regione del fiume Ilima, presso il villaggio Beresovskj, fu trovata una piccola figurina ricavata da un corno di renna e che raffigura un orso seduto sulle zampe posteriori allungate, e del tutto privo di quelle anteriori. La raffigurazione dell'orso seduto si incontra anche nei feticci dei Ghiliaki e dei Goldi, dove l'antico schema iconografico presenta una maggiore semplificazione tecnica.

Le raffigurazioni dell'orso e della renna, costituendo il principale contenuto iconografico della mitologia preistorica dei popoli siberiani, ci portano allo studio dei rispettivi culti. Una delle principali manifestazioni del culto dell'orso consisteva nella così detta 'festa dell'orso', che veniva celebrata non solo nella Siberia Orientale, ma anche nell'Europa Orientale e nell'America. La festa si svolgeva con la caccia all'orso, la relativa uccisione, ed il solenne funerale dell'animale secondo un rito di cui si ha una rudimentale illustrazione in un primitivo disegno che si conserva nel villaggio di Svirsk, sul fiume Angara. Nella regione di Ilima, l'iconografia dell'orso è connessa col culto degli sciamani, e con la credenza negli spiriti benigni e maligni esplicanti la loro azione a favore od a danno degli uomini.

La posizione dell'orso nello sciamanismo è legata ai concetti generali della ideologia primitiva, secondo la quale esso era considerato come un antenato delle generazioni umane; secondo alcuni per discendenza femminile e secondo altri per discendenza maschile. Una antichissima leggenda siberiana racconta di una donna che convisse maritalmente per molti anni con un orso e ne ebbe due figli. Questi, cresciuti, nel dipartirsi dalla madre le promisero che per tre anni si sarebbero astenuti dall'uccidere orsi, ma poi vennero meno a tale promessa e scoprirono di avere ucciso la propria genitrice sotto le spoglie di un'orsa da loro trafitta. Nel centro di un

tappeto di fattura dei Tungusi (collezione A. J. Masliannicow) sono raffigurati un uomo-orso ed alcune renne selvatiche.

Gli antichi abitatori della Siberia Orientale erano a continuo contatto di vita con gli orsi e con le renne, la loro caccia all'orso era collegata a quella della renna, e ciò dava ispirazione alle loro concezioni e creazioni mitologiche. Risulta che le feste che seguono l'uccisione dell'orso presso i popoli abitanti le terre antistanti al Baikal, si svolgono tuttora con l'antico rituale dei tempi neolitici: il corpo dell'animale ucciso è solennemente preparato e poi adagiato con la testa verso occidente, con accompagnamento di cerimonie a scopo propiziatorio ed augurale.

Secondo le leggende dei Tungusi (Jenissei) l'orso inseguì la renna per un lungo percorso, tagliando il cielo in due parti dall'Est all'Ovest, e strozzò la preda a metà percorso. La renna giacque voltata a sinistra verso Orione e con una zampa presso l'Orsa Maggiore. Presso i Tungusi l'antico rituale per l'elezione dei loro capi militari derivava dal culto dell'orso. Si sceglievano i più forti e arditi, e lo sciamano, schieratili di fronte a sè, li faceva saltare da appositi ponticelli sotto un tiro di frecce effettuato da lui stesso. In altri casi, erano preparate due are: una dedicata alla renna e l'altra all'orso. Gli aspiranti dovevano difendere l'ara loro assegnata. Anche la renna e l'orso partecipavano così, in linea immaginaria, alla contesa, a mezzo dei rispettivi rappresentanti. Nello sciamanismo si passava così quasi insensibilmente dal mondo reale a quello immaginario delle credenze e delle illusioni. La lotta tra l'orso e la renna equivaleva a quella tra il bene ed il male, tra la luce e l'ombra: il solito dualismo nel travaglio umano, sullo sfondo pittoresco e selvaggio della vita primitiva dei popoli della taigà siberiana.

Lo sciamanismo esaltava nell'orso l'antenato che trasmise agli uomini il fuoco della sapienza. È il famoso *Manghi*, una specie di antico eroe; è il primo sciamano, protettore dei suoi colleghi; il competitore divino, una specie di mostro cosmico, l'ardito cacciatore che dirige la sfera celeste, genera l'eclissi lunare, scatena i temporali. Egli stesso è la sfera celeste e ne è padrone e signore. I Ghiliaki chiamano l'orso 'dio della montagna, figlio dell'Essere Supremo'.

Nelle leggende e nei canti dei Finni si parla dell'orso disceso dal cielo. I Voguli, abitatori della Siberia Occidentale, sulle pendici degli Urali, esaltavano l'orso quale 'Dominatore Supremo', 'potente

come Iddio', fornito di denti aguzzi e di zampe e di artigli fortissimi. Altri popoli siberiani identificarono l'orso con il Cielo, chiamandolo *Kaikaran*.

Ma l'orso, eroe cosmico, non sempre figurava come 'essere benefico' e 'principio positivo'; molte volte egli veniva considerato, quale trasgressore della legge ed allora egli non era più il 'salvatore del mondo' che ripristinava lo splendore della luce solare rapita all'umanità dalla perfida renna, ma un mostro fatidico, orrendo antropofago che perseguitava due mitiche sorelle che difendevano la culla del bimbo progenitore del mondo. Si svolge attraverso a tale saga il soggetto della caccia terrificante che finisce con il trionfo del bene, la lotta eterna tra il bene ed il male, con la variante del diluvio universale e dell'arcobaleno che sorge miracolosamente dalla cintura di perle lanciata dalle due sorelle raminghe.

Secondo le leggende dei Buriati, l'Orso immortale vive incatenato sulla cima Igimei, la più alta della catena del monte Olchione. Secondo le leggende degli Jakuti, il terribile Orso Agus, o Aga, di notte si tramuta in un drago che sorvola il mondo, seminando malattie e guai. L'orso incatenato è pur sempre il 'figlio del cielo', il 'tiratore e cacciatore formidabile e potente'. Se riuscirà a liberarsi dalle catene, sarà la fine del mondo; nessuno potrà opporsi al suo furore e salvare la preda agognata, la renna dorata dal sole.

Secondo lo sciamanismo, l'orso è progenitore del mondo in linea maschile della primitiva comunità, e la sua preda cosmica, la renna, gine leggendaria non mancava neppure nel matriarcato. Nei monumenti e nei disegni paleolitici la donna figura nell'atto di attirare le fiere per aiutare il marito nella caccia. La funzione femminile vi si avvicina a quella della preda e nei partecipanti alla caccia si ha l'uomo, cacciatore, e la donna, vittima parziale e partecipe del mondo delle fiere. L'orso cacciatore corrisponde alla parte maschile ed in lui sembra riflettersi il patriarcato. Ma quest'imma-personifica la donna.

Nell'antica iconografia paleolitica si ritrova così il primitivo dualismo cosmogonico. L'elemento attivo della lotta, aggressore ed eroe ad un tempo di un profondo dramma cosmico, vi si erge quale immagine antropomorfa di un uomo, pure restando nella veste di orso. È l'antenato dell'uomo *Manghi*, o *Mani*, nell'attuale folclore siberiano. Questo nome gli apparteneva dai tempi remoti, come risulta dalle leggende dei popoli abitanti le regioni uraloaltaiche.

Ritornando al pestello in pietra, a testa di orso, trovato a Bratsk ed agli altri oggetti del genere trovati nella Siberia Orientale, è da ritenere che essi rientrino nella categoria delle pietre falliche, e che simboleggino anch'essi la fertilità e la riproduzione, al pari di quelle che si usavano presso gli indiani Dakota, durante le feste primaverili propiziatriche della riproduzione dei bisonti.

Il tipo fallico di dette pietre a testa di orso è del resto evidente.

Però nell'America Settentrionale e nella Columbia Britannica esse personificavano gli spiriti protettivi (' guardian spirit ').

MARIA KRASCENINNICOWA-GIBELLINO

The child-stealing witch among the Hittites?

The Hittite text ABoT 20⁴, now in the Ankara Museum (supplemented by the Berlin fragments, 1648/c + 1347/c + 1715/c + 1716/c + 2309/c + 2510/c + 2543/c)², is a ritual directed by a woman named Ḫatiya against a demonic being called ^DWišuriyanza, elsewhere unattested. The latter is described as an « evil woman »³; her image is taken to the river;⁴ a piece of bread is placed in the mouth of a fish, to be conveyed to her;⁵ and in return for this gift, she is asked to bestow « life, health, strength, long years (and) clearness of vision » upon the officiant⁶. Moreover, the Sun-god is invoked as a witness to the ceremony⁷.

Who was this ^DWišuriyanza? The answer comes, I suggest, from the well-known lexical equation: Hittite *wešuriya* = Akkadian *ḫanāqu*, « strangle, choke »⁸. For the fact is that in Aramaic magical texts *ḫ-n-i-q-u-t-ā*, « Strangleress », is a common name for the vampiric child-stealing witch, equivalent of the Akkadian *Lamaštu*, the late Jewish *Lilith*, and the Greek *Gello*⁹. Thus, in Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (Philadelphia 1913), xxxvi 4 she is called « Strangleress (*ḫ-n-i-q-u-t-ā*)

¹ K. Balkan, *Ankara arkeoloji müzesinde bulunan Boğazköy tableteri* (*Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Ankara*), Istanbul 1948.

² These supplements are pointed out by H. Otten in *Bibliotheca Orientalis* VIII (1951), 231. Otten's summary of the text is here followed. The Berlin fragments have not yet been published.

³ obv. 34.

⁴ obv. 5 ff.

⁵ obv. 16, 27

⁶ obv. 10 f., 23 ff.

⁷ obv. 34 ff.

⁸ KBo I 42 ii 40; Frd. Delitzsch, *Sumerisch-akkad.-hett. Vokabular-Fragmente* (Berlin 1911), IX 2, 45; IX 2, 46. The word is also equated with the Akkadian *zāru* (KBo I 42 ii 26); this is the Hebrew *z-u-r*, « press. ». In a secondary sense, it comes to mean « oppresse ».

⁹ On the child-stealing vampire, cf. the present writer in *Orientalia* XI (1942), 42-52.

who kills children», and *ib.*, xviii 5 f., she is «Lilith... who assaults and strangles (*w-h-n-q-ā*) children»; while in Lidzbarski v 8 (= Montgomery, p. 168) she is «one who carries off, assails and strangles (*w-h-n-q-ā*) children». In the Canaanite magical plaque from Arslan Tash (eighth cent B. C.), where she is portrayed as a wolf (cf. the Greek *μορμολυκεῖον*!), she is called «the one who strangles (*h-n-q-t*) the lamb»¹ and with this Du Mesnil has aptly compared an equivalent Arabic expression still used for the child-stealing witch². Further, in Gollancz's *Syriac Book of Protection*, B 6 and 7, she appears as «the mother who strangles (*h-n-u-q-t-ā*) her children,» and *ib.*, C 3 as «the mother who strangles her little boys and girls». A similar style occurs also in the Aramaic magical bowls published by C. H. Gordon, *e. g.* G4;³ while a Greek charm cited by Reitzenstein, *Poimandres*, p. 293, refers to *Στραγγίλιξ... ἡ ἐπερχομένη ἐπὶ τὰ μικρὰ παιδία*, and Castell (*Lexicon*, s. v.) quotes an Arabic *hānīq* in the sense of *incubus*.

With this identification the main features of the Hittite ritual accord perfectly:

1) ^DWišuriyanza is described expressly as an «evil woman». The child-stealing vampire is usually regarded as the spirit of just such a malevolent female. Festus,⁴ 414 L, for example, says explicitly: *strygen, ut ait Verrius, Graeci στρίγγα appellat, quod maleficis mulieribus nomen inditum est.*

2) The image of ^DWišuriyanza is carried to the stream. Similarly, the Mesopotamian Lamaštu is exorcized by having her image aspersed with well-water⁴ or placed in a boat and borne away along the river⁵. The latter practice, incidentally, explains the curious wording of the exorcism quoted by Festus, *l. c.* *στρίγγ'*

¹ Cf. Du Mesnil du Buisson, *Mélanges Dussaud* I (Paris 1939), 421-34; W. F. Albright, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 76 (December 1939), 5-11; T. H. Gaster, *Orientalia* XI (1942), 41-79.

² *loc. cit.*

³ *Archiv Orientální*, VI (1934), 470.

⁴ D. W. Myrhman, *Die Labartu* (i. e. Lamaštu)-Texte, *Zeitschrift für Assyriologie* XVI (1901), 141 ff., Text I i 24; III r. 20-23.

⁵ Myrhman, *op. cit.*, II 44-48a; C. Frank, *Babylonische Beschwörungsreliefs* (Leipzig 1908), 77 f.

ἀποπέμπειν νυκτιβόαν, στρίγγ' ἀπὸ λαῶν, ὄρνω⁴ ἀνονομίον
ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας².

3) The Sun-god is invoked as a witness to the ritual. This is because the child-stealing witch is essentially a nocturnal demon; cf. Festus: νυκτιβόαν and Ovid, *Fasti* vi 135 f.: nocte volant puerosque petunt nutricis egentes... est illis strigibus nomen; Libanius, *Vita Aeschinis*: (Empusa) ἐκ σκοτεινῶν τόπων τοῖς παῖσι καὶ γυναιξὶν ὠρμάτο. So, too, in the Egyptian charm published by Erman, *Abh. Preuss. Akad. Wiss., Phil.-Hist. Kl.* 1910/1, p. 12, the witch is described as «thou (f.) that comest in darkness»;³ while in the British Museum Aramaic magical bowl, 51-10-9, 98 she is «Lilith that cometh in darkness». On the Arslan Tash plaque she appears as «the one who wings way into a dark chamber». Her depredations, like those of all 'powers of darkness', therefore end at sunrise⁴. Similarly, in the Mesopotamian incantations against Lamaštu, the aspersion of the image takes place *at dawn*;⁵ while the Egyptian charm to which reference has already been made is designed «to be recited over a child *in the morning*,» and contains a precise allusion to the fact that when the sun rises, it sees the fell work of the demon at an end. Moreover, the Lamaštu charms expressly include such phrases as «May the

¹ On the demon as a bird, cf. Gaster, *op. cit.*, 45 f. On the Arslan Tash plaque she is called 'f-t-d, «winged one», and in Jewish folklore she is sometimes known as Broxa = Spanish bruxa, a night-bird. With the name ὄρνω should be compared ὄρνις, «the demon who assumes human shape», in Pradel 20, 19 f., and ὄρνις who strangles lustful men in the *Testament of Solomon*, ed. Conybeare, *Jewish Quarterly Review* IX (1938), 17.

² On the consignment of demons to water, cf. B. Schmidt, *Jahrbuch f. klass. Phil.* CXLIII, 361. There is an echo of this in Micah vii 19: «Thou wilt cast all their sins into the depths of the sea». Familiar, of course, is the idea that witches are powerless to cross streams; this is G 273. 4 in Stith Thompson's standard *Motif-Index of Folk-Literature*.

³ An English rendering by J. A. Wilson will be found in *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton 1950), 328.

⁴ According to Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament* (Tübingen 1921), 68, this is why, in Genesis xxxii 27, the spirit who wrestles all night with Jacob at the ford of Jabbok begs to be released from his grasp ere daybreak.

⁵ Myrthman, *op. cit.*, III r. 20-23 (p. 192).

one who lies on the bed arise when the sun comes up"¹, and the expulsion of demons ere dawn is likewise frequently mentioned in Greek magical texts, e. g. Pap. Parthey I 20: ἄποπτε πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου; ib., I 60: [πρὶν ἀν]ατέλλοντος τοῦ ἡλίου; Pap. Paris. 37: πρότερον πρὶν ἡλίου ἀνατελεῖν; Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete*, 12, 24: ταχὺ ἀνατέλλοντος τοῦ ἡλίου φεύγετε καὶ ἀναχωρήσατε.

4) Lastly, the composer of the ritual, or the person on whose behalf it is performed, is a woman, viz. Ἥταια of the city of Kanzapida. This, of course, squares with the fact that it is women in childbirth whom the demon especially assails.

THEODOR H. GASTER

¹ Myrthman, *op. cit.*, II i 51-52; II iii 3-4. Cf. also Maqlû viii 1; R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, II (London 1904), 125: 84, etc.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions,
edited by C. J. BLEEKER, G. W. J. DREWES, K. A. H.
HIDDING, Amsterdam, 1951, pp. 194.

A pochi mesi di distanza dalla riunione del settimo Congresso internazionale di Storia delle religioni ad Amsterdam (4-9 settembre 1950) è uscita per cura del solerte Segretario generale del Congresso prof. C. J. Bleeker e dei suoi collaboratori, il volume degli *Atti*. Esso si apre con un indirizzo di omaggio alla memoria di Gerardus van der Leeuw (vedi oltre a pag. 209), deceduto pochi giorni dopo la chiusura del Congresso stesso, da lui presieduto.

Il volume contiene i sunti di quasi tutte le comunicazioni, e per esteso il testo dei quattro discorsi generali tenuti in altrettante sedute plenarie successivamente da: H. Ch. Puech, *Temps, histoire et mythe dans le Christianisme des premiers siècles*; A. D. Nock, *Hellenic Mysteries and Christian Sacraments*; R. Pettazzoni, *Mythes des origines et mythes de la création*; C. J. Bleeker, *Looking backward and forward*.

I sunti delle comunicazioni sono ripartiti nelle rispettive Sezioni secondo l'ordine seguente: 1. Religioni primitive; 2. Egitto e Vicino Oriente Antico; 3. Antico Testamento; 4. Il mondo classico; 5-6. Estremo Oriente; India e Iran; 7. Islam; 8. Germani e Celti; 9. Cristianesimo ed Ellenismo; 10. La religione nel mondo moderno; 11. Fenomenologia. Per dare un'idea dei lavori delle due ultime Sezioni, che furono una novità del Congresso di Amsterdam, riferiamo i titoli di alcune comunicazioni svolte rispettivamente nella Sezione 10^a: K. Lowith, *Natürliche Theologie, christlicher Glaube, philosophische Skepsis*; K. Guldammer, *Der Ost-West-Mythus und die Religionsgeschichte*; R. F. Merkel, *Die Mission in ihrer Bedeutung für die Religionswissenschaft*; H. J. Pos, *La religion et le monde moderne*; — e nella 11^a: M. Eliade, *Mythes cosmogoniques et guérisons magiques*; H. Frick, *Die actuelle Aufgabe der Phänomenologie*; E. O. Ja-

mes, *The myth and ritual pattern in civilization*; H. W. Schneider, *The creation of new mythologies in nineteenth century America and their historical significance*; K. Kerényi, *Archetypisches und Kulturtypisches in den Grundlinien der griechischen und römischen Religion*.

RENÉ DUSSAUD, *L'oeuvre scientifique d'Ernest Renan*. Paris 1951, pp. 288.

E. Renan è stato studiato soprattutto come storico, come pensatore, come scrittore. R. Dussaud (e chi altri poteva farlo meglio di lui?) si è assunto il compito di esaminare particolarmente la sua opera scientifica di filologo, di erudito, di epigrafista, e l'ha assolto degnamente. Con una guida così esperta noi possiamo seguire passo passo l'opera del Renan dai primi studi dell'ebraico e altre lingue semitiche al soggiorno in Italia nel 1849-50, che svegliò in lui l'interesse per la storia medievale (« Personne n' a mieux senti Florence que Renan »), alla missione in Fenicia, che diede l'orientamento definitivo ai suoi studi e gli ispirò la *Vita di Gesù*, e agli altri suoi viaggi in Oriente, che gli dischiusero nuove prospettive su le origini cristiane e su la 'storia del popolo d'Israele'. In margine a questa linea maestra affiorano i molteplici interessi del Renan per la storia religiosa in genere, dal Buddha a Gioacchino da Fiore, da Maometto all'autore dell'*Imitazione di Cristo*, e agli altri argomenti trattati nelle *Etudes d'histoire religieuse* e *Nouvelles études d'histoire religieuse*. È questo un aspetto forse meno brillante della figura di Renan, ma non meno importante, se per esso egli entra, con Max Müller e col Mommsen, nel numero dei grandi maestri della scienza storica del sec. XIX. Renan ha ignorato, o quasi, il mondo babilonese. Renan ha attribuito ai Semiti un congenito monoteismo e una connessa deficienza mitologica che le scoperte e le ricerche posteriori dovevano smentire. Ma questi aspetti negativi dei quali egli non è responsabile non fanno che risaltare il valore della sua opera scientifica nei suoi molteplici apporti positivi.

R. Pettazoni

F. HEILER, *Alfred Loisy, der Vater des katholischen Modernismus*. München, 1947, pp. 252.

Se la vera 'simpatia' per il soggetto è condizione inderogabile di una buona biografia, nessuno, forse, come R. Heiler era qualificato ad illustrare la vita e l'attività del « padre del modernismo cattolico ». Con umana partecipazione che a volte sfiora la commozione, ma sempre in un linguaggio nobilmente semplice ed obiettivo, l'A. espone le vicende, i drammi interiori e i conflitti esteriori della vita di A. Loisy, inserendo di volta in volta nel racconto una esposizione sintetica delle sue opere, di modo che il lettore possa seguire l'evoluzione sia della personalità sia del pensiero scientifico del Maestro. La voluta astensione dalla critica (v. p. 8) ed anche, aggiungiamo, da un'analisi psicologica che vada di là dell'autoanalisi offerta dallo stesso Loisy nelle sue memorie, nei suoi diari e lettere, conferisce al libro un tono di commemorazione più che di ricerca, che trova la sua giustificazione nella posizione di lotta che l'A. occupa nel campo del Cristianesimo attuale (cfr. p. 239 sg.). La biografia è preceduta da un capitolo che illustra la letteratura su Loisy, ed è seguita da un resoconto su un'altra recente biografia di Loisy: quella scritta dall'inglese Maude Petre.

A. Brelich

AD E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*. Wiesbaden, 1951. In 8, pp. 423.

Adolf Ellegard Jensen, uno dei più validi rappresentanti della scuola di Leo Frobenius, ci offre in questa opera un primo tentativo di trattazione sistematica dei problemi di 'scienza delle religioni' da un punto di vista 'morfologico-culturale'. L'idea fondamentale che anima l'opera è che il tratto più caratteristico delle manifestazioni religiose è costituito dalla connessione del culto col mito, e dalla connessione del mito con tutta la vita culturale di una data civiltà. Mito e culto procedono dalle due più importanti attitudini dell'uomo, l'attitudine a conoscere il mondo, cioè ad afferrare il senso autentico del reale, e l'attitudine a 'rappresentare', cioè a sforzarsi di inserirsi mercè l'azione nell'ordine riconosciuto. La connessione vitale di mito e culto sussiste tuttavia

solo alle origini di ogni grande organico complesso culturale, cioè nel momento creativo dell'*espressione*, ma viene meno quando, nel corso della storia, si passa nella fase dell'*impiego*, nella quale le forme culturali si irrigidiscono, il mito che dà significato alle cerimonie impallidisce o scompare nella coscienza culturale, e nel culto prendono rilievo quasi esclusivamente gli 'scopi' pratici da conseguire. Comprendere una civiltà etnologica implica pertanto risalire dalle forme irrigidite o degenerate, in cui molto spesso essa ci sta attualmente davanti, all'epoca creatrice in cui mito e culto furono fondati come organica visione del mondo e pratica conforme. Secondo lo Jensen, molte teorie etnologiche che hanno goduto un certo credito, come p. es. il prelogismo di Lévy-Bruhl e il magismo preanimistico di Preuss, hanno commesso l'errore di partire dal dato documentario attuale senza una preventiva critica delle fonti, e soprattutto senza tener conto che quel dato frequentemente riflette non già il momento creatore della fondazione culturale ma forme tarde, irrigidite e degenerate.

Stabilito questo criterio metodologico fondamentale, che, come noto, sviluppa e approfondisce motivi messi in circolazione dal Frobenius, lo Jensen esamina anzitutto la morfologia del 'divino' nella teoria delle religioni e particolarmente nella etnologia religiosa. Alla teoria del monoteismo primitivo l'autore muove una serie di interessanti obiezioni critiche, come la insufficienza delle fonti di cui disponiamo per accertare la forma originaria della religione nei popoli etnologicamente più antichi, la inaccettabilità dello schema dei cicli culturali fissato dal Graebner (e che la scuola di Vienna sostanzialmente accetta), la contestabilità dell'affermazione che l'idea di un supremo Dio del cielo si esprime con tanto maggiore purezza quanto più antica sia l'età etnologica delle culture in esame. Inoltre, e questa ci sembra la obiezione più decisiva, lo Jensen osserva che la teoria del monoteismo primitivo tende a far valere una sola idea di Dio, corrispondente nei suoi tratti essenziali a quella paleo-testamentaria, mentre in realtà il panorama morfologico del divino è assai più ricco, ed è almeno dubbio « se l'idea della unicità fu per il contenuto di fede dell'umanità primitiva tanto importante quanto nell'Antico Testamento ». Come si vede, lo Jensen sfiora la tesi del Pettazzoni, secondo la quale non si può parlare di un « monoteismo primitivo » perchè il monoteismo è storicamente collegato alla negazione polemica della pluralità degli dèi quale si produce nelle grandi religioni storiche del Giudaismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo, mentre nel supremo Dio del

cielo delle civiltà primitive questa negazione ovviamente manca. D'altra parte lo Jensen osserva che il supremo Dio del cielo appare collegato a esperienze relativamente intellettualizzate, come la identificazione della 'prima causa' del mondo, e non può soddisfare da solo il bisogno religioso della umanità: infatti nelle culture etnologiche il Dio supremo del cielo appare relativamente sterile dal punto di vista culturale, ed in ogni caso non appare mai da solo nel panorama religioso di una data civiltà. Oltre all'Essere supremo lo Jensen, allargando l'analisi morfologica del 'divino', sottolinea l'importanza delle divinità-Dema, collegate alla civiltà agricola più antica, e le differenzia dall'Essere supremo. I Dema limitano la loro operosità al periodo delle origini, non reggono attualmente il mondo: le loro gesta mitiche fondatrici non concernono il cielo e la terra, ma prevalentemente le specie viventi e le forme umane, e il mondo che essi fondano ha come centro la forma umana dell'essere quale si è rivelata nelle sue più stimolanti situazioni esistenziali, il morire, il generare, l'uccidere e il mangiare. Accanto al tipo Dema della divinità, caratteristico dei popoli agricoltori più antichi, vi è il tipo 'signore degli animali' caratteristico dei popoli cacciatori. A questa rappresentazione del divino come 'signore degli animali', e a ciò che il Baumann chiama proto-totemismo, lo Jensen collega l'autentico totemismo: il sistema dei cosiddetti clan totemici presenta invece, secondo l'autore, caratteristiche sociali definite (l'esogamia e la discendenza unilaterale) con le quali il totemismo come tale non ha nulla in comune.

Queste ci sembrano le tesi più interessanti dell'opera dello Jensen, cioè quelle più ricche di possibili sviluppi. Soprattutto per quel che concerne la morfologia del divino ed in particolare quella dello stesso Essere supremo, le prospettive di ricerca e di approfondimento sono ancora notevoli. Avremmo invece qualche riserva sul concetto di magia, così come esso appare definito dall'autore. Concordiamo in pieno con l'asserzione che, al pari di qualsiasi plasmazione culturale, anche la pura magia è legata alla realtà, e più esattamente a particolari attitudini psichiche di tutti o di determinati uomini, segnatamente degli 'sciamani'. Non comprendiamo però come si possa affermare che « per quel che concerne il problema dell'essenza della magia, è indifferente se tutte le facoltà affermate dagli sciamani e credute dai popoli naturali hanno dimostrabili corrispondenze nella realtà ». Non ci sembra possibile lasciar cadere la discussione su questo punto, o conten-

tarsi della solità spiegazione della realtà incontestabile della suggestione, nè ci sembra che una ricerca del genere debba essere affidata unicamente a psicologi o 'parapsicologi', perchè essa appartiene invece in proprio alla storia delle religioni. D'altra parte a tale ricerca si collega il superamento della limitazione occidentale dello stesso concetto di 'realtà', così come abbiamo tentato di mostrare nella prima parte del *Mondo magico*.

Un'ultima osservazione. Scrive lo Jensen: « La continua iterazione delle gesta compiute nelle origini da esseri divini è il più importante fondamento di tutte le azioni culturali. E' l'atteggiamento umano per eccellenza. La memoria del divino operare e la imitazione di gesta divinamente ispirate costituiscono il fondamento di ogni vera educazione. Esse formano l'ethos religioso puro e semplice e racchiudono l'attesa salvezza per il fatto che l'uomo solo attraverso questa conoscenza attinge la vera natura umana ». Ci sarebbe anzitutto da chiedersi, a commento di questa affermazione conclusiva dello Jensen, perchè mai l'uomo attingerebbe la vera natura umana imitando culturalmente il metastorico modello divino, e non piuttosto, come afferma lo storicismo moderno, accettando integralmente la storia, e vivendola laicamente, il che significa la risoluzione del 'modello' divino, da 'iterare' ritualmente, nella semplice 'iniziativa' etica e nella decisione 'nuova'. Anche nello Jensen, come già abbiamo avuto occasione di notare a proposito di Mircea Eliade, ci sembra riaffiorare la strana paradossia nella quale si trova ancora impigliata larga parte della storia delle religioni, e cioè la paradossia di una storia delle religioni che è ancora immediatamente prigioniera della visione religiosa di cui dovrebbe dare la storia. E' certamente esatto affermare che la continua iterazione delle gesta compiute nelle origini da esseri divini pone allo storico delle religioni il problema del significato e della funzione della forma iterativa del culto: significato e funzione che si rivelano, nel corso dell'analisi, come riscatto dall'angoscia della storia, come riplasmazione del divenire e dei vari momenti critici dell'esistenza nella iterazione del l'identico, nella rappresentazione rituale del mito. Così, nel caso particolarissimo esaminato nella monografia che vede la luce nel presente fascicolo, la iterazione della fondazione del Centro nel mito Achilpa delle origini riscatta dall'angoscia del peregrinare in quanto in tal modo il fatto storico del peregrinare e del fermarsi in luoghi nuovi e diversi, viene riplasmato in uno star fermi al

Centro e in un rinnovare ovunque la fondazione del Centro. E' in questa direzione del mito come riscatto dall'angoscia esistenziale in condizioni storiche che la ricerca deve, per quel che ci sembra, essere proseguita: evitando accuratamente di assumere l'angoscia della storia e il correlativo riscatto del mito e del culto come «l'atteggiamento umano per eccellenza» e come la vita per attingere la «vera natura umana»: affermazioni che mi sembrano soffocare la ricerca in una sorta di mistico sospiro che non si addice a quella natura laica per eccellenza che è lo storico della religione.

Ernesto De Martino

RAFFAELE PETTAZZONI, *Mythes des origines et mythes de la création*, in «Proceedings of the 7.th Congress for the history of religions», Amsterdam 1951, pp. 67-78.

Questa comunicazione di R. Pettazzoni al 7° Congresso di storia delle religioni (Amsterdam 4-9 sett. 1950) riprende e sviluppa la polemica contro le varie interpretazioni intellettualistiche dei miti delle origini, polemica che dopo gli studi di Preuss, di Malinowski, di Lévy-Bruhl, di Van der Leeuw e altri è ormai al centro della moderna storiografia religiosa. In generale il mito delle origini ha fondamentalmente un valore esistenziale, in quanto «è la *conditio sine qua non* di ogni esistenza, la *magna charta* di ogni istituzione»: rinnovando ritualmente la vicenda mitica fondatrice, iterando l'atto primordiale di fondazione (mediante la rappresentazione drammatica o il semplice racconto di quell'atto), la vita umana è confermata e garantita nella sua stabilità e nel suo ordine. Ma la polemica dell'autore si appunta in modo particolare sulla interpretazione intellettualistica dei miti della creazione, che sono una specie della più vasta classe dei miti delle origini. Secondo la interpretazione intellettualistica (rappresentata soprattutto da W. Schmidt e seguaci) l'idea di creazione e la nozione di un Creatore presso i primitivi sarebbe da ricondursi a un *Kausalitätsbedürfnis* o *Kausalitätsdrang*, onde gli esseri supremi accertati dalla ricerca etnologica sarebbero il frutto di un ragionamento analogico condotto dall'uomo sulla propria attività ergologica: come l'uomo è causa, attraverso i suoi sforzi, di certi risultati limitati, così l'essere supremo è la causa prima del cosmo. In tal modo i

miti creazionistici vengono a costituire una classe a sè, senza analogia con gli altri miti delle origini, e la loro presenza presso le popolazioni etnologiche non può non generare l'impressione di un vero miracolo, o il senso di una pia ammirazione, costituendo in ogni caso una palese smentita ad ogni concezione storicista. In tal modo i miti creazionistici vengono a costituire una classe a parte e senza analogia con gli altri miti delle origini, e ciò che è più grave con palese contrasto con i caratteri generali della mentalità primitiva: onde la loro presenza presso le popolazioni etnologiche non può sottrarsi a una impressione di miracolo o addirittura a un senso di pia ammirazione da parte dello studioso. L'autore, giustamente preoccupato di togliere questi miti dal loro anti-storicistico isolamento, estende la interpretazione esistenziale del mito anche ad essi e sostiene la tesi che l'idea di creazione e la nozione di Creatore non sarebbero da ricondurre al *kausales Denken*, al bisogno di conoscere il perchè delle cose e del mondo, ma a un'angoscia di tutt'altra natura, « l'angoscia dell'uomo perpetuamente in rischio, e che conduce una vita precaria in un mondo precario ». L'accordo con i caratteri fondamentali della mentalità primitiva è così ristabilito: e le stesse nozioni di creazione e di onnipotenza creativa vengono interpretate come proiezione sul piano cosmico, e su una scala di proporzioni gigantesche, dell'uomo come mago e dell'azione umana come azione magica. Ma lo sviluppo più interessante di questo nuovo punto di vista dell'autore è quello che si riferisce alla interpretazione del noto fenomeno della *otiositas* degli esseri supremi primitivi, di solito considerata come una attenuazione della loro importanza religiosa di fronte all'irrompere di altre divinità. Questa *otiositas* appare invece al Pettazzoni come espressione primaria e non secondaria della natura degli Esseri supremi, e più esattamente come un aspetto, forse il più clamoroso e sintomatico, del riscatto religioso da quella precarietà esistenziale che alimenta di continuo l'angoscia dell'uomo primitivo. Appunto perchè il mondo rischia ogni momento di precipitare rischiosamente verso il caos, la salvezza sta in un grande atto creativo inaugurale che garentisca il mondo, e lo fissi in una forma per così dire stereotipa. Ogni nuovo intervento divino sarebbe, in questa prospettiva, rischioso, perchè riporrebbe l'universo in quel travaglio di limiti da cui, appunto, il mito dell'essere supremo creatore ha il compito di salvare l'uomo.

Io credo che questi spunti e motivi meritino il più ampio svi-

luppo. La presenza storicamente disintegrata, dominata quindi dall'angoscia della storia, mi sembra un dato dal quale bisogna partire per intendere in generale tutti gli istituti magico-religiosi del mondo primitivo, tutti i temi culturali che impegnano e caratterizzano le civiltà etnologiche. I vari momenti critici dell'esistenza primitiva sono altrettante occasioni rischiose di perdere la presenza (perdere l'anima), o il mondo (regressione incontrollata verso il caos). Molto opportunamente i miti della creazione sono ricondotti dal Pettazzoni a questa *Einstellung* primitiva, rivelando così la loro funzione soterica di grandi strumenti di destorificazione e di sacramenti liberatori dall'angoscia: attraverso di essi il mondo è messo al riparo dalla storia, ed è rivissuto nella rappresentazione e nell'esperienza non più come «divenire», ma come un ordine trattenuto metastoricamente (miticamente) nei suoi cardini.

Ernesto De Martino.

RAFFAELE PETTAZZONI, *Les deux sources de la religion grecque*, in « Mnemosyne » (Leiden), Ser. IV, T. IV (1951), pp. 1-8.

Questo articolo che riproduce, con qualche integrazione, il testo di una comunicazione dell'autore al VII congresso di Storia delle Religioni, riprende e sviluppa alcune idee già contenute in germe nella *Religione della Grecia antica fino ad Alessandro*¹. Prendendo spunto dal fatto che la religione greca rappresenta la sintesi della religione mediterranea, appartenente a una civiltà di tipo agricolo e matriarcale, e della religione degli invasori indoeuropei, portatori di una civiltà patriarcale di allevatori di bestiame, l'autore riconduce il compito dello storico della religione greca alla determinazione preliminare della eredità mediterranea e di quella indoeuropea, per poi procedere alla determinazione della sintesi originale che la religione greca rappresenta rispetto ai suoi due antecedenti. E poichè l'incontro di una civiltà patriarcale di allevatori con un tipo agricolo matriarcale è un fatto che ha numerosi riscontri culturali (Egitto, Anatolia, Mesopotamia, India, Estremo Oriente, America), ne risulta in primo luogo che il criterio delle due fonti ha un valore che trascende la sfera della religione greca, e in secondo luogo che per tutte le civiltà e le religioni che risultano da un processo simile è storicamente fondata l'applicazione del metodo comparativo al fine di ricostruire in via analogica fasi di sviluppo per le quali mancano dati obiettivi documentari. E' qui evidente nell'autore la preoccupazione

¹ Vedi la *Introduzione* alla nuova edizione, qui pubblicata a pag. 20 segg.

di giustificare da un punto di vista storicistico il metodo comparativo, limitandolo nell'applicazione alle situazioni storicamente comparabili. Ma altre istanze storicistiche generali fa valere l'autore prendendo spunto dai concreti problemi metodologici relativi alla storia della religione greca. Il momento della sintesi originale, della novità e unicità della creazione culturale, è stato fatto valere da alcuni storici della religione greca in modo inadeguato e metodologicamente scorretto: e cioè mediante una vera e propria evasione dalla storia, sia in nome di una sorta di rapita contemplazione estetizzante, e di vibrante incontrollata partecipazione immediata, sia mercè il ricorso a un psicologismo « par trop subjectif ». In tal guisa la sintesi originale, la novità e unicità della creazione culturale, non si configurano più come una genesi, un risultato, uno sviluppo, ma piuttosto come un miracolo di cui non ci si sazia mai di ammirare la portentosa bellezza, e che sta rispetto alle altre religioni storiche appunto come un miracolo, e cioè al di fuori e al disopra (si ricordi la frase di W. Otto in *Die Götter Griechenlands*: « [La religione greca] è la realizzazione più perfetta nel dominio del sacro »). Contro questi eccessi della reazione moderna al mero filologismo il Pettazzoni torna giustamente a far valere il momento analitico della filologia, la ricerca delle fonti e degli antecedenti, la presenza mediata nell'oggetto della ricerca, la risoluzione del « fatto » in un « corso » e in uno sviluppo. L'autore mi sembra qui mosso dallo stesso impulso che lo fa polemizzare decisamente con quegli studiosi che, in un diversissimo settore della ricerca storico-religiosa, pongono i miti delle creazione dei popoli primitivi come un *hâpax genômenon*, come un prodotto culturale senza riattacco alla mentalità primitiva, come un vero e proprio miracolo la cui causa proporzionata può essere soltanto Dio stesso. Le considerazioni e gli spunti di questo breve scritto del Pettazzoni trascendono pertanto la sfera della religione greca per sorgere a indicazioni generali di metodologia storico-religiosa. In un commento al VII Congresso internazionale di Amsterdam (« Il Giornale dell'Università », Anno I (1951), n. 1-2, p. 37) il Pettazzoni ha scritto: « La storia delle religioni deve darsi una metodologia... Con dei residui di pensiero teologico, con delle tendenze a evadere dalla storia, come si può fare la storia delle religioni? Ed ecco affiorare il problema dei problemi: storicizzare l'irrazionale. In che modo? ». Sagge parole, che sottoscriviamo senza riserva.

Ernesto De Martino.

MIRCEA ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 254; *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du 'Centre'*, in « Eranos-Jahrbuch », XIX (1951), pp. 247-282; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, pp. 447.

Questi ultimi lavori di Mircea Eliade rendono ormai matura una valutazione complessiva dell'opera di questo studioso, e inducono a formulare con precisione alcune riserve e perplessità già affiorate nel corso della lettura di *Yoga: essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris-Bucarest, 1937) e soprattutto del *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949). Secondo la tesi dell'autore la mentalità arcaica è orientata verso la non accettazione della storia, e più precisamente verso la iterazione rituale di archetipi mitici. In *Le mythe de l'éternel retour*, l'autore illustra ciò che egli chiama la 'ontologia arcaica' attraverso un certo numero di istituti storici appartenenti alle più svariate civiltà. Esamina, così gli archetipi di territori, di templi e di città, il simbolismo del 'centro', la iterazione rituale della cosmogonia, i modelli divini di rituali, gli archetipi di attività profane, la rigenerazione periodica del tempo. L'autore osserva che anche per il « giudeo-cristianesimo » si tratta di « salvarsi dalla storia »: ma tale salvezza è qui attinta non già, come nelle concezioni 'tradizionali', mercè la destorificazione degli eventi, bensì inaugurando il grande tema rivoluzionario della storia come teofania e come processo escatologico che conduce alla soppressione finale e definitiva della storia stessa. Questa interpretazione della vita religiosa è certamente feconda di risultati, o quanto meno stimolante e suggestiva. Si tratterà, se mai, di articolare assai meglio, per entro il mondo delle civiltà etnologiche e anche nelle singole grandi civiltà 'storiche', i modi concreti di questo 'rifiuto della storia', al che dovranno provvedere, ovviamente, monografie su determinati complessi mitico-rituali. Si tratterà di chiarire meglio il processo mitopoietico, il carattere e la funzione del mito. Si tratterà di caratterizzare con maggior vigore, e sulla base di ricerche speciali, la novità rappresentata, rispetto alla concezione arcaica, dal giudaismo e dal cristianesimo primitivo. Si tratterà di sistemare, in questo corso storico complessivo, il valore e la funzione della magia, che è anch'essa (come ho cercato di mostrare nel *Mondo magico*) salvezza

della presenza, ma non già dalla storia, sibbene nella storia, onde attraverso la magia e i suoi istituti la presenza, che non si mantiene davanti al divenire storico, cerca di 'esserci' in qualche modo in esso, secondo i tempi e i modi di un dramma esistenziale caratteristico. Infine si tratterà di analizzare assai meglio questa 'angoscia' magico-religiosa in cospetto della storia, e la correlativa paradossia dei tentativi di 'salvare' la presenza, in termini magici o religiosi. Comunque la storia delle religioni è debitrice a Mircea Eliade di una interessante prospettiva ermeneutica, che va saggiata *in medias res*, cioè nel lavoro storiografico effettivo.

Dove non riusciamo a seguire l'autore, e temiamo che egli rischi di smarrire il motivo di vero del tema ermeneutico da lui proposto, è nella sua ostentata polemica antistoricistica, che, per dire la cosa in tutta franchezza, mi sembra impostata su un radicale fraintendimento di ciò che è lo storicismo nella sua forma più matura. L'equivoco, che affiora un po' dappertutto nelle opere dell'autore, mi sembra particolarmente evidente nel seguente passo di *Le mythe de l'éternel retour*: « Che cosa c'è di 'personale' e di 'storico' nella emozione che proviamo ascoltando la musica di Bach, nell'attenzione necessaria alla soluzione di un problema di matematica, nella lucidità concentrata che condiziona l'esame di qualunque questione filosofica? » (p. 79). È in *Psychologie et histoire des religions*: « Ciò che distingue lo storico delle religioni da uno storico *sic et simpliciter*, è che lo storico delle religioni ha da fare con fatti che, sebbene storici, trascendono di molto i comportamenti storici dell'uomo. Se è vero che l'uomo si trova sempre 'in situazione', questa situazione non per questo è sempre storica, cioè condizionata dal momento storico contemporaneo (la spaziatura è mia). L'uomo integrale conosce situazioni diverse dalla sua propria condizione storica: conosce, p. es., lo stato di sogno, o di sogno a occhi aperti, o di melanconia e di distacco, o di beatitudine estetica o di evasione, etc., e tutti questi stati non sono 'storici', sebbene siano tanto autentici e importanti per l'esistenza umana quanto la sua situazione storica. L'uomo conosce, d'altra parte, parecchi ritmi temporali, e non solo il tempo storico, cioè il suo proprio tempo, la contemporaneità storica. Gli basta di ascoltare della buona musica, o di innamorarsi, o di pregare, per uscire dal presente storico e per reintegrare l'eterno presente dell'amore e della religione. Gli basta di aprire un romanzo o di assistere a uno spettacolo dram-

matico perchè egli ritrovi un altro ritmo temporale...» (p. 254 sg.). Come questi due passi mostrano con sufficiente chiarezza, Mircea Eliade scambia per storia la cronaca, l'ora e il qui empirici, il divenire empirico: solo che non lo rifiuta evadendo dalla storia, ma in anni, mesi e giorni. E poichè questo falso divenire, privato di ogni rapporto con l'universale, è senza dubbio irrazionale, non accettabile, Mircea Eliade lo rifiuta, credendo con ciò di rifiutare lo storicismo. Sembra che egli non si renda conto che anche (staremmo per dire soprattutto) lo storicismo rifiuta il divenire empirico: solo che non lo rifiuta evadendo dalla storia, ma integrando nella sua vera realtà razionale ciò che appare nella dispersione, nella irrelatività e nel disordine del divenire empirico. Lo storicismo è la teoria della produttività umana (non mitica) dei valori culturali, è l'accettazione della storia dopo l'avvenuto riconoscimento della immanenza storica dei valori (l'universale concreto!): in questa prospettiva anche la pretesa religiosa di salvarsi dalla storia fa parte della storia. L'umanesimo non si consolida « trascendendo la propria storicità » e chiamando la storia delle religioni a collaboratrice di questo trascendimento, ma, al contrario, accettando integralmente la produttività umana dei valori culturali e chiamando la storia delle religioni a collocare nella prospettiva di tale accettazione tutte le pretese antistoriciste delle concrete religioni storiche. L'Eliade afferma che l'uomo si oppone alla storia anche quando si sforza di farla, anche quando pretende di essere null'altro che storia (p. 258): ma la verità è che l'uomo è nella storia anche quando pretende di evaderne, onde il grande tema culturale della iterazione degli archetipi mitici appare, in questa prospettiva, come una pretesa paradossale produttrice, malgrado l'intenzione, di nuova storia. Per misurare la curiosa distorsione storiografica che nasce dalla equivoca metodologia di Mircea Eliade, è assai istruttiva la lettura della sua ultima opera, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Attraverso un'analisi, quasi esaustiva, che abbraccia i fatti asiatici, americani, indonesiani, oceanici, indoeuropei (l'analisi dei fatti africani è rinviata alla pubblicazione integrale dei risultati della spedizione di Marcel Griaule e dei suoi collaboratori nell'Africa Occidentale francese), Mircea Eliade riconduce la prassi sciamanistica all'ideologia religiosa arcaica di un essere supremo celeste, di un'epoca mitica in cui sussistevano rapporti normali fra terra e cielo, e di una colpa o caduta, in seguito alla quale tali rapporti furono riservati solo agli sciamani, che li mantengono

attraverso i loro viaggi mistici al cielo, estaticamente effettuati. Questo nucleo originario della ideologia religiosa, in cui lo sciamanismo si inquadra, subì ovviamente nel corso della storia numerose e importanti influenze culturali: così, per lo sciamanismo nord-asiatico, a tali influenze (fra cui quelle iraniche, mesopotamiche, buddistiche e lamaistiche) sarebbero da ascrivere la discesa agli inferi, la incorporazione e la possessione degli spiriti da parte dello sciamano, la lotta contro gli spiriti maligni, l'abbandono della grande *trance* e l'uso dei narcotici, etc., tutti elementi che esulerebbero dal quadro dello sciamanismo nella sua forma più arcaica. Il metodo seguito dall'autore nel condurre la propria ricerca è quello che potremmo chiamare « sottrattivo »: dato un fenomeno culturale definito, ci si pone alla ricerca della sua « essenza », da attingersi mercè la sottrazione progressiva di tutti quegli elementi che l'analisi scopre come aggiunti posteriormente per influenza culturale esterna. Ma già Adolfo Omodeo, nel corso della polemica metodologica che accompagna la sua fatica di storico delle origini cristiane, avvertiva che il procedimento regressivo non può da solo esaurire il compito dello storico, ma vale solo come momento euristico dell'anamnesi storiografica; e che oltre l'anabasi della ricerca analitica degli antecedenti e delle influenze vi è anche la catabasi alla ricostruzione del processo genetico, la scoperta di un tema culturale che si sviluppa e che, sviluppandosi, si fa centro autonomo di rifusione delle influenze in una sintesi originale creatrice. Il metodo seguito da Mircea Eliade nella sua ricerca sullo sciamanismo è ancora quello della teologia storica del Nuovo Testamento alla ricerca di una « essenza » del Cristianesimo; ed è ancora quello di Padre Schmidt alla ricerca di una religione primitiva del genere umano da ottenersi dopo aver sottratto progressivamente alle forme storiche di vita religiosa le loro differenze specifiche, le loro aggiunte perturbanti. E il parallelo con Padre Schmidt può essere proseguito: perchè come Padre Schmidt di fronte al 'miracolo' della prima 'elevatissima' forma di vita religiosa del genere umano, raggiunta con metodo sottrattivo (e non senza, ovviamente, alcune pie integrazioni), non sa trovare altra causa proporzionata che Dio, uscendo così anche formalmente dalla storia, Mircea Eliade, una volta raggiunta, con lo stesso metodo, l'essenza dello sciamanismo, compie anche lui un salto nella metastoria: e, dopo aver identificato l'essenza dello sciamanismo nel viaggio estatico celeste, nel quadro di

una generica ideologia religiosa « arcaica » incentrata nella fede in un essere supremo celeste, va ancora oltre nel processo di riduzione, e postula un'esperienza estatica « in sè », fenomeno « originario », non storico, del genere umano; un'esperienza che sarebbe costituita della condizione umana, e che apparterebbe per conseguenza « all'umanità arcaica nella sua totalità » (p. 437): anzi, più esattamente, a qualunque umanità, anche non arcaica, di guisa che esseri privilegiati possono riviverla in qualunque tempo e luogo, e « le esperienze dei profeti monoteisti possono ripetersi, a dispetto dell'enorme differenza storica, nell'ambito della più arretrata tribù primitiva » (p. 13). Messosi per questa via, Mircea Eliade non recede davanti alle conseguenze più paradossali: tramutando in persuasione dello storico ciò che forma il dramma culturale interno della vita religiosa, l'autore non esita ad affermare che, in generale, la storia delle religioni è, a differenza delle altre storie, 'reversibile', e che ogni storia « è, in qualche misura, una caduta dal sacro, una limitazione e una diminuzione » (p. 13). E come limitazione o diminuzione o caduta si configura per l'autore la storia dello sciamanismo, dell'estasi sciamanistica, o quanto meno « Per certe coscienze religiose in crisi è sempre possibile un salto storico che permette loro d'attingere posizioni spirituali altrimenti inaccessibili », e rispetto a queste esperienze la storia, la tradizione religiosa della tribù relativa, « interviene in ultima analisi per ricondurre e piegare ai propri canoni le esperienze estatiche di certi privilegiati » (p. 14); in particolare, l'ascensione celeste dello sciamano, o del *medicine-man*, o dello stregone, « è una sopravvivenza, profondamente modificata e talora degradata » (p. 438) della religione arcaica dell'essere supremo celeste. Restiamo invero molto perplessi nel vedere qui trasferiti sul terreno della metodologia storico-religiosa motivi che appartengono a forme storiche della vita religiosa in atto: l'accettazione della obiettiva realtà metastorica che si manifesta nelle ierofanie, la assunzione del manifestarsi di tale realtà come evento indifferente alle determinazioni storiche (cioè come grazia e come rivelazione), e infine la persuasione che la storia sia in ultima analisi degradazione, corruzione, peccato. Per quel che ci sembra, va con ciò smarrita ogni distinzione fra scienza e oggetto della scienza, fra storiografia religiosa e visione religiosa del mondo: il mito delle origini e della caduta, una formazione storica ben definita che lo storico deve ricondurre

al dramma umano che l'ha generata, rischia così di diventare la stessa teoria metodologica dello storiografo!

Gli altri rilievi debbono essere considerati in funzione di queste preliminari riserve metodologiche. Io non credo, p. es., che lo sciamanismo possa essere interamente valutato nel quadro del tema culturale della « evasione dalla storia », e che l'ascesa rituale al cielo, iterazione dell'epoca mitica in cui le comunicazioni erano stabili, possa da sola fornire la chiave per intendere il fenomeno. Nel *Mondo Magico* abbiamo valutato la prassi sciamanistica nel quadro di un altro tema culturale, la difesa organizzata dal rischio di non esserci nel mondo, dal rischio cioè di perdere l'anima o di perdere il mondo, nel senso radicale che tale rischio assume per la malata di cui riferisce Storch: « Molte stelle sono precipitate, una parte del sistema planetario è in frantumi, poichè il mio corpo è così lacerato ». Mircea Eliade, che cita molto cortesemente il mio lavoro, non ha creduto tuttavia opportuno prendere posizione di fronte a questa tesi, che si fonda in parte su documenti sciamanistici. Tuttavia a me sembra che proprio questa tesi permetta di scoprire quel centro di rifusione e di sintesi delle influenze culturali che ci fa intendere la storia dello sciamanismo come un processo e uno svolgimento, e non come una caduta o limitazione o corruzione di esperienze « anistoriche ». In forza di questa tesi la discesa agli inferi, l'incorporazione e la possessione degli spiriti da parte dello sciamano, la sua lotta contro gli spiriti maligni, etc. non si atteggiavano come elementi aggiunti per influenza esterna al nucleo originario dello sciamanesimo, ma come sviluppi organici, ancorchè mediati da influenze culturali, dello sciamanismo stesso nel suo storico dispiegarsi. Mircea Eliade considera come « penetrante » il mio commento alla seduta dello sciamano cupro-eschimese Kigiuna (secondo la relazione di K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, Copenhagen 1923, p. 33 sg.): ma appunto in questo commento è interpretato lo sciamano Kigiuna come un « eroe della presenza », che in un dato momento critico dell'esistenza, lo scatenarsi della tempesta artica, va ad esplorare l'oltre rischioso della tempesta, legge miticamente quest'oltre, lo fissa in figure e in eventi, per poi, dopo la lettura e la identificazione mitiche liberare sè e gli altri da quell'angoscioso irrelativo travaglio di limiti che fondano e giustificano lo sciamanizzare come riscatto culturale. Mi sembra che l'autore sfiori la differenza fra i due temi culturali quando,

a proposito della differenza fra Yoga classico e sciamanismo, osserva che, mentre lo sciamanismo ha per scopo finale l'estasi al fine di effettuare il viaggio estatico dell'anima nelle diverse regioni cosmiche, lo Yoga classico ha per fine l'evasione dal cosmo (p. 374). Anche per quel che concerne le figurazioni mitologiche relative al «centro» del mondo (palo, albero, montagna cosmica, etc.), non ritengo che interpretarle come «vie di comunicazione» tra inferi, cielo e terra esaurisca completamente la loro sfera simbolica: almeno in dati casi è ravvisabile il motivo del cielo che dev'essere mantenuto affinché non cada, o dell'universo che deve essere sostenuto, «centrato», altrimenti regredirebbe angosciosamente verso il caos.

Un altro rilievo vorrei fare all'autore. Quando si affronta da storico delle religioni il problema dello sciamanismo non è possibile eludere il problema della realtà dei poteri magici. Non riesco a comprendere perchè dal punto di vista della storia delle religioni sia opportuno sospendere il giudizio sui fatti di chiaroveggenza, o di telepatia, o di precognizione, o di materializzazione, etc. che sembrano intervenire nelle sedute sciamanistiche. La storia delle religioni deve valutare al suo tribunale tutte le pretese umane incorporate negli istituti storici distinguendo fra intenzioni e risultati reali, fra realtà obiettiva e ideologia che l'accompagna, tra i fatti e la coscienza culturale di essi: ogni vera opera di storiografia è stata sempre fatta con questo impegno. Ora i poteri magici sono istituti storici alimentati da una pretesa, e al pari di qualunque altro istituto storico debbono cadere sotto il giudizio storiografico di realtà o di irrealtà. Questo rilievo si collega a un altro, più generale. La documentazione di *Le Chamanisme* è come abbiamo detto, ricchissima: staremmo per dire che vi si celebra una vera e propria orgia documentaria. E tuttavia resta l'impressione, a lettura finita, di una certa angustia proprio nella documentazione. Intendo dire che i documenti storico-religiosi non bastano, a mio avviso, a penetrare il mondo magico in generale, e sciamanistico in particolare, ma sono indispensabili altresì documenti psicologici, cioè, in altre parole, il ricorso alla psicologia normale, paranormale e patologica. E' assai difficile, mi sembra, accostarsi a un problema come quello dello sciamanismo senza gli stimoli e le suggestioni che provengono da queste discipline. Gioverà qualche esempio. E' assai difficile valutare le esperienze iniziatiche dello sciamano, i suoi «spiriti», la sua *trance* e le tecni-

che relative per ottenerla, senza prender contatto con la vastissima letteratura che, da Pierre Janet in poi, ha tolto ad oggetto di ricerca le esistenze psicologiche « successive » e « simultanee », i fenomeni di « suggestione », ecc. Certe determinate esperienze sciamanistiche a carattere « visionario », soprattutto quelle connesse al prolungarsi della sensazione oltre la durata dell'attualmente sensibile (e le figurazioni mitologiche relative), non possono evidentemente essere comprese senza ricorso ai fenomeni « eidetici » studiati da E. R. Jaensch. Siamo d'accordo con l'autore nel rifiutare la interpretazione psicopatologica dello sciamanismo: tuttavia ci sembra che il paragrafo che si occupa della questione (p. 35 sgg.) sia alquanto povero dal punto di vista della documentazione psicopatologica, e non si giovi del paragone *in concreto* tra i fatti clinici e quelli etnologici e storico-religiosi al fine di una formulazione persuasiva delle differenze che li separano. Infine, anche le teorie psicanalitiche andavano saggiate sistematicamente, non foss'altro che per rilevarne i limiti di impiego.

In sostanza, è motivo di stupore dover constatare che uno studioso provvisto di intuizioni geniali giovevoli per la ricerca storico-religiosa resti poi così palesemente prigioniero delle pretese antistoriche della vita religiosa da farsi teorico e metodologo di un dichiarato antistoricismo: un paradosso che attende la sua spiegazione nel quadro di una storia della storiografia religiosa.

Ernesto De Martino.

MARCELLE BOUTEILLER, *Chamanisme et guérison magique*, Paris, Presses Universitaires de France 1950, pp. 377, in 8°.

Il lavoro di Marcella Bouteiller, assistente al *Musée de l'homme*, tenta di fissare su scala ecumenica i caratteri fondamentali dello sciamanismo, mercè una indagine che vorrebbe essere al tempo stesso sociologica, psicologica, etnologica e folkloristica. I principali punti trattati dall'autrice sono la posizione sociale dello sciamano, i modi di acquistazione dei poteri (per trasmissione ereditaria, per vocazione spontanea e per ricerca volontaria), i rapporti fra sciamano e spirito adiutore, l'esercizio dei poteri magici e le tecniche terapeutiche. La base documentaria, assai vasta, poggia prevalentemente sulle popolazioni nordamericane, ma comprende altre popolazioni extraeuropee, nonchè i *panseurs de secret*

e i *jeteurs de sorts* del folklore francese Chiudono il lavoro un repertorio dei fattucchieri, dei malati e degli informatori francesi, una silloge di osservazioni su casi di provenienza folkloristica, e infine una vasta bibliografia nella quale, oltre a una imponente massa di monografie etnologiche e folkloristiche, sono citate anche opere che si avvicinano al delicato argomento da altri svariati punti di vista (psicopatologico, psicanalitico, meta-psichico, filosofico).

Non si potrebbe lodare abbastanza la completezza del quadro che ne risulta, almeno per quel che concerne la descrizione esterna dei fatti, e il loro ordinamento in rubriche particolari: ma per quel che concerne il piano della comprensione, non ci sembra che l'autrice spinga la propria indagine tanto innanzi quanto sarebbe stato desiderabile. Scrive l'autrice (p. 298): «Chaman et panseur, de même que les malades guéri par leur intermédiaire, sont, ou doivent devenir, avant tout des êtres libérés et dynamisés». Non risulta però chiara la peculiarità di questo processo di liberazione e di dinamizzazione sciamanistiche. Altrove l'autrice accenna a più riprese al 'rischio' connesso alla vocazione dello sciamano e ai rapporti dello sciamano con il suo spirito adiutore, e sottolinea la effettiva 'liberazione' o 'guarigione' che seguono l'accettazione della vocazione e l'esercizio della pratica sciamanistica: ma di quale 'rischio', di quale 'liberazione' o 'guarigione' propriamente si parli, resta oscuro. La problematica relativa allo sciamanismo si illumina solo quando i termini 'rischio' o 'liberazione' sono pensati come momenti del dramma esistenziale magico, e cioè come 'rischio di non esserci al mondo' e come riscatto culturale da questo rischio: altrimenti permangono termini generici, privi di energia storiografica individuante.

A tale difetto deve ricondursi il fatto che nel lavoro della Bou-teiller non viene stabilita una netta distinzione fra il magismo sciamanistico come fatto culturale definito, dotato di una sua funzione e di un suo significato per entro le singole civiltà etnologiche e nel quadro della storia umana in generale, e la mentalità paranoide o schizofrenica e in genere psicopatologica. Per quanto l'autrice svolga esplicitamente la tesi che l'attività sciamanistica non implica necessariamente nevrosi, ci sembra che resti senza effettivo svolgimento il germe storicistico presente nel pensiero di Dumas, Lévy-Valensy e Wallon, e cioè che negli affrettati

paralleli tra primitivo, alienato e fanciullo si è a torto confuso somiglianza apparente e identità funzionale, isolando indebitamente, differenze di livello e di fase, e soprattutto differenze di aspetto e di realizzazione. Circa poi il problema dei 'risultati effettivi' della terapia sciamanistica, ci sembra che nel lavoro della Bouteiller sia stato dato scarso rilievo al più vasto problema dei 'poteri magici', per entro il quale può essere avviato a soluzione anche quello, più limitato, della efficacia della terapia sciamanistica. Ma tale scarso rilievo dipende, per quel che ci sembra, dallo stesso lamentato difetto di impegno storiografico: infatti, proprio questo impegno avrebbe dovuto spingere l'autrice a giudicare il valore delle varie forme di realtà che fanno da contenuto alla esperienza magica. L'autrice indulge ancora acriticamente al concetto di 'natura in sè', univocamente data all'uomo in tutti i tempi e luoghi, e non pare sospetti anche soltanto la possibilità di una 'natura culturalmente condizionata', il cui concetto abbiamo tentato di fissare nel *Mondo Magico* (Einaudi 1948), e in parte già fin dal saggio '*Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*' (SMSR, voll. XIX-XX, 1943-46), concetto che necessariamente risulta quando l'indagine sullo sciamanismo abbandona il terreno sociologico e psicologico, o quello naturalistico-etnologico e naturalistico-folkloristico, per entrare in quello storico-religioso.

Ernesto De Martino.

HARRY TEGNAFUS, *Le Héros Civilisateur: Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines.*
« *Studia Ethnographica Upsaliensia* », II, Upsala 1950, pp. 224.

« Presso i Djikun del Sudan Centrale, secondo un mito, il dio Ama creò il grano per l'uomo, ma l'aratro fu portato al mondo dal Primo Uomo, il quale cadde dal cielo con l'aratro in mano... Secondo un altro mito la prima coppia umana introdusse il matrimonio e il costume del pegno matrimoniale... Vige la credenza in un essere divino che in realtà è un antenato, fondatore della tribù... Un 'Eroe' teriomorfo, una lepre, divulgò tra gli uomini il lavoro del ferro » (pagg. 103-104).

Questo e infiniti altri esempi si possono addurre, dal libro del

Tegnaeus, i quali attestano tutti essere la natura del cosiddetto 'eroe civilizzatore', variabile, eterogenea, multiforme non solo da popolo a popolo, da tribù a tribù, ma finanche in seno ad una stessa mitologia. Il fatto è che una designazione comune, come quella di 'eroe civilizzatore', si addice poco bene alla complessa realtà mitologica africana, la quale ci presenta coesistenti nel nucleo mitico di uno stesso popolo molteplici figure mitiche, eterogenee per forma: ossia divine, antropomorfe, teriomorfe; e ben diverse per funzione (e presumibilmente per genesi storica): come creatori di uomini o di cose, e distintamente fondatori di istituti sociali o di riti, istruttori di usi tecnici, inventori di elementi culturali, ovvero una e altra cosa insieme.

L'esempio sopra riportato e relativo ad una qualsiasi tribù, delle tante i cui miti riferibili al cosiddetto 'eroe civilizzatore' sono stati accuratamente raccolti dall'Autore, dimostra quanto andrebbe delusa l'aspettativa di chi presumesse di trovare nel contenuto del libro una corrispondenza precisa con la seducente e ben delineata figura che il titolo — non bene scelto — del libro prospetta alla mente.

L'Opera, seria e diligente, del Tegnaeus rientra nel piano di lavoro di quella scuola di Uppsala, benemerita per gli studi delle civiltà primitive, la quale attraverso la sua collana di «*Studia Ethnographica*» contribuisce lodevolmente alla conoscenza dei 'primitivi' particolarmente africani, e specie nell'ambito delle loro credenze.

I miti 'istituzionali' o di fondazione costituiscono una branca fondamentale della mitologia. Essi comprendono tutti i miti relativi alla fondazione di opere, fatti, usi, riti, elementi culturali, rappresentati comunque in un rapporto funzionale con la società umana, ossia propriamente come 'istituzioni sociali'. In tal senso sono parte, ma soltanto una parte, dei cosiddetti miti di origine. Entro questa accezione più ampia, infatti, sono compresi miti di natura — cosmogonia, antropogenesi etc... — i quali possono, pur essi rappresentare di volta in volta un elemento funzionale della società, qualora in essi si colga un momento particolare della 'Natura', cioè quello che la pone in rapporto di interesse diretto con la società, (e in tal caso rientrano tra i miti 'istituzionali'), ma possono pure talora non esserlo: e in tal caso sono miti puramente naturalistici. Orbene, il volume del Tegnaeus è una rassegna vasta ed esatta di tutta la mitologia 'istituzionale' del continente Africano, limitatamente alle popolazioni primitive.

È una serie di documenti di valore etnografico assai interessante, e viene a costituire una poderosa fonte per chi intenda perseguire su un piano di studi propriamente etnologici intendendosi per etnologia, distinta dalla etnografia, la 'storia' nel senso ampio e vero della parola, e non la mera descrizione dei fatti culturali — lo studio di questa o quella particolare figura, di questo o quel motivo mitico, qui variamente connesso o addirittura incluso nel tipo del cosiddetto 'eroe'.

Si avvede l'Autore della difficoltà di raccogliere sotto una denominazione comune, 'eroe civilizzatore', una multiforme varietà di figure, come se esse costituissero funzionalmente un unico tipo: « Il tipo mitologico dell'eroe civilizzatore è difficile a fissare a causa della sua complessità. Egli è un essere dotato di forza sovranaturale, il quale partecipa all'opera di creazione della terra, ovvero ha dato alle genti le leggi, le istituzioni... Alcune volte è un uomo puro e semplice la cui storia è nota, altre volte una figura mitica, sovente un essere teriomorfo ». (pag. 179).

Per darne un'idea, diremo che 'eroe' di volta in volta può essere l'antenato tribale o il fabbro primordiale, il grande sovrano divinizzato, il primo iniziatore e fondatore di riti e società segrete, il cane, l'antilope, un cacciatore, il camaleonte, la formica, il ragno, la lepre, il Genio dell'acqua e perfino una serie di segni divinatori. Ma sovente più di una qualifica insieme appartiene al medesimo 'eroe', mentre d'altra parte tra 'eroi' multipli trovansi divisi i compiti istituzionali, in seno al medesimo gruppo sociale. Insomma solo raramente la fondazione dei vari elementi di una civiltà è ascritta ad una figura unica. Manca per lo più il tipo di 'fondatore culturale', personale e ben individuato, al quale solo legittimamente compete il nome di eroe culturale. Un esempio approssimativo del genere è il 'fabbro primordiale'. Ma le sovrapposizioni di miti, conseguenza delle stratificazioni culturali, provocano anche in tal caso, come in altri, lo sdoppiamento, spesso anche in forma poco perspicua, di una figura: così il 'Fabbro primordiale' dei Dogon (pagg. 15 e segg.) costruì il mondo, vi insediò le creature, insegnò agli uomini vari elementi tecnici della civiltà, dall'agricoltura alla cottura del miglio. D'altra parte però esiste nella mitologia degli stessi Dogon il Genio dell'acqua, Nommo, che presiede alla pioggia e feconda perciò la terra; egli inventò la parola, la tessitura, il commercio, istituì la circoncisione; egli ha personalità distinta dal 'Fabbro primordiale' e a sua volta può presentarsi in forma varia di animale, uomo, pianta,

pietra. Ebbene, il Fabbro a un certo punto si trasforma in Nommo, e le due figure si fondono. Oltre a queste figure esiste inoltre l'essere supremo, preposto ad entrambe. Evidentemente alla base di questi miti stanno complessi problemi di rapporti fra differenti civiltà, che varrebbe la pena di studiare partitamente, e che certo l'opera del Tegnæus ha il merito di proporre all'attenzione degli studiosi. Altrettanto dicasi per i rapporti complessi tra gli antenati fondatori e gli eroi teriomorfi da un canto ed eventuali substrati totemistici dall'altro canto, e così via.

Di particolare interesse sono alcuni spunti che pongono in evidenza uno stretto rapporto tra mitologia e struttura sociale: particolarmente per quanto si riferisce al fabbro, come fondatore mitico della civiltà (pagg. 29 e segg. e passim.) da un canto, come sacerdote, controllore sociale, 'rain-maker', pacificatore pubblico dall'altro; ovvero per quanto si riferisce al re come fondatore dello stato, del regno e della civiltà da un canto, e come capo effettivo della società nella vita reale (pagg. 99 e passim).

La monografia è arricchita da una serie di cartogrammi atti a rendere evidente la distribuzione delle varie figure mitiche attinenti al tipo generico (teorico) del cosiddetto 'eroe civilizzatore'.

Merito non ultimo di questo lavoro, come degli altri studi di questa collana, è costituito dal corredo bibliografico veramente imponente e prezioso, di cui in appendice esso è dotato.

Vittorio Lanternari.

JOSEF HAEKEL, *Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien*. « Acta Ethnologica et Linguistica » Nr.1, Institut für Völkerkunde der Universität Wien, Vienna 1950 (Herold), pp. 75 (Dattilografate).

E' una breve monografia che tende a fare il punto, utilizzando materiali relativamente recenti accanto a quelli classici, sulle forme più arcaiche tra le molte che presenta in Australia il totemismo, questa polimorfica ed elusiva rappresentazione della vita e del mondo che ha finora sfidato tutte le definizioni di sociologi ed etnologi. Haekel prende le mosse da quel totemismo individuale che ha il suo più chiaro e semplice esempio fra i Kurnai del Victoria sud-orientale, e vuol dimostrare come esso affiori qua e là

su tutto il continente australiano, anche fra tribù che hanno sviluppato sistemi totemistici di gruppo locale o di clan. Non soltanto, come del resto aveva già rilevato il Vatter, non è possibile tracciare una esatta linea di separazione fra i due tipi, che riposano su una comune base psicologica, ma il totemismo individuale sarebbe alle fondamenta del totemismo di gruppo, o quanto meno collegato ad esso. L'antichità del primo è documentata dal fatto che lo si trova nelle più tipiche aree di recessione etnico-culturale, dalle estreme zone sud-orientali del continente al Dampierland settentrionale, dall'Australia sud-occidentale alla penisola di Capo York; lo possiedono inoltre gruppi delle più varie famiglie linguistiche.

Anche il totemismo dei sessi, noto nella classica sua forma kurnai dei due uccelli (*yirung* il 'fratello maggiore' degli uomini, *djilgun* la 'sorella maggiore' delle donne), protettori rispettivamente di ciascuno dei due sessi — ma anche, dice esplicitamente Howitt, degli individui —, si ritrova in forme simili fra qualche tribù (Olkol, Yir Yoront) della penisola del Capo York all'estremità settentrionale del continente. Haeckel pensa di connetterlo (ma i nessi sono da lui appena accennati) con altre concezioni caratteristiche dell'Australia. Si tratta del motivo dell'«albero portatore di anime» e di quell'altro — così poetico! — complesso di credenze, secondo cui il mistero della concezione e procreazione umana è spiegato con la preesistenza delle anime dei bambini in speciali centri (totemici e mitologici) quali polle d'acqua, sorgenti, alberi e rocce: qui essi vengono 'trovati' dalla madre o dal padre in sogno, od entrano nel seno materno con certi cibi, con l'aiuto degli antenati o dei *cjuringa*, etc. Riprendendo un tentativo già avanzato e poi abbandonato dal P. Schmidt, l'A. riaccosta questo complesso ideologico a credenze, sullo stesso tema, dei Negritos sud-asiatici (Semang, Andamanesi, Aeta) e di qualche gruppo proto-malese (Orang Laut). Il motivo dell'«uccello delle anime» che si trova fra questi primitivi ha in effetti qualche analogia con il totemismo individuale australiano e con la concezione degli 'spiriti bambini'. Ciò induce Haeckel a prospettare la probabilità di antiche connessioni e contatti fra i lontani antenati degli Australiani e dei Negritos; egli cerca anzi, sia pure senza eccessivo impegno, riferimenti a simili credenze nella cultura dei Papuani e Melanesiani, e in quella di qualche dispersato popolo africano.

La tesi, presentata con buon metodo, è vagamente plausibile. Ma già l'impostazione di un così grosso problema di diffusione esige una mole di raffronti e di studi che — come avverte lo stesso A. — non sono da attendersi nella presente pubblicazione, avente il solo scopo di segnalare alcuni nuovi contributi e di presentare qualche nuovo punto di vista nei riguardi del totemismo.

Assai più sconcertante della stessa ampia distribuzione geografica di questi ed altri elementi culturali è la prospettiva cronologica, evidentemente lontanissima, in cui sarebbero da inquadrare le loro comuni forme originarie: si risale all'epoca glaciale, cioè ai tempi in cui i proavi degli Australiani e quelli dei Pigmei asiatici poterono vivere a gomito a gomito sulla terraferma del vecchio mondo. Haeckel crede infine di scorgere una forma di totemismo individuale alle radici della cultura dei Pigmei africani e dei Boscimani, ed annuncia una prossima pubblicazione sull'argomento: è bene dunque attendere quest'ultima prima di formulare un giudizio più preciso sulla tesi.

Vinigi L. Grottanelli.

P. STEPHEN FUCHS, *The Children of Hari. A study of the Namar Balahis in the Central Provinces of India*. Vienna, Herold, 1950.

I Balahi sono una casta di 'intoccabili' (circa 600.000 individui) distribuita specialmente nell'India Centrale, nel Rajputana e nel Gwalior. *Harijan*, 'figli di Dio', era l'umanitario eufemismo con cui Gandhi soleva designare tutte le c. d. classi depresse del suo paese, e in questo senso l'appellativo si applica ai Balahi, anche se il sacro nome non ricorre neppure una volta nel libro, tolto che nel titolo. E' vero che *Haribans* risulta essere il nome del mitico protoavo di questa casta particolare in un mito delle origini (largamente induistico) riferito dal Fuchs.

Si dice che i Balahi, al pari di altre basse caste affini (Mahar, Chamar, Koli etc.) abbiano un'origine dravidica o magari anche 'austro-asiatica' e che abbiano un tempo costituito forse una vera e propria unità etnica a sfondo agricolo e matriarcale (con rilievo della tessitura e della concia delle pelli). In realtà, ciò che traspare dalla minuziosa descrizione che ne dà l'A. li mostra assai misti per caratteri antropologici, con una non indifferente percentuale di sangue indo-ario; di una originaria lingua loro propria non vi

è traccia; e nel campo etnologico non ci si sottrae all'impressione di vedere in essi — almeno sotto parecchi aspetti — poco più di una copia impoverita e degradata della civiltà indù. E' proprio la mancanza di una spiccata individualità etnica e culturale che ne rende ingrato lo studio, e tanto maggiormente va perciò riconosciuto al Fuchs — come giustamente dice il Fürer-Haimendorf nell'introduzione al volume — il merito di avere pazientemente affrontato ed egregiamente condotto a termine l'esame di queste genti diseredate.

I Balahi fanno pensare alla tessera di un ampio mosaico che innumerevoli generazioni abbiano incurantemente calpestato: se a ciascun frammento si dedicasse una descrizione acuta e fedele come la presente, potrebbero i lineamenti di quel mosaico (sessanta milioni di individui delle 'classi depresse') emergere dalla polvere e dall'oscurità, e chiarire uno dei maggiori e più confusi capitoli della storia dell'India?

La religione dei Balahi rispecchia, una volta di più, i fenomeni di sincretismo tipici di questo paese. I nomi delle divinità sono, più o meno alterati e corrotti ma sempre riconoscibili, quelli brahmanistici e induistici, a cominciare da *Bhagwan* creatore, se non del cosmo, degli dèi e dell'anima umana, remuneratore e punitore della condotta umana: Essere supremo che trova più riscontri nelle credenze delle tribù aborigene del Nimar che non in quelle indù, sebbene lo si identifichi talora con Rama; da *Vişnu* (qui detto *Beshnu*) e da *Brahma* i Balahi lo pensano ben distinto. Fra i nomi con i quali *Bhagwan* è spesso menzionato (*Parmatma*, *Parmeshwar*, *Ishwar*) si trova anche quello di *Khuda*, usato dai Musulmani. Il culto di questo Essere è comunque limitato a rare occasioni, secondario rispetto a quello tributato alle figure del pantheon induistico; e la maggior parte degli elementi della religione balahi sono ricalcati su quelli propri alle caste superiori. Così è delle feste e dei canti religiosi, delle processioni e dei digiuni, dei voti e delle supplicazioni, dei riti di fertilità per le semine e i raccolti, collegati al calendario religioso ed alla mitologia degli Indù e celebrati a parte, ma contemporaneamente alle pratiche corrispondenti di questi. Così è pure degli elementi magici e superstiziosi, presagi ed incantesimi, propiziazione dei demoni, cure magiche e credenze alla stregoneria: tutta la vita dei Balahi è una lotta contro una miriade di esseri sovrumani loro ostili.

Dove cercare, in siffatta selva di credenze, un elemento origi-

nale, magari anche un 'debole barlume' della originaria religione dei Balahi? Il P. Fuchs pensa ragionevolmente al culto delle deità claniche (di cui dà un lungo, se non proprio istruttivo, elenco) e specie a quello delle Dee-madri: *Dhaj mata* (Madre della Terra) e *Kati mata* (Madre del Cotone). Sono culti a chiara impronta agraria, centrati attorno a sacri alberi o pali di bambù dal mitico significato, e sorti per commemorare eventi prodigiosi: si esplicano in forma di lunghi pellegrinaggi accompagnati da canti e danze protrattesi notte e giorno, durante i quali si implora fertilità dei campi e abbondanza di messi. A questi l'A. assimila anche il culto di *Gopi Maharaj* (uno dei nomi di Mahadeo), dietro la quale figura si celerebbe una più antica divinità della fecondità, particolare ai Balahi (femminile o maschile?). E' interessante notare come del culto della *Dhaj mata* facesse parte, anticamente, un sacrificio umano.

Dalla lettura di questa ampia monografia, sotto molti aspetti ammirevole, si ricava tutto sommato l'impressione che i vestigi di un'antica cultura pre-aria siano nelle caste del tipo Balahi estremamente tenui, come sopra si accennava; tanto tenui da non promettere risultati sostanziali ai fini di un'analisi storico-culturale delle genti dell'India, almeno fino a quando le ricerche non saranno estese di molto in estensione e in profondità. Costatazione, del resto, tutt'altro che nuova. L'interesse che offre lo studio delle caste inferiori rimane beninteso grandissimo ai fini sociologici: ma di ciò non è qui il caso di parlare.

Vinigi L. Grottanelli.

RAFAEL GIRARD, *Historia del origen y desarrollo de las civilizaciones indoamericanas*, Guatemala C. A., 1951.

La vasta attività del prof. R. Girard nel campo ed gli studi americanistici è sintetizzata in questo fascicolo di cinquanta pagine, dense di contenuto e dedicate al complesso e dibattuto problema delle origini e dello sviluppi delle civiltà indigene americane, problema intorno al quale l'autore si è già impegnato in varie opere, fra cui ricordiamo «El Calendario Maya-Mexica» e «Los Chortis ante el Problema Maya» (5 vol., Mexico, 1949). (Mexico, 1948), «Esoterismo del Popol Vuh» (Mexico, 1948). Tale dibattuta questione è in esse affrontata con un metodo par-

tiolare, derivato all'Autore da una lunga esperienza di vita con gli Indiani dell'America centrale — e fra questi in ispecie con i Chorti — e da una intensa amicizia con alcuni sacerdoti indigeni depositari del sapere tribale tradizionalmente tramandato e gelosamente custodito di generazione in generazione. Questa esperienza ha guidato il Girard nel formulare l'ipotesi che l'indigeno ricordi e valorizzi la sua storia inserendone il ricordo nel complesso delle credenze e del cerimoniale religioso. L'etnologo, per ricostruirla, dovrebbe, pertanto, conoscere a fondo la vita religiosa dell'indio penetrando negli atteggiamenti più riposti del suo sentimento culturale, per poi comprendere intimamente il senso e valore dei riti e dei miti. Per avere la riprova della veridicità delle tradizioni sacre acquisite e per colmarne le lacune, egli dovrebbe avvalersi, per opportuni confronti o integrazioni, dei sussidi scientifici che possono offrire l'archeologia, l'etnologia, la linguistica, la storia, ecc. Un'altra garanzia dovrebbe esser fornita dall'esame comparativo delle informazioni attinte indipendentemente da sacerdoti e da varie fonti indigene, orali o scritte, che si ignorino reciprocamente e che appartengano ad ambienti culturali lontani e diversi.

Impegnata l'indagine su tale metodologia, si comprende l'enfasi che il Girard pone nell'esame del *Popol Vuh*, il libro sacro dei Maya, nel quale viene esposta la storia di quel popolo, e il valore che egli attribuisce ad esso e al ricordo che ancora oggi ne hanno i Chorti. E si comprende anche l'importanza che i Chorti attuali, ultimi rappresentanti della grande stirpe Maya, assumono nel sistema teorico del Girard.

L'autore, nel tracciare lo sviluppo storico degli indigeni americani descrive i primi abitanti del continente come gruppi di cacciatori e pescatori nomadi, vestiti di pelli e ignari dell'arte dell'intreccio, della ceramica e del tessere. La loro religione sarebbe stata caratterizzata da un monoteismo puro: essi si rivolgevano alla divinità con brevi osservazioni di richiesta, accompagnate da gesti e da invocazioni. La civiltà di queste genti sarebbe conservata ancor oggi presso un gruppo di popoli abitanti la estremità più meridionale dell'America, i Fuegini, veri fossili umani.

In una seconda fase storica l'originaria organizzazione individualista dei cacciatori avrebbe subito una evoluzione in senso collettivista e la discendenza da patrilineare si sarebbe trasformata in matrilineare in relazione ad un nuovo regime economico agri-

colo, caratterizzato da una preponderanza dell'autorità muliebre. Gli effetti di questa trasformazione della civiltà si fecero sentire anche nel campo religioso perchè il vecchio monoteismo puro divenne polimorfo o polionimo (riflettendo la nuova forma di organizzazione politica della comunità, il governo costituito da un consiglio di capi).

A questa fase, inoltre, il Girard collega il sorgere della tipica mitologia americana con i miti della creazione, degli eroi culturali, dei gemelli che esprimono un concetto dualista inseparabile dal culto agrario, riflesso in un sistema sociale bipartito; il sorgere delle pratiche sciamanistiche, il culto dei morti che vengono seppelliti unitamente agli oggetti da essi usati in vita.

Nel terzo ciclo storico si avrebbe una più decisa affermazione dell'autorità della donna nella società e il perfezionamento dei sistemi agricoli. Il culto e le cerimonie religiose si sviluppano sempre più e si concentrano intorno a templi con altari ed idoli. Lo sciamanesimo dell'epoca anteriore si organizza nella istituzione di un sacerdozio di tipo ereditario.

Nella quarta epoca si avrebbe un nuovo radicale cambiamento nell'ordine sociale ed economico, caratterizzato dal subentrare del patriarcato agrario e dalla coltivazione quasi esclusiva del mais collettivamente da parte degli uomini. La religione ha un nuovo intenso impulso, pervenendo alla credenza nella immortalità dell'anima. I sacrifici umani vengono sostituiti da quelli animali e molte azioni ed atteggiamenti, considerati normali nell'epoca precedente, vengono ora ripudiati e puniti (ubriachezza, pigrizia, vanità, crudeltà). Inoltre si realizza il pieno dominio dell'uomo sopra le forze cosmiche, grazie alle formule magiche e alle conoscenze astronomiche e calendariali.

L'interpretazione del complesso problema della storia culturale dell'America precolombiana offerta dal Girard non poteva non suscitare un interesse che si è variamente esplicitato in consensi e critiche, alle quali l'autore va rispondendo con articoli nei quali difende accanitamente la sua tesi. Una maggiore precisazione riguardo alle fonti usate e alle teorie esposte è, ad ogni modo, desiderabile per chiarire alcune delle posizioni polemiche assunte dal Girard.

L'opera, comunque, per il numero di problemi esaminati, per il contributo positivo su alcuni punti controversi e per le di-

scussioni cui ha dato luogo ha indubbiamente offerto un notevole contributo scientifico agli studi americanistici e alla nostra conoscenza delle religioni americane e in particolare di quella dei Chorti.

Tullio Tentori.

JAMES B. PRITCHARD, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Princeton University Press, 1950. XXI-526 pp. Prezzo 15 dollari.

The combined work of eleven experts, this volume provides, in English translation, the most complete available corpus of ancient Near Eastern historical, legal, mythological, liturgical, didactic and secular texts bearing on the Old Testament. The material is derived from Sumerian, Akkadian (Assyro-Babylonian), Egyptian, Hittite, Ugaritic, Palestinian and Aramaic sources, and the phrase «relating to the Old Testament» has been interpreted liberally, many documents being included because they provide general illustration of the cultural background and antecedents of the Bible. The renderings (accompanied by bibliographical references and brief footnotes) represent in all cases the very latest results of Oriental scholarship; several of them are, in fact, pioneer efforts which break new ground.

Students of religion will be especially interested in the new renderings of Sumerian myths by Kramer, of Egyptian myths by Wilson, and of Hittite myths by Goetze, while H. L. Ginsberg's penetrating versions of the Ugaritic poems will clear up many obscurities in these difficult documents. Welcome also will be the many translations of ritual texts and hymns by Sachs, Goetze, Stephens and Wilson, though it must be confessed that the translation of poetry is often somewhat wooden and over-pedantic.

To illustrate the range and value of the compilation it will be sufficient to mention but a few of the texts which it includes: Among Egyptian documents, rendered by Wilson, are: the stories of Sinuhe, the Taking of Joppa, the Two Brothers, the Possessed Princess and the Contendings of Horus and Seth, besides several creation myths and extracts from the Pyramid Texts and the Book of the Dead. Sumerian myths embrace those of Enki and Ninhursag, Dumuzi and Enkimdu, and the Deluge, as

well as several Gilgamesh stories. The Hittite material covers the Ullikummi and Kumarbi myths (of which a new edition is now being prepared by Güterbock), the Illuyankas myth and the Telipinu myth, though the obscure «Yozgad Tablet» is omitted. The Ugaritic selection consists of the poems of Baal and Anat, Keret and Aqhat. (The important Poem of the Gods Dawn and Sunset is not included). In addition, there are new and illuminating renderings of the standard Akkadian myths (Enuma Eliš, Gilgamesh, Adapa, the Descent of Ishtar, etc.) by Speiser. Especially valuable also are the versions of the recently discovered law-code of Lipit-Ishtar (by Kramer) and of the Eshnunna Code (by Goetze). W. F. Albright treats the Mari and Amarna letters and selected Palestinian inscriptions, including the Lachish letters and the Mesha Inscription; while H. L. Ginsberg contributes a most suggestive rendering of the Aramaic text of Ahiqar.

With such a profusion of good things, it would seem ungracious to cavil at omissions. A second edition, however, might well add some or all of the following: the magical incantation from Arslan Tash (8th cent. B. C.); the Eshmun'azar inscription from Sidon; the Aztwd inscription from Karatepe; the early inscriptions from Byblos; selected ritual texts from Ugarit; the Carthage and Marseille tariffs; the Akkadian texts against the child-stealing demon, Lamashtu; selected legal documents from Nuzu; selected South Arabian ritual texts; selected Old Persian texts. It may be hoped also that it will be found possible to include the new portion of the Gilgamesh Epic recently discovered at Harran.

A further suggestion is that, in addition to the excellent indices of proper names and Biblical passages, there should be a bibliography of exegetical literature bearing on the texts. The references which are given are usually confined to the citation of editions, but many of the documents require elucidation from angles other than the purely philological. In the case of the mythological and legendary texts, for instance, some reference to treatments from the 'comparative' point of view would be useful. Thus — to cite but one example — the rendering of the Egyptian tale of the taking of Joppa might well be accompanied by a reference to Frazer, *Apollodorus* ii 229, n. 1 and Bolte-Polivka iii 145.

However, this is not the place to enter into details. Suffice it

to say that this book is indispensable to all who are interested in the ancient Near East on the one hand and in the study of religion and mythology on the other. Collaborators and editors are to be warmly thanked.

Theodor H. Gaster

TH. H. GASTER, *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. New York 1950, pp. XVI-498.

I numerosi testi — cananei, hittiti, egizi, ebraici — riuniti nella seconda parte (circa i tre quinti) del volume, tutti tradotti direttamente (tranne gli egizi) dagli originali, sono fra loro intimamente connessi appartenendo tutti, secondo l'Autore, ad uno stesso 'genere' letterario, che è il riflesso di una sottostante realtà religiosa, cioè della vita religiosa di un gruppo umano nel suo complesso ambientale ('topocosmo'), regolata sulla vicenda ciclica delle stagioni con le sue fasi alterne di declino e di ripresa, cui corrispondono rispettivamente riti di mortificazione, lutto e compianto, e riti di rinvigorismento (orgie sessuali, combattimenti rituali, ecc.). L'azione rituale trova espressione nel mito, che la trasforma in drama, proiettandola dal piano temporale della momentanea celebrazione nel piano trascendente di una permanenza fuori del tempo, sublimando la persona del re celebrante (re sacerdote) nella figura di un dio, ecc. Così i principali testi mitologici di Ras Shamra (il poema dell'Aurora e del Tramonto, il poema di Baal, il poema di Aqhat), il poema babilonese della creazione, il mito hittita di Telipinu e quello della lotta del dio del cielo meteorico col serpente, i testi drammatici egiziani della incoronazione del re e della creazione del mondo, parecchi Salmi dell'Antico Testamento, e alcuni cori delle *Baccanti* di Euripide, presentano tutti uno stesso schema, perchè sono, in certo qual modo, altrettanti libretti di un'azione drammatica aderente ad una medesima realtà culturale a sfondo stagionale.

L'Autore adotta, come si vede e come egli esplicitamente dichiara, la concezione 'funzionale' del mito, già applicata *ante litteram* (come ricorda il Prof. Gilbert Murray nella sua breve Prefazione), specialmente alle origini del teatro greco, prima ancora di essere sistemata e largamente estesa dal Malinowski al mondo dei primitivi. Nuova è, nell'opera del Gaster, la larga applicazione della esegesi funzionalistica alle mitologie e religioni del Vicino

Oriente Antico. Qualcuno troverà che la stessa esegesi poteva essere estesa a molti altri casi. Altri invece diranno che proprio questa illimitata applicabilità può essere un indizio di insufficiente consistenza e scarsa validità del principio esegetico stesso. Ma l'A. non ha inteso di darci la chiave che apre tutte le porte, bensì uno strumento da adoperare con cauta fiducia in molti casi.

R. Pettazzoni.

H. H. ROWLEY, *Submission in Suffering, and other Essays in Eastern Thought*. Cardiff 1951, pp. X-170.

L'Autore, insigne cultore di studi antico-testamentari, ha raccolto in questo volume tre lavori già pubblicati separatamente. Essi largamente interessano la storia delle religioni, con particolare riguardo a quella del mondo cinese, che l'Autore ha potuto conoscere e studiare da vicino durante il suo soggiorno a Tsinanfu, soggiorno che gli ha ispirato, com'egli dichiara nella epigrafe, « un amore imperituro per la Cina e il suo popolo ».

Il primo studio (pp. 1-73), che dà il titolo all'intero volume, tratta il secolare problema teologico del 'Giusto che soffre', prospettato nel Libro di Giobbe (e già in alcuni testi babilonesi) in contrasto con l'idea antico-testamentaria del Dio di giustizia. In una vasta ricerca comparativa (« In tutti questi saggi il mio intento è di applicare un metodo veramente comparativo. Questo è inteso talvolta come uno sfavorevole confronto di altre religioni col Cristianesimo, talaltra come una elencazione di somiglianze superficiali fra religioni diverse. Ma solo per leggerezza uno può commettere l'errore di concludere da talune somiglianze verbali ad una identità di concetto o dalla somiglianza di certe pratiche ad una identità di significato », pag. 7) sono passati in rassegna i diversi aspetti del problema e le varie soluzioni ch'esso ha ricevuto nelle singole religioni secondo il genio di ciascuna: nell'Induismo e nel Buddismo in base alla credenza nella metempsicosi e alla dottrina del *karma*; nell'Islamismo in relazione con un fatalismo più o meno passivo; nel Cristianesimo in rapporto con le dottrine della predestinazione e del libero arbitrio; nel Taoismo e nel Confucianesimo conformemente allo spirito particolare dell'uno e dell'altro.

Il secondo saggio è dedicato alla 'regola aurea' nella sua formulazione positiva (Matteo VII 12; Luca VI 31) e negativa

(Didach. I 2; cfr. Tob. IV 15) e ai suoi riscontri specialmente in Lao-Tse, Confucio e Mo-tse, con ampia discussione dei testi cinesi, dove si può osservare che la svalutazione religiosa di Lao-tse, anche in confronto di Confucio, dipende forse da un concetto troppo teologicamente ristretto di ciò che è religione.

L'ultimo dei tre saggi è dedicato a Mo-ti (Me-ti, Mo-tsu), il filosofo anticonfuciano, il teorico dell'amore universale, il precursore del socialismo, una delle più alte figure che abbiano onorato l'umanità, il più vicino a Gesù fra i non cristiani ».

R. Pettazzoni.

KARL FRIEDRICH GELDNER, *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit übersetzt*, Vol. I. II. III. (« Harvard Oriental Series », voll. 33. 34. 35), Cambridge, Mass., Harvard University Press. 1951. Pp. XX-490, 435, 422. Prezzo 20 dollari.

Nel 1923 usciva, come 12° volume della Serie « Quellen der Religions-Geschichte », la traduzione dei primi quattro *maṇḍala* del Rig-Veda od opera di K. Fr. Geldner, come prima parte della traduzione di tutto il Rig-Veda in tre volumi, di cui il secondo doveva contenere i libri dal 5° all' 8° e il terzo i libri 9° e 10°. Concepita secondo un piano grandioso sotto la direzione di una apposita Commissione storico-religiosa della Società delle Scienze di Gottinga e affidata alla Casa Editrice Vandenhoeck & Ruprecht di Gottinga, associata con la Casa J. C. Hinrichs di Lipsia, la Serie delle « Quellen der Religionsgeschichte », che aveva già pubblicato come 5° volume una antologia di Inni del Rig-Veda tradotti da A. Hillebrandt (*Lieder des Rgveda*, Göttingen-Leipzig 1913), non potè essere continuata.

Ma già nel 1924 il professore di sanscrito della Università Harvard, Ch. R. Lanman, presentava una proposta che, secondata dal Presidente della Commissione storico-religiosa di Gottinga, prof. Alfred Bertholet, assicurava la pubblicazione integrale dell'opera del Geldner, trasferendola alla « Harvard Oriental Series », fondata (1891) e diretta dallo stesso Lanman, con i fondi messi a disposizione dal suo discepolo ed amico H. Cl. Warren (1854-1899).

L'opera, interrotta per varie circostanze, fra cui la morte del Lanman avvenuta nel 1939, è ora compiuta, secondo il piano del Geldner, in tre volumi, che sono rispettivamente il 33°, 34° e 35°

della Harvard Oriental Series, e saranno seguiti da un IV (36°), che conterrà gli Indici, ecc. La ristampa del Vol. I e la stampa del II e III è stata eseguita dalla tipografia Hubert & Co., in Gottinga, per la Harvard University Press (Cambridge, Mass.), cui si sono associate la Oxford University Press (Londra) e la Casa Editrice O. Harrassowitz (Wiesbaden). Le note a pie' di pagina, che formano il commento, distinte in due serie, le une di carattere filologico, le altre di carattere informativo, sono a differenza della edizione del 1923, distribuite in due colonne, ciò che ha aumentato alquanto, nella ristampa, il numero delle pagine del primo volume. La revisione delle bozze è stata fatta dal Prof. J. Nobel, successore del Geldner nella cattedra di Marburgo.

L'aver messo a disposizione degli studiosi un così prezioso strumento di lavoro come la traduzione completa del Rigveda del Geldner, è un'altra grande benemerenda della Harvard Oriental Series, che ha trovato in W. E. Clark e, attualmente, in Daniel H. H. Ingalls, i degni continuatori dell'opera del Lanman, portando a 44 i volumi finora pubblicati ad illustrazione dei testi religiosi dell'India antica, e tenendo fede al suo programma di «render possibile la mutua comprensione e il rispetto e la fiducia reciproca fra l'Oriente e l'Occidente in uno spirito di benevolenza che bandisce il timore e promuove la pace, come il Buddha insegnò efficacemente più di due mila anni fa».

R. Pettazzoni

G. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*. Paris, 1949, pp. 254. - *Tarpeia*, Paris 1947, pp. 294.

Benissimo ha fatto Georges Dumézil a pubblicare quel brillante volumetto che è *L'héritage indo-européen à Rome*: sintesi essenziale e giustificazione metodologica di più di un decennio di quell'indagine che indubbiamente rappresenta la voce più originale nel campo degli studi contemporanei sulla religione romana. Ha fatto benissimo, perchè dopo questa raffinata, scaltrita, acutissima giustificazione, la critica deve rinunciare all'uso delle sue solite armi, rozze e banali, per accettare, se mai, la sfida su un piano di intelligenza non comune. Ma si può dire di più: la critica — che in questo libro viene messa, a sua volta, con le spalle al muro — deve rendersi conto ora di due cose: l'una che di

fronte all'opera del Dumézil non servono più le vaghe e prudenti riserve, ma è necessario un esame dettagliato, condotto passo per passo con competenza non minore di quella dell'autore (ed è qui la prima grave difficoltà che però, in caso, va riconosciuta francamente); e l'altra: che *in linea di pura teoria metodologica* nulla si può obiettare. Ogni metodo, come ebbi a sottolineare altrove (*Die geheime Schutzgottheit*, p. 51), è essenzialmente la via verso qualcosa ed è criticabile unicamente dal punto di vista della sua adeguatezza ai propri fini. G. Dumézil ha diritto di scegliersi per oggetto di ricerca le tracce, nelle singole religioni dei popoli di lingua indoeuropea, di una comune struttura arcaica, preistorica; ed ha diritto di voler delimitare il suo campo di ricerca sia di fronte a un campo più vasto (quale può essere l'etnologia religiosa generale), sia di fronte a un campo più ristretto (quale è lo studio di una singola religione). Dal punto di vista metodologico il problema è uno solo: se egli riesce effettivamente a dimostrare, o meno, l'esistenza di quella struttura comune, il suo carattere specifico da opporsi alle analogie più generiche e il suo carattere generalmente « indoeuropeo » da opporsi alle forme specifiche da essa assunte nelle singole religioni storiche. Tocca dunque agli studiosi di storia universale delle religioni a controbattere, segnalando contesti identici — o piuttosto contenuti nei limiti di una variabilità non più ampia di quella, già notevolmente ampia, mostrata dal D. nel solo campo indoeuropeo — anche presso popoli non indoeuropei. E tocca ai romanisti, indologi, celtisti, germanisti a dimostrare se l'interpretazione duméziliana dei fatti specifici del loro campo è erronea o arbitraria. E ciò, bisogna convenire, finora non è stato fatto con il dovuto rigore metodico.

Tanto, per ciò che riguarda la problematica interna del metodo. Ma per prendere posizione nei confronti dell'indagine condotta dal Dumézil, mi sembra si debbano tener presenti altri due ordini di considerazioni. Anzitutto: proprio il restar nell'interno della problematica sopra accennata, non comporta forse il pericolo di una violenta riduzione del campo dei nostri studi? La ormai vastissima produzione del D. si aggira ostinatamente intorno a un unico aspetto delle religioni « indoeuropee » — l'eredità della struttura comune — e, anzi, intorno a un unico elemento parziale di quest'aspetto: la tripartizione sociale. Entrando in quell'ordine di ricerche — a meno che non si sia ben consci del loro carattere del tutto specifico — a un certo momento si viene quasi a perdere di vista tutto il resto della problematica storico-religiosa. In se-

condo luogo: volendo anche ammettere a priori l'esattezza dei risultati del Dumézil intorno a una struttura comune di tutte le religioni da lui studiate, bisogna rendersi conto del fatto che la storia di queste religioni *incomincia* appena a partire da quella struttura. Quali sono, ora, le esigenze religiose che, nel seno delle singole civiltà differenziate, trasformano e spesso anche obliterano quella struttura ereditaria? Proprio in questo riguardo il Dumézil ci ha offerto una quantità di osservazioni estremamente acute, sparse qua e là nelle sue opere: ma ci si aspetterebbe che egli affrontasse finalmente la questione in modo organico e globale; con ciò, del resto, egli trascenderebbe automaticamente anche gli angusti limiti del problema della « tripartizione sociale ».

Vorrei fermarmi su questa seconda osservazione concretando il mio pensiero attraverso un esempio tratto dal volume intitolato *Tarpeia*. Questo volume contiene cinque studi (De Janus à Vesta; Suovetaurilia; Iactantior Ancus; Mamurius Veturius; Tarpeia), tutti di grande interesse per i romanisti. Ricambiando generosamente il modesto dono fattogli del mio volumetto *Vesta*, l'autore ha voluto mandarmi *Tarpeia* con un esplicito riferimento al comune argomento di ricerca: la dea Vesta. Ed è proprio la sua tesi relativa a Vesta che mi suggerisce le seguenti osservazioni.

Il Dumézil pone Vesta, naturalmente, su uno sfondo 'indoeuropeo' generale — sfondo differenziatissimo, ben diverso dalle astrazioni generiche da me criticate (*Vesta*, p. 10) di un Huth. In modo singolare, Vesta trova nel complesso materiale indoeuropeo *due* parallelismi distinti: quale dea 'finale' (nelle invocazioni collettive), essa corrisponde all'Agni vedico e all'Atar avestico che, entrambi collegati, come lei, con il fuoco, chiudono volentieri invocazioni collettive; quale divinità legata all'acqua viva (e qui un lato della dea, trascurato dai tempi del Klausen in poi, è stato riaffermato indipendentemente dal D., p. 106 sg. e da me, p. 50 sgg.), al nutrimento (anche qui, i rapporti con il pane, sono stati rilevati in *Tarpeia*, p. 107 e in *Vesta*, p. 92), alla purezza e alla religiosità, essa risulta affine alla Sarasvati vedica, all'Anahita e all'Armaiti iraniche, dee che nell'ordinamento rituale messo in evidenza dal D. trovano bensì il loro posto tra i rappresentanti della 'terza funzione', ma estendono la loro sfera su tutte e tre le 'funzioni'. (Resterebbe da notare però che Vesta stessa nulla ha a che vedere con la 'funzione' guerriera). Di qui — e da analoghe ricerche fatte sul dio 'iniziale' Janus — la conclusione (nel

Sommaire, p. 37): « il est donc probable qu'une série romaine Janus, Juppiter, Mars, Quirinus (ou divers dieux de la fécondité), Vesta... a exactement même sens et même origine qu'une série védique Vâyu (et Indra-Vâyu, Mitra-Varuṇa, Nâsatya, Indra reculé d'un rang!), les 'Tous-les-Dieux', Sarasvati, Agni... et qu'une série zoroastrienne... », ecc. Ma anche (p. 107): « Certes Vesta est une déesse originale: d'abord par son rapport avec le *focus*, avec le feu sacré, associe en elle les natures d'Agni et de Sarasvati, d'Atar et d'Anahita ou d'Armaiti; ensuite par la nuance particulière, par la limite qu'elle donne à son intervention dans la troisième fonction, car, à la différence de Tellus ou de Cérès qui sont fécondantes, productrices, elle ne préside qu'à l'élaboration de l'aliment, et le *pain* l'intéresse, non le grain ».

E poi tante altre *nuances* che il mio lavoro puramente analitico sulla 'figura' di Vesta ha tentato di stabilire (i rapporti con il sesso, con lo stato, con l'orizzonte ecc. ecc.). E non soltanto: ma anche la stessa posizione « finale », insieme con quella « iniziale » di Ianus, acquista a Roma un significato preciso che manca — almeno stando agli elementi addotti dal D. — in quella struttura 'indoeuropea' arcaica dalla quale sembra derivare. E allora sarà proprio da queste *nuances* e da questi significati nuovi e peculiari che risalterà il carattere creativo, originale ed autonomo della religione romana, la sua linea storica, la sua fisionomia inconfondibile. Ma — ammetto senza esitazione — risalterà soprattutto sullo sfondo della struttura ereditata o — vorrei aggiungere — delle varie strutture ereditate, perchè Roma, anche se meno della Grecia, — l'ammetterò anche il Dumézil, — è debitrice anche alle civiltà mediterranee, e certo non per frammentari e meccanici 'influssi', ma per rivelazioni organiche e feconde. E così appare che il lavoro analitico e il lavoro sugli *héritages* s'integrano a vicenda e sono, entrambi, presupposti di un lavoro propriamente storico.

Angelo Brelich.

MARTIN P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, IIer Bd.: Die hellenistische und römische Zeit (« Handbuch der Altertumswissenschaft » V. II, 2), München 1950, pp. XXIV-714, con 16 tavole e 5 figg.

Con questo secondo Volume è compiuta la grande opera di M. P. Nilsson su *La storia della religione greca*. Il primo volume uscì nel 1941 (vedi in questo Periodico, XVII, p. 108). Il secondo comprende l'epoca ellenistica e romana: « dal IV sec. av. Cr. al IV d. Cr. ». Il Nilsson si attiene alla partizione tradizionale in due periodi, ellenistico in senso proprio, fino ad Augusto, ed ellenistico-romano o imperiale. La cesura coincide cronologicamente con la nascita del Cristianesimo. Ma questo grande evento, che doveva poi decidere dei destini religiosi del mondo, passò pel momento, com'è ovvio, inosservato; e la divisione fra i due periodi è segnata piuttosto da un fatto di ordine politico, ma di grande importanza per la storia religiosa, cioè la fine (con l'Egitto) della indipendenza degli stati ellenistici nazionali e la loro incorporazione nell'Impero Romano.

Il centro di gravitazione si era ormai spostato dalla Grecia propria nell'Oriente ellenizzato, dalle antiche *poleis* decadute e destinate a non esser più che dei semplici comuni nell'orbita dell'Impero, alle grandi città cosmopolitiche, dove l'antica religione greca appoggiata alla tradizione civica e alla cultura letteraria sopravviveva bensì nelle classi dominanti, ma le classi inferiori erano sempre più esposte, anche per via degli incroci matrimoniali, alle influenze delle religioni indigene.

Nell'alternativa 'Grecia od Oriente' si impernia in certo qual modo tutta la storia religiosa dell'età ellenistica. Di fronte alla tendenza 'orientalizzante' del Cumont e di altri, il Nilsson si attiene piuttosto alle posizioni 'ellenizzanti' del Nock e del Festugière, con un cauto equilibrio alieno da ogni eccesso in senso antiorientalistico.

Un problema cruciale è quello delle religioni di mistero. La forma misterica comune a parecchi culti di divinità orientali è pel Nilsson, anzichè un carattere originario, un aspetto secondario acquisito in epoca ellenistica al contatto e per l'influsso dei misteri greci. Il problema è assai arduo, e a volerlo studiare nella sua varia complessità converrebbe rifarsi molto più addietro, sino — forse — a quei precedenti primitivistici che non sono poi cronologicamente tanto isolati, se uno strumento religioso così

arcaico come il rombo appare ancora in uso nel mondo mediterraneo nei misteri orfici al V-IV sec. a. Cr.

Certo, le religioni orientali dovettero rivestirsi di forme greche per trovare accesso fra la Grecità dell'Oriente ellenizzato; ma che vale la forma, divenuta greca, di fronte allo spirito rimasto non greco? Nel quadro complessivo della ellenizzazione culturale dell'Oriente c'è un settore particolare, e precisamente il settore religioso, in cui è, invece, piuttosto la Grecità che subisce un processo di orientalizzazione radicale. L'età ellenistica si apre nel segno della irreligiosità con la critica dell'antica religione greca, e si chiude col crepuscolo delle divinità antiche in nome di una religiosità nuova. Vero è che l'idea stessa del paganesimo non muore; ma è una eredità che risale alla religione greca classica, non alla ellenistica. La funzione religiosa dell'epoca ellenistica è piuttosto negativa che positiva: essa si risolve nel preparare l'avvento di una religione del tutto diversa che non è greca nello spirito, anche se diventa greca (e romana) nelle forme. Diffusa nell'età ellenistica è l'aspirazione ad un monoteismo che avrebbe potuto dar vita ad una religione meglio adeguata alla realtà cosmopolitica del tempo. Questa aspirazione o tendenza monoteistica si esprime in vari modi. Ma sia la Causa Prima dei filosofi (anche se personalizzata nel nome di 'Zeus'), sia il Primo Principio cosmologico identificato col Sole come divinità suprema in alcune religioni orientali, sia il concetto di una trascendente Potenza universale che circola in tutte le cose manifestandosi nella magia o nelle esperienze dell'*unio mystica*, tutto ciò serve piuttosto, negativamente, alla svalutazione radicale del politeismo anziché, positivamente, alla maturazione di un vero monoteismo. Il quale, per esser tale, deve consistere non tanto nella affermazione del Dio uno, eventualmente circondato da una moltitudine di 'Demoni' o di 'Arconti' o di 'Potenze' inferiori, quanto nella affermazione del Dio unico, con implicita ed esplicita negazione di tutti gli altri dèi, idea che, a parte le maggiori o minori approssimazioni da Xenofane ad Antistene, non fu mai realizzata in pieno dal pensiero religioso greco.

Queste non sono che alcune fra le tante riflessioni cui dà luogo la lettura della « Storia della religione greca » del Nilsson; e si vorrebbe che fossero di più, — ma ciò non era consentito dalla natura stessa dell'opera, che, in armonia con le altre parti del « Handbuch », doveva soprattutto fornire dei dati oggettivi e precisi, e in maggior misura degli altri volumi aveva da sistemare una

somma enorme di fatti rimasti finora senza sistemazione. E di aver assolto questa esigenza in modo così compiuto è merito precipuo dell'opera e dell'Autore, cui va e andrà la gratitudine degli studiosi.

La mirabile attività del Nilsson gli ha consentito di pubblicare contemporaneamente a questo *opus maximum* parecchi altri lavori sulla religione greca, tra cui la seconda edizione della *Minoan-Mycenaean Religion* (Lund 1950), che conta quasi un centinaio di pagine in più della prima. Si aggiunge la seconda edizione di una sintetica *History of Greek Religion* (Oxford 1949), e una raccolta di *Opuscula Selecta* (anteriori al 1939) in due parti formanti un Volume degli « Skrifter » dell' Istituto Svedese di Atene (Lund 1951-1952), e ancora un volume di Saggi nuovi (Lund 1951), col titolo *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece* (Lund 1951), dove, fra l'altro, è discusso il concetto funzionalistico del mito eroico come storia antichissima del popolo greco.

Dopo la traduzione italiana della *Religiosità Greca* del Nilsson, fatta da Carlo Diano (Firenze 1949; vedi in questo Periodico, XXI 145), un altro scritto del Nilsson, di più largo interesse storico-religioso, pubblicato in forma di lettera al Prof. A. B. Nock nella « Harvard Theological Review » (1949), è stato tradotto, con una degna presentazione di tutta l'opera del Nilsson, da Giorgio Pasquali col titolo *Fondamenti di scienza delle religioni*, nella Serie « Orientamenti » della casa Editrice « Nuova Italia », Firenze 1950.

R. Pettazzoni

D. J. WÖLFEL, *Die Religionen des vorindogermanischen Europa*, Sonderabdruck aus « Christus und die Religionen der Erde » I, Wien 1951, pp. 161-537.

L'ardua impresa di delineare il quadro religioso dell'Europa antichissima prima dell'avvento dei popoli Indoeuropei è affrontata dal W. con piena consapevolezza delle sue difficoltà. La padronanza della materia, acquistata mercè un lungo lavoro di preparazione, non lo esime dall'avvertire e francamente riconoscere il carattere provvisorio del suo « temerario » tentativo, destinato più a porre problemi che ha risolverli. È lecito *in limine* domandarsi se un Manuale di storia generale delle religioni sia la sede più opportuna per una trattazione così problematica e così per-

sonalé. Infatti il lavoro fa parte dell'opera in tre volumi « Christus und die Religionen der Erde », che è appunto un ampio manuale di storia delle religioni, curato dal Professore Fr. König (Salzburg) con la collaborazione di ventiquattro studiosi, per la maggior parte discepoli o seguaci del Padre W. Schmidt, il quale ha scritto una breve Prefazione dell'opera.

La religione dell'Europa pre-indoeuropea è in primo luogo la religione della civiltà megalitica, la quale dall'epoca preistorica si prolunga per entro alle grandi civiltà protostoriche formandone la base. Essa ci è nota principalmente nei suoi resti monumentali, che il W. ha il merito di avere diligentemente studiati e raccolti, pure inquadrandoli in una particolare concezione storico-culturale della antichissima civiltà europea e subordinandoli ad una particolare teoria storico-religiosa.

Il carattere principalmente funerario dei resti archeologici ci dice che la religione della civiltà megalitica dovette essere in massima parte una religione dei morti, un culto degli antenati. Oltre a questo ed accanto a questo, il W. attribuisce alla religione megalitica anche la nozione monoteistica di un essere supremo. Qui il W. dipende in generale dalla nota teoria del 'monoteismo primordiale' del Padre Schmidt, e risente del suo capitale errore che è la mancata distinzione fra monoteismo e nozione di un Essere supremo, come ho dimostrato più volte, e ultimamente in un discorso tenuto nella Università di Bruxelles nel 1949 e pubblicato col titolo *La formation du monothéisme* nella « Revue dell'Université de Bruxelles » 1950.

C'è un punto nel quale il W. si stacca dallo Schmidt; ma, a mio avviso con poca fortuna. Mentre per lo Schmidt è specialmente presso i popoli nomadi allevatori e patriarcali che si trovano meglio conservate le tracce del cosiddetto 'monoteismo primordiale', il W. tende ad accentuare la presenza del monoteismo nella civiltà megalitica, essenzialmente agricola e matriarcale. A me sembra che abbia ragione lo Schmidt, e mi fa piacere di essere una volta tanto, almeno in parte, d'accordo con lui nel ritenere che presso i popoli 'megalitici' la nozione dell'Essere supremo non è originaria, bensì dovuta ad un sopravvenuto strato pastorale che si è sovrapposto al substrato agricolo. La concomitanza della nozione di Tien col culto degli antenati nell'antica Cina non rispecchia la situazione religiosa genuina di una civiltà megalitica, bensì una sua alterazione, dovuta all'apporto secondario dell'Essere celeste. Analogamente in Grecia Zeus è un

apporto indoeuropeo, e non risale al substrato preindoeuropeo, anche se a Creta il suo nome passò ad un nume minoico preesistente.

Le erronee idee sul monoteismo hanno influito anche su l'altra tesi del W., che nega il politeismo della religione minoica intendendo come figure di antenati, pertinenti alla religione dei morti, quelle che generalmente sono considerate (Nilsson) come figure di divinità, ed ammettendo in sostanza una divinità sola, cioè la Gran Dea Madre, con che si avrebbe dunque una specie di monoteismo, ma un monoteismo *sui generis*, che comporterebbe la presenza di almeno un'altro essere divino, il *paredros* della Dea Madre, ciò che è stato definito come un 'monoteismo duale'. A simili incongruenze porta necessariamente la difettosa concezione teoretica (e storica) del monoteismo, come mi è occorso di constatare anche in un'altro libro recentissimo (P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, Payot 1952), dove, p. es. si legge (pg. 120): «...on pourrait dire que la mythologie grecque est au fond un monothéisme qui s'exprime au moyen d'une symbolisation polythéiste » (!!!).

Lo spirito di scuola e di sistema, la tendenza alle generalizzazioni premature, l'illusione di aver trovato nella civiltà delle Isole Canarie (cui il W. ha dedicato delle preziose ricerche) la chiave per intendere la religione antichissima del Mediterraneo megalitico, e di tutta l'Europa megalitica, sono a mio parere gli aspetti negativi dell'opera del W. Egli ha tuttavia il merito di aver posto in forma suggestiva, come non era stato fatto sino ad ora, una quantità di quesiti assai importanti, sia per la protostoria della civiltà europea, sia per la storia generale delle religioni.

R. Pettazzoni.

UBERTO PESTALOZZA, *Religione Mediterranea*, Milano 1951, pp. XVI-470.

Con alacre perseveranza l'operoso pioniere degli studi storico-religiosi italiani attende alla sua vasta impresa, iniziata da oltre un ventennio, per la ricostruzione della religione preellenica e della sua massima figura divina, la Gran Madre mediterranea. Nel presente volume sono raccolti quattordici studi, tutti intesi a questo fine, tutti ispirati dallo stesso pensiero. Cinque di essi

furono già pubblicati in questo Periodico, sei nei « Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere ».

Inediti sono il primo studio e il secondo, dedicati a due divinità della religione egiziana. In « Iside e la melagrana » (pagg. 1-70) è presentata Iside come una delle tante forme della *Potnia* mediterranea, originaria non dell' Egitto, ma della Fenicia presemitica, ossia dell'Anatolia, donde si sarebbe trapiantata nel Delta e nella Valle del Nilo. Nella « Singolare 'sovrانيتà' di Nut » (pagg. 71-82) anche la dea Nut è risolta nella Gran Madre, e le-è attribuita una natura terrestre prima che celeste.

La tendenza sistematica a ridurre pressochè tutte le divinità femminili ad altrettante figure della Gran Dea mediterranea è estesa, oltre che all' Egitto, anche, occasionalmente, all' India antica. La *māyā* della speculazione indiana è anch'essa ricondotta, insieme con la *Maia* del mito greco e della tradizione romana, all' antica dea mediterranea. Il nome « non egiziano » di *Iside* è messo in relazione (oltre che con *Side*, *Sidone* ecc.), con quello di *Sītā*, la sposa di Rama nell' epos indiano.

L'onomastica e la toponomastica hanno gran parte nell' argomentazione del Pestalozza, e tutta la trattazione ha un carattere necessariamente indiziario. La vasta erudizione dell'Autore, la sua ingegnosità combinatoria, le acute osservazioni di dettaglio, la suggestività di certi spunti che lasciano nel lettore il desiderio di un più ampio svolgimento (p. es. l' accenno al probabile fondamento rituale dei miti della *Iarnax* abbandonata sulle acque), questi ed altri pregi saranno riconosciuti ed apprezzati come meritano da quanti seguono con simpatia la nobile fatica di Uberto Pestalozza, anche se, come il sottoscritto, non possono consentire con la tesi panmediterraneista nella sua unilateralità (mi riferisco a quanto ho scritto nella *Introduzione* alla mia *Religione nella Grecia antica*: qui sopra, a p. 22).

R. Pettazzoni.

R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge University Press 1951, xvii + 547 pp.

As the title indicates, this is an extremely ambitious book. By a careful study of Homeric idiom, by tracing to a physical basis many figurative and metaphorical expressions, and by comparing

the underlying ideas with those to be found in other cultures, the author believes that he can reconstruct the primitive Greek (and hence, as he claims, European) conception of the bodily and spiritual nature of man and of the world, time and destiny. Among the more arresting of his conclusions are the following:

Words like *οἶδα*, *φρονέω*, *δάημι*, etc. go back to a stage where intellectual and other forms of apprehension were still undifferentiated, and therefore mean 'sense' rather than 'know'. Similarly, *τέρπεισθαι* refers to any form of emotional inclination, not only to joy. *Φρένες*, the seat of consciousness, originally denoted *the lungs*; that is why they are sometimes described as *wet*, and why an emotional man is said to be *lymphaticus*. *θυμός* is the hot liquid, or blood, concentrated around the lungs and in the heart; Latin *sapere* refers primarily to that liquid, the word being related to English *sap*, etc. *ψυχή* is the vital principle, akin to *θυμός*, but located especially in the head; to *behead* is to deprive of *ψυχή*; to *crow* or *veil* is to protect *ψυχή*; to *nod* is to commit the *ψυχή* to an undertaking; and the *nimbus* around the head of a god or hero is a radiation of the *ψυχή*. *αἷών* is (primarily) the vital fluid, which flows through the spine; to *anoint* is symbolically to supply new *αἷών*. Fate is something *spun*, and *τέλος* is the web. The expression *θεῶν ἐν γούνασι κεῖται* («it lies on the knees of the gods») is derived from the process of spinning; it refers to that portion of the wool, not yet spun, which remains on the knees and has not yet fallen into the basket. Such idioms as «the bonds of death (or of magic)» and «the weaving of wiles» are but extensions of this idea.

Despite his manifest ingenuity and resourcefulness, one has the feeling that the author's thesis is vulnerable on several counts.

First, his method fails to make the necessary distinction between metaphor and symbol — that is, between conscious transposition, substitution and interchange of verbal expressions on the one hand, and radical, conceptual interfusion of images and impressions on the other. As Cassirer pointed out twenty-five years ago in his famous essay, *Sprache und Mythos*, the former is but a deliberate and artistic manipulation of an established vocabulary, while the latter is part of the basic mythopoeic process of thought. Accordingly, the presence of a metaphorical expression in a highly literary text or in a sophisticated popular idiom affords no automatic testimony to primitive concepts. Moreover, the au-

thor's procedure lacks the control of a sound historical method. While it may be legitimate to compare the idioms of one language with those of another for the purpose of piecing together the links of a semantic chain, it must be borne in mind that what may exist as a radical mythopoeic metaphor in one place may exist only as an artistic verbal device in another, so that its presence in the second instance in no way establishes its character as a typical element of universal primitive thought.

Second, the author betrays a disquieting preference for the *recherché* to the simple, reminding one somewhat of the proverbial German professor who proved that the ancient Egyptians had children because mummies of children had been discovered. Thus, when he tells us (p. 231) that the source of a river is sometimes called its *head* in Latin and Greek because the head is the seat of the ψυχή or energizing force, he fails to realize that the basic meaning of the word 'head' is not a bodily part but simply the top, and that one speaks likewise, in many languages, of the head (and feet) of mountains. Similarly, when the Orphic line Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τελεῖται is interpreted (p. 111) in the same way, the author overlooks the more obvious analogy of «I am the Alpha and the Omega, the first and the last». Again, in his explanation of veiling as a means of protecting the ψυχή, he forgets that veiling is most characteristic of *rites de passage* and of occasions when personality is thought to undergo a change or diminution (e. g. initiation, marriage, mourning, etc.), so that the original meaning is probably that of effacing or occluding. So, too, his view that the conception of 'bonds of death' or 'weaving of wiles' are but extensions of the notion of Fate as a web ignores the more obvious fundamental idea of *constraint* in the one case and of *implication* or *involvement* in the other. After all, a web is not necessarily a bond. (Hebrew *tahbūlōth*, 'wiles' from the root *h-b-l*, 'implicare', illustrates the picture perfectly.)

Third, the author often misconstrues his data. Thus, his assumption that *τέρπεσθαι* denotes *any* inclination, not only joy, is based on Penelope's statement (Od. xix 512 f.) αὐτὰρ ἐμοὶ καὶ πένθος ἀμέτρητον πόρε δαίμων· ἤματα μὲν γὰρ τέρπομ' ὄδυρομένη γάωσα, and on Odysseus' ὄφρα καὶ εἰν Ἄϊδαο φίλας περὶ χεῖρε βαλόντε | ἀμφοτέρω κρυεροῖο τεταρπόμεσθα γόοιο (Od. xi, 211 f.). But in both passages the whole point is that the word is used

with pathetic irony. Similarly, when the author assumes (p. 380) that the use of the term ἐπιτιθέναι in connection with Fate (Od. viii 244 f.) refers to *binding a bond upon someone*, he overlooks the Babylonian *šimtu*, lit. 'that which is imposed' as the common term for destiny; the picture is simply that of imposing a burden. Again, in Iliad xxiv 525 f. ὧς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι | ζῶειν ἀχνυμένοις... 538 ἐπὶ καὶ τῷ θῆκε θεὸς κακόν, the images of spinning and imposing are consecutive and alternative, not synonymous, as the author supposes; while Horace's *sed satis est orare Jovem quae ponit et aufert* (Epist. I, 18, 111) scarcely alludes to binding with the skeins of Fate. As the author himself points out, many MSS. actually read *qui donat et aufert*, and this phrasing finds a perfect parallel in Job's «The Lord gave and the Lord took» (Job I 21) and in a Babylonian proverb published in «Orientalia» xix (1950), 382. Furthermore, the author pays insufficient regard to the better attested conception of Fate as something *written* (cf. *Thespis*, p. 348) or as a *design which is shaped* (Babylonian *uṣurtu*, Teutonic *scap*).

Fourth, the author's arguments are often supported by untenable philological comparisons, especially when he draws on the Semitic languages. Thus, the Akkadian *utukku*, 'spirit', has no connection with Semitic words for 'strength' (p. 196); it is a loanword from Sumerian. Similarly, the Hebrew 'ōbh, 'spirit' is no longer connected by competent Semitists with 'ōbōth, 'bottles' (p. 488); it is probably related to Arabic *ābā*, 'return', *i. e.* *revertant*. Hebrew *berek*, 'knee', *berēkāh*, 'pool' and *berākāh*, 'blessing, numinous quality', come from different roots, and should not be confused, as the author confuses them on p. 491. Sometimes, too, Biblical verses are misrendered. Exodus xxxiv 30, for instance, states only that, upon his descent from the Mount, Moses' face «had the texture of horn» (Hebrew: *qāran*). This does not mean that it *shone*. So, too, Isaiah xxxvii 12 should be rendered, «My dwelling is plucked up» (Hebrew: *dōrī nissa'*), not «mine age is removed»; thereby the author's argument from this passage loses much of its force.

Nevertheless, although much of his thesis would thus seem to rest upon shaky ground, the author has collected an amazing amount of useful material and has shown a welcome receptivity

towards comparative material, all too rare in classical studies. These qualities give his work both attraction and significance, and the reviewer would not wish to create the impression that this volume is not an important and valuable contribution.

The following stray jottings and additional references may perhaps be of use to readers of the book:

P. 112. The use of $\kappa\epsilon\varphi\alpha\lambda\eta$ in the sense of 'person' has parallels in Hebrew רֹדֵף (e. g. Judges v 30) and in the Hittite *haršan*, [ideogr. SAG. DU] (e. g. KUB XXIV 2. 1, 5 f.; XXXIII 19 D iii 11). P. 118. For 'brain' as fluid, cp. Hebrew *mōah*, from root *m-h-h (Akk. *maḥāhu*), 'moisten'. P. 158. For the creative fire of passion, cp. the Vedic *tāpas* in Rig Veda X 129, 3. P. 167. On red in ritual, cf. Duhn, ARW ix (1906) 1-24; E. Wunderlich, *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer* (RVuV XX-1), 1925; G. B. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles* (1926), 185. Babylonian sorcerers usually wore a red garment (Furlani, *La religione babilonese-assira* [1928], ii, 167, 351). Red threads are prescribed in Greek and Roman magic (Theocritus ii 2; Petronius, *Sat.* 131; Pap. London 46, 402 Wessely). Ashanti mourners bedaub themselves with red ochre (Parrinder, *West African Religion*, ch. x, 4). Jews bound red skeins on the throats of children to forefend sickness (Babylonian Talmud, Shabbat 66b). In a Hampshire village in England, red skeins were tied round the thighs of a woman in labour («Folk-Lore» ix, 1808, 79). The Babylonian Marduk smeared red paste on his lips before engaging the monster Tiamat (Enuma Eliš iv 61).

P. 177. On the knee as the source of generation, cf. also: W. Déonna, «Rev. Arch.» i (1939), 224-35. P. 234, n. 9. The hairy jinn of the Arabs has a counterpart in the demonic *še'irim* (lit. 'hairy ones') of the Hebrews (rendered 'satyrs' in the English Bible) and in the Teutonic *scat*. P. 348 ff. For the web of Fate, cf. Lucian, *Philop.* 26; Theocritus, i, 139; Vergil, *Aeneid* x 814. According to F. Perles (*Orientalistische Literaturzeitung*, xii 251), the syntactically difficult words *nigzarnū lānū* in the Hebrew text of Ezekiel xxxvii 11 (EV 'we are clean cut off') should be read *nigzar nawlēnū*, 'our thread is cut off', in which case we should have an attestation of this idea among the Hebrews. Cf. also: R. Sigurd, *Metten und Spinnerinnen*, Germania, 1936, 133-36. P. 354. «Cords of Death»; cf. Pss. xviii 5-6, cxvi 3. P. 359 ff. On magical 'binding', cf. the Semitic material assem-

bled by the reviewer in « Orientalia » xi (1942), 66. P. 368. The expression *ἄλλον ὑφαίνειν* (« weave wiles ») has a Syriac counterpart in *The Hymn of the Soul* (ed. A. A. Bevan in « Texts and Studies » V [1897], 18), line 39. P. 387. Penelope's statement in *Od.* xix 137 may be illustrated by *Ecclesiastes* vii 26. P. 501. On 'twittering' as the characteristic sound of incantations, cf. the reviewer in « Orientalia » xi (1942), 64.

Theodor H. Gaster.

B. HEMBERG, *Die Kabiren*. Uppsala, 1950, pp. 420.

Non è senza la più viva attesa che lo studioso della religione greca prende in mano un nuovo libro dedicato allo studio dei Kabiri. Dopo la singolare fortuna di queste divinità presso gli eruditi tra la fine del '700 e il principio del secolo scorso (Fréret, Creuzer, Schelling ecc.), è sopravvenuta una fase di studi più critici che necessariamente le ha lasciate un po' in disparte, perchè la frammentarietà e la tarda origine dei dati non permettevano una soluzione positiva e integrale dei problemi relativi. Alla fine del secolo scorso sono stati intrapresi i primi grandi scavi in Samotracia e nel santuario kabirico presso Tebe, che hanno ricondotto l'interesse degli studiosi verso i Kabiri, ma — a parte qualche rara eccezione (come la memoria di R. Pettazzoni, del 1909) e le voci di enciclopedie (come quella del Kern in Pauly-Wissowa) — un'indagine organica su queste divinità non è stata tentata. Ma proprio in quel periodo si stavano maturando i presupposti di una rinnovata ricerca: la linguistica e, soprattutto, l'archeologia avevano incominciato a conquistare l'ambiente culturale del mediterraneo orientale, situando in esso con sempre maggiore approssimazione la nascente civiltà greca, mentre gli studi storico-religiosi si stavano emancipando dalle astrazioni teoriche per avviarsi a concreti metodi storici.

Oggi un nuovo tentativo d'interpretazione storica del culto dei Kabiri sembra pienamente giustificato.

Nelle forme in cui si presenta, il grosso volume di B. Hemberg viene incontro all'attesa del lettore con le migliori promesse. Frutto di quasi vent'anni di lavoro incessante (cfr. p. 8), esso contiene una raccolta esemplare del materiale completo fino agli ultimi ritro-

vamenti; una bibliografia di ben 27 pagine garantisce la preparazione meticolosa dell'autore: tavole cartografiche, diversi indici e sei appendici dedicate a problemi di dettaglio indicano una cura insolita nella redazione.

Il passo pregiudiziale che l'A. ha dovuto compiere era quello di liberare i *Kabiri* da un isolamento dovuto semplicemente al loro nome: bastava, infatti, osservare (pp. 73 sgg.) che proprio in Samotracia, considerata dagli autori antichi e moderni come una delle sedi più importanti dei *Kabiri*, il nome di *Kabiri* non era affatto usato nel culto, in cui essi si chiamavano soltanto *Megaloi Theoi*. Con ciò si allarga di colpo il campo della ricerca che l'A., nella parte analitica del lavoro, divide in quattro settori: 1. le divinità chiamate *Megaloi Theoi*, esclude quelle che sono dette anche *Kabiri* ed escluse quelle di Samotracia; 2. i *Kabiri*; 3. gli dèi di Samotracia; 4. le divinità affini ai *Kabiri*, di nome sconosciuto. In ciascuno dei relativi capitoli l'A. elenca e discute i dati raggruppati secondo i luoghi di culto che, a loro volta, sono disposti in ordine alfabetico. Questa parte analitica che occupa più della metà del volume e che, alle spese dell'organicità della trattazione offre il vantaggio della facile consultazione, è seguita da una parte sintetica divisa in tre capitoli: 1. Caratteristiche dei *Megaloi Theoi*; 2. Le caratteristiche comuni ai *Megaloi Theoi* e alle figure affini; 3. Riassunto.

Questa sarebbe dunque la struttura del libro, che, anche se può dar luogo a dissensi — per l'esteriorità dei criteri di divisione e per le inevitabili ripetizioni tra parte analitica e parte sintetica — non compromette la sostanza del lavoro. Ovviamente la critica si concentra sulla sostanza e solleva, anzitutto, la questione se il volume risponde all'attesa che suscita, se cioè può considerarsi come una nuova tappa della ricerca sui *Kabiri*, all'altezza delle esigenze attuali. La risposta — malgrado i pregi sopra illustrati del lavoro — è purtroppo negativa.

Il difetto fondamentale che a mio parere compromette tutta la ricerca, vi s'insinua sin dall'introduzione. Avendo giustamente superato la limitazione esteriore e contingente dei nomi, l'A. non trova però un altro criterio che delimiti l'oggetto dei suoi studi. Constatando che non si può studiare i *Kabiri* isolatamente da altri gruppi di divinità consimili, l'A. incorre subito nell'eccesso opposto di mettere sullo stesso piano tutti i gruppi di divinità della religione greca: non solo cioè i *Kureti*, *Korybanti*, *Dioscuri* ecc.,

ma anche i Centauri, gli Agathoi Daimones e perfino le Muse, le Horai! (p. 17). Di tutte queste pluralità divine rileva l'indeterminazione del nome, del numero, del sesso, della forma, per concludere che esse corrispondono ai dèmoni minori delle credenze popolari, quali gli elfi e koboldi del folklore germanico (p. 20). La ragione di questa perdita di misure e di criteri sta forse nel fatto che l'A. stesso non esita a dichiarare nella prefazione, che cioè egli non ha dedicato uno studio particolarmente profondo al *culto* (p. 8). Se a questo si aggiunge che neanche la mitologia kabirica trova nel libro un trattamento coerente, ci si domanda su quali mai basi — se non dunque su quella del culto ed, eventualmente, del mito, — l'A. crede di accostarsi alle divinità.

In realtà l'A. nota, caso per caso, i caratteri particolari dei singoli culti; anzi — e questo è uno fra i molti meriti del suo lavoro — l'intenzione di esser esauriente lo porta a segnalare anche i tratti più eterogenei del culto, che altri spesso trascurano, come p. es. il tipo architettonico dei santuari, la loro posizione fuori città, i rapporti di certi culti con l'iniziazione degli efebi o con l'emancipazione degli schiavi ecc. Ma tutti questi tratti, malgrado il loro ripetersi, vengono semplicemente registrati di volta in volta, senza suggerire all'A. il tentativo di vagliare le ragioni della loro presenza. Invece di cercare una concreta e serrata sequenza di elementi culturali e di indagare, per via comparativa, il suo significato e la sua genesi storica, l'A., giustapponendo i fatti di diverse epoche e di diversissimo valore, tende a dedurne un carattere vago e indeterminato delle divinità trattate. La sua mancanza di metodo storico appare singolarmente evidente nel fatto che, pur rilevando di volta in volta le connessioni dei culti kabirici con fatti religiosi del Vicino Oriente, egli avvia la comparazione verso i nani e gli elfi della mitologia popolare germanica che, in realtà — a parte il fatto che non sono divinità venerate con culto —, non condividono con i Kabiri che l'abitudine di apparire in gruppo.

Mentre i risultati storici ed interpretativi del libro scarseggiano, resta preziosa la raccolta e la sistemazione del materiale. Lo stesso vale per le Appendici, nelle quali l'A. per lo più (come p. es. nella questione dell'etimologia del nome 'kabiro') si accontenta di dare un quadro delle varie teorie, senza tentare di vararne una propria. Libro utilissimo, dunque, che tuttavia resta solo uno strumento per l'indagine futura.

A. Brelich.

L'EDDA: *Carmi Norreni*. Traduzione, introduzione e commento di C. A. Mastrelli. Prefazione di R. Pettazzoni. Firenze, Sansoni, 1952; pp. civ-600, con 40 tavole.

Per opera di Carlo A. Mastrelli, giovane indoeuropeista e germanista di ottima scuola, l'Edda è ora per la prima volta tradotta in italiano integralmente e direttamente dal testo originale. Segno — dice R. Pettazzoni nella Prefazione — del progresso dei nostri studi linguistici e letterari; segno, anche, di un cresciuto interesse per la cultura storico-religiosa, perché con questa *Edda* si inizia, nella Sansoniana «Biblioteca dei Classici», una nuova Serie dei «Classici della Religione».

A buon conto questa traduzione porta bene in vista il sottotitolo «Carmi Norreni»; e norreno vuol dire il Nordico parlato e scritto in Norvegia e nelle colonie norvegesi d'Occidente — prima fra esse l'Islanda, più remota fra tutte la Groenlandia — dall'età vichinga (sec. IX) alla metà del XIV. Questo c'illumina insieme sulla età e patria dei Carmi.

Quanto alla materia, essa soltanto in parte è nordica, e per altra e notabilissima parte comune al mondo germanico antico, pre-cristiano. Questo vale per i carmi religiosi e mitologici come per gli eroici.

Nei primi campeggiano Odino e Thor, che già al tempo di Tacito erano fra gli Dèi maggiori dei Germani. Intorno a Thor, il Tuono personificato, la fantasia mitopoietica pagana tarda si è sbizzarrita largamente, raffigurandolo fortissimo di corpo, semplice d'intelletto, gran mangiatore e bevitore, tremendo nell'ira, ma bonario, infaticabile, sempre in viaggio a piedi o sopra un carro tirato da due capri. La magia e le arti di Odino gli sono ignote. Perciò, a differenza di questo, godette la fiducia degli uomini: amico degli uomini, fu degli Dèi quello ad essi più prossimo. Suo bersaglio sono i crani dei Giganti e di esseri demoniaci, primo fra tutti l'orrendo Serpente oceanico, la lotta contro i quali riempie la vita di Thor. Come differente, dunque, da Odino, il signore dei morti, ma soprattutto il misterioso e alto signore della magia e della sapienza runica! E allora, si chiede il Pettazzoni (e l'ipotesi è suggestiva), non sarebbe Odino, «in parte, l'erede di una tradizione religiosa non germanica, la tradizione di quel sostrato pregermanico e preindoeuropeo la cui presenza si avverte per segni sempre più chiari anche nel settentrione, non soltanto germanico, ma e celtico e slavo?... Fra l'Odino dell'*Edda* e il

Wodan dei Germani del sud interpretato da Tacito come Mercurio... non c'è di mezzo quella grande rivoluzione religiosa di cui è forse un riflesso mitico la lotta fra i Vani e gli Asi, terminata con la vittoria degli Asi capeggiati da Odino? ».

Dei Carmi eroici, che costituiscono l'altra grande sezione dell'*Edda*, alcuni hanno a materia leggende nordiche, ma la maggior parte cantano leggende continentali, in primo luogo le nibelungiche, il ciclo più vasto e centrale fra le germaniche del tempo delle migrazioni e delle invasioni barbariche. Il pubblico le conosce attraverso l'interpretazione e il travestimento romantici di Riccardo Wagner. Ma chi voglia vederle direttamente nella forma che per noi è di solito la più antica e quella poeticamente più alta, deve leggere questi carmi dell'*Edda*. Ne sarà largamente ricompensato.

Questi Carmi sono brevi, alcune decine di strofe, e perciò di struttura e stile molto diversi dai poemi epici. Una semplificazione estrema; pochi personaggi; l'azione colta nel momento culminante. Così, il Carme groenlandese di Attila (*Atlakvidha*) ci è pervenuto in centottanta versi lunghi, e in essi è narrata la stessa tragedia che con epica ampiezza si distende per quasi quattromila versi del *Cantare dei Nibelunghi*. Questo carme eddico è storicamente importante, come quello che riflette sostanzialmente bene la forma antica della leggenda. Attila cupido di ricchezza, ingannevole e crudele; i re burgundi, Gunnar e Hogni, ripieni di coraggio indomabile; la sorella loro, Gudhrun sposa di Attila, che li vendica atrocemente sui figlioletti e lo sposo. Queste le persone prime del carme, ognuna fortemente individuata da una linea rigorosamente incisiva, d scabra monumentalità.... Il contenuto crudissimo non deve far velo. Bisogna sottoporsi alla « fatica molesta e grave » di discendere, per dirla col Vico, « da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere e immani » di una società eroica. E così penetrati in quella, e cioè evitato il pericolo di scambiare l'eroico con l'orrido, apprezzare (e qui, certo, l'impressione diretta del testo è decisiva) il vigore la coerenza e sicurezza di una composizione che non è meccanica né artigiana, anzi tutta passione e fantasia, vale a dire gagliardamente poetica.

Vittorio Santoli

ERRORE ROSSI, *Il ' Kitab-i Dede Qorqut ' : Racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oguz, tradotti e annotati con ' facsimile ' del MS. Vat. turco 102* (« Studi e Testi », 159). Città del Vaticano, 1952.

Il ' Libro di Dede Qorqut ' è una raccolta di racconti epico-cavallereschi relativi ai Turchi Oguz, nome usato in senso largo a designare i Turchi occidentali in genere o Turcomanni, ma che in senso specifico è proprio di un popolo turco originario dell'Asia centrale (menzionato nelle iscrizioni della valle dell' Orkhon), e successivamente spostato sempre più verso occidente finchè lo troviamo nel XIII-XIV sec. stanziato nella regione del Caspio e dell' Anatolia orientale.

La redazione dei racconti del ' Libro di Dede Qorqut ' risale verosimilmente al sec. XIV; la materia è molto più antica, in parte mitica (il mito del Ciclope), in parte leggendaria non senza un nucleo di verità storica. Il testo è noto da tempo nella recensione di un Ms. di Dresda che, al pari di un altro di Berlino, contiene dodici racconti (di un tredicesimo si sarebbero trovate tracce recentemente). Di questi, soltanto sei sono contenuti nella seconda parte del Ms. Vat. Turco 102, qui riprodotta in fac-simile, ma il Rossi ha tradotto anche i sei mancanti.

La traduzione è preceduta da un' ampia introduzione in cui l' insigne turcologo tratta i vari problemi filologici e storici inerenti al testo. L' interesse storico-religioso della ricerca sta in ciò, che essa, ricavando dal testo i dati utili per ricostruire il quadro della civiltà degli antichi Oguz, segnala la presenza di elementi pagani nella loro vita religiosa: sacrifici, banchetti, riti d' imposizione del nome, devozione al cavallo, venerazione dei monti e delle acque, etc. La religione degli Oguz è bensì l' islamismo, ma un islamismo ancora paganeggiante, non ancor svincolato dalle tradizioni del paganesimo preislamico, dove l' *ozan*, il cantastorie, il prototipo di quei narratori e poeti e musicisti che frequentavano le corti dei sovrani turchi in epoca medievale, conserva ancora certi tratti propri del *baqi* o del *qam*, ossia dello stregone o samano dei Turchi pagani. Lo stesso Qorqut, che non è l' autore del ' Libro ', bensì uno dei suoi personaggi, « piuttosto il Turpino che il Turoldo dell' epoca oguz », ha più del mago che del direttore della preghiera o dell' interprete della legge religiosa.

Debbo dire però che in questa ricostruzione indiziaria del complesso culturale degli antichi Oguz io avrei qualche scrupolo a seguire quello studioso turco citato dal Rossi che arriva a scoprire perfino tracce di totemismo presso gli Oguz sulla scorta del *Kitabi-i Dede Qorqut*.

Raffaele Pettazoni

NOTE BIBLIOGRAFICHE

M. J. VERMASEREN, *De Mithrasdienst in Rome*, Nijmegen 1951, pp. 173, con una tavola e una carta topografica.

Questa diligentissima dissertazione (Utrecht) è in certo qual modo un estratto ed una anticipazione di un lavoro più vasto, un «*Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriae*», cui il Vermaseren attende da alcuni anni a (parziale) integrazione ed aggiornamento dell'opera classica del Cumont.

Il nucleo del lavoro, fra alcuni capitoli iniziali di carattere storico su le origini del Mitrismo e la sua introduzione in Roma, ed alcuni altri alla fine su le divinità mitriache e la dottrina dei misteri di Mithra, è costituito dal Capitolo III, ove sono registrati, in dodici paragrafi, tutti i resti e i monumenti del culto mitriaco rinvenuti in Roma, regione per regione, dal Palatino e Capitolino alle Terme di Caracalla e Trastevere. In complesso il V. calcola che ci siano stati in Roma (non tutti contemporaneamente) circa cento mitrèi, di quarantacinque dei quali si può più o meno sicuramente individuare l'ubicazione, in base ai resti archeologici oppure ai dati epigrafici. Una nitida Carta in fine al volume fa vedere la distribuzione topografica dei mitrèi dell'Urbe. Un'appendice dà la lista in ordine cronologico dei monumenti mitriaci romani, dal tempo di Traiano al IV secolo, e un'altro elenco registra tutti i nomi conosciuti degli adepti della religione mitriaca in Roma. Uno dei meno noti monumenti mitriaci romani, il rilievo della Marchesa de Villefranche, con la insolita raffigurazione di Mithra poggiate un piede su la testa del toro abbattuto (Fig. 1), è stato studiato a parte dal V. in un articolo pubblicato in «*Vigiliae Christianae*», 1950.

R. Pettazzoni.

ESTER PANETTA, *Cirenaica sconosciuta*. Sansoni 1952, pp. 206.

Il libro, che fa seguito agli altri lavori della nostra Autrice intorno alla Libia, costituisce un documento di notevole interesse sugli usi, costumi, credenze, pregiudizi, insomma sul folklore e sulla religione popolare degli Arabi della Cirenaica.

Le note più caratteristiche di questo studio consistono nella obiettività e nella integralità delle informazioni forniteci. «Lo studio dei popoli è cosa seria — premette la studiosa —, è anatomia sul vivo, e guai se l'anatomia non è fatta con severa obiettività e serietà, a sangue freddo, senza nulla celare; anche se si tratti del proprio fratello». (pag. 13). In questa asserzione è in sintesi il programma di studio e in una il criterio d'indagine della Panetta. L'Autrice ha saputo pienamente realizzare sul piano pratico il suo proposito, valendosi della sua particolare sensibilità verso il folklore e le forme di religiosità popolare, e insieme di una meticolosità paziente e curiosa dei fatti, in virtù della quale l'Autrice, durante i lunghi anni passati in Libia come insegnante, è riuscita, nelle ore libere dal lavoro, ad entrare nel vivo segreto della vita araba, trascorrendo «lunghe serate invernali nelle case degli arabi, accoccolata magari su una stoa, confusa tra loro, riuscendo a far dimenticare la diversità della 'sua' origine, della 'sua' religione». (pag. 7).

Ciò ha permesso alla Autrice di assistere a pratiche riservatissime e di poter fornircene ragguagli precisi. Il titolo del libro, in tal senso, acquista una rispondenza precisa con il suo contenuto: *Cirenaica 'sconosciuta'* in quanto intima e riservata.

Il folklore e le forme di credenze popolari dei Cirenaici rivelano il substrato arcaico — preislamico — della cultura di questa popolazione; ed è sorprendente quale rilievo e quanta forza tuttora abbiano pratiche magiche, riti di passaggio, cerimonie rituali, ad ogni circostanza della vita individuale e familiare, in un ambiente prettamente islamico. Ma, a ben considerare, questa sopravvivenza tenace e durevole del substrato preislamico non si contrappone al maomettanesimo in sè, come religione storica, anzi di quest'ultima, nel suo carattere originario e nella sua essenza, essa costituisce la conseguenza storica ed il coronamento.

Infatti Maometto, ossia l' Islamismo ufficiale, accettò la credenza nei Ginn, gli esseri mitici dell'Arabia antica, e con essi il polidemonismo preislamico. Accogliendo nel Corano i Ginn,

« l' Islamismo veniva a creare uno stato di fatto, ossia il perpetuarsi di credenze preesistenti; e questo veicolo al passaggio di idee e fatti del substrato non si sarebbe più chiuso » (pag. 11). Anzi, il maomettanesimo si svolge storicamente in un ambiente che mantiene i suoi costumi pagani, le sue pratiche popolari e tradizionali; i Ginn costituiscono l'emblema del paganesimo incorporato nel maomettanesimo. Tutto il maomettanesimo, dopo questo precedente, restò impiantato su un paganesimo, folkloristico, tuttora vigente.

Il libro della Panetta è di ciò un documento aperto e sostanzioso. Esso ad un tempo rivela la particolare religiosità propria degli Arabi, i quali « vivono continuamente immersi nell'irreale, scorgendo in tutto, anche nelle cose più semplici e insignificanti, cause e finalità fuori dell'ordine naturale ». (pag. 22). Tutta la vita nelle sue varie fasi trova corrispondenza in un rituale complicato, inteso a celebrare ogni 'passaggio' o mutamento di stato: matrimonio, maternità, nascita, morte, ovvero ad accompagnare ogni fatto fisiologico, partitamente, con adeguati riti magici propiziatori: gravidanza, puerperio, vedovanza, prima e seconda dentizione ecc. ecc. D'altra parte il rituale per il matrimonio, ad esempio, si complica in una serie lunga e curiosa di riti minori, preliminari, nuziali e postnuziali; altrettanto avviene per il resto.

Il libro della Panetta denota la vasta preparazione della studiosa all'etnologia e al folklore della Libia ed è ricco di indicazioni bibliografiche.

Vittorio Lanternari.

PAOLO TOSCHI, *Il Folklore*, Roma, Universale Studium (n. I), 1951, pp. 164.

Questo utile volumetto della collana « Universale Studium » viene ad appagare un bisogno da più parti avvertito. Di questo suggestivo mondo chiamato *folklore* si ha in genere nel giudizio pubblico una conoscenza assai vaga: romanticamente evocato, più che scientificamente definito, esso rimane nella mente dei più. Quale sia il campo di indagine di tale scienza, quale il suo metodo di studio, quali i suoi fini, pochi specialisti sanno, e non sempre le opinioni concordano. E' per questo che il lavoro del Toschi, mentre dà a tutti i lettori una completa e chiara visione d'insieme,

riesce utile agli stessi folkloristi per una precisazione dell'oggetto, del metodo e dei limiti del loro lavoro.

L'opera comprende dieci brevi capitoli: I. *Come s'intende e come si studia il Folklore*; II. *Il ciclo dell'uomo*; III. *Il ciclo dell'anno*; IV. *La famiglia, il lavoro, la vita sociale*; V. *Canti, danze e forme drammatiche*; VI. *Fiabe e leggende*; VII. *Proverbi e indovinelli*; VIII. *Giochi e giocattoli*; IX. *Arte popolare*; X. *Superstizione, magia e scienza popolare*.

Ciascun capitolo è suddiviso in paragrafi ed è corredato di una particolare bibliografia, che, insieme a quella generale posta in fondo al volume, indica la fonte delle notizie esposte e rinvia il lettore a più ampie trattazioni sui diversi argomenti.

Maggior rilievo è stato dato, naturalmente, nella esemplificazione, al folklore italiano, ma sono state anche notate qua e là corrispondenze o differenze con quello degli altri Paesi, rilevando di ciascuna usanza la maggiore o minore diffusione, senza pretendere però di indicarne precisi e definitivi confini areali, che, nella maggior parte dei casi, sono ancora da stabilire.

Riguardo alla interpretazione degli usi, dei riti e delle altre forme di vita tradizionale, l'autore si è limitato ad esporre le teorie più sicure e recenti, non proponendosi di discuterle criticamente in questo lavoro che è, volutamente, di « divulgazione scientifica ».

Notasi però in molti punti un costante riferimento della psicologia e vita dei nostri volghi a quella dei popoli primitivi: ciò avvicina il folklore all'etnologia e alla scienza delle religioni. In particolare, è da segnalare il capitolo terzo (*Il ciclo dell'anno*), dove le feste sono studiate, per la prima volta, nei loro caratteri generali (riti di eliminazione e riti di propiziazione) e distinte secondo lo schema del Van Gennep, in *cerimonie cicliche* e *cerimonie calendariali*.

Giovanni Bronzini.

GIUSEPPE COCCHIARA, *Pitrè, la Sicilia e il Folklore*. Casa editrice G. D'Anna. Messina - Firenze, 1951 pp. 184.

Dieci anni or sono il Cocchiara aveva dedicato un volume monografico al Pitrè (*Giuseppe Pitrè e le tradizioni popolari*). Ma l'attuale volume non è un semplice rifacimento del precedente, anzi, come dichiara l'autore in una breve 'avvertenza' preliminare, « è da considerarsi come un lavoro nuovo ». E noi consentiamo con

lui. In questo decennio sono intervenuti due fatti essenziali, che han determinato l'autore a riprendere lo stesso tema movendo da una visuale nuova. E cioè: egli ha avuto occasione di scrivere e pubblicare *La storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia* (1947), e inoltre ha avuto la possibilità di consultare il ricchissimo epistolario del Pitrè, assicurato, per suo merito, alla Biblioteca del Museo di etnografia siciliana in Palermo.

Era naturale che riprendendo lo studio dell'opera del massimo folklorista italiano, il Cocchiara fosse ormai portato a vederla, più che in se stessa, nel quadro generale degli studi di folklore. E ad agevolargli questa nuova visione, è venuto il prezioso apporto di oltre 5000 lettere inedite che gli studiosi italiani ed europei (tra cui tutti i più insigni folkloristi, etnologi e filologi) inviarono al Pitrè in una corrispondenza che costituisce un'ammirabile testimonianza del fervore con cui l'Europa dotta ha costruito, in questo ultimo secolo la scienza del folklore.

Attraverso il volume del Cocchiara noi seguiamo non soltanto lo sviluppo dell'attività del Pitrè (attività veramente prodigiosa, specie se si pensa che egli la svolse nei margini di tempo lasciategli dalla professione di medico), ma anche il suo atteggiamento nei confronti dei problemi generali del folklore. Di particolare interesse per i lettori di questa rivista, l'ultimo capitolo « Naturalismo e storicismo nel Pitrè ». Mi sembra che il Cocchiara abbia colto esattamente nel segno mostrando come il Pitrè, pur tenendo conto degli studi del Lang, del Mannhardt e degli altri esponenti di quelle scuole etnologiche, e pur mettendone a profitto l'apporto che poteva venirne allo studio dei problemi e temi da lui trattati, sia rimasto fundamentalmente fedele alla scuola italiana del metodo storico, e abbia, in pratica, illustrato, sotto una visuale storicistica le tradizioni popolari siciliane e italiane. Così, pur adoperando, in sede ufficiale, il termine *demopsicologia*, egli non intese mai la psicologia del popolo sotto un aspetto strettamente naturalistico, ma nel più largo significato di interpretazione spirituale estesa a tutte le manifestazioni (dalla letteratura all'arte, dalla paremiologia agli aspetti estetici e sociali della vita tradizionale). Del resto, molti altri capitoli di questo agile e chiaro volume contribuiscono utilmente alla documentazione e comprensione della storia delle teorie riguardanti l'etnologia e il folklore, quale si trova riflessa nel Pitrè, e nei maggiori studiosi italiani.

Paolo Toschi.

PAOLO TOSCHI, *Fenomenologia del canto popolare*. Parte I e II. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1951, pp. 308.

Mancava a tutt'oggi un'opera (e se ne sentiva fortemente il bisogno) che affrontasse organicamente lo studio del canto popolare nei suoi principali aspetti e tentasse la soluzione dei difficili e numerosi problemi che il canto presenta durante l'intero corso della sua vita.

Questo arduo compito (arduo proprio perchè in questo campo ancora vergine di studi c'è da costruire tutto *ex novo* e le opinioni e i metodi si differenziano tanto) è stato realizzato, in maniera soddisfacente, da Paolo Toschi, il quale si è valso in ciò della sua severa formazione storico-filologica derivatagli dall'insegnamento del Barbi e della sua lunga esperienza di studi sulla poesia popolare, specialmente religiosa.

L'opera si divide in due parti. Nella prima (pp. 3-150) l'autore considera il fenomeno della nascita e quello del doppio processo di ascesa e discesa. Eliminato il mito romantico della « creazione collettiva », il problema della nascita si risolve nella ricerca, estremamente difficile, degli autori dei canti, che il Toschi distingue in 'popolani' o persone del volgo che creano casualmente, 'popolani poeti' (poeti occasionali), 'poeti di popolo' (cantastorie o giullari) e 'poeti d'arte'.

L'influsso reciproco tra poesia d'arte e poesia popolare viene inteso e rappresentato dal Toschi non in maniera rigida, ma nell'alternativo e continuo suo svolgersi. Creato il canto, esso si popolarizza attraverso un processo quasi sempre attivo di assimilazione da parte della collettività, il quale esteticamente si traduce nel particolare tono crociano psicologico-espressivo di elementarità.

Nella seconda parte (pp. 157-307), che riesce ancora più costruttiva, vengono studiati i fenomeni di diffusione e variazione, ciascuno nei suoi vari elementi. Data la definizione dell'area, il Toschi risolve positivamente, sia pur con qualche riserva, il problema circa l'applicazione delle norme areali, proprie della linguistica, allo studio del canto popolare. Oltre e insieme alle norme areali, per determinare il centro di diffusione, è da tener conto dell'elemento *intensità*, che il Toschi qui esamina nel duplice rapporto numero-spazio e numero-tempo: criterio questo che già al Toschi servì per classificare i nostri canti religiosi narrativi (cfr. P. T., *La poesia popolare religiosa in Italia*, Firenze, Olschki, 1935). Ma

dove l'analisi del Toschi penetra più a fondo e batte vie nuove è nella precisazione tecnica degli elementi (confronto tra le lezioni orali e gli antichi testi a stampa, citazioni di canzoni nella letteratura d'arte, riferimenti storici contenuti nei canti stessi, e infine lingua, metro e stile), che possono servire alla datazione di un canto popolare, della cui efficacia egli dà una prova dimostrativa nella *Tavola cronologica della poesia popolare italiana tuttora viva nella tradizione orale* pp. 285-95 e per il commento pp. 191-97). Ancora più complesso è il fenomeno della variazione. Il Toschi, sviluppando e precisando le teorie del Dessauer, del Menéndez Pidal, del Coirault, del Barbi e del Santoli, riesce a dare una classificazione completa delle varie forme, negative e positive, di modificazione del canto. Le quali, in sintesi, sono: *Zersingung* o logoramento meccanico, variazione in meglio o miglioramento, sviluppo e riduzione, contaminazione e sdoppiamento, degradazione ed elevazione di personaggi e fatti, adattamento di un canto ad altre situazioni, iterazione, rifacimento e infine reviviscenza.

L'opera, di cui abbiamo riassunto il contenuto nelle sue linee generali, merita di essere segnalata in questa rivista, perchè essa può interessare per molteplici aspetti l'etnologo e lo storico delle religioni.

L'ampia esemplificazione, che delle varie questioni teoriche l'autore dà nel corso della trattazione, è costituita per una buona parte, forse anche la più rilevante, dai canti religiosi, i quali, studiati come sono storicamente, non già soltanto come forme d'arte, ma nel continuo e vario processo di elaborazione che, secondo il tempo e il luogo, la collettività opera, riescono precise testimonianze della mentalità e della vita spirituale dei volghi.

Le molteplici teorie discusse e le relative soluzioni proposte non riguardano soltanto il canto popolare, ma vogliono decisamente, nell'intenzione dell'autore, comprendere, con le necessarie modifiche, tutte le altre forme della tradizione: frequenti sono, infatti, i rinvii e i riscontri analogici nel corso del lavoro.

Il metodo che il Toschi adopera nello studio del canto popolare, del quale, come di ogni altro fatto folkloristico, egli non perde mai di vista la natura spirituale, può essere utilmente applicato agli studi di etnologia e religione.

Giovanni Bronzini.

MUHAMMAD IQBAL, *Il Poema Celeste*. Traduzione dal testo persiano e note di Alessandro BAUSANI. Roma, Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, 1952, 165 p.

Si tratta dell'opera di maggior impegno del noto poeta indomusulmano Muhammad Iqbâl (1873-1938), considerato il poeta nazionale del Pakistan, di cui fu uno dei pionieri. Il Poema Celeste (letteralmente *Giâvêd-nâma*, il Libro di Giâvêd, «Eterno», figlio del poeta, cui è dedicato) fu pubblicato a Lahore nel 1932, in lingua persiana, come la maggior parte delle opere del Poeta, e descrive un simbolico viaggio celeste di Iqbâl, accompagnato dal grande mistico persiano Maulânâ Gialâluddîn Rûmî (1207-1273). Dal viaggio, che si svolge attraverso i «cieli» classici (Luna, Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno), oltre a un Prologo in Cielo e un Prologo in Terra e il transito attraverso «quel che è al di là dei cieli», il Poeta coglie occasione di discorrere di problemi, personalità, argomenti di grande importanza per il mondo musulmano; l'insieme forma una interessante rappresentazione, espressa in linguaggio elegantissimo e, qua e là, con profonda poesia, della *Weltanschauung* di un musulmano moderno, conoscitore e critico acuto e geniale della civiltà d'occidente, quale fu Iqbâl.

Il concetto centrale della filosofia pratica iqbaliana è quello dell'Io, che assume talvolta forme quasi nietzschiane (Nietzsche è appunto messo da Iqbâl «al di là dei cieli»), ma che è fortemente incentrato in quello di Dio, nel senso che quest'ultimo è non astratto Essere, Principio, Idea, ma l'«Individuo più libero che possa darsi»; cosicchè, a differenza del vecchio misticismo che parlava di assorbimento ed annientamento della personalità in Dio, chi è più vicino a Dio è più io, più 'persona' più liberamente creatore. L'opera di Iqbâl, dal punto di vista della filosofia religiosa è tutta una rivalutazione del valore progressivo e moderno dell'idea biblico-coranica del Dio-Persona, attivo, mobile, vivente, che discute, parla e lotta con l'uomo, di contro all'idea di Dio quale Cosmo, Tutto, nel quale è dolce naufragare e perdersi. Naturalmente non c'è da aspettarsi, in un poema, un eccessivo rigore logico; le idee filosofico-religiose di Iqbâl furono da lui più sistematicamente esposte due anni prima nella raccolta di conferenze «*Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*» (Lahore 1930, 2^a ed. Oxford 1934), libro di grande interesse storico-religioso. Egli attribuisce le sue idee, o

almeno il nucleo centrale del suo pensiero, all' Islam, interpretando quindi con una certa libertà il Corano. Tuttavia, se talvolta viene forzato il senso letterale del Corano, mai ne viene travisato, come così spesso accade nel *ta'wil* neoplatonico delle correnti eterodosse, lo spirito « personalista », e molto acutamente Iqbâl sa trarre interpretazioni sostanzialmente esatte religiosamente e ricche di sviluppi anche da semplici immagini poetiche che inizialmente non erano forse altro che questo.

Last but not least, la varietà dei personaggi incontrati (fra i quali Kitchener, il Faraone, Vishvamitra, al-Hallâj, Afghânî, Nietzsche ecc. ecc.), il continuo giocare delle metafore, la vastità dei problemi trattati (comunismo e capitalismo, il concetto di patria, il vero Islam, critiche al materialismo occidentale e così via) fanno di questo poema un libretto di piacevole lettura; tradurlo (si tratta della prima traduzione del poema in lingue europee) è stata opera utile e contribuirà a far conoscere meglio in Europa alcuni aspetti culturali, vivi e importanti, del moderno Islam.

A. B.

ERANOS-JAHRBUCH XVIII-1949, XIX-1950, XX-1951. Zürich 1950, 1951, 1952. Pp. 432, 486, 458.

Il volume XVIII (1949) dell' "Eranos-Jahrbuch" è dedicato a C. G. Jung, che è stato fin da principio molto vicino alle attività della Istituzione. Le conferenze del 1949 trattarono un tema tipicamente jungiano, 'il mondo degli Urbilder', con interessanti contributi da parte di: H. L. Leisegang, *Der Gottmensch als Archetypus*; G. van der Leeuw, *Unsterblichkeit*; K. L. Schmidt, *Jerusalem als Urbild und Abbild*; H. Bänziger, *Der Glaube als archetypische Haltung*; A. Portmann, *Das Problem der Urbilder in biologischer Sicht*, e altri.

Il volume XIX porta in fronte l'immagine di G. van der Leeuw, che nel 1950 per l'ultima volta partecipò al convegno di Ascona. Sul tema "L'Uomo e il Rito" parlarono K. Kerényi, *Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion*; L. Beirnaert, *Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétienne*; E. Neumann, *Die psychologische Bedeutung des Ritus*; M. Eliade, *Psychologie et histoire des religions; à propos du symbolisme du centre*; L. Massignon, *Le rite vivant*;

A. Portmann, *Riten der Tiere*; R. Pettazzoni, *Der babylonische Ritus des akitu*, ecc.

Il volume XX contiene le conferenze del 1951, sul tema 'L'Uomo e il Tempo', con la partecipazione di: E. Neumann, *Kunst und Zeit*; H. Ch. Puech, *La Gnose et le Temps*; G. Quispel, *Zeit und Geschichte im antiken Christentum*; L. Massignon, *Le temps dans la pensée islamique*; H. Corbin, *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*; C. G. Jung, *Über Synchronizität*; e altri. In fine al volume, ventesimo della Serie, testimonianza della vivace operosità dell'Eranos, è ricordata la figura e l'opera della geniale fondatrice Signora Olga Kapteyn-Fröbe.

Res Gestae Divi Augusti — a cura di JEAN GAGÉ. « Publications de la Faculté de Lettres de l'Université de Strasbourg ». Paris, Les Belles Lettres, 1950.

Questa edizione segue, con correzioni ed aggiunte, a quella del 1935. Come la precedente, contiene il testo critico latino e greco delle *Res Gestae*, rifatto sull'esame dei monumenti epigrafici di Ancyra, di Apollonia e di Antiochia, arricchito da introduzione e note bibliografiche, seguito infine, a mo' di complemento, da un'appendice costituita dal « Calendario di Augusto » quale risulta dai Fasti di Ovidio, da quelli epigrafici di Preneste, dal 'feriale' di Cuma e dalle altre varie fonti disponibili, annotate a pagg. 160-1. L'appendice sul Calendario di Augusto costituisce uno studio completo e aggiornato sull'argomento.

Altre pubblicazioni pervenute alla Redazione:

- N. Turchi, *Le religioni del mondo*, 2ª ediz., Roma 1951 (Contiene, in più della 1ª ediz., vedi in questo periodico, vol. XXI, p. 161, i seguenti capitoli nuovi: III. Barocelli, *Le manifestazioni religiose della preistoria*; V. T. Tentori, *Le religioni messico-andine*; X. Scamuzzi, *Antico Egitto*; XII. Pallottino, *Gli Etruschi*; XIII. Camozzini, *Celti, Germani, Slavi*; XVII. L. Allevi, *Il contenuto dottrinale del Cristianesimo*).
- R. Caillois, *L'homme et le sacré*, 2ª edit. Paris 1950.
- H. J. Schoeps, *Gottheit und Menschheit*, Stuttgart 1950.

- J. B. Aufhauser, *Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte*, 2^a ediz. Speyer 1951.
- A. Niceforo, *Il mito della civiltà. Il mito del progresso*, Milano 1951.
- J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, 2 voll., Prefazione di G. Cocchiara, Torino 1950.
- C. Kerényi, *Miti e misteri*, a cura di A. Brelich, Torino 1950.
- E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*. Prefazione di E. De Martino, Torino 1951.
- M. Eliade, *Tecniche dello Yoga*, Prefazione di E. De Martino, Torino 1952.
- L. Lévy-Bruhl, *I Quaderni*. Prefazione di E. De Martino, Torino 1952.
- A. E. Jensen, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*. Prefazione di E. De Martino, Torino 1952.
- R. Girard, *Historia del origen y desarrollo de las civilizaciones indoamericanas*, Guatemala 1951.
- Th. P. van Baaren, *Voorstellingen van Openbaring phaenomenologisch beschouwd*, Utrecht 1951.
- G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (« King and Saviour » III), Uppsala 1950.
- Id. *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (« King and Saviour » IV), Uppsala 1951.
- C. Nin y Silva, *Los Profetas del siglo VIII*, Montevideo 1951.
- E. Zolli, *Il Salterio: nuova traduzione e commento*, Milano 1951.
- M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto*, Firenze 1951.
- C. Diano, *Forma ed evento: Principii per una interpretazione del Mondo Greco*, Venezia 1952.
- G. Patroni, *Studi di mitologia mediterranea ed omerica* (Memorie dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere). Milano 1951.
- K. Kerényi, *Labyrinth-Studien*, 2^a ediz. Zürich 1950.
- Id., *Pythagoras und Orpheus*, 3^a ediz., Zürich 1950.
- J. Gagé, *Huit recherches sur les origines italiennes et romaines*, Paris 1950.
- P. Scazzoso, *Le Metamorfosi di Apuleio*, Milano 1951.
- J. Schwartz, *Lucien de Samosate: Philopseudes et De morte Peregrini*, Paris 1951.
- E. Paratore, *Tacito*, Firenze 1952.

- A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950.
- H. E. Del Medico, *Deux manuscrits hébreux de la Mer Morte*, Paris 1951.
- M. Ravà, *Bibliografia degli scritti di E. Buonaiuti*. Prefazione di L. Salvatorelli, Firenze 1951.
- H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire Romain* (Travaux publiés par « Théonoè » II), Bruxelles 1951.
- J. H. Waszink, *Tertulliani De Anima*, edited with Introduction and Commentary. Amsterdam 1947.
- Aurelii Augustini Praecepta artis musicale*, ed. J. Vecchi, Bologna 1951.
- G. Fainck, *Paul Orose et sa conception de l'histoire*, Paris 1951.
- E. Esking, *Glaube und Geschichte in der theologischen Exegese Ernst Lohmeyers*, Uppsala 1951.
- C. Edlund, *Das Auge der Einfalt*, Uppsala 1952.
- J. Vecchi, *Poesia latina medievale*, Parma 1952.
- Vs. Nicolaev, *La parte dei Bulgari nella conversione della Russia di Kiev secondo le fonti medievali* (in bulgaro), Sofia 1949.
- P. Abelardo, *I Planctus*. Introduzione, Testo critico, Trascrizioni musicali a cura di G. Vecchi. Modena 1951.
- H. Fagerberg, *Bekennntnis, Kirche and Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jhdts*. Uppsala 1952.
- F. Nicolini, *Un grande educatore italiano: Celestino Galiani*, Napoli 1951.

NOTE E NOTIZIE

L'Associazione internazionale per la Storia delle religioni

Nella riunione del VII Congresso internazionale di Storia delle religioni, che ebbe luogo ad Amsterdam dal 4 al 9 settembre 1950 (vedi sopra, a pag. 138), fu deciso di costituire una Associazione internazionale per la Storia delle religioni e fu approvato lo Statuto della medesima, che qui si riproduce. Morto nel 1950 il Professore G. van der Leeuw, che era stato nominato Presidente, il Comitato esecutivo della Associazione internazionale per la Storia delle religioni è ora composto come segue:

R. PETTAZZONI, Roma, *presidente*; G. WIDENGREN, Uppsala, *vice-presidente*; H. CH. PUECH, Parigi, *vice-presidente*; C. J. BLEEKER, Amsterdam, *segretario generale*; A. ALFÖLDI, Basilea, *consigliere*; H. FRICK, Marburg, *consigliere*; E. O. JAMES, Londra, *consigliere*; A. D. NOCK, Cambridge, Mass., *consigliere*; W. A. RIJK, Amsterdam, *tesoriere onorario*.

La sede della Associazione è ad Amsterdam, presso il Segretario generale Prof. Bleeker, Churchill-laan 290¹.

Nel gennaio 1951 la Associazione internazionale per la storia delle religioni è stata riconosciuta come membro del « Consiglio internazionale per la filosofia e le scienze dell'Uomo » facente capo all'UNESCO, e come tale ha un suo rappresentante in seno al Comitato permanente di esso Consiglio nella persona del Prof. Bleeker, segretario generale.

Sono allo studio i progetti per la pubblicazione di un periodico come organo della Associazione internazionale e di una Bibliografia internazionale di storia delle religioni.

Statuto della Associazione Internazionale per la Storia delle Religioni
(I. A. S. H. R.)

ART. 1. L'Associazione internazionale per la Storia delle religioni (con sigla convenzionale, I.A.S.H.R. = International Association for the Study of the History of Religions), fondata nel settembre 1950 in occasione del VII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni, è una organizzazione mondiale avente lo scopo di promuovere lo studio della Storia delle religioni mercè la collaborazione internazionale di quanti hanno interessi scientifici in questo campo.

ART. 2. La I.A.S.H.R. tende a raggiungere questo scopo con i seguenti mezzi:

1. organizzando Congressi internazionali;
2. pubblicando gli Atti dei Congressi;
3. promovendo la formazione di Società nazionali fra gli studiosi di Storia delle religioni;
4. incoraggiando pubblicazioni di interesse generale per la Storia delle religioni (una Rivista internazionale, bollettini bibliografici, ecc.);
5. favorendo in genere ogni iniziativa per l'incremento degli studi di Storia delle religioni.

ART. 3. La sede permanente della I.A.S.H.R. sarà fissata dal Comitato Internazionale di cui all'articolo 5.

ART. 4. La I.A.S.H.R. comprende:

- a) società nazionali o non nazionali che mandano delegati al Comitato Internazionale;
- b) membri individuali.

ART. 5. Il Comitato Internazionale ha la direzione generale dell'I.A.S.H.R. Esso è costituito da:

- a) due membri per ciascuno dei seguenti Paesi, nominati per ciascun Paese dalle rispettive Società nazionali: Belgio, Gran Bretagna, Francia, Germania, Giappone, Italia, Olanda, Stati Uniti d'America, Svezia;
- b) quattro membri rappresentanti a turno di organizzazioni non nazionali o di altri Paesi, che saranno designati dal Consiglio Esecutivo;
- c) il Consiglio Esecutivo ha la facoltà di aggiungere altri rappresentanti in numero non superiore a tre.

Il Comitato Internazionale si riunisce in occasione di ogni Congresso e quando sia convocato dal Consiglio Esecutivo. Esso formula proposte ed elabora progetti, atti a promuovere le attività della I.A.S.H.R. Ad ogni Congresso il Comitato presenta una relazione sulla sua attività nella seduta dedicata ai problemi dell'organizzazione. Il Congresso è invitato a discutere questa relazione, e il Comitato è tenuto a sottoporla insieme con un sunto delle discussioni ai membri del Congresso per la ratifica.

ART. 6. L'organo preposto alla I.A.S.H.R. è costituito da un Consiglio Esecutivo composto di un Presidente, due Vice-Presidenti, quattro Membri, un Segretario generale e un Tesoriere. Il Consiglio è nominato dal Comitato Internazionale, ed è costituito in modo che tutte le Società a turno vi siano rappresentate. Il Consiglio Esecutivo prepara le proposte da sottoporre al Comitato Internazionale. Esso si riunisce durante ogni Congresso e ogni qualvolta sia necessario e possibile. Il Consiglio Esecutivo può autorizzare il Presidente, i due Vice-Presidenti, il Segretario Generale e il Tesoriere a trattare questioni urgenti. Un resoconto dell'opera del Consiglio Esecutivo è sottoposto ogni anno all'approvazione del Comitato Internazionale.

ART. 7. I fondi dell'I.A.S.H.R. sono costituiti da:

- a) le quote annuali dei soci, sia raggruppati in Società, sia individuali; l'ammontare delle quote è stabilito dal Consiglio Esecutivo;
- b) sovvenzioni, doni ed altri proventi.

ART. 8. Sui casi non previsti dal presente Statuto la decisione spetta al Comitato Internazionale.

ART. 9. Eventuali modifiche allo Statuto sono consentite soltanto in base a deliberazione presa da almeno due terzi dei membri del Comitato Internazionale presenti e votanti.

La Società Italiana di Storia delle religioni

In seguito alla costituzione della I.A.S.H.R. (vedi sopra), si è costituita anche in Italia una Società di Storia delle religioni. L'adunanza costitutiva ha avuto luogo nell'aprile del 1951. Successivamente è stato approvato lo Statuto, che qui si pubblica, e si è proceduto alla nomina del Consiglio direttivo. Esso è risultato composto come segue: R. PETTAZZONI, *presidente*; U. PRISTALOZZA, *vice-presidente*; A. PINCHERLE, *segretario*; G. LEVI DELLA VIDA, *tesoriere*; P. BREZZI, G. FURLANI, L. SALVATORELLI, G. TUCCI, N. TURCHI, *consiglieri*.

La Società di Storia delle religioni ha sede presso l'Istituto di Storia delle religioni, Università di Roma.

Una sezione della S. S. R. si è costituita a Napoli.

Statuto della Società Italiana di Storia delle Religioni

ART. 1. È costituita la Società di storia delle religioni (S.S.R.), aderente alla « International Association for the Study of the History of Religions » (I. A. S. H. R.),

ART. 2. La S.S.R. coopera in Italia all'incremento e alla diffusione degli studi di Storia delle religioni nell'ambito degli statuti della I.A.S.H.R. e nello spirito di essa.

ART. 3. La S.S.R. ha carattere puramente scientifico e possono farne parte quanti hanno interesse allo studio storico delle religioni in genere o delle singole religioni in particolare.

ART. 4. La S.S.R. è retta da un Consiglio di nove membri composto di un Presidente, un Vice-Presidente, un Segretario, un Tesoriere e cinque Consiglieri.

ART. 5. I membri del Consiglio sono eletti tra i soci della Società a maggioranza a scrutinio segreto. Essi durano in carica due anni, e possono essere rieletti. In caso di vacanza il posto sarà provvisoriamente coperto per designazione del Consiglio.

ART. 6. I Soci si riuniscono in Assemblea generale una volta all'anno per invito del Presidente. L'Assemblea discute e approva la relazione annuale del Consiglio e il bilancio; esamina le proposte presentate dal Consiglio e da soci; provvede al rinnovamento del Consiglio scaduto; propone eventuali modifiche dello Statuto sociale.

ART. 7. La Società può riunirsi in assemblea straordinaria per deliberazione del Consiglio, o su richiesta di almeno un terzo dei Soci.

ART. 8. Il Consiglio si riunisce normalmente ogni trimestre, ed eventualmente in via straordinaria su convocazione del Presidente. Esso prepara il programma dei lavori della Società, amministra i fondi sociali, provvede ai rapporti con la I.A.S.H.R.

ART. 9. I nuovi Soci sono ammessi per deliberazione del Consiglio dietro loro domanda presentata da due Soci.

ART. 10. La S.S.R. tiene delle riunioni periodiche dedicate alle comunicazioni scientifiche dei Soci e di altri studiosi eventualmente invitati dal Consiglio. Essa organizza conferenze ed altre manifestazioni. Collabora alle iniziative della I.A.S.H.R. e partecipa ufficialmente ai Congressi internazionali di Storia delle religioni organizzati dalla I.A.S.H.R.

ART. 11. È ammessa la costituzione di Sezioni locali che abbiano almeno dieci membri. L'attività delle singole Sezioni si svolge d'accordo col Consiglio della S. S. R.

ART. 12. L'anno finanziario decorre dal 1 gennaio.

ART. 13. I soci versano un contributo finanziario pagando una quota annuale di lire mille. Il pagamento dovrà effettuarsi entro il 1° trimestre dell'anno finanziario.

ART. 14. Studiosi italiani e stranieri possono essere nominati soci onorari della S.S.R. su proposta del Consiglio ratificata dall'Assemblea. Essi non sono tenuti ad alcun versamento.

ART. 15. La sede della S.S.R. è l'Istituto di studi storico-religiosi dell'Università di Roma, Città Universitaria, Facoltà di Lettere.

I "Classici della religione"

Nel quadro della grande *Biblioteca Sansoniana dei Classici* è stata iniziata dalla Casa Editrice Sansoni (Firenze) una nuova Serie dedicata ai *Classici della Religione*.

Essa si propone di fornire al gran pubblico le traduzioni delle Scritture sacre delle religioni principali dell'Oriente ed altre, e delle più importanti opere dei Maestri del pensiero Cristiano.

La Collezione, diretta da Raffaele Pettazoni, ha pubblicato come primo Volume la traduzione integrale (mancante finora in Italia) dell'*Edda*, ad opera di C. A. Mastrelli (vedi sopra a pag. 189).

La cattedra di Storia delle religioni al Collegio di Francia

Resasi vacante col ritiro di J. Baruzi la cattedra di Storia delle religioni al *Collège de France*, già tenuta, dopo A. Reville, da Alfredo Loisy, è stato chiamato a coprirla H. Ch. Puech.

Il Prof. Puech è direttore della *Revue de l'histoire des religions*, e preside della Sezione di Scienze religiose nella *École des Hautes Études* alla Sorbona.

Gerardus van der Leeuw (1890-1950)

Gerardus van der Leeuw nacque all'Aia nel 1890. Studiò teologia ed egittologia a Leida, Berlino e Gottinga. Servì per alcuni anni nella Chiesa Riformata Olandese. Conseguì il dottorato nel 1916 con una dissertazione su l'idea di Dio nei testi delle Piramidi, divenne professore di Storia delle religioni nell'Università di Groninga, e tenne questa cattedra sino alla fine. Fu ministro dell'Istruzione e delle Arti e Scienze subito dopo la guerra, nel 1945-46. Era membro, tra l'altro, dell'Accademia dei Lincei. Aveva collaborato con tre articoli a questo nostro Periodico (voll.

II, VII, XIV), e aveva scritto per l'*Enciclopedia Italiana* la voce 'Sciamanismo'. La sua opera principale, *Fenomenologia della Religione*, già pubblicata in varie lingue, uscirà prossimamente in traduzione italiana. Una bibliografia degli scritti del van der Leeuw è data nel volume in suo onore pubblicato col titolo *Pro Regno Pro Sanctuario* nel 1950 (editore Callenback, Nijkerk).

In un paese come l'Olanda, dove la Storia delle religioni vanta tradizioni antiche ed illustri ed è in primo piano nella vita culturale della nazione, il van der Leeuw fu il degno continuatore di C. P. Tiele e di P. D. Chantepie de La Saussaye. Con geniale versatilità, associata ad un alto sentire umano, egli abbracciò nel suo orizzonte scientifico non pure la teologia e l'orientalistica, ma il mondo dei primitivi, il mondo classico e l'età moderna, approfondendo insieme gli studi di filosofia e di psicologia, e coltivando altresì la storia letteraria, la storia dell'arte e della musica. Non erano, questi, fogli sparsi del gran libro del suo grande sapere, ma esperienze vive, momenti di una ricchissima vita interiore, illuminati da una stessa luce, intonati ad uno stesso motivo, la religione, che fu la luce, fu la nota dominante della sua spiritualità. All'arte nei suoi rapporti con la religione dedicò un libro suggestivo (*Wegen en Grenzen*, 1932, 2ª ediz. 1948), perseguendoli dalla fase primitiva della indistinzione, «quando (sono sue parole) il canto è preghiera, il dramma è sacra rappresentazione, la danza è culto», fino al loro divergere negli opposti atteggiamenti dell'arte per l'arte e dell'arte per la religione. Dalle sue sterminate letture, dalle opere dei classici delle letterature antiche e moderne (Dante è uno dei suoi autori più citati), nonché dagli scrittori contemporanei, egli amava trarre i documenti umani a convalidare quelle strutture che sono il cardine della fenomenologia religiosa.

La Fenomenologia è per il van der Leeuw una nuova scienza religiosa, da affiancare alla storia delle religioni, alla psicologia religiosa, alla filosofia della religione, anzi da anteporre, come quella che sola può farci intendere i fatti religiosi nella loro propria natura. Intendere è sentire, vivere, immedesimarsi con l'esperienza altrui e farla propria. La vita religiosa si esprime in una infinita varietà di forme storiche. Ma non sono le forme che contano, sono le strutture, cioè i complessi tipici dell'esperienza religiosa, immanenti alla diversità formale. Non c'è nelle strutture un prima e poi. Esse non sono ripartite cronologica-

mente, ma distinte tipologicamente, manifestandosi anche presso i selvaggi la mentalità «moderna» nelle varie attività della tecnica ergologica, ed essendo tuttora viva fra noi la mentalità «primitiva» nel mito, nella poesia, nella magia, nella religione. Una data struttura appare diversamente configurata nello spazio e nel tempo, e può esser utile seguirla nelle sue manifestazioni successive. Ma ciò che più importa è intenderne il senso profondo cioè il valore religioso; e questo intendere non ci viene dalla storia, ma dalla esperienza. Le varie forme storiche di una singola struttura religiosa stanno fenomenologicamente tutte sullo stesso piano. Che cosa ci può dire lo svolgimento delle forme, che non sia già implicitamente contenuto nella struttura tipica, che è il vero dato vitale e illuminante?

Qui sorge il problema dei rapporti fra fenomenologia e storia delle religioni. Questo rapporto è uno dei temi più importanti della problematica metodologica della odierna scienza delle religioni.

R. Pettazzoni.

(Dalla commemorazione di G. van der Leeuw all'Accademia Nazionale dei Lincei, seduta del 13 gennaio 1951).

Alfred Bertholet (1868-1951)

Alfredo Bertholet nacque a Basilea nel 1868. Dopo le prime scuole, e senza abbandonare lo studio del violino, che gli fu poi sempre caro, si iscrisse alla Facoltà di Teologia dedicandosi specialmente all'ebraico e all'Antico Testamento. Indi fu come studente a Strasburgo e a Berlino.

Dopo aver soggiornato per un anno e mezzo a Livorno in qualità di pastore di quella Comunità evangelica tedesco-olandese, tornò a Basilea, ed ivi conseguì la docenza, presentando la monografia *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (1896). Diventò nel 1899 professore straordinario e nel 1905 ordinario. A Basilea organizzò il II Congresso internazionale di Storia delle religioni, che ivi si tenne nel 1904; nominato Segretario generale del Comitato internazionale dei Congressi, conservò poi questa carica sino alla fine.

Chiamato all'Università di Tubinga nel 1914, passò nel 1915

come professore a Gottinga e nel 1928 a Berlino succedendo a H. Gressmann. Durante la guerra, che gli costò la perdita della casa e della biblioteca, si trasferì in Baviera, ed ivi rimase finchè, nel 1945, ritornò in Svizzera, e da ultimo nella sua Basilea, rientrando a far parte di quella Università come professore in soprannumero (' Gastdozent ').

L'opera del Bertholet si può caratterizzare dicendo che essa si svolge progressivamente e sempre più decisamente dalla scienza particolare dell'A. T. alla scienza generale delle religioni. Allievo, a Basilea, di B. Duhm, egli seguì l'indirizzo della scuola wellhauseniana (studi su Ezechiele ed altri libri dell'A. T.); ma presto si accostò alla scuola storico-religiosa del Gunkel e del Gressmann (*Kulturgeschichte Israels*, 1920; *Das Dynamistische im Alten Testament*, 1926). Lo stesso orientamento si riflette nelle grandi pubblicazioni di carattere redazionale promosse o dirette dal Bertholet, come la quarta edizione del *Lehrbuch der Religionsgeschichte* del Chantepie de la Saussaye (1925, in collaborazione con Edv. Lehmann) e la seconda edizione della enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1927-1932). Il crescente interesse storico-religioso si manifesta in *Buddhismus und Christentum* 1902, *Der Ursprung des Totemismus* 1920, oltre che nel *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 2ª ediz., 1926.

L'indirizzo comparativistico prese sempre più il sopravvento negli studi del Bertholet, e ad esso si ispirano i suoi scritti più recenti, preziose monografie avvivate da una vastissima erudizione, nelle quali però il punto di vista realmente storico resta un po' nell'ombra come istanza problematica di fronte al parallelismo fenomenologico. Da ricordare specialmente: *Ueber Gemination von Kultriten* (1929); *Dynamismus und Personalismus* (1930); *Götterspaltung und Göttervereinigung* (1933); *Das Geschlecht der Gottheit* (1934); *Ueber kultische Motivverschiebungen* (1938); *Der Sinn des kultischen Opfers* (1942); *Vom Dynamismus zum Personalismus* (1949); e per ultimo *Parallelen der Religionsgeschichte* (in "The Hebrew Union College Annual" vol. XXIII, Cincinnati 1950-51).

Una bibliografia completa degli scritti di A. Bertholet è data nella "Festschrift Alfred Bertholet" (1950). Il discorso funebre, tenuto dal Prof. W. Baumgartner, è pubblicato nell'opuscolo speciale "Zur Erinnerung an A. Bertholet" (cfr. anche "Schweizerische Theologische Umschau", Dicembre 1951).

R. Pettazzoni

H. M. R. Leopold (1877-1950)

È scomparso modestamente e silenziosamente, così come ha vissuto modesto e silenzioso; è spirato nella nativa Olanda, lontano dalla sua Roma con la quale, con l'andar del tempo, s'era immedesimato.

Ancor giovane era venuto a Roma; poi si era adoperato per l'incremento dell'Istituto storico olandese; ne fanno fede le sue erudite e coscienziose pubblicazioni nelle « Mededelingen » del medesimo.

L'interesse scientifico del Leopold era universale: Egli non conobbe limitazioni nè ultraspecializzazioni. Contava molti amici, soprattutto nel mondo degli archeologi, dei preistorici, degli storici delle religioni, e, *last not least*, in quello dei poeti. Egli stesso infatti aveva il dono di uno stile tutto suo personale, con cui ornava i suoi scritti, riuscendo ad infondere vita a ciò che altrimenti sarebbe spesso sembrato arido.

Era sempre vivace nelle sue idee. Aveva un occhio speciale per i monumenti, ed anche in quelli apparentemente più insignificanti sapeva leggere quel che l'uomo era stato ed era, attraverso i secoli, diventato. Giacchè in questo vigoroso Romano-Olandese (come veniva definito) l'essenziale nella ricerca era di ricavare dai monumenti, in modo quasi filosofico, le idee fondamentali dell'umanità.

Oltre alla « Leerschool van de Spade », « La scuola del piccone », con la quale Egli rese famigliare l'antichità ad un largo pubblico, oltre alla sua « Vita Romana », è qui da ricordare specialmente l'opera sulla « Religione dei Romani nel suo sviluppo storico », un libro che venne tradotto in italiano e merita una nuova e riveduta edizione. Nato in un Paese che « si occupa così profondamente di problemi religiosi », il Leopold sentì sino alla fine dei suoi giorni un profondo interesse per i problemi delle religioni antiche, ed in modo speciale per la romana. La sua equilibrata natura nordica, in virtù della quale, forse, Egli distingueva così chiaramente ciò che nella religione appartiene più all'intelletto che al sentimento, gli ispirò un libro molto originale. Gli suggerì certe spiegazioni di usanze religiose generate da cause economiche, gli fece scoprire taluni « tabù » in certi termini religiosi (*fas, sacer*), in persone (*flamen dialis*) ed in usi

funerari. La parte più saliente del libro è la descrizione della religione della « più antica Roma ». Secondo il Leopold negli usi religiosi di questa si rispecchia la mescolanza di due religioni, la latina e la sabina, come effetto della fusione dei due popoli. Lo spirito religioso latino era emanazione di un « socialismo di Stato », mentre quello sabino, trasmesso in seguito ai Latini, era basato sulla famiglia; di qui la lotta che Roma, dopo la conquista dell'Italia e di Cartagine, dovette sostenere contro la crescente influenza della religione greca che faceva una parte maggiore all'individualismo. Il desiderio di trovare un personale appagamento nella religione attrasse, in un'epoca successiva, i Romani verso i misteri orientali e il misticismo. La filosofia greca avvinse soprattutto le classi più evolute. In tutta l'opera il Leopold si rivela un ammiratore di Warde Fowler ed un seguace delle idee del suo venerato amico e maestro D. Comparetti (Orfismo).

È peccato che il Leopoldi non abbia scritto la grande monografia su quel Palatino che fu sempre tanto presente nel suo pensiero: la sua magistrale conoscenza della storia romana, quale è racchiusa giusto in questo fatidico colle, vi sarebbe apparsa in modo ancor più evidente.

« Possa il mio lavoro », Egli scrisse, « stabilire un più intimo contatto fra i miei lettori e la vita spirituale dell'antichità, la quale, malgrado caratteristiche individuali e nazionali, è l'unica madre di tutte le nostre civiltà, e far loro comprendere ciò che soltanto a Roma si può sentire completamente: come questa città sia stata l'officina nella quale con il materiale affluito da ogni dove venne forgiato il più alto capolavoro del pensiero e del sentimento umano ».

Questo desiderio non rimase inappagato: il libro del Leopold sulla religione dei Romani è stato utilizzato in nuove opere¹. Possano gli ideali di Lui, che ha trovato l'eterno riposo nella travagliata terra del Palatino, spronare la sua Consorte e gli amici a raccogliere quanto di Lui è ancora inedito.

Maarten J. Vermaseren.

(1) Cl. Beukers, *De godsdienst der Romeinen*, in « Christus: Handboek van de geschiedenis der godsdiensten », Utrecht 1950; J. de Lepper, *De godsdienst der Romeinen*, Roermond 1933.

SOMMARIO

DEL VOLUME XXIII (1951-1952)

Th. H. Gaster, <i>Mitologia e Folklore</i>	pag.	1
R. Pettazzoni, <i>Introduzione alla storia della religione greca</i>	"	20
E. Zolli, <i>Il tempo di Dio e il tempo dell'Uomo nel Salterio</i>	"	34
F. Ribezzo, <i>Il dio solare cretese Tala, piceno Talse, preromano Tala Talassio nel rito nuziale mediterraneo</i>	"	41
E. De Martino, <i>Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini</i>	"	51
Carmelina Naselli, <i>L'esame di coscienza e la confessione dei peccati in talune stampe e formule popolari</i>	"	67
D. Sabbatucci, <i>Sacer</i>	"	91
O. Falsirol, <i>Anima alata e simbolismo dell'anima in Omero</i>	"	102
V. Lanternari, <i>Il serpente arcobaleno e il complesso religioso degli esseri pluviali in Australia</i>	"	117
RASSEGNE ED APPUNTI:		
Il culto dell'orso nella Siberia Orientale secondo recenti scoperte archeologiche (M. Krasceninnicova-Gibellino)	"	129
The child-stealing witch among the Hittites? (T. H. Gaster)	"	134
RIVISTA BIBLIOGRAFIA:		
<i>Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions</i> (R. Pettazzoni)	"	138
René Dussaud, <i>L'oeuvre scientifique d'Ernest Renan</i> (R. Pettazzoni)	"	139

F. Heiler, <i>Alfred Loisy, der Vater des katholischen Modernismus</i> (A. Brelich)	pag. 140
Ad. E. Jensen, <i>Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen</i> (E. De Martino)	" 140
Raffaele Pettazzoni, <i>Mythes des origines et mythes de la création</i> (E. De Martino)	" 140
Raffaele Pettazzoni, <i>Les deux sources de la religion grecque</i> (E. De Martino)	" 147
Mircea Eliade, <i>Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition — Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du 'Centre' — Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase</i> (E. De Martino)	" 148
Marcelle Bouteller, <i>Chamanisme et guérison magique</i> , (E. De Martino)	" 155
Harry Tegnaeus, <i>Le Héros Civilisateur: Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie Africaines</i> (V. Lanternari)	" 157
Josef Haekel, <i>Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien</i> (V. L. Grottanelli)	" 160
P. Stephen Fuchs, <i>The Children of Hari. A study of the Namar Balahis in the Central Provinces of India</i> (V. L. Grottanelli)	" 162
Rafael Girard, <i>Historia del origen y desarrollo de las civilizaciones indoamericanas</i> (T. Tentori)	" 164
James B. Pritchard, ed., <i>Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament</i> (T. H. Gaster)	" 167
Th. H. Gaster, <i>Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East</i> (R. Pettazzoni)	" 169
H. H. Rowley, <i>Submission in Suffering, and other Essays in Eastern Thought</i> (R. Pettazzoni)	" 170
Karl Friedrich Geldner, <i>Der Rig-Veda aus dem Sanskrit übersetzt</i> (R. Pettazzoni)	" 171
G. Dumézil, <i>L'héritage indo-européen à Rome — Tarpeia</i> (A. Brelich)	" 172
Martin P. Nilsson, <i>Geschichte der griechischen Religion</i> (R. Pettazzoni)	" 176
D. J. Wölfel, <i>Die Religionen des vorindogermanischen Europa</i> (R. Pettazzoni)	" 178

U. Pestalozza, <i>Religione Mediterranea</i> (R. Pettazzoni)	pag. 180
R. B. Onians, <i>The Origins of European Thought about the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate</i> (T. H. Gaster)	» 181
B. Hemberg, <i>Die Kabiren</i> (A. Brelich)	» 186
C. A. Mastrelli, <i>L'Edda: Carmi Norreni</i> (V. Santoli)	» 189
Ettore Rossi, <i>Il 'Kitab-i Dede Qorqut': Racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oguz</i> (R. Pettazzoni)	» 191

NOTE BIBLIOGRAFICHE:

M. J. Vermaseren; Ester Panetta; Paolo Toschi; Giuseppe Cocchiara; Paolo Toschi; Muhammd Iqbal; Eranos-Jahrbuch; Res Gestae Divi Augusti.

NOTE E NOTIZIE:

L'Associazione Internazionale per la Storia delle religioni; La Società Italiana di Storia delle Religioni; I «Classici della Religione»; La cattedra di Storia delle religioni al Collège de France; Gerardus van der Leeuw (1890-1950); Alfred Bertholet (1868-1951); H. M. R. Leopold (1877-1950).