

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

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

Anno 1953-1954 - Volume XXIV-XXV

DEDICATO ALL'VIII CONGRESSO INTERNAZIONALE
DI STORIA DELLE RELIGIONI
ROMA, 17-23 APRILE 1955



BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI

1955

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

PRESENTAZIONE E CONGEDO

Nel licenziare questo XXIV-XXV volume degli Studi e materiali, torno col pensiero al tempo in cui questo Periodico ebbe principio, trent'anni or sono. Appena nominato alla cattedra di Storia delle religioni allora istituita nell'Università di Roma, pensai che a dare impulso alla nuova disciplina convenisse provvederla di un suo speciale strumento di lavoro. Non mi facevo illusioni. Conoscevo le difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia. Mi parve che a superare le prevenzioni inveterate, a scuotere la diffusa indifferenza occorressero più opere che parole, e convenisse promuovere una attività scientifica sistematica, appoggiata ad una pubblicazione periodica che fosse l'organo di una Scuola universitaria.

Le prime accoglienze non furono molto lusinghiere. Ricordo che una delle poche Riviste che a quel tempo si occupavano in Italia di studi religiosi (Bilychnis) pronosticò alla neonata consorella effimera vita e prossima fine. Fatto è che, mancata ogni collaborazione in seno alla nuova « Scuola di studi storico-religiosi » io mi trovai solo a mandare avanti la pubblicazione pur conservandole il suo carattere impersonale. E spesso in quegli anni mi venne fatto di chiedermi se non ero stato imprudente ad avventurarmi in una impresa tanto impegnativa, e se valeva la pena di continuare. La Rivista fece così poco rumore che nessuno, quasi, se ne accorse; e gli abbonati avrebbero potuto esser contattati senza fatica da qualcuno di quei selvaggi pei quali la serie naturale dei numeri non va oltre il computo delle dita delle mani, o — tutt'al più — anche dei piedi.

Gli anni più critici furono fra il 1928 e il '30, quando la Rivista passò da una mano all'altra, ed essendo il primo editore caduto in difficoltà finanziarie irreparabili, le sue edizioni furono svendute, sicchè anche i fascicoli degli Studi e materiali andarono dispersi, e solo in minima parte furono poi recuperati dalla Casa Editrice N. Zanichelli (Bologna), quando essa, nel 1930, rilevò definitivamente la pubblicazione del Periodico; e da allora sempre l'ha mantenuta fino ad oggi, se non con perdita, certo senza beneficio, raro esempio di disinteresse di cui non sarà mai lodata abbastanza.

Così, bene o male, si tirò innanzi, disponendo ormai di un regolare contributo sulla dotazione annua della Scuola, e di qualche straordinaria sovvenzione ministeriale. Vennero tempi migliori. Moralmente mi fu di conforto la simpatia dimostrata da studiosi stranieri, nei Paesi dove la Storia delle religioni è più coltivata; e la simpatia si tradusse sovente nella forma concreta della collaborazione, talora sollecitata, di solito offerta spontaneamente, in uno spirito di solidarietà che anticipò in nuce le grandi imprese scientifiche a cooperazione internazionale dei giorni nostri. La mia fatica non era stata del tutto vana, se era valsa a richiamare l'attenzione su gli studi italiani. E se questi poi hanno ottenuto di recente il più ampio riconoscimento con la scelta di Roma a sede del prossimo Congresso internazionale di Storia delle religioni (aprile 1955), credo di poter dire che ciò si deve in gran parte al credito e alla notorietà degli Studi e materiali. Anche per questo mi sembra opportuno che al Congresso sia dedicato, in omaggio e ricordo, il presente Volume.

Ora è tempo per me di prender congedo. Avendo curato dal principio fino ad oggi la pubblicazione del Periodico, mi sembra di potere con coscienza tranquilla lasciare ormai la direzione effettiva, pur restandogli vicino in ispirito e in persona. La periodicità originariamente trimestrale non fu quasi mai osservata, e

successivamente il ritmo si allentò sempre più, da semestrale facendosi annuale, e da ultimo contraendosi fino alla comparsa di un volume ogni due anni. Questi sintomi di stanchezza facilmente scompariranno sotto una guida più solerte, mentre a me incombono ora nuovi compiti gravosi, fra cui la direzione di un'altra Rivista (Numen).

Legati ad una Cattedra e ad una Scuola, gli Studi e materiali devono durare con queste, indipendentemente da situazioni personali e contingenti. È vero che la Cattedra, da me lasciata nel 1953, è tuttora vacante, anzi non esiste più, per essere stato devoluto il posto ad altra disciplina. Così è avvenuto che mentre gli studi italiani di Storia delle religioni crescevano progressivamente in reputazione e consistenza, la disciplina stessa veniva ad essere gradualmente eliminata dai nostri ruoli universitari, ed oggi è assente del tutto. Così si è tornati, dopo una effimera età dell'oro rappresentata dalle tre cattedre esistenti nel 1939-'40, alla situazione caotica dei primordi, quando, alla comparsa di un libro di B. Labanca intitolato *The Study of Religion in the Italian Universities* (Oxford 1909), E. Goblet d'Alviella poteva osservare che esso avrebbe dovuto piuttosto intitolarsi « La mancanza degli studi religiosi nelle Università italiane ». Vero è che la storia delle religioni è attualmente insegnata « per incarico » nelle Facoltà di Lettere di Roma, Padova, Milano, Trieste e altre; ma è situazione precaria e inadeguata, e talvolta inefficiente.

Comunque, non bisogna disperare; e il segno più confortante è che proprio oggi, in tanta incertezza dell'avvenire, si possa fare assegnamento su nuove forze ormai acquisite alla Storia delle religioni, su un gruppo di giovani che spontaneamente, senza calcolare il pro' e il contro, per pura vocazione e solo amore agli studi, si sono dedicati e si dedicano a questa disciplina. Giovani sono, più o meno, i collaboratori del presente Volume, alcuni esordienti, altri già noti per i loro scritti e già addestrati all'esercizio della

docenza: tutti più o meno vicini a questa Scuola, o perchè in essa formati, o comunque venuti con essa in contatto. Ed anche per questi ho ragione di credere che il contatto sia stato proficuo, se è vero che l'insegnamento vale non solo a formare allievi di stretta osservanza, ma anche — specie in una materia come questa, spesso impegnativa della coscienza e della personalità di ciascuno, — ad influire sulle tendenze congenite o preformate e a svilupparle nel confronto con altri orientamenti diversi, provvedendo così a chiarire le idee, a correggere le vedute unilaterali, a raddrizzare le storture, a mitigare le esagerazioni, e insomma a stimolare, insieme con la critica, l'autocritica. Ma ciò che vale ancor più è che i discepoli apprendano a perseverare, a non scoraggiarsi, a non aver fretta, a tener fede, a voler essere più che parere. Che questo spirito sia vivo ed operante nel campo dei nostri studi, è motivo per me di soddisfazione e di speranza. Esso circola in questo volume ed anima gli autori di queste pagine. A loro, e agli altri che qui non figurano, e a quanti, vicini o lontani, sentono ed operano nello stesso modo, è affidata la sorte degli studi italiani di Storia delle religioni, e insieme la continuazione di questo Periodico.

RAFFAELE PETTAZZONI

31 Dicembre 1954.

FENOMENOLOGIA RELIGIOSA E STORICISMO ASSOLUTO

La denominazione 'fenomenologia della religione' è usata in due sensi distinti, che conviene non confondere fra di loro. In senso più largo si suole designare con tale denominazione ogni tipologia della vita religiosa, cioè ogni raggruppamento e ordinamento dei fenomeni religiosi secondo vari criteri di classificazione. In senso ristretto, metodologicamente e filosoficamente impegnato, la fenomenologia della religione pretende di essere non solo una scienza autonoma nel quadro delle scienze religiose, ma anche il metodo per eccellenza per 'capire' la vita religiosa.

Come semplice scienza empirica classificatoria del materiale storico-religioso la fenomenologia della religione è nata si può dire a un parto con la scienza della religione: infatti si può trovare un primo abbozzo di sapere fenomenologico già nella prima edizione del *Lehrbuch* di Chantepie de la Saussaye, che è del 1877. Nel senso più ristretto di 'metodo del capire' la fenomenologia della religione è venuta in onore negli ultimi trenta anni, soprattutto grazie all'operosità scientifica di Gerardus van der Leeuw, e alla sua assidua riflessione metodologica. Nella fenomenologia del Van der Leeuw confluiscono alcune fra le più caratteristiche correnti della vita culturale tedesca moderna e contemporanea, come la teoria dell'*Erlebnis* e la 'tipologia' del Dilthey e della sua scuola, la fenomenologia di Husserl nel suo riadattamento alla religione per opera di Max Scheler, la tradizione del carattere autonomo e irrazionale dell'esperienza religiosa (Rudolf Otto), e infine alcuni temi dell'esistenzialismo di Heidegger e di Jaspers¹.

¹ Eva Hirschmann, in una diligente tesi di dottorato sulla fenomenologia della religione (*Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von 'Religionsphänomenologie' und 'religionsphänomenologischer' Methode in der Religionswissenschaft*, Würzburg-Aumühle, 1940) enumera ben dodici indirizzi fenomenologici, variamente denominati e caratterizzati, che

Bastano questi nomi e questi riferimenti per comprendere quanto la fenomenologia di Van der Leeuw sia legata a un ben definito ambiente culturale, nel quale, malgrado la varietà degli accenti e la complicazione dei rapporti e delle influenze, si respira — per così dire — una certa aria di famiglia. Si tratta, com'è noto, di un dramma di pensiero assai intenso e ampio, caratterizzato da una accentuata polemica antipositivistica, e al tempo stesso dal tentativo di superare il naturalismo e il psicologismo positivistici non già mercè la ragione storica e una rigorosa distinzione fra il vero conoscere, che è sempre storiografico, e il conoscere pratico e normativo delle scienze naturali e matematiche, ma piuttosto con un variamente atteggiato appello alla irrazionalità della vita, al calore dell'*Erleben* e alla intuizione e contemplazione di essenze e strutture ideali che permetterebbero di 'capire' la vita stessa¹. Nel caso del van der Leeuw questo dramma di pensiero riceve la sua individuazione, il suo tono particolare — e dentro certi limiti la sua unità — da una vivace esperienza religiosa in atto, che si ricollega palesemente alla tradizione riformata olandese, a Erasmo a Coornhert ad Arminius: l'esigenza di un Cristianesimo mite e tollerante, il riconoscimento di un rapporto religioso da comprendere amorevolmente in tutte le religioni positive della terra, la filologia messa a servizio di un più largo umanesimo procedono palesemente da tale tradizione. Alla quale è però da aggiungere la preoccupazione del tutto moderna per il destino della civiltà cristiana in un mondo in cui l'impulso colonizzatore dell'occidente è ormai esaurito e si dispiega

confluiscono nella fenomenologia di van der Leeuw. Ma ai nostri intenti basta la distinzione, interna e qualitativa rispetto all'intero movimento culturale, fra indirizzo fenomenologico empirico-classificatorio (Chantepie de la Saussaye, Lehmann, Usener, Dieterich, Pfister...) e un indirizzo assai più ricco di impegno metodologico consapevole e di espliciti rapporti con determinati movimenti di pensiero (R. Otto, Heiler, Wobbermin, Wach...).

¹ Sul trapasso del pensiero tedesco dallo storicismo alla tipologia all'irrazionalismo e al relativismo è da vedere G. De Ruggiero, *Storicismo e pseudo-storicismo nella filosofia tedesca contemporanea* in 'Critica' XXXII (1934), pp. 37-50, ma soprattutto C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze 1939. Un severo giudizio del Croce sulla *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933) del van der Leeuw può leggersi in *Critica* XXXII (1934), p. 306. Più cauto e perplesso il giudizio del Pettazzoni in *Rendiconti Accad. Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Serie VIII, vol. VI (1931), fasc. 1-2 p. 6r.

in tutta la sua ampiezza la 'formidabile realtà' delle altre religioni e il confluire di tutte le civiltà esistenti in un'unica civiltà mondiale¹.

Il punto di partenza della fenomenologia della religione del van der Leeuw è la drammatica esperienza dell'antitesi fra vita e intelletto, fra *durée vecue* e astrazione: esperienza da cui nasce l'esigenza di un conoscere che non sia ostile alla vita e che ci aiuti a 'capirla'. Largamente impegnato in questo dramma, il van der Leeuw lo ha fedelmente rispecchiato in uno dei domini più sensibili al suo insorgere, il dominio della religione e della scienza religiosa. Egli ha creduto di scioglierlo imboccando la via di un sostanziale irrazionalismo, al quale la sua religiosità protestante lo predisponne e per il quale la cultura europea, e soprattutto tedesca, dell'ultimo cinquantennio gli forniva copiose giustificazioni teoriche. Secondo una problematica che fu inaugurata dal Dilthey, il van der Leeuw comincia col porre la esigenza di 'immettersi sentimentalmente' (*Einfühlen*) nei fenomeni religiosi, e di riviverli (*Erleben*): il fisico potrà limitarsi nella sua ricerca a collocarsi alla dovuta distanza dal suo oggetto per conoscerlo, il psicologo e lo storico dopo questo allontanamento naturalistico debbono compiere ancora una ulteriore operazione, immergersi nella corrente vitale del loro oggetto, e provarne esperienza. Al momento della *Einfühlung* e dell'*Erlebnis*, segue il momento della 'analisi intuitiva' dei fenomeni 'così come si danno', al fine di attingere la loro 'essenza', gradualmente purificata dalla concreta realtà dell'oggetto (*Dasein*): questa continua faticosa rinuncia (*Enthaltung*) a ogni riferimento all'esistente, questo raccogliersi in sé in una pura visione ideale dell'essenza, costituiscono propriamente la *ἐπισχῆ* e il processo di 'riduzione fenomenologica'.

Il terzo momento comporta la sintesi intuitiva delle essenze in una unità significativa, contesta di rapporti 'evidenti': da tale sintesi risulta la 'struttura', il 'tipo ideale'. Pertanto la fenomenologia della religione come scienza autonoma sarebbe in sostanza la ricerca intuitiva delle strutture della esistenza reli-

¹ Cfr. van der Leeuw, *The Task of Religion in the modern World*, in Atti della riunione costitutiva della Sodalitas Erasmiiana, Napoli 1950, pp. 80 sgg.

giosa, colte dal fenomenologo nel calore e nella vibrazione del proprio *Erlebnis*, col metodo della divinazione e col criterio della evidenza. Per questa via sarebbe fondato — secondo il van der Leeuw — un capire non ostile alla vita religiosa¹. Ma sono l'*Erlebnis* e l'intuizione strumenti adeguati del 'capire' scientifico? In verità l'*Erlebnis* è un oscuro e ambiguo rivivere, un mistico essere afferrati e dominati dall'oggetto, senza esser mai sicuri di quel che appartiene a noi e di quel che appartiene all'oggetto, di quel che è nuova esperienza religiosa in atto e di quel che invece è scienza di questa esperienza; d'altra parte l'intuizione delle essenze e delle strutture si confonde ora con la intuizione artistica, ora con il tipologico in quanto praticamente normativo, e ora infine col misticamente divinatorio. Il van der Leeuw paragona espressamente le strutture con i prodotti dell'arte:

[Il criterio della scoperta dei rapporti comprensibili ed evidenti fra le essenze] presuppone nel psicologo [e nello storico fenomenologicamente orientato] l'attitudine alla divinazione, cioè alla contemplazione intuitiva dell'essenziale [*'das intuitive Erschauen des Wesentlichen'*], del tipico, del significativo. È una attitudine che si avvicina al talento dell'artista, e che ovviamente al pari di questo matura solo col costante esercizio. Sta in ciò la ragione del fatto che questo 'capire' non può mai rivendicare un valore di 'realtà'... La evidenza intuitiva non s'impaccia della realtà: Amleto è evidente, ma come Amleto shakespeariano non è mai esistito².

Il van der Leeuw cerca di distinguere il procedimento del fenomenologo da quello dell'artista, notando come l'artista sia legato 'alle leggi della sua fantasia', mentre il fenomenologo 'è legato all'oggetto'³. Ma l'esigenza della distinzione, anche se

¹ van der Leeuw, *Ueber einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte* in SMSR II (1926), pp. 1 sgg.. Le altre fonti del pensiero metodologico del van der Leeuw sono: *Plants en Taak van de Godsdienstgeschiedenis in de theol. wetenschap*, 1918; *Einführung in die Phänomenologie*, Tübingen 1925; *Strukturpsychologie und Theologie*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Heft 9, 1928; *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, pp. 634 sgg. Si veda anche *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1938, Heft 1-2. Cfr. Hirschmann, *op. cit.*, pp. 95 sgg.

² *Op. cit.*, p. 10.

³ *Op. cit.*, p. 15.

posta, non risulta soddisfatta. È che sia posta, ma non ragionata, lo prova il fatto che appena enunciata torna subito a svanire:

Fra gli artisti stanno più vicino al fenomenologo il pittore, il biografo, il lirico, i quali, al pari di lui, debbono illuminare un oggetto determinato; il poeta epico e drammatico stanno già più lontano, e lontanissimo il puro musicista, che non suole riconoscere nessun limite oggettivo esterno¹.

In realtà la quistione non è risolubile con siffatte gradazioni di distanza tra l'intuizione fenomenologica e le varie arti. Se il fenomenologo parte dal rivivere, e se nella piena di questo rivivere cerca di cogliere essenze e strutture prescindendo dal predicato di esistenza, ciò che ne risulta non può mantenersi distinto dalla intuizione artistica, quale che sia il mezzo di comunicazione prescelto (parola, figura, suono etc.). Se invece prende rilievo 'il legame con l'oggetto', allora il prodotto che ne risulterà sarà in rapporto con la qualità del legame istituito. Se questo legame è di ordine pratico, di 'comodo', allora l'essenziale, il tipico, il significativo perdono la loro qualità di intuizione artistica, per tramutarsi nell'essenza come genere o specie, nel tipico come classe naturalistica, nel significativo nel senso di praticamente normativo²: se invece il legame con l'esistente ritiene il valore di qualifica-

¹ *Op. cit.*, l.c. - È noto come il van der Leeuw (secondo un costume letterario comune ad altri storici della religione di orientamento irrazionalista, come p. es. W. Otto e K. Kerényi) faccia appello a letterati e poeti (Goethe, George, Chesterton, Rilke, Hofmannstahl...) per illustrare il carattere di determinate esperienze religiose. Nulla da obiettare che brani letterari o poetici siano chiamati in causa per opportunità didattica, o per ravvivare il discorso, o come documento di un certo modo dell'esperire religioso: ma nel van der Leeuw la relativa frequenza di citazioni del genere è in rapporto col fatto che il procedimento del fenomenologo si confonde in dati casi con la creazione poetica, sì che poesia e letteratura appaiono quasi come un modello di penetrazione comprensiva al quale direttamente ricorrere quando il 'potere divinatorio' della intuizione fenomenologica si riconosce inferiore al 'conoscere' della poesia.

² Il compreso come grandezza tipica ideale è « una norma che si sovrappone alla realtà » (*Strukturpsychologie und Theologie*, p. 325): ma una norma che si sovrappone alla realtà può essere solo un concetto naturalistico praticamente normativo. Altrettanto è da dirsi del tipo ideale come 'Grundriss in der Wirklichkeit', di cui si parla in *Phän.*, p. 637.

zione del reale secondo categorie, allora è non già l'intuizione ma il giudizio storiografico, l'universale concreto, che entra in azione. Questa distinzione di possibilità operative manca del tutto nel van der Leeuw: di qui l'ambiguità del suo criterio di « evidenza », che non è la verità del concetto storiografico ma un che di mezzo fra la chiarezza della immagine artistica, la opportunità del concetto classificatorio e la mistica persuasività della rivelazione¹.

La problematica metodologica in cui van der Leeuw è impegnato (o, più generalmente, in cui è impegnata una parte cospicua del pensiero tedesco moderno e contemporaneo) non è senza rapporto con la problematica metodologica da cui prese le mosse lo storicismo di Benedetto Croce. Il Croce infatti esordì negli studi filosofici con una memoria — pubblicata nel 1893 — che portava appunto il titolo *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. L'intento del Croce fu, sin da allora, di combattere il predominio della logica naturalistica (il 'zerlegende Verstand' contro cui polemizza così spesso il van der Leeuw), e in parti-

¹ Il soffio di misticismo in atto che investe tutto il processo del 'capire' fenomenologico si rende palese, fra l'altro, nel fatto che la espressione 'testimoniare ciò che si mostra' tende a confondersi con il religioso 'rendere testimonianza al nume che si manifesta'. E da considerare anche, a questo proposito, l'afflato immediatamente religioso che sembra talora acquistare, nella fenomenologia del van der Leeuw, la 'rigenerazione' dell'oggetto sulla base del rivivere e dell'intuire, come risulta dal seguente passo del teologo olandese J. H. Gunning, espressamente citato dal van der Leeuw per illustrare il carattere della descrizione fenomenologica: « Tu accogli in te e fai rinascere dal tuo spirito ciò che sta davanti a te: trovi il punto di vista giusto da cui il tuo oggetto deve essere contemplato per essere compreso nel tuo spirito e nella sua vita, onde tu possa liberarlo da ciò che non gli appartiene, in base a ciò che al tuo sentimento (*Gefühl*) appariva estraneo o pertinente » (*Ueber einige Ergebnisse der psychologischen Forschung*, etc., I. c., p. 6; cfr. p. 9). Del resto un cattolico come Przywara afferma esplicitamente che l'evidenza è 'preparazione' alla rivelazione (in *Religionsbegründung*, 1923, p. 95, citato dalla Hirschmann, *op. cit.*, p. 108). La primazia del momento religioso sulla fenomenologia risulta infine dai rapporti tra fenomenologia e teologia (la fenomenologia come mezzo per legittimare la pretesa di rivelazione della teologia dogmatica: *Strukturpsychologie und Theologie*, « Zeitschrift für Theologie und Kirche », Heft 9, 1928, p. 329; la fenomenologia può aiutarci a capire il Cristianesimo come 'compimento' della religione: *Phänomenologie der Religion*, 614; la fenomenologia come superatrice della tensione che sussiste fra rivelazione e discorso razionale intorno alla rivelazione: in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, 1114-1115).

colare la risoluzione positivistica del metodo storiografico in quello delle scienze naturali. A quel tempo il Croce riteneva che la filosofia operasse con la stessa logica delle scienze della natura, e pertanto non vide altra possibilità di salvare la concretezza della conoscenza storiografica che la riduzione di questa conoscenza alla sfera dell'arte. Anche il Croce si trovò impigliato, in questa sua memoria giovanile, nella difficoltà di distinguere l'arte in senso stretto (p. es. l'Amleto shakespeariano) dalla storia (p. es. l'Amleto come personaggio realmente esistito); e anche il Croce cercò di trarsi di impaccio da tale difficoltà mediante il fallace ricorso ai concetti di genere e di specie, definendo l'arte in senso stretto come rappresentazione del possibile e la storia come rappresentazione del reale, che è un altro modo di esprimere il pensiero, al quale il van der Leeuw si attiene, che l'arte sia evidenza intuitiva senza legame con l'oggetto, e la conoscenza storico-fenomenologica evidenza intuitiva che serberebbe invece questo legame. Successivamente, in un corso di pensieri durato un cinquantennio, il Croce pervenne a una rigorosa distinzione fra logica naturalistica e logica filosofica, fra concetto praticamente normativo e universale concreto. Ne risultò una serie di tesi, come la contemporaneità ideale di ogni storiografia, la identità di filosofia e storia, la filosofia come momento metodologico della storiografia, la genesi della conoscenza storiografica sotto la spinta di un bisogno della praxis e per preparare un nuovo e più ricco dispiegamento della stessa praxis, la negazione della filosofia della storia, la esclusione dei concetti di tempo e di causa come categorie storiografiche: tesi che il Croce addusse di continuo *in medias res*, soprattutto nella critica letteraria e della poesia e nella storiografia etico-politica, inaugurando un profondo rinnovamento della vita culturale italiana, che si estese in tutti i domini del sapere storico, e che toccò anche la storia delle religioni¹.

Una analisi, sia pure sommaria, dei risultati della ricerca fenomenologica nel dominio della religione conferma ampiamente

¹ Per una storia del pensiero storicistico crociano dalla memoria del 1893 in poi, si veda la nota del Croce stesso (scritta nel 1909) in *Logica*, Bari 1947,

le precedenti aporie metodologiche. L'opera maggiore del van der Leeuw — che si intitola appunto *Phänomenologie der Religion* — si apre con una descrizione della esperienza e della rappresentazione del sacro come manifestazione di 'forza' o 'potenza'. Posto davanti alla manifestazione di una potenza sacra, l'individuo ha coscienza di trovarsi di fronte a una qualità che non è possibile derivare ulteriormente dal nulla, ma che — *sui generis* e *sui iuris* — può essere designata con termini religiosi, come 'sacro' o con parole equivalenti, le quali significano sempre il sospetto o il presentimento dell'assoluzione diverso, del tutt'altro ('ganz Anderes'), nel senso di Rudolf Otto. Per istintiva inclinazione si sarebbe portati a evitarlo, tuttavia si è spinti anche a cercarlo: l'uomo è costretto ad allontanarsi dalla potenza, eppure, al tempo stesso, non può non interessarsene. Questo rapporto ambivalente del sacro costituisce il mistero della religione. Lo studioso non può spiegarlo, ma solo riviverlo e descriverlo con linguaggio commosso e vibrante: può anche tentare di facilitare a sè stesso e agli altri la rievocazione dell'*Erlebnis* corrispondente mercè il ricorso a vocaboli pregnanti che a quell'*Erlebnis* sono particolarmente collegati, come il greco *αἰδώς* o il tedesco *Scheu* o l'inglese *awe*. In ogni caso lo studioso intuisce nel sacro una disposizione originaria (*Einstellung*) della natura umana, che impegna la totalità della persona in tutti i gradi della sua vita cosciente, e con moltissime sfumature. Assai ampia è pertanto la latitudine della nozione del timore in cospetto della potenza o forza numinosa: tale nozione include *in nuce* tremore,

p. 210 sg. Sul rapporto fra storicismo crociano e la tradizione Vico-Kant-Hegel cfr. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, pp. 3 sgg. (a proposito di M. Ciardo, *Le quattro età dello storicismo*, Bari 1947). Per la posizione dello storicismo italiano di fronte al più alto livello raggiunto dallo storicismo nelle altre nazioni del mondo moderno sono da vedere le osservazioni del Croce alla raccolta *Philosophy and History* (Essays presented to Ernst Cassirer, edited by R. Klibansky and H. J. Paton, Oxford 1936), che si possono leggere in *La storia come pensiero e come azione*, pp. 319 sgg. Per l'influenza dello storicismo nella storia delle religioni basterà ricordare i nomi di Adolfo Omodeo e di Raffaele Pettazzoni. Per un più deciso impegno in senso storicistico della storia delle religioni primitive (o etnologia religiosa) vedi De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari 1941; id., *Religionsethnologie und Historizismus* in « Paideuma » 2, Heft 4/5 (1942), pp. 178 sgg.; id., *Il mondo magico*, Torino 1947; id., *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Atiipa delle origini*, in SMSR 23 (1951-52), pp. 51 sgg.

raccapriccio, paura, terrore repentino, timore reverenziale, sottomissione, adorazione, rapimento, esaltazione e via enumerando¹.

Questa 'descrizione' del sacro come forza o potenza numinose è certamente suggestiva; e tuttavia vi si avverte qualche cosa che non persuade o che quanto meno lascia perplessi. Qui il sacro viene certamente rivissuto e descritto proprio come appare a chi è religiosamente impegnato: cioè come un mistero che non si può spiegare, come una potenza che si manifesta.

Ogni tentativo di storicizzare ciò che si prova, di distenderlo in un processo culturalmente significativo, di farlo risultare da questo processo, è qui deliberatamente respinto: proprio come lo respinge la coscienza religiosa in atto. Il problema della genesi umana della esperienza della potenza divina resta fuori dell'orizzonte: allo stesso modo questo problema non appartiene alla immediata esperienza religiosa della potenza. È stata in certo senso toccata l'ultima Thule, il punto dove il capire defluisce nel rivivere, dove il numinoso si manifesta, anzi dove addirittura il numero stesso è presente: e certamente l'esperienza della potenza appare all'uomo religioso appunto così. Ma se è vero che, nella descrizione fenomenologica, il sacro viene volta a volta rivissuto e quindi descritto nelle sue strutture e nei suoi tipi ideali, è anche vero che il 'capire' resta per questa via sostanzialmente eluso. Quando si tratta di 'capire', nè il rivivere, nè l'intuire, nè il reduplicare nella descrizione il rivissuto bastano più. Quando si tratta di 'capire' occorre uscire dalla limitazione in cui versa l'esperienza del sacro, e chiedersi per quali ragioni umane sono nate certe e non altre potenze divine, e per quale processo storico la coscienza si è determinata secondo una limitazione in forza della quale stanno di fronte a lei potenze divine così e così determinate.

Questa mancata distinzione fra orizzonte religioso e orizzonte scientifico si riscontra nell'analisi fenomenologica del mito. Dopo le monografie del Malinowski², del Preuss³ e del Lévy-Bruhl⁴ è

¹ Phän., p. 28 sg.

² *Myth in primitive Psychology*, London 1926.

³ *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen 1933.

⁴ *La mythologie primitive*, Paris 1936. Ma è da vedere anche van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, Paris 1940 e Jensen, *Mythos und Kultus*, Stuttgart 1952.

diventata persuasione corrente fra gli etnologi e soprattutto fra gli storici delle religioni che il mito non è una spiegazione scientifica condotta con mezzi insufficienti, ma piuttosto un rivivere una realtà dei tempi primordiali, o comunque esemplare e metastorica. Al che non vi è nulla da obiettare, salvo che si ottiene qui una descrizione della coscienza mitica che ripete in sostanza come il mito appare alla stessa coscienza mitica. Ma il compito della mitologia come scienza consiste propriamente nell'indagare la genesi culturale interamente umana del grande tema storico-religioso della riattualizzazione rituale di un evento originario metastorico. Quali sono le ragioni, quali i bisogni, che spingono l'uomo religioso alla risoluzione del divenire storico nella ripetizione di un modello metastorico (o nella prefigurazione rituale della cessazione della storia, come nei miti escatologici)? Se chiamiamo *d e s t o r i f i c a z i o n e* questa risoluzione che si compie nella coscienza mitica, quale è la storia umana della pretesa umana di destorificare la storia nel rapporto mitico-rituale? Porsi queste domande e rispondervi volta a volta nella ricostruzione storiografica di singole civiltà religiose in movimento, questo significa propriamente 'capire' il mito, farne la 'scienza': altrimenti si resta in qualche modo prigionieri della stessa coscienza mitica. La fenomenologia della religione rinuncia a rispondere a queste domande, così come non se le pone il mito: essa si limita a rivivere e a descrivere la pretesa di evasione che il mito include in sé, omettendo di rigenerare questa pretesa nel reale processo mitopoietico. Ancora una volta si produce la deprecata interferenza di piani, la immediata identificazione della *m a t e r i a* e della *f o r m a* del capire¹.

* * *

Vero è che nell'opera del van der Leeuw agisce anche in vario modo — ancorchè non riconosciuto e adeguatamente teorizzato — l'esigenza di comprendere le forme religiose nella loro storica

¹ Questa confusione è ancora molto diffusa nella moderna storia delle religioni, e vi partecipa — sia pure per vie diverse — sia il razionalismo cattolico-scolastico che la corrente irrazionalistica. Così quando W. Schmidt trova nella storia conferma della rivelazione primitiva e della susseguente degenerazione (*Der Ursprung der Gottesidee*, VI pp. 468-508; cfr. E. De Martino,

diversità, al di là delle uniformità tipologiche. Tale esigenza si fa certamente valere nel concetto metodologico di *Verschiebung*, 'spostamento di valore o di significato'. Fra due complessi ideologici possono sussistere tali affinità strutturali che si sarebbe indotti a parlare di identità essenziale, se l'*Erlebnis* che si collega a ciascuno dei due complessi non fosse diverso, e se pertanto non fosse diverso anche il significato di ciascun complesso, malgrado la simiglianza formale. Il pasto sacramentale presso gli Ainu, nei misteri di Attis, nel Cristianesimo primitivo e nel culto protestante rientrano nella fenomenologia 'sotto la stessa etichetta' e tuttavia ciascuno di quei pasti ha il suo proprio significato, diverso dagli altri. La 'parola di Dio' è diversa per il profeta primitivo che la sente fisicamente risuonare, per il credente semiprimitivo che la impiega scritta come strumento di forza magica e per il cristiano che le attribuisce un'alta autorità morale e religiosa¹. Evidentemente qui l'esigenza di rispettare in qualche modo la individualità dei vari ambienti culturali affiora attraverso la constatazione della diversità di valore

Naturalismo e storicismo nell'etnologia, pp. 94 sgg.), egli è nel modo più palese prigioniero della limitazione della coscienza religiosa. Nelle correnti irrazionalistiche contemporanee la lamentata confusione è talora molto meno scoperta: tuttavia traspare all'analisi. Quando uno dei più qualificati seguaci della scuola sociologica francese, il Lévy-Bruhl, per spiegare i modi primitivi del soprannaturale fa appello a una corrispondente categoria affettiva che li genererebbe, appare evidente che qui la limitazione della coscienza mistica primitiva viene innalzata a categoria, e in questa reduplicazione categoriale assunta come 'spiegazione': che è quanto dire, tautologicamente e misticamente, 'il soprannaturale appare perchè la funzione del soprannaturale lo fa necessariamente apparire'. Tralasciando il Frobenius e la sua mistica *Ergriffenheit* (ultima incarnazione dell'*Erlebnis* del Dilthey) mette conto accennare ai rapporti fra il mito e la teoria jungiana degli archetipi. Anche van der Leeuw parla di motivi mitici che rinascono a vita sempre nuova « dal deposito archetipico dell'umanità » (aus dem archetypischen Reservoir der Menschheit: cfr. *Urzeit und Endzeit*, « Eranos Jahrbuch », 17, 1949, p. 50). Ora la teoria jungiana degli archetipi non è che la forma ammodernata dello stesso tema mitico dell'*Urzeit*, cioè della storia come continua iterazione di archetipi originari. In realtà i simboli che caratterizzano la vita onirica e i deliri psicopatologici, e che talora sembrano riecheggiare antichi simboli mitici, ebbero la loro genesi, il loro significato e la loro funzione culturale nella piena normalità psichica di determinate civiltà: e se — come rottami isolati — si riproducono nei sogni e nei deliri degli uomini moderni ciò mi par che dimostri soltanto il carattere tendenzialmente arcaicizzante e regressivo della coscienza onirica e delle malattie psichiche.

¹ *Ueber einige Ergebnisse etc.*, p. 34 sg.

di complessi ideologici che presentano identiche connotazioni formali: occorre però subito avvertire che tale diversità è sostanzialmente quella della specie per entro uno stesso genere, e non quella di momenti di sviluppo di un corso storico colto per così dire *in flagranti* mentre passa dall'antico significato al nuovo.

Anche per quanto concerne le diversità l'indirizzo tipologico è orientato verso le diversità già avvenute (e come che sia avvenute), e verso la contemplazione dei singoli 'diversi', chiusi in se stessi, autosufficienti, irrelativi, fiori e foglie di uno splendido erbario. Ora proprio a questo punto torna ad insorgere il conflitto con l'indirizzo storicistico, per il quale il 'capire' è possibile quando il ricercatore si fa presente non al prodotto culturale già scelto e deciso, ma alla coscienza in atto di scegliere e di decidere, e quindi di trapassare da un contenuto all'altro, creando un certo valore pratico o teoretico. Per stringere più da vicino il nodo della questione, valga un altro esempio. Da un punto di vista tipologico i riti di pubertà dei primitivi e le esperienze di 'conversione' di Apuleio, Paolo e Giovanni hanno in comune la ideologia di un passaggio fra due sfere della vita separate da un abisso invalicabile, onde i riti di pubertà dei primitivi si configurano come una morte a cui segue una seconda vita, e le esperienze di conversione si esprimono del pari attraverso le immagini della rinascita, dell'uomo vecchio e dell'uomo nuovo, della risurrezione, e simili. Giustamente il van der Leeuw ha avvertito¹ che i nessi casuali fra i riti dei misteri greco-orientali e la ideologia della conversione nel Cristianesimo non ci aiutano alla comprensione: non è cioè possibile spiegare questa ideologia con quei riti. Pertanto quando il van der Leeuw afferma che illusoria è la pretesa di spiegare la ideologia cristiana della conversione con i riti dei misteri greco-orientali possiamo concordare con lui: solo che il capire non ha luogo neppure quando contempliamo in due distinte connessioni tipiche la conversione in generale e i riti di pubertà in generale, dopo un processo di riduzione fenomenologica che ci ha fatto perdere deliberatamente ogni riferimento all'esistente storicamente determinato. Il 'ca-

¹ *Ueber einige Ergebnisse* etc. p. 35 *g.

pire' ha luogo non mercè la riduzione fenomenologica, che conduce necessariamente — malgrado non voglia — ai *disiecta membra poetae*, di quel 'poeta' o 'creatore' che è l'uomo nella sua storia: il capire ha luogo solo mercè l'opposto processo di reintegrazione o apocatastasi di tutte le astrazioni provvisorie, di tutte le momentanee ed euristicamente indispensabili sospensioni del giudizio, nella corposa e drammatica concretezza di un certo mondo culturale sorpreso in atto di scegliere e di produrre valori¹.

* * *

Ma l'aporia più importante che lo storicismo muove alla fenomenologia concerne il concetto stesso di religione. Per il van der Leeuw la religione è 'l'esperienza di un limite che si sottrae allo sguardo, una rivelazione che resta nascosta rispetto all'essenza'². La fenomenologia parte dal rapporto uomo-Dio come da un dato, e cerca quindi capirlo³. Con una palese rinunzia al problema della genesi, il van der Leeuw si limita ad accettare questo dato e reduplicarlo in termini descrittivi. D'altra parte egli stesso è vivacemente impegnato in una esperienza religiosa storicamente ben definita, e che riproduce con alcuni ammodernamenti l'ideale erasmiano del 'vero cristianesimo', umanistico e

¹ La esigenza della diversità affiora nel van der Leeuw anche attraverso le 'strutture parziali' in cui si articolerebbero le 'strutture fondamentali'. Così, p. es., nella fenomenologia dell'anima il van der Leeuw distingue cinque strutture parziali, e cioè l'anima-potenza (manifestazione di potenza numinosa), la pluralità delle anime-potenze nello stesso individuo, l'anima esterna nelle sue varie forme di anima-ombra, anima-animale, anima-pianta, anima-immagine etc., l'anima contrapposta al corpo e al mondo materiali concepiti come sede del male, e infine l'anima come forma che si realizza attraverso i movimenti e i cangiamenti del corpo organico (*Phänomenologie de l'âme*, « Bulletin de la société d'histoire du protestantisme », Janvier-Mars 1930; cfr. *Phän.*, p. 254 sgg.). Ma, anche qui, la distinzione riesce di fatto a una classificazione: le strutture parziali sono allineate come una serie di cristalli, senza che mai l'indagine si diriga lì dove il capire è possibile, nel cuore di un certo processo definito di mutamento della rappresentazione dell'anima, avvenuto una sola volta in un dato mondo culturale così e così determinato, e che impegnò una certa vivente umanità in una serie di decisioni concrete compiutamente ripensabili dallo storiografo nella loro genesi e nel loro significato.

² *Phän.*, p. 646.

³ *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1925.

tollerante, al di là delle deformazioni e degli esclusivismi rigidamente confessionali. Pertanto alla fenomenologia della religione il van der Leeuw chiede un aiuto per farci comprendere la posizione centrale del Cristianesimo, anche se la vera fondazione del credere è riposta non nella fenomenologia, ma nella rivelazione¹. Questa ambigua disposizione verso la materia e la forma del sapere religioso gli impedisce di scorgere la inaccettabilità di un ' sistema delle scienze religiose ' in cui la teologia occupi il posto più alto²: gli impedisce di scorgere che tutte le teologie, compresa la teologia cristiana, sono uno dei possibili oggetti dell'unica scienza religiosa che è la storiografia della religione³. Ma a questo punto cade opportuno rendere esplicito ciò che fin'ora è rimasto implicito, cioè convertire la polemica da negativa in positiva, determinando in che modo lo storicismo può provvedere a fermare un concetto della religione che sia insieme valido strumento di ricerca storico-religiosa.

Van der Leeuw sostiene che l'atteggiamento religioso non è semplicemente una ' opinione ', ma è una ' relazione vitale ', possiede un carattere ' esistenziale '⁴. Nel che si può concordare, ma a patto di superare l'immediatezza di questo dato vitale o esistenziale, determinando in che modo il sacro entri nella forma vitale dello spirito. Appare anzitutto chiaro che la forma del vitale non esaurisce la sua propria potenza produttiva nella magia e nella religione, ma ha una estensione molto più vasta. Vitale è certamente la sfera del corpo e delle sue funzioni organiche, dei suoi bisogni e dei suoi istinti, mercè del quale noi affondiamo nel mondo della natura e partecipiamo al destino animale⁵; vitale è la sfera del dominio tecnico della natura oggettiva, sfera in cui

¹ *The Task of Religion in the Modern World*, in *Atti della riunione costitutiva della Sodalitas Erasmusiana*, Napoli 1950, pp. 80 sgg.

² *Phän.*, p. 614.

³ *Strukturpsychologie und Theologie*, « *Zeitschrift für Theologie und Kirche* », Heft 9, 1928, p. 329.

⁴ Cfr. R. Pettazzoni, in « *Numen* », 1, 1954, p. 1 sgg.

⁵ *The Task of Religion in the Modern World*, p. 88: « The religious attitude is not a matter of opinion, but a vital relation. Religion is existential in character. So you could as well reproach a man for preferring his own wife to yours ». Cfr. *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte*, « *Zeitschrift für Theologie und Kirche* », 19, 1938, Heft 1/2, p. 77: « Religion ist Existenz und Existenz Religion ». Si veda anche *Phän.*, 646.

la vitalità ha un senso già pienamente umano e culturale (e non più, come la precedente, meramente animale), poichè ne risultano i vari regimi di produzione dei beni economici nel senso corrente dell'espressione, la fabbricazione di strumenti materiali dalla pietra scheggiata alle macchine moderne, la elaborazione e il progressivo affinamento degli strumenti mentali della logica naturalista, dalle più elementari tecniche litiche alla logica delle scienze sperimentali e delle matematiche. Il sacro come tale non rientra ovviamente in nessuna di queste due sfere del vitale, poichè nella prima essa non è ancor nato (il mondo animale non ha religione!) e nella seconda esso è già scomparso, almeno nel senso che l'*homo faber* in quanto fondatore di tecniche produttive si lascia sempre realisticamente guidare dal criterio della efficienza dei suoi strumenti: e se nella storia culturale dell'umanità ci imbattiamo spesso in oggetti che sono insieme strumenti o cose sacre (p. es. lo scudo come strumento di difesa e come oggetto cerimoniale decorato), o in sistemi di scambio commerciale a cui si intreccia un carattere religioso (la circolazione rituale dei doni nel sistema *kula* o in quello *pottlach*), ciò significa soltanto che la sfera della vitalità umana non si esaurisce nell'attività dell'*homo faber* e che oltre alle ragioni vitali che si esprimono nel dominio tecnico della natura oggettiva vi sono anche altre ragioni vitali, quelle inerenti al sacro. Entra così in considerazione quel dominio del vitale umano che è la presenza individuale come centro di decisione e di scelta o l t r e il mero vitale organico o corporeo o animale, cioè l'unità dell'individuo come possibilità del dispiegarsi di *tutte* le distinte potenze operative che fanno uomo l'uomo. Il vitale-esistenziale della presenza è il più elementare dei beni umani: ove l'unità dell'individuo dilegui tutti gli altri beni entrano in crisi e sono minacciati di annullamento. Senza una presenza che scelga o l t r e la vitalità animale sarebbe impossibile il padroneggiamento della natura oggettiva, la fabbricazione di strumenti e la elaborazione di tecniche produttive: e sarebbe altresì impossibile l'*ethos*, l'arte, il *logos*. Senza un centro unitario che si rende volta a volta presente al divenire storico immettendo in esso determinazioni umane, la storia della c u l t u r a dileguerebbe nella storia della n a t u r a . La presenza è dunque il primo bene vitale umano: e lo è proprio perchè, in date condi-

zioni storiche, può correre il rischio di andare perduto. È un errore ritenere che la presenza — come semplice esserci in una storia umana — sia al riparo da qualsiasi rischio: essa invece può formare problema vitale preponderante, nel senso che può correre il rischio di non esserci, di smarrirsi o di dileguare, e può quindi sentirsi impegnata a possedersi, ad appropriarsi di sè, a recuperare la possibilità del completo dispiegamento delle potenze operative che fanno uomo l'uomo, a combattere l'angoscia di perdere sè stessa e il mondo, sè stessa e la cultura umana. Questa angoscia non è propriamente di nulla, ma di quel non essere relativo che è il non esserci della presenza nel divenire storico, il non esserci come centro di decisione e di scelta secondo distinte potenze operative: è la esperienza di una catastrofe definitiva, la possibilità di ricadere dal piano umano a quello sub-umano della mera opposizione naturale, cieca del lume della distinzione, incapace di andar oltre la mera vitalità organica o corporea o animale che si dica. Le forme del rischio vitale (o esistenziale) della presenza sono molteplici: p. es. il crollo della distinzione fra io e mondo, il defluire della presenza nel mondo o il sentirsi 'agito', 'posseduto', 'invaso' dal mondo, le esperienze di incompletezza e di estraneità e la perdita del senso del reale, la imitazione speculare dell'accadere e la volontà sbarrata dello stupore catatonico, il frantumarsi della unità esistenziale nella pluralità delle esistenze psicologiche simultanee o successive, l'alternazione ciclica di depressione e mania, la scarica incontrollata di impulsi distruttivi, e via specificando secondo le indicazioni che in via euristica la psicopatologia fornisce¹. Queste condizioni psichiche di crisi, ove restino senza riscatto o con riscatto inadeguato, sono incompatibili con qualsiasi forma di vita culturale, e precisamente in que-

¹ In via euristica il materiale psicopatologico fornisce larghe indicazioni sulle forme del rischio di non esserci nella storia umana: ma sarebbe del tutto erroneo il conguagliamento della vita religiosa alla malattia psichica, perchè nella psiche malata il rischio triomfa e le impotenti forme di riscatto (quando ci sono) hanno un caratteristico privato e caricaturale, non si inseriscono saldamente in una tradizione storica e in un ambiente culturale, mentre nella vita religiosa il riscatto domina il rischio, si inserisce nella tradizione e nella cultura, anela alla piena fisiologia della vita spirituale e la raggiunge. Cfr. per questa parte *Il mondo magico*, pp. 163 sgg.

sto sta la loro estrema rischiosità, il loro carattere catastrofico che l'angoscia denuncia e sottolinea. Di qui procede la necessità di una *t e c n i c a* rivolta non già appropriarsi della natura oggettiva, costringendo minerali, piante e animali (o il corpo umano come corpo animale) a cospirare con le necessità della vita umana, con i bisogni materiali dell'uomo, ma ad appropriarsi quel bene vitale che è la presenza, ad impedire che la presenza vada precipitando nel mero vitale organico, dal quale, primissima gloria dell'uomo, si è sollevata. Vi è dunque una *t e c n i c a* della presenza verso se stessa, al fine di non diventare natura e di potersi permettere una cultura: una tecnica che può anche essere pensata come dominio sulla natura, ma nel senso di una lotta contro il naturalizzarsi della presenza e per impedire il trionfo assoluto del vitale-animale lì dove si pone l'animale che deve diventare uomo e che anche alla vitalità deve dare un significato umano e non più soltanto meramente animale. Questa tecnica (o, se si vuole, questa 'politica') della presenza verso se stessa, questo dramma vitale-esistenziale, non va inteso affatto come vicenda *p r e c a t e g o r i a l e*, dalla quale le distinte potenze del fare avrebbero nascita: al contrario tutte le categorie della vita spirituale, la totalità dei valori o delle forme della cultura, condizionano questa vicenda e la rendono possibile e pensabile come dramma umano. L'umana angoscia di non esserci nella storia non potrebbe mai insorgere se la presenza non fosse già, nella totalità delle sue potenze operative e nella integrità dei suoi compiti, se queste potenze non fossero già tutte operanti sia pure in forma elementare: altrimenti di quale perdita la presenza si angoscerebbe, e da quale rischio radicale si sentirebbe colpita? La presenza può diventare problema solo per un uomo che ha già gustato in qualche modo l'aspra dignità della scelta, e che questa dignità non vuol perdere, onde recede inorridito e si oppone scongiurante, in questa opposizione inaugurando le forme del riscatto culturale magico-religioso. Ben si comprende, in questa prospettiva, perchè l'esperienza del sacro contenga sempre il momento del manifestarsi di una forza 'completamente altra', assolutamente separata dal profano, demoniaca e rischiosa: è il momento in cui la presenza recede inorridita davanti al processo della sua propria alienazione, davanti al sè che diventa altro, secondo un'alterità speri-

mentata come radicalmente estranea e demoniaca appunto perchè la presenza è il centro di tutto ciò che è altro, e quando anche questo centro comincia a diventare altro, è il tutt'altro che si manifesta, cioè si annunzia la catastrofe dell'umano. D'altra parte se la presenza recede inorridita davanti al tutt'altro non può disinteressarsene, poichè mai come qui *res tua agitur*: si tratta infatti di quel *tuo* più radicalmente *tuo* che si possa dare, è in giuoco una proprietà che condiziona ogni altra umana appropriazione, è stata davvero raggiunta l'ultima Thule, che è non già — come per la descrizione fenomenologica — l'esperienza del sacro, ma la possibilità di esserci in una storia umana. La presenza pertanto è spinta a cercare la forza che la minaccia, a isolarla e a formarla nella figura, e quindi a recuperarla, a reinserirla mediatamente nel piano della storia umana, ad assumersi coraggiosamente il rischio e a riplasmarlo nei modi del riscatto mitico e rituale, ridischiudendo così alle potenze del fare la possibilità di dispiegarsi per entro questa accorta 'politica' o 'diplomazia' vitale. Il rapporto ambivalente del sacro non è dunque un mistero da rivivere e da descrivere: resta mistero per chi vi è impegnato, e anche per il 'fenomenologo' che lo assume come dato, come 'fenomeno che si mostra', e che deliberatamente rinuncia a risolvere questo certo nel vero del reale processo ieropoietico, da ricostruire volta a volta nella concretezza di determinare civiltà religiose.

Le forme istituzionali del riscatto magico-religioso si differenziano sia per la qualità dei momenti critici dell'esistenza su cui viene esercitato il riscatto, sia per il modo del riscatto stesso. Ogni organica tradizione religiosa solleva dalla trama del divenire un determinato sistema di momenti critici dell'esistenza e istituisce su di essi un sistema corrispondente di riscatti. In tal modo la religione aiuta a vivere, non già nel senso generico e banale dell'espressione ma nel senso profondo che recupera e mantiene la base esistenziale della vita umana, cioè la presenza che sceglie secondo distinte potenze operative oltre il mero vitale corporeo o animale. I momenti critici dell'esistenza possono essere quelli connessi alla ricerca del cibo e alla nutrizione, alla fabbricazione e all'impiego di strumenti tecnici, ai rapporti sessuali e alla crisi della pubertà, al rapporto col nemico o con lo straniero,

all'attraversamento o all'occupazione di territori nuovi, all'incontro con l'animale o con la pianta, alla guerra alla malattia e alla morte, alle fasi del lavoro agricolo e ai cicli astronomici e stagionali, alle gerarchie sociali e politiche, ai rapporti economici e giuridici, alle obbligazioni morali e persino alla ispirazione poetica e speculativa. In tutti questi momenti la storicità sporge, il ritmo del divenire si manifesta con particolare evidenza, il compito umano di 'esserci' è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa, qualche cosa di decisivo accade, o sta per accadere, costringendo la stessa presenza ad accadere, a sporgere a se stessa, a impegnarsi e a scegliere: il carattere critico di tali momenti sta nel fatto che in essi il rischio di non esserci è più intenso, e quindi più urgente il riscatto culturale. Per quel che concerne i modi di questo riscatto, ci limiteremo qui al grande tema della *destorificazione religiosa*¹. Il divenire angoscia, soprattutto nei momenti critici dell'esistenza: l'istituto religioso della destorificazione sottrae questi momenti alla iniziativa umana e li risolve nella iterazione dell'identico, onde si compie la cancellazione o il mascheramento della storia angosciante. Con tale destorificazione viene anzitutto istituito un rapporto con il sè stesso alienato (o naturalizzato o destorificato); in secondo luogo per una vitale *pia fraus* si sta nella storia come se non ci si stesse: proprio perchè le potenze operative dell'uomo non sono nella destorificazione riconosciute nella loro qualità di iniziative umane, quelle potenze sono di fatto permesse e dischiuse, e la cultura come *totalità* dei valori è resa possibile. D'altra parte la umana operosità che si articola nella totalità delle potenze operative riopera a sua volta nella sfera della destorificazione religiosa, rendendola più complessa, più ricca di mediati significati umanistici, meno immediatamente legata alle sue motivazioni esistenziali, e per un altro verso si dispiega proprio come

¹ Nel *Mondo Magico*, pp. 77 sgg. sono esemplificate le forme più propriamente magiche del riscatto come l'anima esterna, le tecniche funerarie di separazione del cadavere dai viventi, le tecniche impiegate nella demiurgia della presenza in crisi e i compromessi che ne risultano, la fattura e la controfattura, la forza o potere, etc. E tuttavia da avvertire che in questo libro il rischio di non esserci non è ragionato ancora come produzione della sfera vitale, e che inoltre esso è interpretato restrittivamente come rischio 'magico', laddove sta alla base di tutta la vita magico-religiosa.

operosità che accetta e riconosce se stessa come umana, col risultato che la sfera del sacro riduce la sua estensione, e sempre più largamente la storia e la cultura si producono riconoscendosi nella loro genesi umana, senza quindi la *pia fraus* della destorificazione.

Il tema della destorificazione religiosa, che dalla coscienza religiosa nella sua immediatezza si configura come salvezza dalla esistenza umana, per il concetto diventa dunque salvezza dal rischio vitale di non esserci nella esistenza storica¹. Se la destori-

¹ Il corso di pensieri del Croce intorno al vitale come forma dello spirito (ciò che viene chiamata la sua 'seconda scoperta dell'utile') sembra aver inizio con uno dei 'pensieri vari' scritti a Sorrento nel 1943, dove, fra l'altro, si legge: « Aborro dalla moda odierna dei testamenti spirituali, ispirati dalla vanità; ma confesso che talvolta debbo scacciare la tentazione di raccomandare, quasi come mio testamento spirituale, questa parte del lavoro mentale della mia vita alla meditazione e alle ulteriori indagini, perché mi pare che riguardi un punto capitale... » (*Discorsi di varia filosofia*, 1945, II, p. 292). Ed egli stesso condusse innanzi, nei suoi scritti successivi, questa rimeditazione del vitale come forma positiva dello spirito: cfr. *Anima e corpo: la forma vitale tra le altre forme spirituali* (in *Filosofia e storiografia*, 1949, pp. 218 sgg. lo scritto è del 1947); *Il concetto dell'utile e del vitale o le sue aporie* in *Quaderni della Critica*, luglio 1949; *Ancora sulla vitalità come momento dello spirito* in *Quaderni della Critica*, nov. 1949 (dove si parla del vitale come di una « terribile forza » che « genera o asservisce o divora gli individui », una forza per la quale « l'uomo ora si sente pari a un Dio, ora miserabile e vile »); e infine il volume *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari 1952. Tuttavia il Croce non riconosce esplicitamente la sfera del dramma vitale che pertiene alla presenza in crisi e che dà luogo alle forme della vita magico-religiosa, e non sembra utilizzare in questo senso i risultati delle mie ricerche sul 'mondo magico' (cfr. la sua memoria *Intorno al magismo come età storica* in *Atti Accad. Pontaniana* 1949 pp. 69-77, rifiuta in *Filosofia e Storiografia*, pp. 193 sgg.). Enzo Paci in una interessante recensione al *Mondo Magico* (in « Giorn. crit. della Filos. italiana », 3, 1948, pp. 107 sgg., rifiuta nel capitolo *Mito ed esistenza* del suo volume *Il Nulla e il problema dell'uomo*, Torino 1950) si è senza dubbio avvicinato alla tesi sostenuta nella presente monografia, soprattutto lì dove scrive: « Di fatto il parlare di un dramma esistenziale che attraverso il rischio costruisce una visione del mondo significa tener presenti tutte le categorie o forme: se l'uomo potesse essere stato solo natura non ci sarebbe, perché l'uomo non sentirebbe di essere minacciato e di perdersi nel nulla perdendo il rapporto che lo costituisce, il rapporto tra il pratico e il teoretico... La barbarie sempre minacciosa, l'idra di Ierna vichiana, è proprio la perdita delle categorie che costituiscono l'uomo nella sua storicità... » (*Il Nulla* etc., p. 126). A me sembra che tutta la polemica se il vitale sia da concepire positivamente come forma distinta dello spirito o negativamente come mera materia dei valori (cfr. R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, Napoli 1953, pp. 125-133, 294-299 e passim) possa più facilmente risolversi ove si consideri il dramma vitale della presenza in crisi e il riscatto magico-religioso dal rischio di non esserci nella storia umana.

ficazione religiosa fosse effettivamente salvezza della esistenza umana, rifiuto radicale e definitivo della storicità, ne risulterebbe una insanabile opposizione fra religione e cultura, e resterebbe senza spiegazione il fatto che le civiltà hanno tratto alimento dalla vita religiosa — che la religione greca rese possibile la poesia di Omero e la religione cristiana la poesia di Dante. Al contrario, sebbene la destorificazione religiosa sia vissuta dal credente come rifiuto della 'condizione umana', ciò che da essa procede non è una reale destorificazione (che nella forma più conseguente dovrebbe dar luogo al suicidio fisico o psichico), ma il dispiegarsi delle potenze operative dell'uomo, onde all'ombra del divino si matura l'umano, e per entro il sacro si dischiude il profano e il laico. Senza dubbio alla limitazione della coscienza religiosa la pretesa di salvarsi dalla storicità appare come reale e non appare affatto quello che il concetto vi scopre: ma appunto questa è la funzione del concetto in quanto organo del capire, rigenerare mentalmente le pretese umane al di là di come apparvero alla coscienza che le generò. Non si tratta, per il concetto, di condividere con la coscienza religiosa la sua limitazione attuale, reduplicando sostanzialmente questa limitazione e assumendola come fatto o fenomeno da rivivere e da descrivere: si tratta, al contrario, di porsi il problema del vero di quel certo, identificando analiticamente volta a volta la rete di momenti critici dell'esistenza che sottende mitologie e rituali, ricostruendo poi sinteticamente i modi di destorificazione a cui questi momenti critici furono sottoposti sì che ne risultò una certa vita religiosa, e infine mostrando in che modo ebbe luogo la singolare ironia o paradossia che tramutò in una certa civiltà storica, nelle opere e nei giorni dell'umana fatica, una certa pretesa di salvarsi dalla storicità di una certa esistenza. Se invece si sceglie la via di reduplicare descrittivamente la esperienza religiosa nella sua limitazione, la storia del sacro cede il luogo ad una più o meno dissimulata storia sacra — o alla tipologia meramente classificatoria e psicologista delle forme religiose¹.

¹ L'esigenza di non ripetere, nell'atto del capire, la limitazione della coscienza che forma oggetto di comprensione è nella essenza della ricerca storiografica in tutti i domini particolari in cui essa può esercitarsi. Così P. es. lo storico dell'umanesimo non reduplica descrittivamente la pretesa

Come esempio conclusivo atto a meglio chiarire la opposizione fra considerazione storicistica e considerazione tipologica, valga il seguente. Alla destoricizzazione come risoluzione del divenire nella iterazione dell'identico appartengono due temi che hanno avuto grande parte nella storia religiosa dell'umanità: la riattualizzazione metastorica (rituale) di un inizio metastorico (miti delle origini) e la anticipazione metastorica della cessazione della storia (miti escatologici). La fenomenologia si limita a identificare le due diverse strutture mitiche del tempo:

Da una parte il corso del tempo è ciclico, dall'altra ha un inizio prima del quale non c'era nulla, e un termine, dopo il quale esso cessa. Da una parte ogni alba è una vittoria della luce sul caos, ogni festa un inizio del mondo, ogni semina una nuova creazione, ogni tempio una fondazione del mondo, ogni evento storico un caso di alba e di tramonto appartenente come tale al corso regolare del mondo, e pertanto il diritto, su cui poggia la società, è null'altro che la regolarità del corso solare... Dall'altra parte troviamo ancora tutto questo, ma in un determinato punto del corso temporale subentra qualcuno che manifesta alcunchè di definitivo: il giorno di Jahve, il grande tribunale, la salvezza finale, o l'ultima battaglia, come nell'Iran. Le immagini di cui ci si serve sono tratte tutte dai fenomeni della natura, giorno e notte, estate e inverno: l'ethos però è diventato un altro, è intervenuta una cesura, è stato istituito un *tempus* nel senso rigoroso del termine, un *tempus* che rovescia tutto. Così il profeta Zaccaria può dire

umanistica di imitare gli antichi, ma ha il compito di individuare l'impulso che spingeva a quella imitazione, e ciò che mediatamente ne risultava, cioè il tramonto della civiltà teocentrica del medioevo e la scoperta dell'uomo e della natura; lo storico di Napoleone non si limita a ripetere come apparve alla coscienza di Napoleone e della sua età il corso di eventi che si estende dal 18 Brumaio alla battaglia di Waterloo e al Congresso di Vienna, tanto meno si lascerà soggiogare dalla lirica rappresentazione del condottiero per due volte nella polvere e per due volte sugli altari, ma porrà esplicitamente la questione che il poeta rinviava ai posteri, se cioè fu « vera gloria » quella che il condottiero sperimentò sui campi di Marengo e di Austerlitz, o non piuttosto quella che egli non seppe e non poteva sapere, e cioè le idee e gli istituti della rivoluzione francese diffuse in buona parte d'Europa, e il seme di libertà che depose, suo malgrado, nel cuore degli uomini. Sul problema della « vera gloria » come essenziale della storiografia è da vedere lo scritto altamente esemplare dell'Omodeo, *Storicismo e azione* in « Leonardo » del 20 dic. 1928 (ma ripubblicato dal Croce nella sua *Storia della storiografia italiana*, Bari, 1930, II, pp. 263 sgg.).

che la Luce sarà alla sera. Il tempo terminale comporta un rovesciamento del corso del mondo¹.

La considerazione storicistica non si appaga di questi due splendidi cristalli mentali, ma si pone anzitutto il problema della *g e n e s i v i t a l e* della iterazione dell'identico sia nella forma primitiva della riattualizzazione di un evento fondatore delle origini, sia nella forma — culturalmente molto più avanzata — della anticipazione o prefigurazione del termine della storia. Al tempo stesso la considerazione storicistica è impegnata a ricostruire volta a volta come nel mondo delle civiltà primitive la totalità delle potenze operative dell'uomo si dispiegò all'ombra della riattualizzazione rituale delle origini mitiche, e come, in queste civiltà, le *i n i z i a t i v e u m a n e* si produssero camuffate (destorificate) nell'*a s s o l u t o i n i z i o d i v i n o*. Infine la considerazione storicistica è impegnata a chiarire come il rovesciamento escatologico che si operò soprattutto attraverso il Giudaismo e il Cristianesimo immise nella cultura, particolarmente attraverso il tema del Regno che « già comincia », un grande fermento storicistico, che per venti secoli di storia aiutò incommensurabilmente l'uomo a presentire, a intravedere e finalmente a riconoscere e ad accettare il suo proprio volto sotto la maschera semiumana e semidivina del Cristo. Con ciò la coscienza storicistica moderna include nella cerchia dei suoi propri interessi anche quella storia che sembra più a lei estranea, perchè apparentemente orientata verso forme radicali di destorificazione mitico-rituale: e in virtù di questa mediata inclusione tutta la storia delle religioni si fa idealmente *c o n t e m p o r a n e a*, ricongiungendoci alla laica prospettiva che agita i nostri cuori e le nostre menti: restituire all'uomo, col pensiero e con l'azione, la storia che è sua.

* * *

Sebbene il conflitto tra considerazione storicistica e tipologia sia radicale, è giustizia storica riconoscere che la fenomenologia

¹ Van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit*, in « Eranos Jahrbuch », (1949), pp. 33 sg.

della religione del van der Leeuw rappresenta un progresso rispetto al filologismo e al naturalismo positivistici. In un modo o nell'altro il van der Leeuw ha concorso ad introdurre nella storia delle religioni il problema del 'capire' e la polemica contro il *zerlegende Verstand* e le congiunte spiegazioni cronologico-causali. L'assurda pretesa evoluzionistica di una storia universale delle religioni condotta per serie di successive forme religiose, dalle più semplici alle più complesse, e per le quali l'umanità sarebbe solidalmente passata, non si rinnova nell'opera dello studioso olandese, ed è anzi da lui nettamente svalutata. Contro l'intellettualismo positivistico, secondo il quale la religione si riduceva sostanzialmente a una scienza infantile contesta di incredibili paralogismi da ascrivere alla immensa stolidezza umana, il van der Leeuw ha ribadito con singolare energia il carattere vitale o esistenziale dell'esperienza religiosa: e per quanto egli sia rimasto prigioniero della limitazione di questa esperienza, e non si sia quindi potuto porre il problema di rigenerarla concettualmente nel reale processo ieropoietico, noi oggi dobbiamo essere debitori anche a lui se vediamo con particolare chiarezza il carattere esistenziale del sacro, e se ormai non possiamo più ricadere nelle banalità della religione come *philosophia inferior* e del mito come scienza semifantastica. In un dominio del sapere dove positivismo e filologismo avevano ridotto la funzione del dotto a quella di uno specialista senza orizzonte, il van der Leeuw ha riportato in onore la figura dell'umanista sensibile non solo agli interessi tecnici del proprio settore di ricerca, ma anche alle varie correnti culturali del suo tempo. In opposizione alla sostanziale indifferenza verso la materia religiosa che caratterizzava il filologismo, il van der Leeuw ha fatto valere nel dominio della scienza della religione il pensiero, caro al Dilthey, secondo il quale il processo del capire significa comporre la esperienza propria con l'altrui, al fine di poter comprendere se stesso e l'altro: il che era, se non un vedere e un compiutamente ragionare, almeno un intravedere la tesi della contemporaneità ideale di ogni vera ricerca storico-religiosa. Educato in un ambiente culturale « dove i frutti dell'autunno del liberalismo religioso si coloravano delle fresche tinte di una nuova pietà », egli intese la sua opera di studioso del mondo

religioso quasi come una particolare dimensione della propria *pietas* in atto. Lo stesso impulso fondamentale che lo spingeva a preparare soggetti teologici sulla resurrezione o sui sacramenti o sulla immortalità dell'anima continuava in qualche modo a operare anche nello specialista della religione egiziana, nello studioso della religione greca e romana, del cristianesimo, delle forme etnologiche di vita religiosa: questo spiega perchè egli si sentisse estraneo alla tradizione razionalistica del pensiero moderno, al punto da confessare, nella sua autobiografia culturale, come assai per tempo si fosse convinto di non poter comprendere « la vita religiosa, non solo quella dei primitivi, ma anche dell'antichità, partendo dal pensiero moderno quale è stato formato da Descartes e da Kant ». Senza dubbio operava ancora in lui la persuasione che la cultura del suo complesso, e tutti i singoli interessi culturali, dovessero organizzarsi intorno al predominante valore della religione come *Erlebnis*: tuttavia, per quanto questa sua persuasione non possa essere condivisa da chi ha partecipato al laicismo e allo storicismo più maturi del mondo moderno, la sua opera resta una ricca testimonianza a favore del sacro, particolarmente suggestiva pel fatto che ha tolto a suo proprio assiduo commentario lo sterminato materiale della vita religiosa dell'umanità, dai primitivi al Cristianesimo, e al tempo stesso tutte le più caratteristiche correnti dell'irrazionalismo contemporaneo: onde di quanto egli ha scritto e pensato nel corso del suo giorno terreno è da dire ciò che il giudizio storico afferma di ogni seriamente impegnato sforzo umano: *nec cum te nec sine te*¹.

E. DE MARTINO

Libero docente di storia delle religioni.

Università di Roma.

¹ Per questo aspetto più complesso della personalità del van der Leeuw è da vedere, oltre al già citato *Task of the Religion etc.*, la sua *Confession scientifique faite a l'université Masaryk de Brno le lundi 18 nov. 1946* in « Numen » 1, 1954, 8 sgg. Un esame a parte meriterebbe il suo volume sui rapporti fra religione e arte (*Wegen en Grenzen. Studie over de verhouding van Religie en Kunst*, Amsterdam 1932).

APPUNTI SULLE ORIGINI RELIGIOSE DELLE METAFORE PAROLA-LUCE

La metafora parola-luce, il riavvicinamento, cioè, per noi puramente poetico, di una esperienza acustica con una visiva di luminosità, è abbastanza frequente nella poesia di tutti i popoli civili¹. Nella poesia d'avanguardia moderna assume talvolta forme assai interessanti: citiamo per esempio il famoso sonetto di Rimbaud, *Voyelles*, dove i toni acustici delle cinque vocali² son rivissuti poeticamente in forme di colori:

A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu, voyelles
Je dirai quelque jour vos naissances latentes.
A, noir corset velu des mouches éclatantes
Qui bombillent autour des puanteurs cruelles,
Golfe d'ombres; E, candeur des vapeurs et des tentes,
Lance des glaciers fiers, rois blancs, frissons d'ombelles;
I, pourpres, sang craché, rire des lèvres belles
Dans la colère ou les ivresses pénitentes;
U, cycles, vibrations divins des mers virides,
Paix des patis semés d'animaux, paix des rides
Que l'alchimie imprime aux grands fronts studieux;
O, supreme clairon plein de strideurs étranges,
Silences traversés des Mondes et des Anges:
— *O l'Omega, rayon violet de Ses Yeux!*

¹ Basta anche solo pensare a tutte le immagini derivate dal classico concetto dell'armonia delle sfere. Solo due esempi: il ben noto *Die Sonne lönt, nach alter Weise* - In *Brüdersphären Weltgesang...* dell'inizio del *Faust* o il passo del *Paradise Lost* di Milton (V, 172), dove si dice al Sole

... sound His praise
in thy eternal course both when thou climbst
and when high noon hast gained and when thou fallst ...

(i tre momenti più sacrali, come accenneremo in seguito, del corso del sole).

² Anche nel classico cinese *Li-ki* si parla dei cinque toni (musicali) parallelamente ai cinque colori fondamentali (*Li-Ki* trad. Legge in SBE vol. I, pag. 382).

Vorrei ora presentare, a scopo puramente documentario e come soggetto di una eventuale discussione interpretativa e valutativa, alcuni interessanti passi, tolti a testi mitologici e religiosi di varie civiltà, dove « luce » e « parola » vengono in qualche modo identificate o ravvicinate o sentite come concatenate da un nesso di causa ed effetto.

« Luce » e « parola » sembrano ravvicinate o identificate, esplicitamente, in questo bel canto algonchino, già due volte tradotto in italiano¹, intitolato « Canto di stelle »:

« Noi siam le stelle che cantiamo - *Cantiamo con la nostra luce*: siamo gli uccelli di fuoco e voliamo pel cielo - *La nostra luce è una voce*. Prepariamo agli uomini una strada, una strada ove camminare. - Sotto di noi son tre cacciatori, che inseguono un orso. - In ogni tempo hanno fatto così. - Dall'alto guardiamo le montagne. - Questo è il canto delle stelle. »

La luce sembra considerata qui, senza ulteriori specificazioni, come la *voce* delle stelle.

Saltando ora a una civiltà estremamente lontana nello spazio e nel tempo, vediamo che in un inno sumero si dice della « Parola » (*enem, inim*) « come il sole, come il sole il suo appressarsi illumina » (Langdon, *Sum. Myth. Texts*, 158-16, 159-25) e, cosa piú interessante, il segno sumero *ud*, alito, spirito, *verbum irae* di un dio, è in semitico (accadico) reso dalla parola *ūmu* (ebr. *yōm*, ar. *yaum*) che significa *giorno* (Langdon in ERE, s. v. *Word* pag. 751 seg.)². Il Langdon spiega, razionalisticamente: « the Sumerians, and after them the Semites, conceived the breath of a God as a warm flood of light. When a God's anger was aroused, his breath went forth as a storm, and consequently

¹ C. G. Leland, *The Algonquin Legends of New England*, London, 1884 pag. 379. Tradd. italiane in G. Prampolini, *Storia Universale della Letteratura*, Torino, 1938, III, 972 e in *Poesia dei Popoli Primitivi* di E. v. Sydow trad. R. B., Modena, 1951, pag. 60.

² L'avvicinamento è interessante anche perché permette di spiegare in senso piú esatto certe espressioni di lingue semitiche, come, ad es. l'arabo *ayyām Allāh*, « i giorni di Dio », che ricorre due volte (XIV, 5; XLV, 13; anche meno esplicitamente in X, 102) nel Corano nel senso di « giorni di vendetta, d'ira » di Dio e che i commentatori hanno finora generalmente avvicinato alla parallela espressione *ayyām al-'arab* nel senso di « giorni famosi (di battaglie specialmente) degli Arabi ». Si veda anche R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1947-51 (3 voll.), vol. II, nota 15, a pag. 370.

both *ud* and *ūmu* came to mean *storm* ». Prescindendo da tale spiegazione, la identità « parola (d'ira) » e « giorno » mi sembra di estremo interesse. Non è da questa concettualmente molto distante una visione direi moralistica, di « ammonimento », della luce. La troviamo esplicitamente affermata in qualche testo zoroastriano. Cito il catechismo mazdaico edito dal Nyberg¹ e intitolato *Pand-nāmak i Zartušt* (Libro dei consigli di Zarathustra) o *Ātāk handarz i pōryōlkēšān* (Brevi ammaestramenti dei padri della fede), dove, dopo aver avvicinato, sul piano ahri-manico, la *cecità* alla *sordità* spirituale, si dice: « Poiché è chiaro che per questo il sole tre volte al giorno dà degli ordini all'uomo qui nel mondo. All'alba dice questo: Ohrmazd dice a voi tutti quanti siete uomini: Siate diligenti nella virtù e nel compiere i vostri doveri religiosi, affinché io conduca la vostra vita in questo mondo terreno a un grado mediano. A mezzogiorno dice questo: Siate diligenti nel cercare moglie, e generare figli e negli altri doveri religiosi, perché fino al giorno del corpo futuro (*tan i pasēn*) lo Spirito Malvagio e i suoi aborti saranno inscindibilmente legati a questa creazione. Al tramonto dice questo: Espiate con penitenza il male che avete commesso, affinché io vi perdoni. *Poiché infatti è chiaro che, come giunge alla terra la luce del sole, così anche alla terra viene la sua parola* ».

Molto simile, per la concezione semi-moralistica che lo ispira, questo passo dell'egiziano *Libro delle Caverne* dove i « cattivi », i nemici di Râ, sono così descritti: « Coloro che non vedono i raggi del sole, che non intendono le sue parole »².

L'avvicinamento o identificazione parola-luce, parola-fuoco viene meditato e rielaborato in senso psicologistico³ in vari inte-

¹ In *Hilfsbuch des Pehlevi*, 2 vv., Upsala, 1928-31, I vol., pagg. 17-30.

Del resto anche in altri testi zoroastriani il regno della luce è chiamato anche « regno del canto » (cfr. G. Messina, *La Religione Persiana*, in *Storia delle Religioni* dir. da P. Tacchi Venturi, Torino 3. ed. 1949, vol. I, pag. 910). Prima di entrarvi l'anima è giudicata da Mithra (Sole). Altro caso di luce-parola come giudicatrice (v. nota 4 pag. 31).

² A. Piankoff, *La descente aux enfers dans les textes égyptiens et dans les apocryphes coptes*, in « Bull. de la Soc. d'Archéol. Copte », 7, 1941, pp. 33-46 (Il brano cit. è a pag. 37).

³ Una rielaborazione e meditazione tipicamente psicologistica (meglio che « spirituale »), introversa e introspettiva dei « fatti » mitici sembra essere

ressanti passi upanishadici: « La luce poi che splende al di là di quel cielo, al di sopra d'ogni cosa, al di sopra di tutto, nei mondi supremi, dei quali non ve ne sono più alti, essa è in verità anche questa stessa luce che è dentro l'uomo... L'audizione di essa si ha quando, turando gli orecchi, s'ode come un rombo, come crepitio di fuoco che arda. Si veneri ciò come (quella luce) *vista ed udita* »¹. E il sole è identificato alla magica formula sacrale, l'*udgītha*: « Come quello che arde lassù (= il Sole) si veneri l'*udgītha*. Quello invero quando sorge (*ud-yan*, etimologia magica) *intono il canto* per le creature, quando sorge disperde la tenebra e la paura »...². E ancora:

« Quel sole è l'*udgītha* e quindi anche il *prāṇava* (= la mormorazione della sacrale sillaba *om*): infatti (esso) si muove facendo risuonare « om »³.

E la parola è identificata al fuoco in numerosi altri passi upanishadici: basti citare la *Bṛhadarāṇyaka-Upan.* (Trad. Belloni-Filippi, Lanciano, 1932, pagg. 38 no. 11; 53, no. 3; 76, no. 24). La deduzione, piuttosto razionalistica, che si trova nella medesima Upanishad (85, no. 5), che, cioè, quando anche la luce scompare, l'unica « luce » o « fuoco » che guidi l'uomo nelle tenebre è la parola, cioè il *richiamo*, mi sembra non anteriore, ma posteriore alla appercezione mitico-magica parola-luce (fuoco), come anche non mi sembra molto utile per una comprensione delle origini della identificazione la spiegazione che dà il Papesso seguendo il Senart: « Con questo Om del sole si vuol forse alludere al brusio indistinto che si leva da tutta la natura al sorgere del sole » (*Chāndogya-Up.*, trad. cit., pag. 99 n. 1).

Tuttavia questo elemento causale posto come origine dell'avvicinamento parola-luce, causale nel senso che è la luce (o il fuoco col suo crepitio) che produce parola o suono, può anche trovar qualche parallelo in qualche mito di « primitivi » come quello

caratteristica del pensiero religioso indiano. Già del resto nella vedica, santissima *Gayatri*, troviamo la significativa espressione « *meditiamo (dhīmahī)* lo splendore del Dio sole, che esso ci infiammi le menti... ».

¹ *Chāndogya-Upan.* (trad. Papesso) in *Testi e Docum. per la Storia delle Relg.* VII, Bologna, 1937, pag. 139.

² *Op. cit.*, pag. 95.

³ *Op. cit.*, pag. 98-99.

ceyenne dove il personaggio, chiaramente solare, di *Mutsiiviv* (Radice Dolce) è anche chiamato « foglia stormente » (brusio delle foglie al primo sorgere del sole?)¹. Più frequente mi sembra invece, ed è significativo, una appercezione causale *inversa*, cioè canto (o suono) come *causa* di luce o almeno come precedente alla luce. Così per esempio per certe tribù australiane è il raglio di un asino (*Dacelo gigas*) che sveglia gli uomini alla luce: « se non lo facesse il mondo sarebbe immerso in perpetua oscurità »². Secondo certe tribù eskimesi (Ogomiut, Terra di Baffin) la dimora del sole e della luna *prima* che divenissero tali era nella *casa dei canti*³. Anche in questo mito, il sole *canta* alla luna. In un mito *tsimshian* (Notka, lingua *wakash*) le prime avvisaglie della prima luce che apparve sul mondo furono un *canto di bimbi*⁴. E in uno degli splendidi miti coloristici dei Navaho⁵, che avrebbero fatto la gioia di un Rimbaud, è data come cosa normale che il canto sia un metodo magico per produrre la luce (« ... quando furono giunti, Ahsonnutli cantò..., ma il canto non riuscì a procurare la luce richiesta »).

Nella mitologia Navaho il Dio *Parlante* (*Hastseyalti*), dalla *maschera bianca*, è il « dio dell'Alba e dell'Oriente ». Nella cerimonia sacra nota col nome di « canto della Notte », della quale il suddetto dio è il principale protagonista, vi sono canti contenenti passi interessanti quali ad es. questo che si riferisce all'*Uccello dell'Alba* (e, con poche varianti, a quello del tramonto)

He has a voice, he has a voice,

Just at daylight Siala calls (Siala è il nome tecnico dell'uccello in questione).

The blue bird has a voice

he has voice, his voice melodious,

his voice melodious that flows in gladness.

In un inno del terzo giorno della cerimonia il Dio *Parlante* è detto « sorgere con la luce del Mattino », e « muoversi con la

¹ R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, vol. III, Torino (1953), pag. 287 n. 1.

² ERE s. v. *Light and Darkness (Primitive)* di J. A. Mac Culloch pag. 47.

³ R. Pettazzoni, *op. cit.*, vol. III, pag. 34-35.

⁴ R. Pettazzoni, *op. cit.*, vol. III, pagg. 77-78.

⁵ R. Pettazzoni, *op. cit.*, vol. III, pag. 238.

luce del Mattino » e si invoca: « his voice restore for Him! »¹.

A parte il fatto che per i buddisti cinesi « uno dei sedici (o diciotto, nel buddismo settentrionale) mondi celesti è quello della luce e del canto »², un parallelismo canto-luce attraversa tutto il mondo greco, dal mito di Apollo-Helios che è anche dio del canto e delle Muse³ alla differentemente intesa identificazione fuoco-logos di Eraclito⁴, giù fino alla teofania luminoso-fonica del battesimo di Cristo nel Giordano⁵ e alle disquisizioni patristiche sul

¹ Cfr. W. Matthews, *The Night Chant, a Navaho Ceremony*, in « Mem. of the Amer. Mus. of Nat. History », VI (1902). I due canti citati sono rispettivamente a pag. 294 e 88.

² E. J. Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, London, 1888, p. 1 a. Vedi anche *Sukhāvati-vyūha*, trad. F. Max Müller in SBE, vol. XLIX, pag. 19 (no. 31), secondo il qual testo in quel paradiso vi saranno « nubi di musica dai dolci suoni ». Data la ben nota amplissima diffusione delle idee escatologiche iraniche, tale concetto potrebbe esser qui, probabilmente, di origine persiana.

³ La complessa personalità del nume Apollo è comunque vista dalla moderna mitologia psicologica (v. ad es. C. G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. A. Brelich, Torino 1948, pagg. 76-83) in modo un po' diverso da quello tradizionale, come « archetipo del fanciullo ». Del resto anche il Wernicke (art. *Apollo* in Pauly-Wissowa) non avvicina essenzialmente Apollo-citaredo ad Apollo-sole, bensì fa derivare l'elemento danza-canto del mito di Apollo piuttosto dal suo aspetto ctonico (grotte sotterranee-oracolo-danza-canto). Comunque l'avvicinamento Helios-Citaredo, anche se, come del resto non è provato definitivamente, fosse solo posteriore e secondario, è pur sempre avvenuto e può accennare a una costante psicologica.

⁴ « Colui che percepisce la legge del mondo, il Logos (Parola), deve confessare che tutte le cose formano una unità » (H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* I^o frg. 50). Il Logos « unisce gli opposti in conflitto così come una sola armonia è formata da vari toni » (fr. 8). « Questo sistema del mondo (kosmos)... sempre fu ed è e sarà un fuoco semprevivo, acceso in dovuta misura e in dovuta misura estinto » (fr. 30). Il fuoco ha per Eraclito anche un valore di *fuoco giudicatore*, escatologico (« Perché il fuoco che viene su tutte le cose le giudicherà e le condannerà » (fr. 66), che sembra ricordare l'antica parola-fuoco, « parola d'ira », di cui abbbiam parlato a proposito dei Sumeri.

⁵ I testi canonici, effettivamente, non parlano esplicitamente di luce. (cfr. Matth. III, 13-17; Mc. I, 9-11; Lc. III, 21-22; Joh. I, 32-34); ma una variante dell'Evangelo degli Ebioniti (citata in Merk sotto Matth., III, 13) così legge l'inizio del v. 16 del testo di Matth.: « Et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua ita ut timerent omnes qui advenerant... ». Che la luce si manifesti dall'acqua è anche di grande interesse. Il Langdon ha mostrato che il *habil. mummu, Logos*, « Forma » è identificato all'acqua o almeno fatto sorgere dall'acqua. Nel Battesimo di Cristo dall'acqua sorge la luce, altro

logos-luce (dice Atanasio: « la Parola è luce da fuoco »¹) e a interessanti testi di Scoto Erigena², disquisizioni tutte molto più ispirate a idee elaborate già nel platonismo (su queste e su tutta la metafisica della luce non entriamo perché ciò ci porterebbe troppo lontano dal nostro argomento specifico) che ai non del resto frequenti passi antico-testamentari (es. Geremia XXIII, 29 « Non è la mia Parola come un fuoco?, dice il Signore », o Ps. XIX, 2 « Un giorno sgorga *parole* all'altro... non hanno favella né parole; la loro voce non s'ode, ma il loro *suono* esce fuori per tutta la terra... »), dove l'avvicinamento parola (fuoco)-luce è più primordiale ed elementare.

Avvicinandoci ad epoca più recente, può esser curioso comparare con qualcuno dei passi sopra citati (specie con quello zoroastriano e quello egiziano che definii « moralistici ») questa *luna che parla* del grande poeta mistico musulmano *Masnavī-i Ma'navī* di Gialāl ad-Dīn Rūmī (ed. Nicholson 1, 3759-62): « ... senza lingua tu (= 'Alī) lanci raggi di luce; ma se il disco della Luna viene a parlare, più veloce guida il viandante notturno alla retta via. Sicuri divengono i viandanti da errore e trascuranza: il grido della Luna la vince sull'urlo dei fantasmi. Se dunque la Luna anche senza parlare mostra la Via, quando essa parla diviene Luce su Luce ». È un testo questo, che, anche prescindendo dal senso allegorico che la Luna può avere (la Luna come Maestro Spirituale ecc.), mostra una singolare appercezione mitico-poetica di luce-parola, certo psicologicamente anteriore (come dimostrano i testi primitivi sopra citati) alle posteriori elucubrazioni allegoriche che se ne possono trarre.

Le visioni di santi che, parallelamente alla teofania luminoso-vocale del battesimo di Gesù, mostrano insieme fenomeni acustici e fenomeni visivi, non sono del resto rare. Basterà citare come

aspetto della *parola* formatrice (S. Langdon, *The Babylonian conception of the Logos*, in JRAS, 1918, pp. 433-449). È interessante notare che il *battistero* è chiamato talvolta in testi greci *photisterion* (v. il materiale raccolto in ERE, s. v. *Light and Darkness (Christian)* di A. J. Maclean p. 54-55).

¹ *Orationes contra Arianos* IV, 2 (questa quarta è solo attribuita ad Atanasio).

² In *De divisione naturae*, 883 b, citato in E. Bréhier, *La filosofia del Medioevo*, trad. S. Cotta, Torino, 1952, pag. 70. Il Bréhier si limita ad attribuire queste metafore (attraverso Dionigi e Massimo) « forse al mazdeismo ».

particolarmente chiari i fatti che risultano dal processo di Giovanna d'Arco¹: « Elle entendit la Voix à droite, vers l'église. Rarement elle l'entend sans une lumière. Cette lumière est du côté que la Voix est ouïe ». Giovanna, come è noto (ed è anche significativo perché sembra, come il testo del catechismo zoroastriano sopracitato, riferirsi a determinati momenti particolarmente sacri² in cui la voce della luce è piú netta), udiva queste voci « specialmente la sera e la mattina, quando suonavan le campane »³.

E si potrebbe qui aggiungere, a conferma dell'antichità della componente fonica nei momenti piú sacrali della vita del sole (alba, meriggio, tramonto) il fatto che presso gli Andamanesi (notoriamente considerati estremamente primitivi dagli etnologi) il principio e la fine del giorno sono considerati momenti particolarmente religiosi, e in quei momenti, *quando canta una speciale cicala che fa udire la sua voce solo in quelle ore* (le campane di Giovanna d'Arco!), ogni altro clamore e rumore è interdetto (A. R. Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922, 330 sgg., citato da R. Pettazzoni, « ARW », 29, 1931, p. 109 n. 2).

Del resto una esperienza in certo modo parallela (narrata in un passo citato da R. Otto nel suo ben noto *Das Heilige*)⁴ è provata nel selvaggio *veld* sudafricano da un vecchio pioniere boero: « When you are alone in the veld like this, and the sun shines so on the bushes, does it ever seem to you that something speaks? » Basta poco, una fiammata del rovetto, per trasformare questa esperienza in quella mosaica (ugualmente luminoso-vocale) del Roveto Ardente.

Non è certo cosa semplice coordinare né « spiegare » certe esperienze e appercezioni che noi molto difficilmente possiamo

¹ *Procès*, t. I, p. 52 (Cit. in A. France, *Vie de Jeanne d'Arc*, Paris, 2.e éd., s. d., T. II, pag. 261).

² Cfr. anche il testo di Milton sopra citato. Nel Corano, ad es. (XVII, 80) si dà un particolare valore sacrale alla preghiera fatta all'alba, alla quale presenzerebbero gli Angeli. È noto che le tre preghiere canoniche (non ancora cinque, come nell'uso attuale) prescritte nel Corano sono da recitare la mattina, a mezzogiorno e alla sera, nei momenti cioè in cui il Sole del testo zoroastriano « parla » e ammonisce gli uomini.

³ *Procès* t. I, pag. 480 (v. op. cit.).

⁴ 2.a ed. München 1947, pag. 25.

ora ricostruire nella loro freschezza (salvo che poeticamente, ma è diverso) con la nostra psiche attuale. Troppo è il pericolo di logicizzare esperienze e dati a noi poco accessibili. Tuttavia mi sembra di poter distinguere nei dati sopra raccolti almeno due aspetti: a) L'oggetto luminoso parla o canta, e i raggi o la luce son sue parole (ai vari esempi addotti sopra si aggiunga ad es. anche il mito *yokut* secondo il quale « le pleiadi erano cinque fanciulle e una pulce. Le fanciulle cantavano e sonavano tutta la notte nel cielo »)¹. All'origine vi potrebbe essere un processo di personificazione (che non spiegherebbe però esperienze psichiche come quelle del Boero citato dall'Otto) o, per il Sole, l'esperienza del brusio indistinto delle fronde e degli esseri al primo sorgere della luce (pure insoddisfacente, dato che anche la luce della luna e delle stelle « parla »).

b) Il mago, o il demiurgo, col canto o con la parola producono luce. Nel primo caso l'estatico, o il primitivo, o l'artista, percepiscono polarmente luce e parole (o canto); nel secondo si tratta di intervento personale magico-creativo. Mi sembra più probabile, e più produttivo, cercare piuttosto in quest'ultima direzione una spiegazione dinamica e storica unitaria dei vari avvicinamenti fonico-luminosi, in una esperienza, cioè, magica di creazione di luce mediante la Parola (o il Canto), che, chi volesse, potrebbe anche a suo piacere riferire ad ancestrali ricordi o rivelazioni di creazione della luce mediante qualche divino o magico « fiat ». E del resto il demiurgo come creatore sembra essere una proiezione dello sciamano facitore di incantesimi². E per un altro verso la luce, come la parola, ha grande importanza « creativa »: come nel silenzio il sorgere di una voce o di un canto distingue e delinea forme e intervalli ritmati di suoni, cosí la luce ha quel valore di ritagliatrice di forme, di « distinguitrice » e quindi iniziatrice delle singole vite degli oggetti e degli esseri, strettamente legato al concetto magico di creazione. Cosí in un mito eskimo di grande interesse il sorgere della luce

¹ Pettazzoni, *op. cit.* III, pag. 191.

² Cfr. R. Pettazzoni, *Mythes des origines et mythes de la création*, in « Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions (Amsterdam, 1950) », Amsterdam, 1951, pagg. 67-68.

è collegato col sorgere della morte¹. E il rito andamanese sopra descritto, nel quale compaiono in forma primordiale i tre elementi di questa problematica suono-luce, e cioè la luce del sole, il parallelo canto della cicala e il nascere e il morire (del sole), sembra indicare che i momenti in cui la concomitanza luce-voce è più nitidamente percepita sono i momenti « più pericolosi » nella vita della luce (il suo primo leggero sorgere e il suo andar spegnendosi); il che ancora suggerisce una spiegazione magica, cioè che, come presso gli Australiani il raglio del *Dacelo Gigas* produce la luce dell'alba, così qui la sacrale voce della « speciale » cicala aiuta a mantenersi e a vivere la luce del sole nei momenti per essa più pericolosi².

ALESSANDRO BAUSANI

Libero docente di storia delle religioni.

Università di Roma.

¹ Secondo questo mito gli uomini, venuti dalla terra, vivevano in perpetua oscurità e non conoscevano la morte. Venne un diluvio che distrusse tutto, eccetto due vecchie, una delle quali desiderò e la luce e la morte. Venne così la morte e con essa il sole e la luna e le stelle (K. Rasmussen, *People of the Polar North*, London, 1908, p. 101). Il mito sembra adombrare il fatto che il prezzo della coscienza separata degli esseri emersi dal primordiale caos è appunto la morte del *singolo*.

² Mi sembra che l'uso di batter tamburi o far strepito durante le eclissi solari, documentato non solo in Cina (dove se ne attribuisce lo scopo al voler spaventare il drago che sta per ingoiare il sole) ma anche nei paesi islamici (cfr. *Masnavi-i Ma'navi* già citato di Maulānā Gialāl ad-Dīn Rūmī vol. I, p. 151, II, p. 133-34), potrebbe avere la sua più antica giustificazione in questa magica potenza del suono come creatore di luce, potrebbe cioè esser un metodo magico per accendere, per dar quanta più luce è possibile al sole, *aiutarlo*, in un momento così difficile per la sua esistenza.

A questo proposito è interessante ricordare come secondo il *Kojiki* (cfr. R. Pettazzoni, *La Mitologia Giapponese*, « Testi e Docum. p. la St. delle Rel. » I, Bologna, 1929, pagg. 60 sgg.) fra i vari sistemi escogitati dagli dèi per far tornare la dea solare Amaterasu che, nascostasi, aveva lasciato nelle tenebre la terra, c'è il canto incessante dei galli, e, in generale, gran frastuono e risa. La narrazione del *Kojiki* spiega il ritorno del sole con la « curiosità » della dea, ma può ben trattarsi di una interpretazione « logica » successiva.

UN CULTO PREISTORICO VIVENTE NELL'ITALIA CENTRALE

SAGGIO STORICO-RELIGIOSO SUL PELLEGRINAGGIO ALLA SS. TRINITÀ
SUL MONTE AUTORE

Il presente scritto vuol essere, innanzi tutto, una *segnalazione di fatti*: fatti non sconosciuti in senso assoluto, ma ignorati dalla massima parte degli studiosi di storia delle religioni. L'intento di segnalarli proprio a questi ultimi, presuppone la convinzione che quei fatti abbiano un interesse storico-religioso. Finora invece essi hanno richiamato l'attenzione, quasi esclusivamente, dei folkloristi. Trattandosi, infatti, di una « usanza » o complesso di usanze praticate tuttora da masse popolari culturalmente arretrate, sembra ovvio che la disciplina autorizzata al loro studio sia quella delle tradizioni popolari. Qual'è, ora, la differenza tra il trattamento folkloristico e il trattamento storico-religioso di un determinato complesso di fatti che possa interessare ad entrambe le discipline? Idealmente: nessuna. Il folklore religioso è, o dovrebbe essere, un ramo della storia delle religioni, con una limitata autonomia di problemi e metodi che gli deriva dal suo materiale: esattamente come l'etnologia religiosa o come lo studio delle religioni preistoriche, che ugualmente si distinguono, per le esigenze specifiche del loro materiale, p. es. dallo studio perseguito prevalentemente con mezzi filologici delle antiche religioni « colte ». Non vi è dubbio che gli studi folkloristici, anche nella pratica, si stanno già avviando verso una trasformazione che farà di essi una disciplina storica, qual'è divenuta, dopo i suoi primordi descrittivi, anche l'etnologia. Per il momento, tuttavia, il folklore si limita per lo più a descrivere e classificare i fenomeni della vita popolare in quanto essi si *differenziano* dai fenomeni determinati dalla vigente forma culturale degli strati evoluti della popolazione, senza curarsi di indagare il loro positivo carat-

tere storico. Al folklore inteso in questo senso puramente contingente e momentaneo, le seguenti pagine tenteranno di strappare — e quest'è il loro secondo scopo — un complesso di fatti e problemi, indicando la sua natura eminentemente storica e precisamente storico-religiosa.

Segnalare i fatti e indicarne l'interesse storico: questo duplice compito non implica la necessità di un'interpretazione estesa e completa; questa richiederebbe ben altro spazio e altra fatica. L'abbozzo d'interpretazione che seguirà, avrà un carattere provvisorio e servirà soprattutto ad esemplificare il metodo storico con cui si possono avvicinare anche i fatti « folkloristici ».

* * *

Il santuario della SS. Trinità si trova pressappoco sui confini del Lazio e dell'Abruzzo, sul fianco meridionale del Monte Autore (m. 1853). Esso consiste in una grotta d'origine naturale e in una costruzione esterna relativamente recente.

La posizione del santuario è quanto mai impressionante. Distanza a tre ore di cammino da entrambe le località abitate più vicine — Vallepietra a sud, Cappadocia a nord — esso è all'altezza di 1337 metri, ai piedi di una parete di roccia nuda che s'innalza perpendicolarmente per circa trecento metri; sotto un lungo ma stretto ripiano che corre davanti alla grotta e ne rende possibile l'accesso, si apre un baratro di altre centinaia di metri, questo non del tutto perpendicolare e nudo, ma fortemente ripido e in gran parte boscoso. Il santuario e il ripiano su cui poggia si trovano quindi come sospesi tra due scoscendimenti vertiginosi. Al ripiano si accede dai due lati, mediante sentieri in salita, a seconda che si provenga dall'una o dall'altra località menzionata. Dalla roccia scaturiscono le sorgenti del Simbrivio, fiume che sfocia nell'Aniene; ma vi è una sorgente anche nell'interno della grotta stessa.

Ogni anno, nei giorni intorno alla festa della Trinità (festa mobile, la prima domenica dopo Pentecoste), il santuario è meta di un pellegrinaggio popolare: vi partecipa una grande massa di gente — in questi ultimi anni circa 60-70.000 persone — proveniente dalle più varie località laziali e abruzzesi, ma anche da

zone più distanti dell'Italia centrale e meridionale. Fino a pochi lustri or sono i pellegrini venivano esclusivamente a piedi o a mulo, oggi vi sono apposite corse di corriere che li portano fino a Vallepiastra: ma anche nell'occasione dell'ultimo pellegrinaggio (1952) cui ho assistito, s'incontravano ancora gruppi (cosiddette « compagnie ») provenienti, a piedi, da località distanti quattro giornate di marcia. Un secondo pellegrinaggio annuale, meno importante per massa di partecipanti, ha luogo il giorno 26 luglio, festa di S. Anna. Celebrazioni di messe, confessioni e comunioni costituiscono le forme ufficiali del culto. Oltre a queste, la mattina del giorno di festa si celebra un rito specifico, con approvazione ed assistenza ecclesiastica ma per opera di personale laico: il cosiddetto Pianto delle Zitelle. Si tratta di una specie di sacra rappresentazione ridotta al solo canto, eseguita da determinate donne di Vallepiastra (la carica di « zitella » si trasmette ereditariamente in certe famiglie), ciascuna delle quali rappresenta un determinato personaggio (Giuda, Pilato, Maddalena, la Madonna) o strumento (calice, funi, colonna, spine, chiodi ecc.) della Passione. Le parole del canto sono del XVII secolo ed evidentemente applicate a una melodia preesistente. La melodia, secondo l'unico musicologo che l'abbia esaminato¹ ha un sostrato gregoriano, comune, del resto, ai più antichi canti popolari dell'Italia centrale.

Se il Pianto delle Zitelle sta, per così dire, tra il rito ecclesiastico e l'usanza popolare, altri elementi del pellegrinaggio sono tipicamente « folkloristici ». Parte dei pellegrini arriva in « compagnie » formate nei singoli paesi di provenienza, ciascuna con i propri labari, cantando a squarciagola i tipici canti di pellegrini, inneggianti alle « Tre Persone »; parte invece arriva in gruppi privati, non organizzati, senza insegne. Giunti — dopo aver segnato il passo anche per un'ora sullo stretto ripiano affollatissimo — al santuario, ne fanno il giro intorno — entrando dalla porta est e uscendo da quella ovest della costruzione antistante — sfiorando con la mano destra la roccia viva della parete della grotta. All'uscita, presso alcune baracche da fiera allestite all'occasione sul ripiano, si forniscono dei requisiti di un costume par-

¹ L. Colacicchi, in « Lares », 7, 1936, 98 sgg.

tiolare: gli uomini di un berretto conico di carta con finta decorazione floreale, le donne di ghirlande di fiori artificiali: solo sporadicamente accade che anche donne portano il berretto e uomini la ghirlanda. Bisogna notare che questi *insignia* non sono specifici della festa della Trinità, ma diffusi in una larga zona dell'Italia centromeridionale per occasioni analoghe. Specifico è invece un bastoncino fatto di rami attorcigliati, di solito con tre punte (allusione alla Trinità), anch'esso decorato di fiori, che ricorda vivamente il caduceo. Ornati di tali attributi, i pellegrini discendono dal monte. Nella discesa si possono osservare varie usanze caratteristiche: la più singolare di tutte è che i pellegrini, specie quelli non organizzati in « compagnie », strappano dal bosco grossi rami d'albero. In conformità alle esigenze del rimboschimento in Italia, è severamente proibito tagliare gli alberi: ma, mentre ero informato già in precedenza che in tempi passati i pellegrini usavano portar via non solo rami, ma alberi interi, io stesso sono riuscito a vedere e a fotografare un uomo che portava un tronco d'albero di almeno quattro metri di lunghezza per il ripido sentiero della discesa. — Nella discesa (naturalmente anche nella salita che è la stessa strada) s'incontrano alcuni cumuli di pietra (sulla mia strada ne ho contati quattro), sui quali ogni pellegrino getta una pietra: secondo la spiegazione fantastica dei pellegrini, sotto quei cumuli giacerebbero dei pellegrini più antichi morti durante il pellegrinaggio. Un altro rito connesso con lancio di pietre si svolge durante il ritorno verso Vallepietra, al passaggio del fiume: i pellegrini attraversano il ponte a ritroso, rivolti cioè verso l'ormai lontano santuario, e gettano una pietra nel fiume. Secondo l'interpretazione popolare con tale gesto essi intenderebbero gettar via i loro peccati. Si può notare un'altra usanza, non specifica di questo pellegrinaggio ma diffusa anche in altri: molti dei partecipanti — uomini e donne — si servono dell'occasione del pellegrinaggio per stringere un legame di « comparato » (comare e compare) per tutta la vita. Nel pellegrinaggio alla Trinità gli interessati si toccano o incrociano le mani sotto l'acqua del fiume durante il ritorno.

Oltre alle usanze (o riti) che si possono osservare obiettivamente, meritano menzione alcune credenze o idee diffuse tra i pellegrini. È notevolissimo il fatto seguente: benché cantino inni

alle « Tre Persone » e gridino spesso « Viva la Santissima Trinità », i pellegrini spesso non hanno un'idea precisa dell'oggetto della loro venerazione. Essi lo chiamano per lo più « la Santissima » e già questa forma femminile crea nella loro mente una certa confusione (a meno che non *derivi* piuttosto dalla confusione). Fatto sta che essi spesso pensano che il loro pellegrinaggio si svolga in onore della Madonna. Ciò mi fu riferito, in passato, da tre-quattro persone che, assistendo a singoli pellegrinaggi, l'hanno notato, indipendentemente l'una dall'altra. Ho avuto la soddisfazione di accertarmene personalmente p. es. quando un pellegrino mi ha indicato la strada « per andare alla Madonna ». E, infine, ne ho trovato una documentazione, direi, ufficiale, in una piccola pubblicazione di carattere devozionale dell'arciprete di Vallepietra (con prefazione del vescovo di Anagni, del 1945), che scrive testualmente: « Spesso da qualche pellegrino abbiamo udito esclamare: « vado a visitare la Madonna » e si voleva dire della Divina Trinità del nostro Santuario. Nossignori, la SS. Trinità non è la Madonna... » — Ho dovuto insistere su queste prove, sia perchè il fatto, per natura sua, sfugge a un controllo filologicamente rigoroso, sia perchè da parte ecclesiastica si tende a svalutarlo.

A metà altezza, circa, della parete rocciosa si vede una macchia: i pellegrini (ma perfino borghesi della zona) affermano che sia un aratro rimasto sospeso sulla roccia in tempi antichi, in occasione del seguente miracolo: un uomo arava sulla cima del monte (!) e i suoi buoi improvvisamente caddero nel precipizio; l'aratro restò appeso sulla roccia, mentre l'uomo ritrovò i buoi illesi sul ripiano della grotta, genuflessi e in atto di adorare una immagine della Trinità.

* * *

Ai fatti folkloristici si aggiungano i fatti archeologici. Nella grotta sono stati ritrovati i resti di un santuario di epoca romana (oggetti votivi, frammenti di iscrizioni) e, nelle vicinanze, oggetti di età neolitica. In mancanza di una pubblicazione scientifica dei

ritrovamenti ¹ e della loro deplorabile dispersione, non sono in grado di darne più dettagli.

* * *

Fin qui, in grandi linee, i fatti (alcuni particolari saranno aggiunti in seguito). Il folklore tradizionale probabilmente si accontenterebbe di segnalare i singoli elementi che, nella festa, non dipendono dal rituale e dalla dogmatica cattolici, di addurre per ognuno di essi un gran numero di analogie e di approdare al risultato che si tratta di « sopravvivenze » pagane.

La ricerca storico-religiosa ha il dovere di andar più avanti. La prima domanda che essa deve sollevare è la seguente: qual'è la civiltà storicamente individuabile, nel seno della quale quegli elementi hanno un significato? E quindi: si tratta di elementi culturalmente eterogenei, associatisi per via di una stratificazione (e in questo caso ricostruire, nei limiti del possibile, gli strati culturali) oppure di elementi omogenei, appartenenti cioè allo stesso tipo di civiltà religiosa. In quest'ultimo caso, in cui non resterebbe che da definire, di quale civiltà si tratti, evidentemente non si avrebbe più motivo di parlare di « sopravvivenze » isolate, bensì di una relativa continuità culturale.

A titolo di ipotesi di lavoro si può fare anche un altro passo, domandando: non si tratterà, per caso — anzichè di elementi sopravvivenuti di una o più civiltà religiose — di un determinato complesso culturale rimasto sostanzialmente inalterato sotto le vesti di un culto cristiano? A mio parere una tale ipotesi di lavoro non è soltanto giustificata (in quanto, potendo condurre a risultato sia negativo che positivo, non compromette la ricerca), ma è addirittura il punto di partenza più logico: infatti, prima di parlare di « elementi », è ragionevole accertarsi se non disponiamo dell'organismo stesso di cui essi farebbero parte; nessuno studierà, p. es., i frammenti di un testo antico conservati presso altri autori, quando ci è rimasto il testo integrale.

Per ricercare il « testo integrale » — in parole semplici: il culto precristiano — che, per ipotesi, supponiamo tuttora esistente

¹ La relazione inviata da R. Fonteanive al Ministero della Pubblica Istruzione in data 1 marzo 1895 mi è rimasta inaccessibile.

nel culto popolare della SS. Trinità, propongo il seguente metodo euristico: cerchiamo di descrivere la festa omettendone tutto ciò che si spiega esclusivamente dalla religione cristiana, e osserviamo il resto con gli stessi occhi, come se fosse tramandato in documentazione letteraria o archeologica. Prima, tuttavia, è necessario renderci conto della natura dei rapporti tra quanto, in tutto il complesso, vi è di specificamente cristiano e quanto invece è anteriore alle forme cristiane. Parlando, più sopra, di « vesti cristiane », mi sono servito di un modo di dire non perfettamente adeguato: la cristianizzazione di un culto antico non consiste quasi mai in un rivestimento superficiale; è o cerca di essere per lo più (secondo lo spirito delle celebri direttive di Gregorio Magno) un inserimento organico delle forme preesistenti, con le sole alterazioni, aggiunte o omissioni, inevitabili e mediante un'appropriata reinterpretazione, nella pratica cristiana. Il culto, anche come culto cristiano resta un testo coerente — salvo lievi imperfezioni o incongruenze. Perciò la separazione dei componenti cristiani da quelli precristiani non è un procedimento meccanico ed esteriore. Il più facile è ancora prescindere da quei momenti rituali che fanno parte di una pratica rituale universale nella religione cattolica, come la messa, la confessione e la comunione (che tuttavia possono aver sostituito parti analoghe del rito originario, inaccettabili dalla nuova religione e perciò eliminate). In secondo luogo si potrà prescindere dalle interpretazioni cristiane di elementi troppo comuni nelle religioni non-cristiane (p. es. gettare le pietre - gettare i peccati). In terzo luogo si potrà supporre una base precristiana in quelle pratiche che, pur sembrando totalmente cristiane, non si conciliano perfettamente con il complesso del culto (p. es. perché si « piange » la Passione di Cristo proprio in una festa della SS. Trinità?) Inoltre vi è una certa probabilità di poter attribuire un'origine precristiana agli elementi che, pur non contraddicendo allo spirito cristiano del culto, non sono da esso motivati in modo necessario (p. es. la grotta come luogo di culto).

Procedendo dunque all'esperimento mentale proposto, ci troveremo davanti al seguente complesso: un santuario-grotta montano, con una sorgente, dedicato a una « santissima » divinità, dove in un determinato periodo (di plenilunio? v. in seguito a

p. 55 sgg.) della primavera si recano in massa gli abitanti di una larga zona e dove in quell'occasione si celebra un « pianto » sopra un dio morto; al ritorno i pellegrini si travestono, portano alberi e rami, stringono legami tra loro, gettano pietre su cumuli di pietre e nell'acqua che attraversano; la leggenda culturale è di carattere agrario.

Che qui si tratti di un complesso coerente e non di una fortuita accozzaglia di elementi eterogenei, risulta probabile anche dal semplice fatto che il pensiero corre immediatamente al culto della Grande Madre frigia, sia per il santuario-grotta¹, sia per il pianto sopra il dio morto, sia infine per la « dendroforia » ecc. : diversi elementi, dunque, del nostro complesso culturale si ritrovano *insieme* anche in un altro complesso storicamente documentato. Solo che evidentemente, nel nostro caso, non si tratta del culto frigio: non solo perché la corrispondenza degli elementi non è perfetta (p. es. la dendroforia nel culto frigio ha un carattere molto differente: lì si porta, ritualmente un albero che rappresenta Attis morto), ma soprattutto perché è storicamente impossibile che un culto orientale importato a Roma e da Roma diffuso, sì, in tutto l'impero, ma sempre ai margini della vita religiosa e in ambienti eterogenei, si sia attecchito nel cuore della primitiva Marsica con un vigore da sfidare i millenni. D'altra parte non devono ingannarci neanche le tracce di un santuario romano ritrovate nella grotta; nel folklore italiano, quando si parla di « sopravvivenze pagane », spesso si pensa — e io credo che quasi sempre erroneamente — a una sopravvivenza della religione *romana*. Ora nel caso del nostro culto evidentemente non si tratta di un culto classico romano; gli elementi dominanti del complesso sono estranei al carattere della religione romana: sia il pellegrinaggio stesso, sia il luogo sacro completamente immerso nel grandioso ambiente di natura, sia, infine, quanto di « mitologico » traspare dalla pratica del « pianto ». Sono elementi che più facilmente si situerebbero nel quadro che alcuni studiosi dipingono della religione « italica » preromana². Ma per non

¹ Che la Grande Madre abiti *nella* montagna e non *sulla* montagna è ormai generalmente accettato, da quando A. Körte in « Ath. Mitt. », 23, 1898, 94 sg. ha fatto l'opportuna distinzione.

² Così F. Altheim, *A History of Roman Religion*, London, 1938, 226 sgg.

restare nell'intuitivo e nel vago, meglio è procedere anzitutto alla rassegna e alla localizzazione storica dei singoli elementi del complesso culturale, in attesa di vedere, in seguito, se i risultati parziali così raggiunti convergeranno. Solo in quest'ultimo caso — se cioè risulterà che gli elementi costitutivi del complesso risalgono a una medesima unità culturale — si potrà controllare se anche la loro unione abbia un senso coerente e, quindi, se l'ipotesi di lavoro da cui siamo partiti, sia giustificata o meno.

* * *

I. *Il luogo sacro: santuario-grotta montano con sorgente.* Non è stata fatta finora un'esauriente tipologia dei luoghi sacri. Manuali, enciclopedie, fenomenologie si accontentano, di solito, di rilevare come le configurazioni tipiche della natura — monti, foreste, grotte, ruscelli, ecc. — richiamino volentieri le reazioni religiose dell'umanità. La realtà tuttavia non è così semplice e generica, e sarebbe molto più utile arrivare a una precisa distinzione tra i vari tipi di luoghi sacri preferiti dalle varie civiltà religiose, a cominciare dalla distinzione fondamentale tra le civiltà che *conoscono*, in generale, e quelle che ignorano i rapporti tra la sacralità e la conformazione del luogo di natura! Finché questo lavoro non sarà fatto, ogni constatazione — così anche le seguenti sulla grotta — sui singoli tipi di luoghi sacri avrà un carattere provvisorio.

L'uso sacrale della grotta non è un fenomeno universale; nemmeno potrebbe esserlo, del resto, dato che non dappertutto esistono grotte: nella civiltà babilonese o in quella egiziana¹ anche per questa sola ragione sarebbe inutile cercare grotte sacre. In paesi, dove la natura ne offre la possibilità, può succedere che la grotta assuma un'importanza sacrale solo in un certo momento

¹ Deir el Bahari, con il santuario sepolcrale di Hatshepsut, non rientra in questa connessione: non è stato il fenomeno « grotta » a suggerire la scelta del luogo, ma il fatto che il punto più occidentale della valle era già occupata dalla tomba del primo re della dinastia tebana (XI) e per andare più in là bisognava, sotto la XVIII din., scavare nel monte (v. *Deir el Bahari*, vol. II, 13).

culturale (così in India, dove la religione vedica l'ignora, mentre il buddismo la coltiva¹), o al contrario, che la sua antica sacralità scompaia con il sopravvento di una civiltà che non se ne interessa (p. es. il Cristianesimo, salvo i casi di sopravvivenza).

Il *locus classicus* sulle grotte sacre dell'antica Grecia è un passo di Pausania (10, 32)² dove, a proposito del *Korykion antron* presso Delfi, il periegeta fa menzione delle innumerevoli grotte sacre dell'antico mondo ellenico. Strano è soltanto che egli, per nominare quelle più celebri, scelga esclusivamente grotte dell'Asia Minore, mentre il *Korykion antron* stesso porta nel suo nome riflessi di indubbio legame con il mondo anatolico³. Quanto alla Grecia continentale, sebbene anch'essa abbondi di grotte sacre, vi è ragione di supporre che questo tipo di luogo sacro non sia stato « inventato » dai greci. Molte grotte scavate risalgono a un'antichità altissima, spesso preellenica e preistorica; e nei grandi complessi culturali greci la grotta — ove ci sia — appartiene sempre al nucleo più antico. La classica civiltà greca preferisce il tempio costruito da mani umane, di modo che anche dove esista una grotta sacra, presto viene circondata e, nella sua importanza, obliterata da costruzioni sacre. A parte le grotte continentali d'origine micenea, ognuno ricorderà che le più antiche grotte d'uso indubbiamente sacrale che si conoscano sono quelle cretesi⁴. Ma anche nella Magna Grecia e in Sicilia le grotte sacre più importanti sono d'origine preellenica⁵. Nell'Italia romanizzata i santuari-grotta hanno scarsa importanza, salvo ove ospitino culti di carattere eminentemente arcaico e d'immemorabile anti-

¹ I. Renou - J. Filliozat, *L'Inde classique*, Paris, 1947, p. 123.

² L'unica monografia moderna sulle grotte sacre della Grecia che io conosca è il saggio divulgativo di J. Toutain, *Les cavernes sacrées dans l'antiquité grecque*, « Annales du Musée Guimet, Bibl. de vulgarisation », 39, Paris 1912, 137-187. A questo lavoro manca il criterio della stratificazione storica dei culti in Grecia, oltre che la distinzione tra grotte e fosse ecc.

³ Il toponimo *Korykos* ricorre in varie zone dell'Asia Minore (Eritrea, Licia, Cilicia) ed è anche il nome di un promontorio di Creta. - Cfr. lo *specus* del *Corycus mons* descritto da Pomponio Mela (1,72): *augustus et vere sacer, habitarius a diis et dignus et creditus*.

⁴ Elenco delle grotte cretesi con la relativa bibliografia: Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris 1948, 58 sg. e note.

⁵ Esempi in B. Pace, *Arte e civiltà nella Sicilia antica*, Vol. III (Milano-Genova, 1945), 480, 483, 494 ecc.

chità come, per citare un esempio dalle vicinanze di Roma, a Lanuvio. (Cfr. a Roma: il Lupercal). Diversamente dalla religione classica greca e romana, quella semitica rivela un'inclinazione a considerare sacre le grotte, dovunque le condizioni naturali permettano la loro esistenza¹. Tutto sta ad indicare che l'uso sacrale della grotta sia particolarmente caratteristico delle civiltà mediterranee preclassiche.

Sarebbe inutile portare esempi per la connessione tra grotta e acqua: quasi dovunque esistano grotte d'uso cultuale, esse sono in stretto legame con sorgenti che vi si trovano ora nell'interno, ora nell'immediata vicinanza. Molto più difficile sarebbe precisare, quale specie di culti, o meglio, culti di quale specie di divinità si localizzassero nelle grotte sacre. Certo è che una generalizzazione in base allo stato dei fatti nei tempi storici, come quella del Toutain², non è soddisfacente: non è esatto, cioè, dire che le divinità « più varie » possano esser venerate in grotte, da quelle dell'« atmosfera luminosa » a quelle della vegetazione e degli inferi; basti ricordare che tra le prime, tutte quelle citate dal Toutain (Zeus, Hermes, Apollo), hanno una situazione particolare: Apollo possiede le grotte come divinità oracolare e quasi in tutti i casi è agevole dimostrare che egli ha soppiantato — in seguito all'universalizzazione dei suoi poteri oracolari — altre entità oracolari preesistenti sul posto, e queste erano o divinità femminili o eroi (collegati a divinità femminili)³. Hermes arriva nelle grotte per via dei suoi rapporti con le Ninfe, detentrici classiche dei luoghi di culto in grotte⁴ oppure — nel mito — come dio nato in una grotta, casa della « ninfa » Maia. Quanto alle due regioni della periferia greca, in cui l'importanza della grotta sacra è apparsa così notevole, bisogna dire che in Asia Minore la grotta è il luogo sacro, per eccellenza, della Grande Madre che abita *nel* monte e quindi i suoi santuari sono o grotte natu-

¹ W. Robertson-Smith, *Religion of the Semites*, London 1927, 197 sgg.

² *op. cit.* 144.

³ Cfr. Y. Béquignon in *Mélanges Picard*, Paris 1949, I, 62 sgg.; le tradizioni di Delfi; i fatti del Ptoion: P. Guillon, *Les trépièdes du Ptoion*, Paris 1943, p. 97 sgg. Tilphoussa, *Hymn. Hom. ad Ap.* 244 sgg.

⁴ Per le Ninfe: Nilsson, *Gesch.*, I, 239 sg.

rali o scavate nel monte ¹; quanto a Creta, le più celebri grotte sacre sono quelle cui si collegano i miti della nascita di Zeus, e quella di Amnisos che in tempi storici è sacra ad Eileithyia, dea delle nascite. Una conclusione netta e definitiva non potrebbe esser enunciata che in base a un materiale ben più vasto e più dettagliatamente studiato: tuttavia sembra sin d'ora legittimo supporre con vari studiosi² che le grotte sacre ospitino più volentieri divinità femminili, aggiungendo che quelle maschili vi figurano per lo più come neonati legati alla madre o alla nutrice, o come aggregati o sostituti di originarie divinità femminili.

II. *Il pellegrinaggio.* Qui, le difficoltà sono ancora maggiori. Salvo in voci di enciclopedie, il fenomeno religioso del « pellegrinaggio » non è mai stato oggetto di uno studio monografico³ né in senso puramente fenomenologico, né, tanto meno, in senso storico. F. Heiler⁴ ha esaminato brevemente il problema su un

¹ Cfr. A. Körte, *l. c.*; Kern, *Rel. d. Gr.*, Berlin, 1926, 1, 78; - G. Kaschnitz-Weinberg, *Die mittelmeeerischen Grundlagen der antiken Kunst*, Frankf. a. M. 1944, 37. - Come anche qui un dio, e precisamente Apollo, possa subentrare all'antica titolare femminile del santuario, risulta p. es. dal fatto che nel santuario-grotta di Hierapolis sul Meandro, dedicato ad Apollo, nel culto partecipano eunuchi che Plinio definisce esplicitamente sacerdoti della Magna Mater (*Nat. hist.*, 2, 208): Humann-Cichorius-Judeich, *Altert. von Hierap.* « Jhb. Arch. Inst. », Erg.-H. IV, Berlin 1898, 32 sg.

² Kern, *l. c.*, Kaschnitz-Weinberg, *l. c.*

³ Poco dopo la stesura (ottobre 1952) del presente articolo, ho trovato il recente lavoro di B. Kötting, *Peregrinatio religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg 1950. - L'autore definisce (p. 11) il fenomeno del pellegrinaggio in base a tre condizioni: 1) fine religioso, 2) bisogno soggettivo (senza il quale anche partire per un concilio sarebbe un pellegrinaggio), 3) abbandono temporaneo della comunità in cui si vive (altrimenti anche recarsi in una chiesa sarebbe un pellegrinaggio). - Come si vede si tratta di una definizione meno vaga e generica di quelle citate sotto nel testo; tuttavia neanche il Kötting cerca di stabilire una tipologia dei pellegrinaggi, di distinguere cioè tra pellegrinaggi individuali e collettivi, pellegrinaggi diretti a luoghi di guarigione, ad oracoli, a feste locali ecc. - Dal nostro punto di vista è importante che, dopo aver menzionato i luoghi di guarigione e gli oracoli, il Kötting aggiunga: « Daneben gab es noch viele Wallfahrtszentren, denen kein solch ausgesprochener Charakter als Heilstätte oder Orakel anhaftete, besonders im Bereich der kleinasiatisch-orientalischen Kulte (corsivo mio).

⁴ *Das Gebet*¹⁵, München 1923, p. 137 sg.

piano comparativo con il risultato che il fenomeno del pellegrinaggio si fonda sulla credenza nel carattere locale della divinità e che esso è condizionato a un determinato grado del progresso civile (grandi unità nazionali, possibilità di circolazione ordinata nel paese). G. van der Leeuw¹ tratta il pellegrinaggio come un fenomeno universale² estendendone, inoltre, al massimo il concetto: « in un certo senso » anche andare in chiesa sarebbe già un « pellegrinaggio ». Con generalizzazioni di tale natura evidentemente non si arriva a cogliere il concreto fenomeno storico del pellegrinaggio, a definire cioè l'ambito culturale cui esso appartiene. Ma proprio dall'insufficienza delle soluzioni citate appare che preliminarmente è necessario affrontare un'altra difficoltà: la definizione del concetto « pellegrinaggio ». « Recarsi a un luogo sacro » è un comune denominatore troppo generico di un'estrema varietà di fenomeni: si tratta, infatti, di cose ben differenti (e non solo concettualmente, ma anche culturalmente differenti) quando p. es. una persona singola si reca a visitare la Terra Santa o quando invece masse popolari vanno a piedi a un santuario della loro regione; quando il viaggio può avvenire in qualsiasi momento o quando è legato a una data festiva; quando lo scopo del viaggio è di ottenere una guarigione, di consultare un oracolo, di assistere a spettacoli festivi o semplicemente compiere un atto devozionale. Solo quando si prescinda da simili differenze, si può affermare che il pellegrinaggio sia un fenomeno universale. Se invece vogliamo stabilire il posto storico del *nostro* fenomeno — cioè di quel tipo di pellegrinaggio che è rappresentato da quello alla SS. Trinità — dobbiamo considerare solo il pellegrinaggio di masse, legato a una data festiva ed avente fini esclusivamente devozionali: e allora risulta che tale tipo di pellegrinaggio non è affatto universale, perché esistono varie civiltà che lo ignorano (e non solo per mancanza dei presupposti tecnici). Ora è vero che qui incontriamo anche una terza difficoltà, che cioè, facendo parte delle manifestazioni di una religiosità popolare, il nostro tipo di pellegrinaggio in molte civiltà può sfuggire alla documentazione e che quindi il fatto di non esser documentato non signi-

¹ *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, p. 378 sg.

² Così, esplicitamente, anche N. Turchi in *Encicl. Ital.* s. v.

fica necessariamente la sua inesistenza. Tuttavia, quando p. es. non se ne trova traccia alcuna nella religione vedica (in India che oggi è quasi il paese classico dei pellegrinaggi popolari, questi non sorgono prima degli ultimi secoli a.C.), si può esser sicuri che non sia esistito, perché il concetto stesso del luogo sacro naturale è alieno alla mentalità religiosa vedica: il luogo sacro si costituisce per operazione umana (com'è anche nella religione romana *ufficiale*). Anche le civiltà greca e romana sembrano offrire un terreno poco fertile per la fioritura dei pellegrinaggi del nostro tipo in cui certo non rientrano né le riunioni ai giochi olimpici, né le consultazioni di Delfi, né le visite a Epidauro (del culto di Iuppiter Latiaris v. sotto). Diversa è invece la situazione nel mondo semitico¹ dove i pellegrinaggi popolari, tuttora frequentissimi e indipendenti dalle religioni ufficiali (le masse mao-mettane e cristiane si recano agli stessi posti in pellegrinaggio), hanno una vita di oltre tremila anni. Nulla si sa, naturalmente, di pellegrinaggi minoici, per quanto l'esistenza di santuari montani con numerosi oggetti votivi sembrano darne una prova indiretta. Che però nel mondo mediterraneo antico i semiti non fossero gli unici a praticare quella formá devozionale, risulta dalle notizie sui grandiosi pellegrinaggi dell'antico Egitto, tra cui quello descritto da Erodoto (2, 60), a Bubastis, con settecentomila partecipanti².

In Italia l'uso del pellegrinaggio non può esser stato introdotto da Roma, la cui religione ufficiale si orientava in senso, per così dire, « indoeuropeo ». Pellegrinaggi, nel senso sopra definito, non sono documentati nel mondo romano: il culto che più vi si avvicina e, anzi, non ne differisce, nella sua forma storicamente nota, che per l'unica circostanza di esser organizzata da parte dello stato, è il culto di Iuppiter Latiaris, in cui ritroviamo il santuario montano, la data festiva, l'afflusso popolare in massa

¹ Cfr. Robertson-Smith, *op. c.*, 168, 181 ecc. Per la Palestina ebraica e pre-ebraica: *The Jewish Encycl.*, s. v. Pilgrimage. - Per la Siria: interessantissimo materiale sull'epoca moderna in S. I. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, Leipzig 1903, p. 103, 182 sg. e altrove.

² Nel mondo greco, come si è visto (v. nota 3 a p. 47), sono particolarmente i culti anatolici e orientali quelli che stanno al centro dei pellegrinaggi in massa (p. es. Efeso, Kötting, 32-57).

e i fini esclusivamente culturali. Ora, il culto di Iuppiter Latiaris è evidentemente preromano e non mancano ragioni di affermare che originariamente esso aveva forme e contenuto ben differenti da quelli che assunse nella sua riorganizzazione romana, avvenuta contemporaneamente alla fondazione del culto capitolino¹. Ai fini delle presenti considerazioni basterà rilevare due caratteristiche arcaiche del ricchissimo complesso culturale: l'uso rituale dell'altalena che, come si sa, è un elemento ricorrente dei culti mediterranei preellenici², e la *ricerca di un dio morto*³, motivo che presto riincontreremo. Del resto, anche in Grecia tutto ciò che sia pur lontanamente si assomiglia al nostro tipo di pellegrinaggio — sia Delfi che Olimpia — affonda le radici in un passato pregreco.

III. *Il pianto*. Il Pianto delle Zitelle, nel complesso culturale della SS. Trinità, sta in mezzo tra i riti cattolici ufficiali e le usanze popolari d'origine non-cristiana: ma ciò che lo rende sospetto di aver ugualmente origini non-cristiane è il fatto, come si è detto sopra, che la rappresentazione della Passione di Cristo non ha un posto logico nella festa della Trinità. Sarebbe certo facile, ma anche troppo generico, il rinvio ai pianti rituali diffusi in tutte le religioni del vicino oriente antico. Più interessante è notare che anche in queste religioni il pianto rituale è quasi sempre affidato a *donne*⁴; si può anche aggiungere che da nessuno dei dati relativi risulta che si trattasse di sacerdotesse. Nel mito sono sempre le dee che cercano e lamentano la divinità morta (Isis e Nephthys per Osiris; Demeter per Persephone; Kybele per Attis; Anat per Ba'al; Ishtar per Tamuz ecc.): anche per questo, nella sacra rappresentazione, logicamente devono esser donne ad incaricarsi del compito. Forse si potrebbe stringere ancora di più

¹ Su questo punto tutti gli studiosi sono d'accordo: Wissowa, *R.u.K.d.R.* 124 sg.

² Ch. Picard, « *R. Arch.* », 1928, 2 (Ser. V, vol. XXVIII), 47 sgg.; *Les rel. préh.* (Paris 1948), v. indice « balançoire ».

³ Fest. p. 212 Linds.

⁴ Dati in Th. Gaster, *Thesps*, New York 1950, p. 342. Altri, relativi al culto di Adonis in Grecia: R. Pettazzoni, *I misteri*, Bologna, 1923, p. 212. Il luogo classico per la Palestina antica: Ezech. 8, 14. Per la Mesopotamia cfr. il testo VAT 9555 pubblicato e riferito all'*akitu* babilonese da H. Zimmermann, « *Ber. Sächs. Ges. Wiss.* », 70, 1918, 5, p. 1 sgg.

l'analogia: nella festa della Trinità il pianto è eseguito, almeno nominalmente, da « zitelle », vale a dire da fanciulle nubili; in Egitto Isis e Nephthys erano rappresentate da due vergini¹; nell'epopea di Gilgamesh Ishtar chiama le hierodulai a piangere sul toro celeste; ma non so se si trovino altri dati storici che appoggino la supposizione che la posizione di « zitella » non sia casuale nel nostro rito.

Comunque, non solo il personale del rito, ma anche la stagione in cui viene celebrato corrisponde a quella dei lamenti rituali antichi: sia per Attis² che per Tamuz³ e per Adonis in Grecia⁴ la festa del pianto ha luogo tra la primavera e l'estate.

È da aggiungersi un particolare significativo. Nel rito della Trinità « pianto » si chiama l'intera « sacra rappresentazione ». « Per le esecutrici di Vallepiedra però — scrive Colacicchi⁵ — significa qualcosa di più e di ragione strettamente musicale. Le « zitelle » chiamano infatti *pianto* le prime due note dei « misteri », la caduta dalla dominante sulla tonica. È questa successione una specie di angoscioso singulto... ». Ora, questa caduta dal *do* sul *fa* ritorna in tutti i versi del pianto, quali che siano le parole dei singoli versi: nelle parole del testo non vi è un ritornello, mentre nella musica quella particella melodica ricorrente costituisce un ritornello musicale insistente. Ma si sa che il testo poetico è stato scritto sulla melodia del XVII secolo, mentre del testo precedente — che probabilmente si tramandava in via orale come avviene tuttora per la musica — non abbiamo alcuna traccia, e tanto meno di testi eventualmente ancora più antichi. Mi sembra tuttavia legittimo supporre che alla particella melodica ricorrente originariamente appartenesse anche una particella del testo continuamente ripetuta. In questo caso — che è in realtà l'unico pensabile, date le note condizioni di fusione tra testo e melodia nella musica popolare — il « pianto » sarebbe stato qualcosa di molto simile a quei lamenti ricorrenti nell'interno di un canto, il cui esempio più familiare dalla letteratura classica è il greco

¹ H. Bonnet, *Reallexikon der ägypt. Rel.-gesch.*, Berlin 1952, 377.

² Hepding 131 sg.

³ Pettazzoni, *op. c.* 204.

⁴ Pettazzoni, *op. c.* 212 in base a Thucyd. 6, 30.

⁵ « Lares », 7, 1936, 99.

αἴλινον, αἴλινον. Indipendentemente dalla questione dibattuta se tale grido di lutto greco derivi veramente dal nome del dio fenicio Aliyan¹, fatto sta che i greci erano ben consci delle sue origini « barbare » o più precisamente frige², come del resto al mitico Linos, con cui si metteva in rapporto quel ritornello o tutt'un genere di canti di lamentazione, si attribuivano notevoli rapporti con l'Oriente. Già Erodoto (2, 79) ha osservato che i canti con cui i greci piangevano Linos non erano canti esclusivamente greci, ma uguali si cantavano nella Fenicia, in Cipro e nell'Egitto. Linos, almeno per l'epoca di Erodoto, non era che una figurazione mitica di quei canti; e se, come sostiene Eissfeldt, non era stato così sin dalle origini, ma solo dall'epoca di Saffo in poi, ciò dimostrerebbe solo con maggior evidenza un influsso esterno sul fatto greco; ma può ben darsi che Omero ed eventualmente il passo discutibile di Esiodo (fr. 192 Rzach) abbiano intenzionalmente alterato il significato di Linos, come cosa non confacente alla loro spiritualità classica, perché, appunto, troppo « mediterranea », preellenica e popolare. Per noi le melodie dei canti di lamentazione greci e non-greci sono irrimediabilmente perdute: ma restano notizie su miti da cui appare che figure strettamente affini a Linos — figure cioè che rappresentavano un genere di canto di lamento — esistevano altrove: così Bormos o Borimos presso i Mariandini dell'Asia Minore³, Lityerses nella Frigia e Maneros (ricordato già in proposito da Erodoto nel passo citato) in Egitto⁴. Si sa che, come l'ha sottolineato per primo il Mannhardt⁵, i canti legati a queste figure, secondo alcune notizie, venivano eseguiti durante i lavori sui campi. Rapporti agrari, figure mitiche di giovani morti, canti di lutto: tutte queste analogie danno motivo di pensare che stiamo di fronte al sostrato popolare⁶ dei grandi culti del tipo di quello di Attis, Adonis e Osiris... Comunque, il pianto, anche in questi grandi culti, conserva il suo carattere: basta gettare uno sguardo sui canti

¹ Così ancora il Dussaud in « Rev. hist. rel. », 104, 1931, 387.

² Documentazione esauriente in O. Eissfeldt, *Mélanges Dussaud*, I, 168.

³ Nymphis in FHG III, 13.

⁴ Pollux, 4, 54 (I p. 196 Dind.).

⁵ *Myth. Forsch.* (Strassb.-London, 1884), p. 16 sg.

⁶ Un esempio del folklore rumeno - il lamento su Kalojan - in Gaster, *op. c.* p. 341.

liturgici del culto di Tammuz, per ritrovare l'ostinato ripetersi, verso per verso, di una parola o di un piccolissimo gruppo di parole¹, spesso al principio o alla fine del verso.

Un'ultima osservazione: in queste alte religioni il pianto sul giovane dio morto avviene quasi sempre nel santuario o per lo meno nei quadri del culto di una grande dea: nel culto della « Santissima » del Monte Autore il giovane dio non può essere che Cristo.

IV. La « dendroforia ». Il termine che qui applico all'uso dei pellegrini di tagliare e portar via alberi², richiama soprattutto il culto di Kybele e Attis: nel ciclo festivo romano di queste divinità un giorno è notato dal calendario di Filocalo con le parole: *Arbor intrat*. Ma l'uso di assegnare una parte, in una festa, a un albero tagliato, non si limita al culto frigio. Firmico Materno stesso ci porta due analogie: il culto di Proserpina e quello di Iside (*de err.* 27, 1-2) cui possono aggiungersi altre, come quella del culto di Hierapolis in Siria, descritto da Luciano (*de dea Syr.* 49) e simili³.

In tutti questi culti l'albero tagliato entra strettamente nella liturgia ufficiale; si tratta per lo più di un albero (più alberi menziona solo Luciano) e le pratiche rituali ad esso connesse variano di culto in culto, come pure, bisogna notare, varia anche il significato attribuito all'albero: quasi nessuna analogia si riscontra tra l'albero eretto e addobbato nel tempio di Hierapolis e quello che nel culto di Attis rappresentava il dio morto⁴.

È da chiedersi se non si tratti anche in questo caso di formulazioni colte di qualche uso religioso originario più libero. È un passo di Strabone (X. 3, 10 - 468 Casaub.) che conferma il sospetto: secondo questo passo nei culti orgiastici della Grecia si praticava una *dendrophoria*; i titolari dei culti sarebbero stati Dioniso,

¹ Esempi anche in H. Zimmern, *Babyl. Hymnen und Gebete* (« Der Alte Orient », 13, 1) Leipzig 1911, p. 11 sgg.

² Per l'uso di portare alberi interi nei riti, il folklore italiano ha anche altri esempi: cfr. C. Naselli, *Studi di folklore*, Catania, 1953, p. 66 sgg.

³ Cfr. Gaster, *op. c.* 376.

⁴ Che Adonis abbia avuto un rapporto anche più generico con gli alberi tagliati, sembra risultare da una glossa di Hesych.: ἀοτὰ δένδρα κοπτόμενα καὶ ἀνατιθέμενα τῇ Ἀρροδίτῃ ecc., ma Ἄθως è un epiteto di Adonis.

Apollo, Hekate, Demeter ed altre divinità. Il termine, qui, è importante, perché mentre da un lato non può significare semplicemente l'uso di portare *rami* d'albero (come è detto nelle traduzioni moderne di Strabone!) — uso troppo generale in tutte le religioni mediterranee e in molte altre civiltà, — d'altra parte non sembra alludere a un rito preciso, liturgicamente definito e collegato a un solo albero. Certo si desidererebbero particolari più precisi di quella « dendroforia » generale, ma è già notevole che essa — quale che sia — appaia proprio in quei culti orgiastici la cui origine preellenica è quanto mai probabile. Ora un'altra testimonianza, di Pausania (10, 32, 4) documenta più dettagliatamente una dendroforia particolare, e precisamente dall'Asia Minore (Magnesia sul Meandro). Gli « uomini sacri » di Apollon Hylates¹, presso il santuario-grotta del dio, strappano alberi e corrono con essi per i precipizi del pendio boscoso. Pausania presenta il fatto (che probabilmente non ha visto) come miracoloso per la prova di forza che quegli uomini ispirati darebbero in tale occasione, ma data la mancanza di analogie con un simile tipo di miracoli, si ha ragione di supporre che si tratti di un'interpretazione arbitraria di fatti riferiti per sentito dire. Tanto più che alcune monete della Magnesia sul Meandro, che rappresentano un uomo in atto ora di strappare ora di portare l'albero² non rivelano traccia di entusiasmi divini e miracolosi³. Qui, nell'Asia Minore, si ritrova dunque una forma primordiale della dendroforia, non ancora ridotta a un atto liturgico; ma la si ritroverebbe probabilmente anche nelle isole dell'Egeo, se sapessimo qualcosa di più preciso del *δενδροκόπιον* di Antimachia (isola di Kos)⁴ dove solo il nome di quest'elemento della festa di Hera fa capire, come l'atto di tagliare alberi potesse essere un atto rituale. Certo, anche

¹ L'emendamento di Wilamowitz in *Aulaites* (« Gött. Gel. Anz. », 1900, 572/3) riposa unicamente sul fatto che a Magnesia è documentato Apollo Aulaites. Ma si avrebbe diritto di alterare la lezione dei codici solo nel caso che A. Hylates fosse perfettamente sconosciuto, mentre è documentato da più d'una località di Cipro; sia in Cipro (Paphos) che in Magnesia il culto è legato a un santuario-grotta; inoltre il rito con l'albero sembra giustificare sufficientemente il raro epiteto.

² F. B. Baker, « Numism. Chron. », 3, ser. 12 (1892), 89 sgg.

³ Così anche il Baker, *l. c.* e il Nilsson, *v. nota sg.*

⁴ M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig 1906, p. 6r.

in questo caso proprio il carattere non strettamente liturgico, ma popolare dell'uso è quello che ostacola la ricerca storica in base a documenti. Dobbiamo accontentarci, probabilmente, di questi pochi dati: perché sarebbe arduo decidere se certe gemme micenee¹ o minoiche² rappresentino veramente l'atto di strappare alberi; se l'uso di strappare il papiro, documentato dal culto di Hathor nel delta egiziano³ abbia a che vedere con la dendrofobia o con l'analoga cannoforia; o se, infine, il fatto che Gilgamesh strappa un albero mitologico per donarlo alla grande dea⁴ sia un riflesso di qualche uso culturale. In tutti i casi, ma anche senza prendere in considerazione i vaghi indizi enumerati in ultimo, l'uso del tagliare e del portare alberi ci riporta nell'antico mondo mediterraneo.

V. *I cumuli di pietre* e il lancio di pietre non richiedono studi particolarmente approfonditi, in considerazione della loro diffusione quasi universale⁵ e particolarmente nota dalla sfera più arcaica e popolare della Grecia⁶. È tutt'al più interessante notare che nel complesso culturale della Trinità ritorna quell'interpretazione dell'uso in senso funerario, di cui il Frazer ci fornisce numerosi esempi da vari ambienti storici e folkloristici.

VI. *Il plenilunio*. Con questo punto entriamo decisamente nel campo dell'ipotesi, benché, come si vedrà, si tratta di un'ipotesi audace ma non priva di fondamento.

Il fatto che la celebrazione sul Monte Autore cade in periodo di plenilunio, apparentemente non dà adito a ragionamenti comparatistici: esso dipende semplicemente dalla posizione calendariale della festa della SS. Trinità che è festa mobile, regolata secondo Pasqua (una settimana dopo Pentecoste), cioè secondo la luna.

Ma la questione potrebbe esser posta in un modo del tutto differente. Anzitutto si potrebbe domandare: come mai ai primi cristiani che s'impossessarono di quel luogo di culto antico, venne

¹ Nilsson I, Tav. 13, 5, anello d'oro da Micene.

² Nilsson I., Tav. 13,7, di Phaistos, 13,8 da Vaphio.

³ J. Sainte-Fare Garnot, *Bibliogr.* p. 119.

⁴ Tav. XII (Contenau, p. 151 sg.).

⁵ Frazer, *GB*³ IX, 8 sgg.

⁶ Nilsson, *Gesch.* I, 474 sgg.

in mente la singolare idea di dedicarlo proprio alla Trinità? Trattandosi di un culto eminentemente popolare — culto dei contadini di una delle regioni più primitive dell'Italia antica e moderna — nessun'entità venerabile sembrerebbe meno adatta a presiedergli di quella, astratta e d'origine teologica, della Trinità: ci si aspetterebbe la Madonna o qualche santo o santa locale, come infatti è il caso nella quasi totalità dei luoghi di pellegrinaggio popolare. Ma la Trinità?

La paradossalità di una simile dedica non è attutita di molto neanche dall'ipotesi lanciata a suo tempo dal Buonaiuti che vi vedeva un segno dell'attività, in favore del dogma trinitario, dei monaci benedettini di Subiaco. Tale attività rende tutt'al più comprensibile che nella zona laziale-abruzzese si sia sviluppato un culto trinitario, ma non risolve il problema di quell'antico santuario di montagna, meta di pellegrinaggi popolari.

Non sarà stato piuttosto un elemento costitutivo del culto precristiano a decidere gli organizzatori cristiani a quella scelta singolare? Qualcuno penserebbe forse a una triade divina originaria le cui tracce sarebbero, tuttora la « Santissima » e il Figlio, inoltre i caducei a tre punte dei pellegrini; e si potrebbe ricordare anche la triformità di alcune grandi dee antichissime: ma io, pur non escludendo una tale possibilità, la trovo vaga e anche un po' inverosimile, in quanto implicherebbe una tenace continuità proprio delle idee, per così dire, « teologiche » relative al culto, mentre finora ci si è rivelata solo la continuità del rito. Mi sembra invece più plausibile immaginare che il pellegrinaggio del Monte Autore fosse sempre stato — anche in epoca preistorica — legato a un determinato periodo dell'anno, precisamente alla primavera e — perché no? — a un plenilunio primaverile. E se era così, i cristiani non avevano che da scegliere una loro festa legata a un plenilunio primaverile, per sostituirla alla festa pagana. Non era il caso di ricorrere alla Pasqua, festa troppo importante per servire da pretesto: ma l'unica altra festa primaverile di plenilunio (che, chi sa, forse anche come data corrispondeva più a quella pagana) è, nel calendario cristiano, quella della SS. Trinità.

L'unico ostacolo apparente davanti a quest'ipotesi è la tarda data dell'introduzione ufficiale della festa della Trinità nel calen-

dario cristiano¹. Ma se Alcuino già prima di quell'introduzione ufficiale ha composto inni alla Trinità per la domenica dopo Pentecoste, si può pensare a un'origine più antica e non ancora ufficiale della festa, basata forse sulla sequenza Figlio (Pasqua) - Spirito Santo (Pentecoste) - Trinità. E d'altra parte, se a Roma stessa una festa pagana, come i Lupercalia, poteva esser celebrata negli ultimi anni del V secolo² e se S. Benedetto, nel sesto secolo, trovava ancora a Monte Cassino un santuario di Apollo in funzione, che pensare della più selvaggia Marsica? E chi ci dice che la definitiva sistemazione cristiana di quella festa popolare non sia stata preceduta da qualche soluzione provvisoria? Certo, i dati ci abbandonano — i primi monumenti cristiani rimastici del santuario risalgono al XIII secolo — e dobbiamo accontentarci del magro risultato che la nostra ipotesi non è impossibile.

Ora ciò che attira, in questa ipotesi « non impossibile » ma indimostrabile, è la parte che essa riserverebbe al plenilunio nel complesso culturale antico. Le feste del plenilunio sono troppo generalmente diffuse presso i più diversi popoli primitivi e antichi per doverne parlare diffusamente. Tutt'al più vale la pena di notare che in Grecia la maggior parte delle feste più antiche³ cade nei giorni di luna piena, e osservare la singolare situazione intorno al plenilunio nella religione romana. È noto che il calendario arcaico di Roma attribuisce tutte le feste di plenilunio (*idus*) a Iuppiter, come tutte le feste di luna nuova (*kalendae*) a Iuno: si tratta evidentemente di un'organizzazione sistematica e ufficiale delle feste, avvenuta prima della seconda metà del secolo VI a. C.⁴, cioè nel periodo dal quale in poi si può, in generale, parlare di una « religione romana ». Ma se i calendari romani per lo più tacciono delle feste che « coincidevano » con quelle di Iuppiter nelle *idus* (che cioè, in realtà, erano le feste del plenilunio prima

¹ Nel X secolo: R. Aigrain, *Liturgia*, Paris, 1947, 631.

² L'epistola di papa Gelasio contro la celebrazione dei Lupercalia è del 494.

³ Nilsson, ARW 14, 1911, 442; *Gesch.* I, 591; *Die Entstehung d. gr. Kalenders*, Lund, 1918, 33/1. - I titolari di quelle feste sono Demeter, Dioniso e altre divinità connesse con la sfera agraria e, d'altra parte, d'origine preclassica. Sulle connessioni di grandi dee preelleniche con la luna cfr. Kerényi, *Niobe*, Zürich 1949, 27 sgg.; *Zeus und Hera*, in « Saeculum », 1950.

⁴ Per la datazione del calendario « di Numa » cfr. Brelich, *Vesta*, Zürich, 1949, 20 sgg.

dell'attribuzione ufficiale e globale di queste al sommo dio della religione romana), altre notizie ce le fanno conoscere sufficientemente. Diana non ha trovato posto nel calendario arcaico, non perché fosse una dea recente, ma perché la sua festa cadeva sulle *idus* di agosto; e le *idus* di marzo non erano forse sacre a un'altra divinità femminile di spiccato rapporto con la fecondità, Anna Perenna? quelle di giugno — le *quinquatrus minusculae* con i suoi strani riti di travestimento in abiti femminili — a Minerva? Altre feste di plenilunio hanno forse un'attribuzione più recente — almeno nella religione ufficiale romana — a divinità femminili (Tellus e Ceres in dicembre; Fortuna e Feronia in novembre, *ludi Cereales* in aprile); ma è notevole il fatto che anche le due feste di plenilunio arcaiche non dedicate a divinità femminili — l'*equus october* e gli *Argei* di maggio — hanno un evidente rapporto con la fertilità agraria. La religione romana con il suo grande dio « indoeuropeo » s'impossessa delle antiche feste di plenilunio in modo non differente da come lo farà, una quindicina di secoli dopo, il cristianesimo sul Monte Autore....

VII. *La leggenda culturale* è un tardo prodotto della pia fantasia popolare cristiana e come tale non attirerebbe la nostra attenzione, se non fosse singolare il fatto che essa — con l'aratro, i buoi, il contadino — ha un carattere agrario, quanto mai lontano sia dal concetto della Trinità, sia dalla natura deserta, ancora oggi poco adatta a coltivazioni, della zona del santuario. Ma è un culto di contadini che, come si vede, vi proiettano i propri interessi in perfetta indipendenza dal significato ufficiale del culto cristiano: non è difficile immaginare, quale fosse l'efficacia di tali interessi in un'epoca in cui il culto non aveva ancora un'interpretazione ufficiale, né cristiana, né romana, ma scaturiva direttamente dalle esigenze religiose delle masse che erano — come sostanzialmente sono tuttora — le sue portatrici.

* * *

Ho detto più sopra che un'interpretazione integrale del culto richiederebbe un'indagine molto più estesa e minuta. Tuttavia, anche da questi frettolosi appunti mi sembra emergano alcuni risultati.

Anzitutto: tutti i singoli elementi non cristiani del culto hanno riscontri abbondanti in civiltà religiose che — attenendoci per ora a punti di vista cronologici e geografici — possiamo definire *preromane*: infatti, parte degli elementi studiati isolatamente risulta assente dalla nostra documentazione sulla religione romana (p. es. la dendroforia), parte invece si ritrova negli strati più arcaici di quella religione (grotte, feste di plenilunio), come « sopravvivenze » di una più antica civiltà.

In secondo luogo tutti quegli elementi si ritrovano nell'antico mondo *mediterraneo*, anteriormente all'egemonia culturale ellenica. Ma è bene notare che non si tratta di una « civiltà mediterranea » autonoma (legata p. es. a una pretesa « razza mediterranea »), ma piuttosto di una *koiné culturale*, alla cui formazione hanno contribuito sumeri, semiti orientali e occidentali, popoli egeo-anatolici, egiziani.

In terzo luogo: non solo tutti gli elementi, presi isolatamente, risalgono a questa *koiné culturale e religiosa*, ma essi si trovano molto spesso variamente associati tra loro (dendroforia - pianto - grande dea; dendroforia-grotta; grotta-grande dea; grande dea - luna; ecc.).

E infine tutti gli elementi, sia presi isolatamente, sia nelle loro forme combinate hanno un riferimento agrario. Tale riferimento è indubbiamente soltanto uno dei loro aspetti che non esclude altri: basti pensare agli ampi significati che culti carichi di riferimenti agrari (come i misteri eleusini e il culto frigio di Kybele e Attis, ecc.) possono contenere. (A questo proposito, almeno tra parentesi, si possono notare gli elementi che nel culto della Trinità fanno vagamente intravedere un carattere « misteroide »: i legami di « comparado » stretti tra i partecipanti al medesimo pellegrinaggio; il cambiar veste dopo il rito).

Da tutto ciò mi sembra legittimo dedurre che il culto del Monte Autore — tale qual'è attualmente, a parte il suo inquadramento nel culto cristiano — si è formato nel periodo in cui la nuova civiltà sorta nel vicino oriente nel segno dell'agricoltura ha messo radici anche nell'Italia centrale.

ANGELO BRELICH

Libero docente di storia delle religioni.

Università di Roma.

TEOGONIE GRECHE E TEOGONIE ORIENTALI

Le scoperte di nuovi testi cuneiformi, e gli studi cui queste hanno dato luogo, mentre hanno aperto nuovi orizzonti alla conoscenza delle religioni e mitologie dell'Asia Anteriore, hanno del pari rinnovato un campo di ricerche che minacciava di languire in una sterile rielaborazione di patrimoni letterari ormai sostanzialmente conchiusi: il campo relativo ai rapporti tra teogonie orientali e teogonie greche.

Ma insieme a questo rinnovamento, i nuovi studi hanno finora sortito un doppio effetto: da una parte hanno costretto a rivendicare una maggiore attendibilità a quei testi letterari, per lo più provenienti dalla tarda antichità, che davano ragguagli sulle mitologie orientali; dall'altra hanno confermato, in un modo o nell'altro, la legittimità della tendenza, già stata più volte in voga, a ricercare nelle mitologie orientali la presenza di elementi e contesti rappresentati nella mitologia dei Greci.

A suo tempo, la pubblicazione dell'Enūma eliš confermò notevolmente le notizie fornite da Damascio e da altri. Poi è stata la volta della mitologia ugaritica, che ha posto e pone suggestivi problemi intorno a quello che fu l'aspetto della mitologia fenicia, non troppo difforme da quello presentato da alcuni testi della classicità, e intorno ai rapporti religiosi e letterari con la Grecia più antica. Ora, infine, in attesa che la decifrazione delle scritture minoiche possa rivelare nuovi aspetti propri dell'ambiente culturale mediterraneo-orientale, i miti urrito-ittiti di Kumarbi hanno fornito importanti indizi circa la derivazione orientale, o comunque circa i precedenti orientali di vari elementi dei miti degli Uranidi, pur lasciando, in questo, *sub iudice* le informazioni date nel 1° sec. d. C. da Filone di Biblo¹ intorno alla cosmoteogonia fenicia che un antico dotto fenicio, Sanchuniathon, avrebbe

¹ Ap. Euseb. *Praep. Evang.* 1, 30 = FHG III, 563 ss. Per la bibliografia rimando al mio ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, Roma 1953, 150 ss.

potuto elaborare sulla base di documenti templari che si suppone appartenessero a un ambiente culturale affine e contemporaneo (o identico?) a quello della letteratura ugaritica¹.

Nè sembra lontano il giorno in cui, valutando dal punto di vista storico-culturale tutto il materiale relativo ai miti di separazione del cielo e della terra, e in generale ai miti cosmogonici contenenti il motivo di un mondo che per opera di un demiurgo si apre da una unità caotica primordiale², si potranno fondare storicamente quelle comparazioni con le mitologie di popoli di alta cultura (India) e di cultura primitiva (in senso lato: cfr., prima di ogni altro, il celebre mito di Rangi e Papa), su cui già attirarono l'attenzione, negli interessi di un comparatismo evoluzionistico, gli "antropologi" del secolo passato (Bastian, Lang).

La questione del rapporto storico tra la teogonia esiodea, i miti di Kumarbi e quelli fenici di Filone-Sanchuniathon implica certo dei problemi alquanto complessi, che hanno spinto qualcuno ad attribuire ad Esiodo, o alla sua fonte, una parte importante nella unificazione in un unico mito di due contesti che in Asia Anteriore resterebbero distinti: quello relativo alla divisione del cielo dalla terra e quello relativo alla mutilazione del dio celeste e violenta successione nella dinastia divina. Come si sarà notato, il testo urrito-ittita relativo alla successione dinastica Alalu-Anu-Kumarbi(-Teshub), che rivela delle notevoli somiglianze con il mito degli Uranidi, se ne distacca a sua volta proprio in quello che è il dato più caratteristico: la mutilazione di Anu non è in riferimento alla separazione del cielo dalla terra (anche se questa è accennata, di passaggio, in altro luogo del medesimo ciclo di racconti). Nella mitologia fenicia riportata da Filone di Biblo, invece, in cui si fa riferimento a una successione "Eliun-Hypsistos, Urano, El-Crono", Urano sposo violento di Ge e attentatore alla vita dei figli è scacciato da Crono; e solo in seguito, alla fine della storia, si narra la sua mutilazione ad opera dello stesso Crono, mutilazione che coincide con la morte di Urano, evemeristicamente inteso come un re della più

¹ Mras, «Anzeig. Österr. Akad. Wiss.», 1952, 177. Vd. anche Lesky,

«Eranos», 52, 1954, 16.

² Cfr. già Numazawa, *Die Weltanfänge in der Japan. Mythol.*, Zürich-N. York, 1950, 304 ss., 311 ss., 366 ss. etc.

antica Fenicia. Da questa mancata coincidenza, nel racconto di Filone, tra separazione di Urano da Ge e mutilazione di Urano, H. Otton arguì¹ che una vera fusione dei due motivi (quello della separazione del cielo dalla terra e quello della mutilazione del cielo) non si abbia che in Esiodo, e che essa sia dunque opera di lui o della sua fonte. Sennonchè, come già si è avuto modo di mostrare più ampiamente altrove², la piena evemerizzazione del mito da parte di Filone o di chi per lui, abolendo l'originaria significazione cosmogonica, avrebbe anche perduto di vista la necessità della contemporaneità dell'allontanamento di Urano e della sua mutilazione, che anzi sarebbe stata respinta al termine delle vicende di Urano, come occasione, anzi razionalistica motivazione della di lui morte.

Messa dunque da parte, almeno per ora, una così drastica affermazione di non coesistenza al di fuori di Esiodo dei due motivi mitici della separazione del cielo dalla terra e della mutilazione e successione dinastica, si deve riconoscere che i due contesti sono diversamente rappresentati nei miti in oggetto. Si delineano allora due posizioni, nell'interpretazione di questi miti: quella che dà importanza al dato cosmogonico della separazione del cielo dalla terra e quella che dà importanza all'elemento successione (violenta) di figure regali diverse nell'ambito della serie dinastica.

Quest'ultima posizione è stata ed è sostenuta da alcuni studiosi, che hanno affermato il riferimento di queste narrazioni alle istituzioni regali indoeuropee, negando l'esistenza o comunque la primarietà della significazione cosmogonica ed esaltando quella istituzionale. Si tratta del Dumézil e di un rappresentante della scuola iranistica svedese, il Wikander. In particolare il Dumézil, prima della pubblicazione dei miti di Kumarbi, cercò di fondare una equazione Urano-Varuṇa non nel senso della antica mitologia della natura, ma vedendo in queste due figure il re terribile e legatore del suo schema favorito³; al quale

¹ « Forsch. u. Fortschritte », XXV, 145.

² ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, 184, n. 5.

³ *Ouranos-Varuṇa*, Paris 1934. Più tardi il D., pur ripresentando un Urano « legatore », non ha più insistito su questa comparazione sistematica.

proposito sia detto qui brevemente che Urano non lega magicamente, ma semplicemente e brutalmente — “elementarmente” — opprime, e Varuṇa è in ogni caso, al contrario di Urano, il tutore del ṛta, e, nonostante tutto, il capo degli Aditya (rel. a *non legame*), i nemici di Vṛtra, il mostro cosmico che tiene chiuse le acque primordiali, e dei suoi Dānava¹. Più recentemente, il Wikander² ha trovato nella serie dei re leggendari iranici tre figure (quelle di Djemshīd, Azhdahāk e Ferīdūn) che avrebbero corrispondenza con quelle di Urano, Crono, Zeus, e Anu, Kumarbi, Tešub, argomentandone in via ipotetica l'esistenza di un mito di regalità indoeuropeo in base a una fallace comparazione coi miti di Vṛtra e Indra. Dal canto loro, gli assiriologi e i filologi classici non hanno invece mancato di attirare l'attenzione su una comunità culturale nell'Asia Anteriore, e su influssi di questa sull'occidente, cercando di stabilire una linea di dipendenza storica tra i miti esiodei, urriti e fenici in parola. Ma salvo rari e del tutto inadeguati tentativi condotti spesso su comparazioni improprie³, hanno fallito quella che sarebbe la via fondamentale: il paragone delle cosmogonie in questione con le cosmogonie di Babilonia e di Sumer.

Precisamente su questo punto si dirigerà il nostro sforzo, salvo a esaminare infine l'ipotesi indoeuropeista e a cercare una valutazione generale dei miti teogonici e cosmogonici trattati.

Trattando dell'Enūma elīš, bisogna tener conto che essa non solo non esaurisce la dottrina cosmogonica dei Babilonesi, nè è solo un'opera cosmogonica, ma anche un'esaltazione di Marduk, che per giunta ha preso visibilmente il posto di un altro dio, Enlil⁴. Tanto meno essa costituisce l'unica risposta che i Babilonesi (e già i Sumeri) abbiano dato alla questione dell'origine dei loro dei, trattata, specificamente, dalle genealogie divine, risalenti in genere a coppie di entità più astratte, di cui alcune integrate (vd. Follet, *l. c.* a p. 65 n. 3) anche nell'Enūma elīš.

¹ W. N. Brown, *JAOS*, LXII, 90.

² *Velenskaps-Societeten i Lund, Arsbok* 1951, 35-56.

³ Forrer, *Mél. Cumont* 687 ss.; Dornseiff, « *L'Ant. Classique* », VI, 246, 254 (alcune inesattezze); Speiser, *JAOS* LXII, 98 ss.; più ampiamente Güterbock, *Kumarbi* 106 ss. (utilizza nuovi materiali). Cfr. anche N. O. Brown, *Hesiod's Theogony*, N. York 1953 (rec. *JNES* XIII, fasc. 4).

⁴ Heidel, *Babyl. Genesis*², 11 s.

In questo poema si ha un ben noto tipo di impostazione cosmologica: essa prende le mosse da un implicito, originario indistinto (ma solo relativamente! vd. *infra*), che si evolve attraverso generazioni e crisi fino al mondo attuale per l'iniziativa soprattutto di un essere particolarmente dotato e destinato, discendente dai primi principi. Già questa impostazione precisamente *cosmogonica* riconnette l'Enūma eliš ad altri testi e pone le prime basi di una sua comparabilità con Esiodo, gli Orfici, Filone di Byblos e le altre cosmogonie fenicie riferite da Eudemo e Damascio, nonchè, per accennare solo al margine degli ambienti ora citati, con l'India. Ciò che invece resta escluso da questa prima comparazione è precisamente il mito teogonico urrita di Kumarbi, almeno nella parte relativa alla sequenza dei quattro dei — mentre in altro contesto si menziona la divisione di cielo e terra (fisici però, come risulta da termini e grafia¹), sostenuti già prima dal gigante Upelluri.

Caratteristica dei testi cosmogonici prima addotti è una trattazione, seppure semplice e elementare, ma sempre riflessa, delle origini: una impostazione siffatta, in un certo senso, si può definire una iniziale filosofia della natura, e in essa il mito, nonostante la sua utilizzazione in riti e istituzioni, non può esaurirsi in un riferimento a determinate istituzioni, come quella della regalità, sia pure cosmicamente intesa, ma implica una visione e una spiegazione generale delle cose e delle origini, appunto una cosmogonia. Ora, quel particolare genere di cosmogonie che ora è in questione è rappresentato da particolari (e certo non primitive) sistematiche cosmogoniche costruite (a differenza di altre tradizioni o di altri sistemi) sullo schema "indistinto originario potenziale (attivo e passivo) - distinto attuale". Esse fanno riferimento perciò a entità fisico-psichiche che sono considerate come primordiali e progenitrici (tra queste anche il *tempo* di una versione cosmogonica iranica)². Solo dopo, in un ulteriore stadio, nel quale comincia a realizzarsi il mondo attuale, si hanno il cielo e la terra come entità distinte, talora in seguito all'aprirsi

¹ Wikander, *l. c.*, 44.

² ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, 181.

dell'uovo cosmico, e talora, come vedremo, separati bruscamente da un demiurgo.

Una locuzione caratteristica di molte cosmogonie ci mette in grado di renderci conto del valore di questa ulteriore fase cosmologica: per indicare gli stadi primordiali del mondo si dice: "una volta, prima che cielo e terra fossero"¹. Cielo e terra hanno dunque una essenziale posizione nelle cosmogonie ora in questione: essi non sono agli inizi delle cose, ma di *questo* mondo, che comincia con la loro distinzione (o separazione: due tipologie divergenti che comunque sembrano correre parallele in varie civiltà).

Questa distinzione o evoluzione è presentata come necessaria, inevitabile, buona; nello stesso tempo però, almeno in alcune cosmogonie, e precisamente in quelle di aspetto più antropomorfo, essa si realizza attraverso difficoltà e inconvenienti. Come vedremo, sia nell'Enūma eliš che in Esiodo il passaggio dai primi esseri di natura caotica agli dei più giovani (pur presentandosi variamente: si pensi alla purità di Apsū, alla capacità indefinitamente fecondativa di Urano) avviene attraverso una crisi, che importa un atteggiamento negativo violento da parte degli esseri originari e da parte degli esseri giovani: nei primi, un atteggiamento di conservatorismo egoista, immobilista, intollerante, che giunge fino alla soppressione della prole che dà fastidio per la sua vivacità, o con la sua stessa esistenza. Da parte della prole, un atteggiamento di ribellione e di indipendenza che giunge fino al parricidio.

L'Enūma eliš presenta una distribuzione tutta propria degli elementi da noi individuati, e si può dire che la loro presenza nel testo sia altrettanto significativa quanto la loro disposizione sembra singolare. A differenza della cosmogonia sumera, che sembra porre un principio cosmogonico unico, caotico, liquido, la gran dea Nammu², da cui poi nasce l'An-ki (cielo-terra, in cui si riassume l'universo), la cosmogonia dell'Enūma eliš è già inizialmente "orientata"³, cioè determinata verso un'evoluzione:

¹ Numazawa, *o. c.*, 36, 44 ss. Cfr. del resto le prime parole dell'Enūma eliš.

² Vd. *infra*, e n. 21.

³ Follet, « Recherches de science religieuse » 1953, 432 s., che ringrazio anche delle indicazioni datemi oralmente.

il caos primordiale non è in realtà tale, poichè è invece composto di due entità commiste e generatrici: Apsû e Tiâmat, il primo maschio, la seconda femmina. Non solo, ma già in questa fase si ha quello che noi abbiamo detto essere solitamente proprio di un ulteriore stadio nell'evoluzione cosmica: un'esatta e in certo senso paritetica distinzione in principio generatore maschile e femminile, senza che per altro essa sia vista in maniera compiutamente antropomorfica, come nel caso di cielo e terra¹. Qualcosa cioè di simile a quanto avviene per Oceano e Teti in un'altra tradizione cosmogonica greca, raccolta da Omero. Senonchè Apsû e Tiâmat sembrano avere, nei riguardi della prole, un atteggiamento che richiama quello di Urano e Gaia in Esiodo. Apsû e Urano sono ambedue caratteristicamente egoisti, anche se l'egoismo del secondo si esprime in maniera più crassamente materiale: egli nasconde o meglio comprime i figli nel seno della madre alla quale aderisce. È di questa maggiore plasticità dell'egoismo di Urano è motivo quella incompatibilità spaziale che si ha, in una unità o meglio in una aderenza ancora indistinta e caotica, tra i due elementi generatori la cui separazione o distinzione darà luogo al mondo ordinato attuale (per l'opera di Crono e poi di Zeus). Nel caso di Apsû, invece, l'incompatibilità spaziale degli esseri cui l'aderenza del cielo e della terra impedisce di vivere è meno sentita; si pensi alla motivazione che egli adduce per annientare i suoi discendenti: ciò che lo annoia è il rumore, la vivacità degli dei giovani, il che si confà di più alla sua natura di essere primordiale più vicino alla indistinzione sonnolenta delle origini, diverso in questo dalla violenta disordinata vitalità fecondatrice di Urano. E altrettanto caratteristica è la differenza nell'agire delle due figure: mentre Urano esegue i suoi divisamenti, finchè non è vinto, Apsû non riesce ad andare oltre un'intenzione distruggitrice, e solo Tiâmat passerà a suo tempo a una azione violenta contro i giovani dei.

¹Sulla esistenza di Mummu al v. 3 come personalità distinta si discute, come è noto. Consigliere di Apsû, della cui personalità più sonnolenta sarebbe necessario e dinamico complemento, egli non corrisponde peraltro a un principio dinamico-evolutivo, come mostra il suo carattere e la sua eliminazione. Una mutilazione di Mummu, alla quale taluni si sono riferiti, era stata ipotizzata nell'ediz. di Ebeling, ma non è accolta dagli altri editori.

Qualche analogia si dà anche tra Tiāmat e Gaia, benchè essa non vada in nessun modo sopravvalutata, data la irriducibilità reciproca delle tipologie cui le due figure si riconnettono¹. Come Gaia si lamenta del modo di fare di Urano, che sopprime i figli, così Tiāmat reagisce all'intenzione di Apsū di sopprimere i giovani dei, che sono poi loro figli, e solo dopo che questi hanno reagito violentemente, eliminando Mummu e Apsū stesso, e con ciò si sono messi in certo modo dalla parte del torto, essa assume un atteggiamento ostile, che — cosa non osservata — non è suo proprio e connaturato (e in ciò essa si differenzia dalla tipologia "tifonica"). Naturalmente, resta la differenza essenziale, dovuta alla diversità sopramenzionata dei due contesti mitici, che Gaia è colei che suggerisce l'aggressione a Urano, nè si può fare gran conto della stereotipa motivazione addotta da Apollodoro per introdurre i Giganti e Tifone: secondo questo mitografo, Gaia reagisce contro l'ingiusto trattamento fatto ai suoi nati con la procreazione di mostri destinati ad attaccare precisamente la sovranità del sommo dio attuale². (Si ponga mente d'altro canto al fatto che nella teogonia greca non si cessa dal ritenere l'atto dei Titani contro Urano come un misfatto, del quale ci deve essere vendetta: Th. 210).

Ma la comparazione dell'Enūma elīš con le strutture cosmogoniche cielo-terra può forse essere sviluppata ulteriormente. Come si è ricordato, compaiono in questo poema delle coppie di esseri alquanto astratti, coppie genealogicamente, o meglio emana-

¹ Tiāmat impersona il mostro primordiale da cui si trarrà il mondo, figura ignota alla teogonia esiodea. Gaia, a sua volta, sopravvive come figura divina nel culto non meno che nel mito, e il suo atteggiamento di protezione verso Zeus (Th. 626, 884) non è dunque una umanizzazione di Esiodo o della sua fonte, come vorrebbe Dornseiff, *l. c.*, 254. Anche Tifone si differenzia radicalmente da Tiāmat (e in sostanza anche da Kingu): è un ritorno caotico mostruoso, non un essere primordiale progenitore. Il suo inserimento in una contesa di primato divino lo avvicina a Ullikummi, e lo differenzia da Illuianka, con cui ha in Apollodoro I, 39 ss. qualcosa in comune.

² Non si può quindi ammettere che la procreazione di mostri da parte di Gaia a scopo di ritorsione sia un elemento antico, nella mitologia greca. Si tratta di riutilizzazioni del tema della rappresaglia di Gaia (contro Urano) con l'introduzione, attestata in mitografi e scoliasti (vd. ΔΙΟΣ ΑΙΕΑ, 153-160), di brani mitici orientali. È difficile datare queste mistioni, ma il loro carattere stereotipo e composito le mostra come postesiodee e in ogni caso estranee allo schema teogonico esiodeo.

zionisticamente ordinate. Ora, questi esseri, pur avendo relazione a una speculazione teologica e di iniziale filosofia, sono di somma importanza anche in relazione a quelle strutture concretamente mitiche da noi enucleate. Da Apsû e Tiâmat provengono prima Lahmu e Lahamu, e poi Anšar e Kišar. La prima coppia è di incerto significato, la seconda è costituita dal mondo superiore, il cielo, e dal mondo inferiore, la terra, in senso astratto. Abbiamo dunque qui dissociati, ma pur sempre collegati, esseri e qualità che nella struttura cosmogonica menzionata vengono appunto dopo l'originario indifferenziato caos. (Qualcosa di simile nel rapporto cielo-terra, maschio-femmina e Yin-Yang nelle fonti cinesi¹, tre coppie tra cui non è identità, ma stretta relazione). In altre parole, l'attribuzione della caratteristica distinta di maschio e femmina già alle entità dell'abisso, nell'Enûma eliš, non ha precluso le ulteriori distinzioni cosmogoniche usuali, fra cui essenziale, benchè astrattizzata e lasciata quasi senza corpo, senza oggetto, l'opposizione complementare, nella solita formula maschio-femmina, tra mondo superiore e mondo inferiore, quella coppia che, altrove, è formata appunto da cielo e terra.

Ma ancora, come si è detto, Anšar e Kišar sono nonostante tutto astratti, e non vanno confusi con il cielo e con la terra, ancor meno con questo cielo e con questa terra. Si doveva dunque dar conto dell'avvento di queste ultime entità, avvento che, come si è detto, è ovviamente necessario narrare in ogni cosmogonia, e che anzi è in genere presentato come l'avvento di questo mondo attuale. È dunque Marduk (cioè Enlil nelle fonti originarie) che separa il cielo dalla terra tagliando in due il corpo di Tiâmat. Si mantiene dunque l'origine del cielo e della terra, quelli concreti (oltrechè quelli prototipici come Anšar e Kišar), dalle entità caotiche primordiali. Ma si mantiene ancor più un elemento non meno importante: la figura del separatore (ben diversa, per il resto, da quella di Crono)².

Veniamo ora alle fonti sumere. Anche qui il luogo comune: "Dopo che il cielo e la terra furono divisi..." Anche qui la

¹ Numazawa, *o. c.*, 44.

² Del tutto fuori posto, poi, una equiparazione, da qualcuno suggerita, tra Zeus e Marduk (v. *infra*).

separazione del cielo dalla terra è l'inizio del mondo attuale e della vita terrestre. Mancherebbe invece la distinzione dell'abisso liquido primordiale in due esseri, benchè resti da chiedersi p. es. quale posizione abbia rispetto a Nammu (la dea delle acque terrestri, da cui sembra abbiano tratto origine, almeno secondo una versione, cielo e terra), Abzu, che come è noto è di origine sumera¹. Manca inoltre nella cosmogonia sumera, a quanto pare, la nozione drammatica di una violenza che sia stato necessario compiere per contrastare gli esseri primordiali e dar luogo a cielo e terra, e questo pone la cosmogonia sumera in una determinata categoria, cui sopra si accennava. Ma c'è pur tuttavia in Sumer la figura del demiurgo divisore del cielo dalla terra: appunto Enlil. E c'è in più un altro elemento molto interessante ai nostri fini, un elemento che risulta dalle aggiunte che il Jacobsen² ha potuto fare alla raccolta di miti del Kramer. Si tratta delle due nozioni di Uzumua e di Duranki. Uzumua era un luogo di Nippur, la città sacra a Enlil: qui la terra in tempi primordiali aveva prodotto l'umanità, che era uscita dalla terra come erba. Nel mito in cui si narra come Enlil creò il piccone, il dio — secondo la interpretazione di Jacobsen — rompe con il piccone la crosta che alla superficie terrestre impediva all'umanità di uscire fuori (così come sarebbe impedita una pianta). Ma c'è di più. Si dice anche nello stesso mito, che prima, appunto per render possibile questa nascita, Enlil aveva richiuso, legandola, la ferita da lui arrecata alla terra allorchè i legami dell'Anki, del cielo e della terra, erano stati tagliati: ora, il luogo di questa ferita era pure in Nippur (il Duranki, "legame di cielo e terra"), e precisamente nel Duranki era posto Uzuma da cui, secondo la traduzione di Jacobsen, dopo che la ferita fu chiusa crebbero i primi uomini. Non nego che non tutto è chiaro, ma mi pare che si possa ammettere una notevole connessione tra le due cose, la separazione del cielo dalla terra, con conseguente ferita, e la nascita dell'umanità dalla terra, una volta tolta la crosta che rendeva impossibile tale nascita. Il contesto esclude che il colpo

¹ Sarebbe del resto errato voler integrare necessariamente le diverse impostazioni in questo genere di cosmogonie d'origine caotica e di astratte genealogie. Vd. anche Jacobsen, JNES, V, 138.

² JNES V, 136-143.

per separare la terra dal cielo e il colpo per dar via libera all'umanità siano tutt'uno¹. Il colpo per separare la terra dal cielo avvenne prima del colpo per liberare l'umanità. Mi pare tuttavia che qui ritroviamo un complesso di elementi a noi familiari, ormai: la separazione del cielo e della terra per dar luogo alla vita, altrimenti impedita dalla aderenza dei due elementi. Si dà anche, benchè cielo e terra appaiano impersonalmente concepiti² (e quindi non si abbia lotta da parte di Enlil per arrivare alla loro separazione), una ferita, che però è subita dalla terra, in connessione con il fatto che da questa sorge l'umanità. Si sarebbe cioè fuso qui in unico contesto il tema di una umanità figlia della terra, anche altrove rappresentato, e il tema di una umanità cui è resa possibile la vita dal distacco del cielo dalla terra.

* * *

Giunti a questo punto dobbiamo trarre le conclusioni della nostra comparazione dei miti cosmogonici di Esiodo, di Filone e urriti con i testi mesopotamici addotti. Dobbiamo dire che tra Esiodo, Filone e questi testi sumero-accadi si dà notevole coincidenza per quanto concerne la prima parte del mito esiodeo: le vicende del cielo separato dalla terra; non si dà invece per il seguito, cioè per le vicende di Crono; è qui invece che Esiodo ha rapporto con i miti urriti.

Nella prima parte del mito esiodeo prevale dunque in maniera assoluta e innegabile l'aspetto cosmologico; nella seconda parte prevale (tolte di mezzo le fantasie della mitologia naturista intoralla figura di Crono) l'aspetto regale dinastico. Ora proprio quest'ultimo ha parte che si direbbe esclusiva nella teogonia urrita (e anche per quest'aspetto si danno delle similitudini babilonesi: Bel [Enlil] che taglia la testa ad Anu)³.

¹ In un altro mito (*ibid.* p. 143) ancor maggiore distanza tra la separazione di cielo-terra e la creazione dell'uomo in Usumua deliberata dagli dei.

² Un altro mito sumero precisa che dopo la separazione di cielo e terra An portò via il cielo, ed Enlil la terra. Così, nell'E. el. Anu non ha che fare col cielo formato da Marduk; per il Canto di Ullikummi v. sopra, p. 64.

³ Ebeling, *Tod u. Leben*, 8. 13. p. 39.

In via pregiudiziale mi pare che non si debba negare a priori importanza e primarietà a nessuno di questi due contesti, quello cosmogonico e quello dinastico, ma si debba anzitutto distinguerli per poi studiarne il punto di incontro e di fusione, tenendo conto del fatto che un tratto molto caratteristico della separazione suddetta, cioè la mutilazione del cielo, — o, rispettivamente, del dio del cielo —, sia presente, ed abbia valore essenziale, benchè con diverso significato, sia nel contesto cosmogonico esiodeo che in quello "regale" urrita.

Mi sembra che una soluzione possa essere indotta dalle seguenti considerazioni.

L'atteggiamento di Crono in Esiodo è notevolmente simile a quello di Urano per quanto riguarda l'egoismo primordiale, e la sua sorte, da questo stesso punto di vista, è analoga (anzi in taluni testi orfici uguale: anche egli viene mutilato)¹, tanto che qualcuno ha potuto parlare di uno sdoppiamento di una figura unica. Tale ipotesi però sembra difficile a sostenersi, dato il fatto che il mito esiodeo sarebbe nel suo complesso incomprensibile senza la presenza di Crono tra Urano e l'ordinatore del mondo. Si aggiunga che la figura di Crono è tutt'altro che avventizia nella mitologia greca, benchè in essa abbia soprattutto un'altra caratteristica, peculiarmente contrastante con quella che ha nella cosmogonia esiodea: Crono è il re dell'età dell'oro, il re dunque di un regime precedente all'attuale, nel quale si hanno tratti di vita primordiale diversi da quelli della vita attuale sotto la reggenza di Zeus².

Pare dunque verisimile che Esiodo o la sua fonte abbiano utilizzato per il loro mito cosmogonico (in cui, come risulta dalla analisi comparativa sopra eseguita, il contesto cielo-terra aveva parte essenziale) una figura divina che già in Grecia si presentava come re di un periodo precedente (però terrestre!), avvicinandola a Kumarbi. Con ciò, il mito esiodeo era ormai lontano dal contesto semplice cielo-terra separati violentemente dal demiurgo, dal dio giovane, ma invece veniva architettato e modellato (pur senza perdere nulla del suo valore cosmogonico) sulla base

¹ Preller, *Gr. Mythol.* I, 56 n. 3.

² ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. 150, 170 s.

di miti quale appunto quello urrita, che ha sorprendenti somiglianze di particolari con il mito esiodeo, somiglianze che le ultime pubblicazioni sembrano accentuare. E l'atteggiamento violento di Kumarbi verso gli dei da lui nascituri, ben facilmente poteva trovar posto e motivarsi cosmogonicamente nel mito cosmologico esiodeo sotto l'influsso e per la somiglianza con l'atteggiamento analogamente "egoista" di Urano. Così l'atteggiamento violento di Crono verso i figli nel mito esiodeo assumeva una significazione cosmogonica che non pare avere nel mito urrita, ove i fatti di Anu e Kumarbi sono ben lontani dal contesto cielo-terra, pur noto all'autore di questi testi.

* * *

In conclusione: il mito cosmogonico della separazione violenta del cielo dalla terra intesi come elementi cosmici primordiali sarebbe stato in Esiodo o nella sua fonte arricchito e modellato per mezzo di un contesto di successione dinastica violenta. Questo contesto sarebbe stato tratto da un mito urrita che, pur facendo riferimento non a una cosmogonia ma a uno schema mitico relativo a lotte per il primato divino (schema che fu frequente in Asia Anteriore), si prestava bene alla bisogna: in esso cioè si attribuiva a Kumarbi una mutilazione del dio del cielo, mutilazione, peraltro, di altro significato¹ (annientamento del vinto e appropriamento della sua forza — ma certo anche assunzione, seppure non voluta, della sua discendenza, come mostra l'esito del mito)².

¹ È pertanto inammissibile l'ipotesi talora sostenuta che il particolare della falce in Esiodo sia una modernizzazione di un tratto più primitivo nel mito urrita. Sono due contesti diversi: da una parte una divisione del cielo dalla terra antropomorficamente o fisicamente intesi (cfr. l'« antico coltello (?) » che servì a separare i due elementi, nel Canto di Ullikummi - il piccone di Enlil non è qui invocabile: Güterbock, *o. c.*, 108 e ivi n. 48 a), dall'altra una assimilazione della vitalità di Anu. Questa assimilazione avviene da parte di Kumarbi in proprio, in senso dunque dinastico, mentre la fecondità conseguente alla mutilazione di Urano ha valore cosmogonico. Vd. anche, sulla harpe di Crono, Lesky, « Anzeig. Österr. Akad. » LXXXVII, 157 e Wikander, *l. c.*

² Il mito di Filone è invece manchevole nel punto essenziale dell'impresa del dio atmosferico contro il padre, punto che caratterizza sia il mito di

Facilitava la fusione il fatto che Crono era già nella tradizione greca il re di un periodo cosmico precedente (ma ben diversamente felice: l'età dell'oro), e che lo Zeus nascente di Creta era ormai un dato ben noto. Né Zeus avrebbe fatto facilmente al posto di Crono la parte del demiurgo separatore. A parte il fatto che nell'economia generale del poema esiodeo questa *ὕβρις* (perchè tale era l'atto separatore in un contesto in cui cielo e terra fossero personalisticamente intesi) male si sarebbe attagliata all'ordinatore del cosmo e vendicatore dei crimini di Crono¹, è da notare che Zeus, che è lui stesso l'antico essere supremo celeste indoeuropeo, padre degli uomini e degli dei, solo a fini di sistemazione viene inserito in una cosmogonia cielo-terra i cui personaggi primordiali hanno tutt'altro contenuto religioso e livello mitico².

Ciò richiede qualche precisazione. Come si è visto, il Wikander, ricostruendo una comunità dello schema dinastico dei due tiranni e del re giusto loro erede, schema per il quale egli ipotizza una origine indoeuropea o quanto meno indoeur. orientale, pone una comparazione Indra-Zeus in primo piano rispetto a quella classica Dyaus pitā-Zeὺς πατήρ. Ma, anche ammettendo l'eventualità di una comparabilità della sequenza dei tre re iranici con le tre figure della teogonia urrita susseguenti ad Alalu (comparabilità che va incontro a diverse obiezioni³), la comparazione con Yama, Vṛtra e Indra del mondo vedico sembra inammissibile, una volta che Yama, come uomo primordiale, appartiene ad altra tipologia, e che la lotta di Indra contro Vṛtra è anch'essa, precisamente, la lotta del giovane demiurgo contro il mostro caotico primordiale che tiene incatenata l'apertura e l'evoluzione del mondo e il suo conseguente ordinamento secondo lo ṛta di

Kumarbi che Esiodo. Esso può, sempre nell'ipotesi della sua autenticità, essere l'unico esempio asiatico di una unificazione tra i temi cielo allontanato dalla terra e mutilazione del cielo.

¹ *Th.* 210, 464 s. (su cui v. ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, 137 ss.).

² V. i testi cit. in ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, 144 s. Si aggiunga, a titolo di comparazione tipologica, il rimprovero di Marduk a Tiāmat, in E. el. IV, 82 (cfr. IV, 4), di aver usurpato l'Anūtu.

³ Manca p. es. la continuità genealogica nei tre re iranici.

Varuṇa¹. (E, si noti, proprio il sorgere di Indra, pronto alla battaglia, è causa del recedere, e quindi del definitivo separarsi dei suoi genitori, il cielo e la terra; separarsi che in realtà ha relazione all'idea dell'aprirsi del mondo). Anche qui il momento cosmogonico è dunque essenziale, e varii particolari richiamano i miti e gli dei sopra trattati, soprattutto quelli dell'Enūma eliš. Rispetto al mito esiodeo, poi, la corrispondenza di Indra con Zeus è, in base a quanto detto sopra, solo parziale, e la formula teogonica cui Esiodo o le sue fonti ricorrono è, come si è detto, più complessa, in relazione alla diversa natura dei personaggi divini che vi compaiono. Nel momento in cui, in seguito alla sistemazione riflessa del mondo e degli dei, Zeus viene inserito in una cosmogonia che, data l'assenza di un'idea di creazione, parte da un caos, egli appare, in felice concomitanza con la realtà mitico-culturale dello Zeus *kouros* cretese, come l'erede, il « novissimo », il destinato: egli è in Esiodo l'ultimo dei fratelli², mentre in Omero è il più anziano tra essi. La sua originaria figura di essere supremo celeste, e non soltanto di dio atmosferico, fa però sì che anche in un contesto cosmogonico genealogico come quello esiodeo la sua posizione non possa essere quella di un qualunque altro demiurgo giovane, ma sia tale, riguardo a Urano, che nel momento stesso in cui egli ne è l'erede (e per ciò fu necessaria la debellazione di Urano) ne è pure il vendicatore. E in questo sembra trovare la sua verifica e i suoi limiti la sua comparabilità con Indra, se questi è solo il dio giovane, il demiurgo vincitore che, per quanto concerne lo *ῥτα*, l'ordinamento del mondo da lui aperto, fa riferimento a Varuṇa, mentre Zeus è egli stesso il detentore di Metis e Dike. Prescindendo ora da queste genealogie in funzione cosmogonica, tocchiamo infine una nota tipologica facente riferimento alla concretezza della vita religiosa: le figure dell'essere supremo celeste, talora lontano, ma pur sempre padre, e del dio atmosferico, combattente e fecondatore,

¹ W. Norman Brown, *The creation myth of the Rig Veda*, JAOS 62, 85-98.

² Non è poi sicuro che in origine si avessero altri figli di Crono, oltre Zeus. Anche Crono è poi in Esiodo il più giovane dei fratelli, nel che si unifica il tema del più giovane e intraprendente dei fratelli con lo schema « ascendente » della Teogonia.

che con diverse gradazioni ne è — nello sviluppo storico di diverse religioni — talora il sostituto¹. Urano, essere privo di culto, essere primordiale traducendo una pura ἀρχή cosmogonica, non ha alcun riferimento a nessuna di queste due figure divine. È Zeus che in qualche modo le riunisce in sé con prevalenza dell'una o dell'altra a seconda dei contesti. Più aderente alla prima è invece nella tradizione mesopotamica (e nella teogonia urrita) An(u). Anch'egli ha riferimento al cielo, pur essendo anch'egli altra cosa dal cielo fisico in funzione cosmogonica²; anch'egli è sorgente di regalità. Ma è alquanto più distaccato e ciò crea le premesse all'esistenza di altri esseri atmosferici più dinamici; allorchè poi la figura di Anu viene trasferita, per influsso culturale, in un altro ambiente etnico e religioso, niente di più facile che, come nella teogonia urrita, egli trovi nel dio atmosferico non solo un erede, ma anche un vendicatore.

U. BIANCHI

Libero docente di storia delle religioni.

Università di Roma.

¹ Cfr. Eliade, *Traité d'hist. des relig.*, 60 ss., e partic. 70, 81 ss. Dissento invece, per le ragioni esposte altrove (ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, 174 ss.), dalle opinioni dell'Eliade su Urano come essere celeste decaduto. Giusto mi pare invece quanto E. dice per Dyaus, che sarebbe stato « l'objet d'une spécialisation naturiste », fino a divenire un'espressione lessicale per fenomeni celesti diurni. Mi sembra che Urano e Dyaus abbiano subito un'evoluzione mitica in senso contrario, intorno alle nozioni distinte ma talora convergenti di cielo-terra come elementi cosmici (spesso impersonali) e del dio celeste che talora entra in rapporto con la Terra madre. Si noti che in Grecia, p. es., nei contesti più tipici di cielo-terra generatori cosmici attuali (testi in ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, 177 s.) il cielo non è impersonato da Zeus.

² V. p. 70 n. 2.

PATRIZI E PLEBEI NELLO SVILUPPO DELLA RELIGIONE ROMANA

Quando si cerca di interpretare e inquadrare storicamente qualche fatto o espressione della religione romana, mi pare che non si avverta quasi mai come si dovrebbe la presenza viva e operante di una delle due metà che concorrono a formare la *civitas* di Roma, vale a dire della plebe. Sta di fatto che i culti plebei vengono di solito riguardati alla stregua di « insignificanti » importazioni, quasi estranee alla religione romana, comunque non determinanti per la ricerca di significati originari, per la ricostruzione di una genuina arcaicità. Importazioni, sia pure, ma da dove? È chiaro che rispondendo si darebbe per risolto il problema delle origini della plebe; ma tale problema non presenta a tuttoggi nessuna soluzione definitiva: si tratta per lo più di ipotesi, e ve ne sono di opposte, come quando si sostiene che il nucleo originario della plebe sarebbe dovuto alle genti indigene invase e assoggettate dai patrizi conquistatori¹, e, all' incontro, si nega recisamente ogni differenza etnica tra patrizi e plebei². Ad ogni modo, in nessuno di questi due casi ci è dato di parlare di tradizioni importate: o i plebei furono i rappresentanti di una civiltà indigena, o ebbero in comune con i patrizi le stesse tradizioni originarie.

Ci rendiamo conto, tuttavia, che questa potrebbe sembrare una impostazione arbitraria del problema, suggerita da solo spirito polemico, in quanto culti chiaramente plebei — quello fondamentale di Ceres, tanto per uscire dall' indeterminato — non vengono connessi con il problema delle origini della plebe, ma

¹ Sia che per indigeni s'intendano popolazioni pre-arie (v. le conclusioni di G. Oberziner, *Patriziato e plebe nello svolgimento delle origini romane*, Milano 1912), sia che s'intendano popolazioni latine relativamente a conquistatori sabini (v. S. Reinach, *Le calendrier romain*, « Rev. Archéologique », 1915, pagg. 452-454).

² Cfr. H. J. Rose, *Patricians and plebeians in Rome*, « Journal of Rom. Studies », 12 (1922), pagg. 106 segg.

sono più semplicemente considerati quali tarde formazioni dovute ad influsso greco. Eppure arbitraria non è, tranne che non si voglia perseverare solo nei riguardi dei plebei in quell'errore che oggi si rimprovera agli studiosi del passato, vale a dire di considerare certe divinità greche entrate a far parte della religione romana, solo in quanto importazioni, senza un'accurata messa in luce di eventuali precedenti locali. Diversamente non può non apparire legittimo il modo con cui abbiamo presentato le cose: i « precedenti locali » sono nel nostro caso le tradizioni stesse della plebe, e quindi in stretta connessione col problema delle origini della plebe.

Vediamo quanto c'è alla dea Ceres, attorno alla quale sembra gravitare ogni culto plebeo. Naturalmente oggi non si confonde più l'originaria Ceres indigena con la tarda Ceres identificata a Demeter dei Greci; ma lo strano si è che, vuoi per tacita ammissione, vuoi con vere e proprie enunciazioni, di solito Ceres viene considerata « romana », mentre Ceres-Demeter viene distinta come « plebea », quasi che i plebei non fossero essi stessi romani, o latini, o almeno italici, bensì, mi si perdoni il paradosso, dei veri e propri italioti. Così si distingue in pratica tra romani e plebei quando, ad es., si distingue tra *Cerialia* e *ludi Ceriales*: la dea delle *Cerialia* sarebbe la divinità indigena, la dea dei *ludi Ceriales*, manifestazione esclusivamente plebea, sarebbe la Ceres-Demeter importata dalla Grecità¹.

Uno studioso, il Pais², ha creduto, di fronte a questo stato di cose, di ravvisare nei plebei addirittura i convertiti alla nuova religione di Ceres ellenica; anzi, di più, i plebei si sarebbero sentiti per la prima volta, in quanto uniti dal nuovo culto, capaci di costituirsi a comunità cosciente della propria forza e della possibilità di resistere al prepotere patrizio.

Attorno alla *aedes Cereris* (tempio « straniero » in quanto: sorgeva sull'Aventino in territorio extrapomeriale; era stato

¹ V. ad es. J. Bayet, *Les « Ferae Sementivae » et les Indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus*, « Revue de l'Histoire des Religions », 137 (1950), pag. 203: « toutes les fêtes romaines de cette déesse (Ceres) ont été contaminées d'hellénisme, quand elles ne sont pas toutes grecques de contexture: les *Cerialia* avec les *Ludi Ceriales*, etc. ».

² E. Pais, *Italia Antica*, Bologna 1922, Vol. I, pagg. 158, 599.

costruito da artisti greci; aveva addette al culto sacerdotesse greche o italiote) i plebei si sarebbero organizzati a stato nello stato romano e avrebbero dato inizio alle loro lotte per l'emanipazione. Quale che sia il credito che le si voglia concedere, la ricostruzione del Pais è l'unica possibile se, accettando la comune opinione che la Ceres dei plebei sia soltanto la greca Demeter, non vogliamo al contempo chiudere gli occhi di fronte alla eccezionale importanza che il culto di Ceres aveva per la plebe romana. L'unica possibile anche se in pratica risolve assai semplicisticamente il pur complesso problema delle origini della plebe, facendola nascere (come comunità e non come individui isolati, oggetto di nessuna considerazione) dalla importazione in Roma di quei culti che poi resteranno a lungo precipui e caratteristici dei soli cittadini plebei.

A parte, ora, ogni altra eventuale obiezione, resta sempre il problema, lasciato insoluto dal Pais, della romanizzazione di Demeter. Ché la dea greca prende il nome di Ceres e non conserva il suo originario, come ci saremmo aspettato trattandosi di una pura e semplice importazione di un culto adottato da gente, la plebe romana, senza alcuna tradizione comune da conservare, anzi che proprio attorno a questo nuovo culto si organizza per la prima volta a comunità. Ecco dunque che il Pais di nuovo non ha fatto che rovesciare quello che prima era il problema della ellenizzazione di Ceres, facendolo diventare, senza peraltro risolverlo, il problema della romanizzazione di Demeter. Si è egli fondato, e in ciò consiste l'originalità della sua ricerca, sulla convergenza in Ceres del mondo religioso plebeo, senza però tenere nel debito conto quanto di indigeno poteva esserci nel culto di Ceres; così come coloro che hanno affrontato il problema dal punto di vista usuale, quello della ellenizzazione di Ceres, hanno invece trascurato di distinguere tra patrizi e plebei, e conseguentemente di rilevare e valutare nel quadro della distinzione un culto esclusivamente plebeo, e i suoi eventuali influssi sul culto patrizio ufficiale.

È questo il caso del Bayet che in un interessante studio sulla ellenizzazione di Ceres¹ rischia, proprio per non aver valutato

¹ J. Bayet, *Les « Cerialia »: altération d'un culte latin par le mythe grec*, « Revue Belge de Philologie et d'Histoire », 29 (1951), pagg. 5, sgg.

adeguatamente la « parte » della plebe, di fornire talvolta conclusioni vaghe e incerte ad una indagine peraltro precisa ed acuta. Vediamo come stanno le cose al riguardo.

Il culto plebeo di Ceres è quello in cui la dea appare insieme a due altre divinità, Liber e Libera. Giustamente il Bayet osserva che l'aggruppamento delle tre divinità si poté fare solo a costo di travisarne la natura originaria, quale apparirebbe, almeno, nei culti in cui sono dissociate, vale a dire nei culti non plebei. La triade, dunque, ancora una volta viene qualificata « artificiale ». Ma a che cosa è dovuto questo « artificio »? Ecco la domanda fondamentale: e ad essa il Bayet risponde piuttosto vagamente accennando ad una « concentration magico-religieuse agraire autour du Grand Cirque », o a « certains groupements étrusques »¹. Egli piuttosto ci dice a che cosa non è dovuto il formarsi della triade: ché uno dei pregi della sua ricerca è proprio quello di aver superato una volta per sempre la vieta formula per cui la triade latina si sarebbe costituita sotto l'influsso della triade ellenica composta di Demeter Dionysos e Kore².

In sostanza, il Bayet, messe a punto le caratteristiche cultuali e funzionali originarie di Ceres, nonché quelle di Liber e Libera, rileva una secondaria « artificiosa » unione delle tre divinità (senza peraltro spiegarla sufficientemente da un punto di vista storico), e successivamente l'ellenizzazione della « nuova » triade agraria identificata, ovviamente solo dalla tarda ortodossia ufficiale, con la triade Demeter Dionysos e Kore. Ora noi, per quel che concerne la triade latina, quella non ancora ellenizzata, tanto per intenderci, quella che avrebbe fatto da anello di congiunzione tra Ceres e Demeter, tra Liber e Dionysos, tra Libera e Kore, vorremmo avanzare un suggerimento, dettato appunto da quell'esigenza, che stiamo postulando, di riconoscere alla plebe romana una originaria capacità organica di contribuire col peso delle proprie tradizioni, distinte dalle tradizioni patrizie, alla formazione della sintesi religiosa romana, così come contribuiva alla

¹ J. Bayet, *o. c.*, pag. 344.

² Egli rileva importantissima l'indipendenza della triade latina da quella greca: « les Romains, en effet, semblent ne jamais être arrivés à faire coïncider avec exactitude Perséphonè et Libera, Dionysos et Liber » (*o. c.*, p. 344).

formazione di quella sintesi civile che era il *populus* romano. Visto, dunque, il carattere plebeo, storicamente documentato, della triade Ceres Liber e Libera, perché non riferire ad una plebe originaria tale concezione religiosa così lontana da ogni interpretazione ufficiale (e quindi patrizia, dato che i plebei furono tenuti estranei per tanto tempo ad una partecipazione diretta alla religione ufficiale) delle tre divinità? In altre parole, proporremo di integrare ed emendare la ricostruzione del Bayet come segue: a) anziché congetturare le prove mancanti della « artificiosa » costituzione della triade latina, ammettiamo, più metodicamente, che « artificio » non ci sia stato, ma che essa sia piuttosto una concezione originaria; b) rilevate col Bayet le differenze tra le tre divinità raggruppate in triade e le tre divinità distinte come sembra distinguerle la religione ufficiale, mettiamo a punto che questa differente interpretazione, in linea di massima, è fornita da due ambienti diversi, il plebeo e il patrizio-ufficiale; c) accettata, per ragioni di metodo, l'originarietà della concezione religiosa che fa delle tre divinità una triade, dovremo, di conseguenza, congetturare « artificioso » proprio il loro isolamento; d) in seguito a quanto accertato nel punto b, si dovrà concludere che questo « artificioso » isolamento sia dovuto alla interpretazione patrizia di una concezione religiosa plebea.

Misuriamo, allora, sul terreno pratico il valore di questa nostra enunciazione teorica.

* * *

Osserviamo anzitutto la posizione di Ceres in quell'arcaico ciclo festivo (« agrario », come viene di solito definito) le cui giornate sono segnate a grandi capitali nel calendario romano alla seconda metà di aprile: le *Fordicidia* il 15, le *Cerialia* il 19, le *Parilia* il 21, le *Vinalia* il 23, le *Robigalia* il 25¹. La religione ufficiale interviene con i sacerdoti di stato a tutte queste feste tran-

¹ Abbiamo escluso le *Floralia*, in quanto segnate diversamente nel calendario.

ne che alle *Cerialia*¹: quando dunque ci è attestato altrove il carattere plebeo della festa, non siamo autorizzati a distinguere tra *ludi Ceriales*, manifestazione plebea, e *Cerialia*, manifestazione ufficiale e, quindi, patrizia: siamo invece confortati, proprio da questa assenza del mondo religioso ufficiale dal culto della giornata intitolata a Ceres, a considerare plebea tutta la festività. Altre considerazioni potrebbero sopravvenire a riproporre dubbi: il calendario ci presenta un ciclo unico in seno al quale le *Cerialia* sono legate alle *Fordicidia* dal rituale spazio di quattro giorni, e il ciclo va sicuramente ascritto al mondo della religione ufficiale. E allora? Di fronte a questa necessità di conciliare la congiunzione cultuale delle *Cerialia* al ciclo festivo della seconda metà di aprile, con l'isolamento in cui erano tenute dal sacerdozio ufficiale, che pure presenziava alle altre feste del ciclo, crediamo di dover avanzare gradualmente delle ipotesi, per deboli che siano, piuttosto che superare bellamente l'ostacolo, ignorandolo, come ci pare sia stato sinora ignorato.

Ammettiamo dapprima che la festa fosse originariamente patrizio-ufficiale: allora la sua interpretazione sarebbe stata sostituita da una interpretazione plebea, così che il sacerdozio ufficiale, travisata l'antica funzionalità cultuale della giornata, si sarebbe trovato ad essere estraniato, in quanto « inutilizzabile » nel nuovo cerimoniale plebeo. Certo che difficilmente il sacerdozio ufficiale avrebbe abdicato al suo ufficio semplicemente per l'esaurimento del contenuto religioso arcaico della giornata festiva; sarebbe stato proprio suo il compito di mantenere in vita le antiche tradizioni. Solo un atto politico avrebbe potuto superare gli ostacoli indubbiamente opposti da un legittimo scrupolo religioso. E forse l'atto politico ci fu, e fu d'importanza capitale: la riconciliazione tra patrizi e plebei che l'annalistica data al 493 a.C. In quell'occasione, quasi eredi del sacerdozio ufficiale nell'espletamento di rituali plebei furono gli edili della plebe, investiti all'uopo dal senato delle insegne regali². In altre parole: la giornata, accre-

¹ Forse neanche nelle *Vinalia* appariva il sacerdozio ufficiale: noi ad ogni modo non ne abbiamo notizia. Possiamo congetturare che vi presenziasse dal parallelo con le *Vinalia rustica*, alla cui celebrazione prendeva parte il *flamen Dialis*.

² V. A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg-Paris 1923, p. 85.

sciuta da *ludi* (per cui da questo momento sarà lecito confondere *Cerialia* e *ludi Ceriales*), fu concessa alla religione della plebe: tale concessione potrebbe egregiamente giustificare la cessazione di ogni azione di culto da parte del sacerdozio ufficiale.

Fissato ciò, procediamo di un secondo grado. I plebei che hanno rivendicato la giornata celebrativa di Ceres, dovevano costituire una comunità adoratrice di Ceres: è il caso di usare questa espressione perchè Ceres per i plebei non doveva essere una semplice indigitazione come apparirebbe nel ciclo festivo ufficiale accanto a Pales, a Robigus o Robigo che fosse; doveva invece essere, per i plebei, una divinità personale, una divinità destinata a vivere una vicenda mitica¹, come lascia presupporre la nota interpretazione di Cicerone² che ne fa la madre di Liber e Libera, le divinità a lei associate dalla religione plebea. Sarà stata nel culto patrizio una Ceres o un Cerus, forse dunque senza neppure il sesso per stabilire quel minimo di personalità indispensabile ad ogni più elementare processo mitico. È certo difficile trovare un posto per Ceres, la dea personale dei plebei, tra le altre divinità del ciclo festivo che stiamo considerando.

Ogni volta che si è cercato di spiegare le varie feste in modo unitario, così come si conviene ad un ciclo, si è dovuto tenere ogni interpretazione su di un piano così generico (purificazione, fecondità, accrescimento, etc.) che, pur senza sostenere in teoria tesi predeistiche, in pratica, minimizzando l'intervento e la funzione delle singole divinità, ci fanno apparire quasi superflua l'esigenza di un dio nella religiosità dei partecipanti alle varie cerimonie.

Eppure le divinità ci sono: Vesta, intanto, ché erano le sue sacerdotesse, le Vestali, ad effettuare la cremazione dei feti estratti dalle vacche pregne sacrificate il giorno delle *Fordicidia*, ed a conservarne poi le ceneri che distribuivano al popolo il giorno delle *Parilia*; Ceres, poi, cui si intitolava il giorno 19; e Pales cui s'intitolava il 21; e Juppiter a cui si libava il giorno delle *Vinalia*;

¹ Quando Ovidio giunge nei *Fasti* a trattare del ciclo festivo della seconda metà d'aprile si limita, per quanto riguarda Pales e Robigo, ad indirizzar loro una preghiera, e trova al contempo naturale la celebrazione di Ceres mediante la narrazione del mito greco di Demeter.

² Cicer. *De nat. deor.*, II, 62.

e Venus che con Juppiter divideva gli onori di questa stessa festa; e Quirinus il cui *flamen* compiva il sacrificio del giorno delle *Robigalia*; e Robigus cui era indirizzato il sacrificio stesso. Ecco però che dalla semplice elencazione di tali divinità, quasi volendo porle su di uno stesso piano, nascono contrasti, differenze, persino rivalità (Juppiter e Venus si contendono le *Vinalia*!) che non possono non ostacolare qualsiasi tentativo di interpretazione unitaria del ciclo che voglia seriamente superare ogni posizione predeistica. È un fatto che le feste rimangono chiare e relativamente interpretabili solo a costo di rinunciare ad una vera e propria qualificazione delle divinità che in qualche modo sono chiamate in causa, o, peggio, di adattare le divinità alle feste anziché le feste alle divinità¹.

Più metodico mi sembrerebbe rinunciare ad ogni tentativo di spiegazione unitaria del ciclo, per riconoscere la possibilità che si tratti di un aggruppamento artificioso rispondente ad una intenzione di rappresentare in forma unica e ufficiale, fissandole una volta per sempre, delle esperienze religiose differenti, concretizzate attorno a differenti divinità. In fondo, non mi pare che si debba mettere in discussione il fatto che la religione romana, così come ci appare ufficialmente organizzata nel calendario, sia una sintesi di elementi forniti dall'eterogeneo ambiente culturale che ha dato i natali alla città. Il calendario cosiddetto numano sarebbe con ogni probabilità il più antico documento di questa sistemazione ufficiale della religione romana²: nessuna meraviglia quindi per l'eventuale eterogeneità delle feste che sul calendario, intervalate secondo un metodo ricorrente, sembrano costituire un ciclo inscindibile: a questa unità liturgica non deve necessariamente rispondere una più profonda unità di contenuto; dovremmo, anzi, partire quasi col presupposto di imbatterci in una fittizia solida-

¹ Vesta rischia di divenire « agraria » perché il sacrificio delle *Fordicidia* era indirizzato a Tellus, ora in relazione ora confusa con l'« agraria » Ceres; Robigus diventa un'indigitazione di Mars-Quirinus; Venus trova posto nelle *Vinalia* diventando un'antica dea delle vigne; Juppiter, lo Juppiter capitolino cui era dedicato il culto del *flamen Dialis* partecipante alle *Vinalia*, può rivestirsi dei caratteri di uno Juppiter-Liber, etc.

² v. H. J. Rose, *The prae-caesarian Calendar*, « Class. Journal », 40 (1944-45), pp. 65-76.

rietà culturale, e solo così potremmo accettare quanto le singole feste possono dirci, anziché costringerle a dire quanto è già in noi, suggerito dalla relazione calendariale tra cerimonia e cerimonia, tra divinità e divinità.

Si capisce che rifare la storia dei fatti che sono alla base della sintesi è impossibile, per la mancanza di una documentazione, ma ciò non toglie che si possano avanzare delle ipotesi fondandoci proprio sul calendario, l'unico vero documento di epoche altrimenti inaccessibili. Intanto, limitatamente al ciclo festivo della seconda metà di aprile, ci è dato di fare una elementare distinzione: tra le altre feste « agrarie », una, le *Parilia*, è una festa chiaramente « pastorizia ». Possiamo rinvenire alla base del nostro ciclo il contributo di almeno due ambienti: « agricolo » l'uno e « pastorale » l'altro. La festa pastorizia, osserviamo ancora, si leva sulle altre per una particolare importanza politica: essa è anche il Natale di Roma, è la festa di fondazione della città. Ora, visto che la Città si compone di una metà « agricola » e di una metà « pastorale », e che la festa di fondazione non è una generica festa in cui non ci sia dato di distinguere la preminenza di una delle due metà, ma, al contrario, è chiaramente riferibile ai « pastori » per i quali rappresentava addirittura il capodanno (come era « capodanno », o anniversario di Roma), possiamo affermare con una certa sicurezza che i portatori della tradizione pastorale dovevano trovarsi in posizione dominante rispetto ai portatori della tradizione agricola.

La festa, poi, più chiaramente agricola del ciclo stesso è senza dubbio quella delle *Cerialia*; abbiamo visto come le *Cerialia* siano, in epoca storica, una festa esclusivamente plebea; abbiamo accennato alla probabilità che Ceres sia stata una divinità plebea anche in epoche inaccessibili all'indagine storica: i portatori di una tradizione agraria, e più precisamente i portatori dell'agraria religione di Ceres sono identificabili con quella parte della popolazione romana, la plebe, che non godeva dei pieni diritti ma viveva in posizione d'inferiorità nei confronti della classe dominante patrizia.

Parilia e *Cerialia* parrebbero così rivelarci i componenti della remota sintesi: « pastori » e « agricoltori », identificabili rispettivamente con i patrizi e i plebei delle epoche recenziori.

Quando sarebbe avvenuta la sintesi testimoniata dal calendario? Potremmo in risposta affermare col Rose¹ che la sistemazione del calendario è opera della dinastia etrusca. Noi vi troveremo anche un motivo sufficiente a spiegare l'intenzione della sintesi: portare su di uno stesso piano di ufficialità le feste patrizie e quelle plebee, per la necessità politica di fondere le due metà, così da avere non più una classe dominante e una dominata, ma solo dei sudditi della nuova monarchia².

Questo o un altro³ che sia il motivo dell'elevamento (e di conseguenza anche la sua datazione) delle divinità plebee al mondo dell'ufficialità, non credo che vada compreso nei limiti del presente articolo. A noi basta rilevare quanto ci sembra denunziato dalla situazione delle singole feste nel ciclo della seconda metà di aprile: manifestazioni religiose plebee sono divenute oggetto dell'azione culturale della religione patrizia, e, perciò, sottoposte, come è naturale, ad un processo di adattamento nel quale avrebbero perso gran parte del loro significato originario (si può adottare una divinità, ma non altrettanto semplicemente l'esperienza religiosa che ne è alla base) e, in sede dell'artificiosa sistemazione calendariale, persino il loro posto originario nella agraria vicenda stagionale. Certo si è che da questo punto di vista molte cose potrebbero essere sufficientemente chiarite: a noi, interessa la conferma a quanto avevamo inizialmente proposto: la « vera » Ceres è quella della triade agraria plebea; Ceres e la coppia Liber e Libera, che, come il Bayet vuole, si distinguono dalle divinità

¹ *o. c.*

² Perché al contempo non si sarebbe formato un sacerdozio patrizio-plebeo? Giacché dovremmo pensare che la modificazione delle feste plebee sia dovuta alla interpretazione del sacerdozio patrizio. Forse non ci fu tempo: la stessa riforma calendariale sarebbe rimasta incompleta, secondo il Rose, in seguito alla cacciata dei re. Ad ogni modo l'assunzione di cerimonie e culti plebei da parte del sacerdozio patrizio poteva essere considerata essa stessa un « crisma di ufficialità ». Vedi, ad es., quando, dopo la *secessio in Aventinum*, lo Stato rende « ufficiali » i comizi della plebe « prestando » per l'inaugurazione i suoi pontefici (Liv. III, 54).

³ L'elevamento delle divinità plebee al mondo dell'ufficialità potrebbe anche essere dovuto ad un graduale assorbimento, e in certo senso impossessamento da parte della classe dominante di elementi della religione plebea, fenomeno opinabile nello spirito della religione romana che, come si sa, non esitava a far sue e mediante l'*evocatio* divinità ad essa estranee.

della triade, sono una secondaria interpretazione patrizia che, con azione demitificatrice (siamo nello spirito della religione ufficiale), le ha separate, privandole nel contempo di « personalità », e le ha in qualche modo assimilate. Non abbiamo modo di occuparci qui della sorte di Liber e Libera; ci siamo occupati (e nemmeno per esteso come avremmo voluto) della sola Ceres: comunque ci sembra di poter affermare che non la costituzione dell'agraria triade della plebe sia « artificiosa », bensì il suo disgregamento.

* * *

Una riprova, in realtà, si richiede al nostro criterio di distinzione preliminare tra religione patrizia e plebea, e, dunque, a tutta la visione che ne consegue. Si tratta di cimentarsi con le *Fordicidia*, una festa chiaramente ufficiale (per il sacrificio delle trenta curie, vale a dire dello Stato, e per l'intervento delle Vestali, vale a dire delle custodi stesse dello Stato), ma non altrettanto chiaramente « patrizia » e « pastorale » come dovremmo postulare noi per ammetterne l'ufficialità.

Sembrano infatti le *Fordicidia* compromesse da certi legami con l'« agraria » e « plebea » festa delle *Cerialia*:

a) per l'intervallo dei rituali quattro giorni che intercorre tra le due feste;

b) per la destinazione del sacrificio della vacca pregna a Tellus, a volte identificata con Ceres, comunque sovente associata ad essa nella rappresentazione dei due aspetti della terra, quale *locus* e quale *causa* della produzione agraria, e quel che più conta, in molte altre azioni di culto;

c) per l'interpretazione che, tra gli altri, ne dà Ovidio che « comprend parfaitement l'intention, le symbolisme du sacrifice », come dice il Dumézil¹, intenzione che egli traducendo più lo spirito che la lettera del testo latino esprime così: « Nous sommes au moment où tout est gravide, la terre, avec la semence, comme les bêtes: c'est pourquoi, à Tellus pleine, on offre une victime pleine ».

¹ G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris 1954, p. 11.

Punto contro punto, noi osserveremo:

a) il valore probativo dell'intervallo rituale non concerne lo spirito delle due festività, bensì solo quella intenzione di collegamento delle due giornate che noi abbiamo ravvisato nei riformatori o sistematori del calendario;

b) l'identificazione di Tellus e Ceres è senza dubbio da scartarsi in quanto formula razionalistica del tutto estranea ad una indagine strettamente storico-religiosa; circa, poi, la distinzione in *locus* e *causa* dell'*annona*, essa non fa che illustrarci due diverse esperienze della terra: una universale, quella di luogo cosmico assegnato alla vita degli uomini, l'altra particolare, propria dei soli « agricoltori », quella di *causa* diretta della produzione dei mezzi di sostentamento. E alla base delle due esperienze non è difficile rintracciare i due diversi ambienti, il pastorale (comunque il non agricolo) e l'agricolo, cui sarebbero rispettivamente da attribuire Tellus delle *Fordicidia* e Ceres delle *Cerialia*. Delle due esperienze della terra, il sacerdozio ufficiale, quello patrizio, quello, diciamo ancora, originato da un ambiente pastorale, non avrebbe potuto interessarsi che alla prima: infatti Pontefici e Vestali intervenivano nella giornata di Tellus, ma non in quella di Ceres. Da questo intervento delle Vestali, o meglio da questa distinzione tra Tellus e Ceres nelle funzioni esercitate dalle Vestali, potremmo persino avere una conferma culturale dell'antica identificazione di Vesta con la Terra, e, al tempo stesso, dei limiti dell'identificazione, in quanto i testi si riferiscono sempre alla Terra quale « luogo cosmico » e non alla terra « causa di ubertà »¹;

c) l'interpretazione ovidiana della festa non è che una testimonianza della tarda incompienza di certi riti originariamente pastorali divenuti col tempo anche agrari. Mi spiego: alla fase in cui la preminenza spettava alla religione patrizia (quando cioè le feste plebee agrarie introdotte nel calendario ufficiale subivano l'interpretazione di un sacerdozio espresso da un ambiente non agrario) seguì, con l'emancipazione della plebe e la sua immisione nella vita pubblica, una fase di, per non dire preminenza, enorme influenza esercitata nel mondo religioso romano dalla reli-

¹ v. le testimonianze citate dal Dumézil, *o. c.*, p. 28.

gione plebea (sempre maggiore si faceva l'importanza di Ceres, rafforzata, più che negli altri, proprio nei poeti ellenizzanti, dall'accostamento alla grande Demeter dei Greci; lo stesso ciclo festivo che stiamo considerando dovette essere ad un certo momento letteralmente soffocato dalle agrarie manifestazioni a Ceres: si pensi che i *ludi Ceriales*, iniziando il 12 aprile, invadevano anche il tempo riservato alle *Fordicidia*); di conseguenza, l'interpretazione in senso agrario di gran parte delle giornate di culto è bene opinabile, e in special modo trattandosi di quelle che, come le *Fordicidia*, erano state già collegate, sia pure con altra intenzione, a manifestazioni religiose spiccatamente agricole.

Il fatto sta che se anche l'esegeta dei nostri giorni incorre in simili confusioni, rischia di giudicare col Bayet (disapprovato in ciò dal Dumézil che pure aveva prima mostrato di approvare Ovidio): « Rituel nu, sans rapport avec un nom divin, ni même avec un soupçon d'activité divine »¹. Infatti tutto diventa primitivo e selvaggio se ci soffermiamo solo su ciò che può essere riferito ad un'umanità priva di storia: che è poi quanto si fa quando per trovare ad ogni costo il collegamento tra la festa pastorale e quella agraria, si dimenticano sia le divinità cui son dedicate (Vesta-Tellus da un lato, e Ceres dall'altro), sia i sacerdoti che vi agiscono (pontefici e vestali da un lato, e gli edili della plebe, in funzione sacerdotale, dall'altro), così che, estraniata l'azione culturale dal suo ambiente storico, le *Fordicidia*, ridotte ad una pura pratica magica, non solo vengono facilmente inquadrare nel ciclo festivo, ma possono essere considerate addirittura la chiave per comprendere le altre festività del ciclo. In altre parole: il carattere agrario che alle *Fordicidia* può derivare solo dal collegamento con le altre feste, quali ad es. le *Cerialia*, viene riscoperto come primitivo, come originario della giornata, che diventa « la solennité de tête, qui régit tout l'ensemble et en éclaire le sens... Il s'agit de magies sympathiques et anticipantes de fécondité. Avant la formation des épis de fleurs... et avant la naissance des jeunes dans les troupeaux, l'arrachage des veaux aux entrailles de leurs mères, *fordae*, est plus qu'un

¹ J. Bayet, *Les « Feriae Sementivae » et les Indigitations dans le culte de Cérés et de Tellus*, « Rev. de l'Hist. des Rel. », 137 (1950), p. 199.

sacrifice: c'est une anticipation hâtive de l'avenir et une violente prémonition à la Terre, grosse de possibilités, d'avoir à l'extérieuriser »¹. Più che un sacrificio, o non forse meno, assai meno che un sacrificio, se così effettivamente fosse? Innanzi tutto non si dovrebbe confondere tra pratica agraria e pratica non agraria; nel caso delle *Fordicidia* sarebbe necessario rilevare una precisa fecondità animale (distinta dalla fecondità agraria, scopo della festa di Ceres), quale intenzione e aspirazione nucleare d'un popolo d'allevatori²; ma neppure in questo caso avremmo « nudo rituale », bensì un vero e proprio sacrificio indirizzato a Vesta-Tellus. È col sacrificio dovremmo accettare tutto quell'insieme di fatti e di elementi in cui esso trova un senso e una giustificazione: uomini e dèi in una relazione resa complessa da un lungo processo storico, che non dovremmo mai trascurare anche se troppo spesso non c'è dato di conoscerlo come e quanto si vorrebbe. È nel caso delle *Fordicidia* le esigenze d'ordine storico fanno convergere la nostra attenzione soprattutto sull'importanza politica della festa, così lontana da quel mondo primitivo in cui dovremmo relegare la sola intenzione di rendere fecondo il bestiame. Sarà il Dumézil a farci luce al riguardo.

Il Dumézil, infatti, ha trovato per il sacrificio delle *Fordicidia* un convincente riscontro — illustrato e studiato con acume e intuizione — in un cerimoniale brahmanico, il sacrificio della

¹ J. Bayet, *Les « Ceritalia »: Altération d'un culte latin par le mythe grec*, « Revue Belge de Phil. et d'Hist. », 29 (1951), p. 15.

² Inutile fondarsi sulla ricostruzione di Ovidio, o semmai da Ovidio dovremmo ricavare un fatto importante: neppure egli che ha tutte le buone intenzioni di mettere in rilievo la « dominante agraire » (J. Bayet, *o. c.*, p. 15, n. 6) riesce a liberarsi degli elementi di un ambiente pastorizio originario. Persino nel racconto eziologico (*Fast.* IV, 641 sgg.), infatti, la solita catastrofe iniziale, per quel che concerne la produzione del suolo è data da un generico squallore comprensibile più dal punto di vista poetico che da quello strettamente tecnico (ché alla fine di aprile difficilmente il raccolto potrà più essere compromesso da un cattivo andamento della stagione: o è troppo tardi o troppo presto per parlare di vero e proprio momento critico); non così per quel che concerne le speranze degli allevatori: si parla allora con esattezza di parti prematuri, di aborti, malanno più facilmente inquadrabile nella vicenda stagionale che questo è appunto il periodo dei parti del bestiame; si aggiunga poi che il dio che consiglierà il re Numa sarà proprio un dio dei pastori, Faunus, o meglio, per il Poeta, un Pannus-Pan.

« vacca ad otto zampe » (una vacca pregna come le vacche delle *Fordicidia*).

La cerimonia indiana fa parte della consacrazione regale: non così a Roma. « Mais c'est là l'inévitable effet des évolutions divergentes des deux civilisation: dans la Rome que nous connaissons, la royauté a reculé, puis disparu, alors qu'elle amplifiait dans l'Inde ses droits et ses prétentions; en sorte que, à Rome, c'est le peuple souverain qui est bénéficiaire des rites (mais le peuple dans ses divisions politiques, dans ses trente *curies*, dont chacune offre une vache et son embryon) et la cendre des embryons sera redemandée aux Vestales, pour les *Parilia*, par le *populus*; dans l'Inde, c'est le roi, centre et raison d'être de la société, ou ce n'est la société qu'à travers le roi, qui bénéficie des rites »¹. Ma poi il Dumézil rileva altre differenze: la festa romana è periodica, primaverile, agraria, mentre la cerimonia indiana non è legata al corso della natura. Egli cerca allora di giustificare così il processo di differenziazione che ha fatto diventare agraria la cerimonia romana: il re consacrato chiedeva in India di diventare, e diventava in seguito al sacrificio della vacca pregna, egli stesso l'« embrione della terra » (ottenendo in tal modo un eccezionale potenziamento); in Roma repubblicana l'interesse si sposta dal re ad un altro « embrione della terra », « la production naturelle et annuelle du sol, l'*annona* »². Si ha così però un brusco passaggio dalla chiara distinzione tra i sistemi politici indiano e romano, a quella meno chiara tra un sistema politico (la monarchia) e un sistema economico (l'agricoltura).

Avremmo preferito, in realtà, che il Dumézil fosse rimasto fedele alla sua prima surriferita sostituzione del re indiano col *populus* romano, trascurando, come noi trascuriamo per una migliore comprensione della festa, il tardo contenuto agrario che soltanto a prima vista può sembrare essenziale. Infatti potremmo ben altrimenti giustificare la periodicità della festa romana: la consacrazione del re deve essere ripetuta ad ogni avvicendamento sul trono, non così l'eventuale consacrazione del *populus*, della *civitas*, che deve avvenire una volta e una volta per sempre,

¹ G. Dumézil, o. c., pp. 21 sg.

² G. Dumézil, o. c., p. 22.

o meglio, trasferendoci dal « razionale » al « religioso », deve essere periodicamente ripetuta per assicurare il mantenimento dell'ordine fondato una volta ed una volta per sempre. Ecco allora che ancora più chiaro ci apparirà il proseguimento, o meglio il compimento del sacrificio delle *Fordicidia* nel giorno anniversario della fondazione di questo ordine, della fondazione di Roma. Le ceneri del feto sottratto alla vacca sacrificata sono l'« embrione della terra », l'embrione di Vesta-Tellus, e quindi conservate nell'interno del tempio di Vesta; le vergini vestali poi, nel giorno in cui il popolo solennizza l'anniversario della fondazione della sua città, della sua costituzione civile, distribuiscono le ceneri: con ciò il popolo diverrà quasi l'« embrione della terra » (sarà comunque convinto di ricevere l'« embrione della terra »), conseguendone quei benefici che in India erano riservati ai re, e forse anche una vera e propria consacrazione regale, una vera e propria investitura di poteri sovrani.

* * *

Per portare a termine un eventuale studio del « ciclo » dovremmo occuparci ora anche delle due altre feste « collegate »: *Vinalia* e *Robigalia*. Ma non uno studio del ciclo era nelle nostre intenzioni, bensì la sua disgregazione metodica, vale a dire la dimostrazione dell'impossibilità di uno studio del ciclo in senso unitario. È ciò alla luce di quella realtà storico-politica che è la divisione del popolo romano in patrizi e plebei. Abbiamo voluto mettere in rilievo la inevitabile proiezione nel mondo religioso di questa situazione sociale.

Quando poi abbiamo tentato di dare un saggio delle nuove possibilità d'interpretazione offerte da tale punto di vista, ci sembra di aver trovato conferma della bontà del metodo: *Cerialia* da un lato, *Fordicidia* e *Parilia* dall'altro, giustificano il nessun conto da noi tenuto dei legami riferibili alla sola appartenenza al ciclo: nella conseguente indipendenza, nonchè nella loro distinzione in festa plebea e feste patrizie, trovano tutt'altro motivo d'essere. *Vinalia* e *Robigalia* potrebbero, isolate ugualmente per metodo dalle altre giornate del ciclo, fornire anche esse nuovi elementi alla ricerca del contenuto originario, e, forse, la solu-

zione di più di un problema connesso¹. Ma al di là del gruppo di feste della seconda metà di aprile, in tutto il calendario dovremmo cercare di individuare e studiare gli effetti eventuali della situazione politico-sociale romana. Questo è, in fondo, l'invito che costituisce il modesto scopo del presente articolo.

DARIO SABBATUCCI

Università di Roma.

¹ Tra l'altro, anche i quesiti posti dalla inesatta rispondenza delle « funzioni agrarie » delle feste e il periodo dell'anno in cui sono allagate nel calendario.

UN PARTICOLARE ASPETTO RELIGIOSO DELLA REGALITÀ PRESSO I KUṢĀNA

In un precedente lavoro ho cercato di ricostruire e di spiegare il fenomeno religioso che determina, su una moneta aurea di Huviška, l'attribuzione del nome MIOPO a una divinità femminile con cornucopia, riconoscibile, a mio parere, come la dea APΔOXΣO, così frequente sulle monete Kuṣāna¹. Il fatto non è del tutto isolato: altre monete dello stesso sovrano attribuiscono, alla stessa divinità femminile, il nome del dio della Luna MAO (Māh)², dimostrandoci che APΔOXΣO all'epoca di Huviška è in strettissimo rapporto sia col Sole (MIOPO è assimilato in vari casi ad ΗΑΙΟΣ³) che con la Luna, tanto che può assumere il nome delle due divinità maschili, identificandosi perciò con esse.

¹ M. Bussagli, *Royalte, guerre et fécondité. A propos d'une monnaie Kuṣāna*, « R.H.R. » tome CXI, (1951) pp. 129-154. Sven S. Hartman, *Gayōmart*, Uppsala 1953, 62 sgg. tratta indipendentemente dello stesso fenomeno riferendosi all'androginia di Mithra per darne spiegazione.

² Cf. R. B. Whitehead, *Catalogue of Coins in the Panjab Museum, Lahore*. Vol. I, *Indo-Greek Coins*, p. 199, n. 146 e 147. Altri tipi di monete con questa stessa attribuzione del nome MAO ad APΔOXΣO sono stati studiati da A. Cunningham, *Coins of the Kushāns* p. 107 e da altri. Le monete catalogate dal Whitehead sono in bronzo, sul diritto portano l'immagine del sovrano sull'elefante (nel n. 147 l'immagine è volta a sinistra, particolare questo estremamente raro), accompagnata dalla leggenda ΣΑΟΝΑΝΟ ΣΑΟ ΟΘΗΣΚΕ ΚΟṢΑΝΟ. La dea, posta sul rovescio, è identificata come APΔOXΣO, non ostante la scritta MAO, anche dal Whitehead. Sarà bene ricordare che la divinità della Luna compare, sulle monete Kuṣāna, sempre in aspetto maschile anche quando è chiamata ΣΑΑΗΝΗ (Σελήνη), come in una moneta di Kaniška. La denominazione greca sembra destinata a render chiara l'identità del dio presso gruppi alloglotti, evidentemente occidentali. Cf. su questo problema Ugo Monneret de Villard, *Le monete dei Kushāna e l'impero romano*, « *Orientalia* » N. S. vol. XVII, 1948, specie 226 sgg., ove si trova anche una vastissima bibliografia. L'attribuzione del nome MAO ad APΔOXΣO è esaminata anche da Geo Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, pp. 170.

³ Cf. U. Monneret de Villard, *op. cit.*, p. 228: vedi anche I. Scheftelowitz, *Die Mithra-Religion der Indoskythen und ihre Beziehung zum Saura- und Mithras-Kult*, « *Acta Orientalia* », vol. XI, pp. 293 sgg.

L'assimilazione di ΑΡΔΟΧΣΟ a ΜΙΟΡΟ e a ΜΑΟ si risolve praticamente nella formazione di una triade ΜΙΟΡΟ-ΑΡΔΟΧΣΟ-ΜΑΟ, nella quale la dea ha possibilità di identificarsi contemporaneamente sia con l'uno che con l'altro dei componenti maschili. ΑΡΔΟΧΣΟ è una divinità di tipo molto complesso che si rifà, nel nome, ad Αṣi¹, ma che probabilmente presenta diverse varianti, nel suo valore religioso, rispetto alla più genuina tradizione iranica. Αṣi, che nell'Avesta è la Fortuna, è assimilata chiaramente alla Τύχη nella corrente mithraica² e, nello zoroastrismo, rappresenta la « giusta retribuzione » in questo e nell'altro mondo³. Frequentemente avvicinata a Parōm̄di, essa è in ogni caso assai prossima ai valori di fecondità e fertilità⁴. Da questo punto di vista, l'ΑΡΔΟΧΣΟ Kuṣāna viene a ricollegarsi in certo modo anche alla Τύχη poliade e protettrice che già esisteva

¹ Il nome ΑΡΔΟΧΣΟ è stato spiegato etimologicamente in molte maniere. Probabilmente corrisponde a una forma ant. iranica *r̥ti(š) vahvī, come propone H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books*, 65 sgg., che lo avvicina alla forma sogdiana *ard-wax e a quella chorasmana *arš-waxi. Da rilevare che ogni connessione con la forma waxš di al-Birūnī (cioè con l'Oxus), anche per il composto bg'rd w'χš (*baγ-ardwaxš) del testo manicheo degli atti degli Apostoli (cfr. Andreas-Henning, *Mitteliranische Manichaica*, « Sitzungsber. d. Preuss. Ak. d. W. » II, pp. 12-14), sembra infondata al Bailey, e si può aggiungere che l'iconografia dell'Oxus sulle monete Kuṣāna è ben distinta da quella di ΑΡΔΟΧΣΟ. Cf. U. Monneret de Villard, *Il Trono dei Leoni*, « Annali Lateranensi », vol. XVII, 1953, p. 342, nota 107.

² Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, pp. 151-152.

³ G. Dumézil, *Les Dieux des Indo-Européens*, p. 67, cf. p. 60. Il Dumézil dedica ad Αṣi uno studio di notevole valore avvicinandola brillantemente al gruppo delle divinità sovrane.

⁴ G. Dumézil, *op. cit.*, p. 66 raccoglie i testi in cui Αṣi è avvicinata a Parōm̄di (potremmo aggiungere Strōcāh 2, 25), considerandola, più che dea della fecondità nel Mithraismo, come dea della giusta distribuzione dei beni. L'avvicinamento di Αṣi ai concetti di fecondità e fertilità fu proposto da C. P. Tiele, *Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Grossen*, vol. II, *Die Religion bei den iranischen Völkern*, pp. 231-34, dal Reichelt, e da molti altri, ivi compreso il Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, p. 66. Tuttavia una serie di epiteti che indicano lo splendore di Αṣi tendono a riportarla verso una sfera celeste, alla quale la riconduce anche lo Yašt XVII, 2, ove si afferma che colui che sacrifica ad Αṣi sacrifica a Mithra, mentre lo stesso Yašt XVII, 16 considera le due divinità come fratello e sorella.

nel mondo degli indo-greci¹, ma che scompare dal pantheon ufficiale della monetazione Kuṣāṇa. Tuttavia nelle monete di Huviṣka — sotto il cui regno dobbiamo registrare una variazione notevolmente vasta e profonda della religiosità Kuṣāṇa — il tipo iconografico di ΑΡΔΟΧΣΟ viene utilizzato per ΟΜΜΟ, cioè Umā, una divinità indiana strettamente connessa sia con la fecondità che con la fertilità², che appartiene al tipo della *Magna Mater*. Il dato iconografico è, a mio parere, inequivocabile, dimostrando che Aśi, di per sè avvicicabile ai valori di fecondità e fertilità, come ci indicano i testi, conserva largamente questi stessi valori anche nel mondo dei Kuṣāṇa. In tal modo essa viene quasi a coincidere con i valori impersonati da Śrī-Lakṣmī che è strettamente legata alla terra (a volte è chiamata *pṛthivī*) e che si avvicina al tipo della *Magna Mater*³. Questo spiega fra l'altro perchè l'iconografia gupta di Śrī-Lakṣmī sia in origine ispirata a quella di ΑΡΔΟΧΣΟ, mentre la dea indiana viene avvicinata sulle monete gupta ad un'altra modulazione della *Magna Mater*, vale a

¹ Basterà ricordare la divinità protettrice di Puṣkalāvati, vera e propria Τόχη poliade, oltre alle immagini che incontriamo nelle monete di Peukolaos, Philoxenus, Hipposstratus e in quelle di Maues, Azes e Azilises; cf. W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 352 sgg. Il concetto della divinità poliade trabocca facilmente nel mondo indiano, assimilandosi a quello di *nagara-devatā*. Ricordiamo per questo il famoso Zeus di Kapiśi, che sulle monete di Eucratide compare con l'iscrizione *kharaoṭhi, Kaviṣṭye nagara devata*: sulla complessa questione di questa divinità cf. R. B. Whitehead, *Notes on the Indo-Greeks*, « Numismatic Chronicle », 1947, 28 sgg. oltre a W. W. Tarn, *op. cit.*, *passim*, e J. N. Banerjea, *Indian Elements in the Coin Devices of the Early Foreign Rulers of India*, « Indian Historical Quarterly », XIV, 1938, pp. 293-308. Varie rappresentazioni plastiche del Gandhāra ci mostrano divinità poliadi con la testa cinta dalla corona di mura, cf. A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra* fig. 183: qui la dea compare al momento della partenza del Buddha (cf. *Lalita-vistara*, trad. Foucaux, p. 193). Una testa, conservata al museo Guimet e proveniente da Hadda, presenta una corona murale con torri cilindriche come quelle di Begram, mentre H. Buchthal, *The Houghton Collection of Gandhāra sculpture*, « Burlington Magazine », n. 86-7, 1949, pp. 63-73 ne presenta un esempio di tipo ellenistico. Il Nord-ovest dell'India non rifiuta dunque il concetto di divinità poliade, inserendolo invece nelle sue tradizioni: successivamente questo concetto penetra anche a Khotan; cf. la forma *katha dīvye* studiata da H. W. Bailey, *Hvatanica IV*, « B.S.O.S. », X, 4, 1942, pp. 890-91, 917.

² Ho già accennato a questo fatto nel mio precedente lavoro in R.H.R.

³ Cf. M. Bussagli, *op. cit.*, p. 139-40 e soprattutto G. Tucci, *Earth in India and Tibet*, « Eranos Jahrbuch », 22, 1954, pp. 323-364, *passim*.

dire ad Ambikā¹. Probabilmente quest'assimilazione di ΑΡΔΟΧΣΩ alle divinità del tipo *Magna Mater* è responsabile della sopravvivenza della dea nel pantheon ridottissimo dei tardi Kuṣāṇa che sembra essenzialmente di tipo sivaíta. Ma non è questo ciò che ci interessa. I dati raccolti ci mostrano che la dea ha forti caratteri di distributrice e che, in questo senso, viene avvicinata, contemporaneamente, sia alla Fortuna che alle dee della fecondità e della fertilità². Tuttavia un'altra moneta di Huviška ci presenta ΑΡΔΟΧΣΩ che sostiene la cornucopia con la sinistra, mentre con la destra tende una corona intrecciata³. Il gesto può essere stato ispirato dall'iconografia monetaria romana dell'*Abundantia*, ma il significato è evidentemente diverso. Ugo Monneret de Villard lo interpreta nel senso della trasmissione del potere regale: cioè di una vera e propria investitura da parte della dea nei riguardi del re, secondo una tradizione ampiamente documentata nelle regioni limitrofe all'impero Kuṣāṇa⁴. Che ΑΡΔΟΧΣΩ, a partire dall'epoca di Huviška, assuma una notevolissima importanza per la

¹ Cf. la bibliografia e i dati raccolti nel mio lavoro già citato, pp. 132 sgg. 137 sgg.

² Ricordo che anche la Fortuna romana è strettamente associata con la fertilità e la fecondità, sia perchè è strettamente connessa con Venere e, dal punto di vista culturale, con la *Mater Matuta*, sia perchè la stessa etimologia del nome, tutt'ora incertissima, sembra, nell'opinione di molti, riconnetterla a *fero* (ricordiamo le espressioni *Fortuna fert* e *Fors Fortuna*). Le analogie esistenti fra la Nereide Φερουσα e l'Oceanide Τόχη sembrano confermare anche nel mondo greco i legami che uniscono la dea della Fortuna alla radice *fer-*. Cf. G. Herzog-Hauser, *Tyche und Fortuna*, « Wiener Klassische Studien », 1948, pp. 156-63. Sull'etimo di Fortuna cf. anche Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, p. 230. Per una diversa opinione cf. G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, 213 sgg.

³ Cf. P. Gardner, *Catalogue of Indian Coins in the British Museum: Greek and Scythic Kings of Bactria and India*, p. 137, n. 19; cf. tav. XXVII, 13. Questo conio aureo di Huviška è stato studiato a fondo da Ugo Monneret de Villard, *Il Trono dei Leoni*, « Annali Lateranensi », XVII, 1953, 346 sgg.

⁴ U. Monneret de Villard, ne stabilisce l'origine, per i Parthi, in una moneta di Phraates III, per gli Indo-Parthi, in una moneta di Zeionises, cf. *op. cit.* 345 sgg. Anche i Sassanidi conoscono un motivo simile nei bassorilievi dell'investitura di Narsē, a Naqsh-i-Rustam, e di Peroz (già attribuito a Khusrō II) a Taq-i-Bustan, ove la dea è però probabilmente Anāhita, che non può essere considerata come una Fortuna regale vera e propria. Tuttavia il concetto di fortuna regale, nel senso di fortuna personale del re, esiste anche presso i Sassanidi e il Monneret de Villard, *op. cit.*, p. 349, ricorda varie testimonianze sia greche che siriane in proposito.

regalità Kuṣāṇa ce lo dimostra il nuovo schema iconografico che la presenta seduta in trono, spesso — come nella statuetta scoperta a Begram dal Ghirshman¹ — con la στεφάνη nella destra.

Le connessioni di Aši con la regalità, per quanto riguarda la genuina tradizione iranica, sono state poste in evidenza dalle ricerche del Dumézil², e i rapporti che legano Aši a Mithra confermano la consistenza di questo rapporto. D'altra parte nell'iconografia del Gandhāra, cioè nel mondo Kuṣāṇa, ΑΡΔΟΧΣΟ fa coppia con ΦΑΡΡΟ, cioè con Farrah (lo χ^{Varānah}), costituendo una coppia tutelare proprio con la divinità più strettamente connessa alla regalità e alla fortuna regale³. Ho già rilevato che la coppia ΦΑΡΡΟ-ΑΡΔΟΧΣΟ ha larga eco nel mondo khotanese ove dà origine all'unione di Vaiśravaṇa con Śśandramata, corrispondente khotanese del skt. Śrī-Lakṣmī⁴, mentre, come dicevo prima, l'iconografia di Śrī Lakṣmī sotto i Gupta è chiaramente derivata da quella di ΑΡΔΟΧΣΟ, sostituendo in parte il tipo iconografico, assai diverso, già esistente nell'arte indiana. La sostituzione presuppone delle forti analogie nei valori religiosi rappresentati sia da ΑΡΔΟΧΣΟ che dalla Śrī Lakṣmī di epoca gupta, nate da interferenze reciproche che ci permettono di considerare, con molto interesse dal punto di vista comparativo, i dati offertici dalla divinità indiana in epoca gupta per definire più chiaramente i caratteri di ΑΡΔΟΧΣΟ. Śrī Lakṣmī, infatti, assume nel periodo dei Gupta una grande importanza per la struttura stessa della regalità: ce lo provano le monete che portano sul rovescio

¹ La dea seduta in trono con cornucopia e corona compare in una moneta di Kaniska III. Vedi su di essa, oltre a Gardner, *op. cit.*, Ludwig Bachhofer, *Herrscher und Münzen der späten Kushānas*, « J.A.O.S. », 56, 1936, 423 sgg. e fig. 8. Per le immagini Kidarite cf. M.F.C. Martin, *Coins of Kidāra and the Little Kushāns*, « Journal of Asiatic Society of Bengal, Numismatic Supplement for 1937-38 », pp. 23 sgg.. Vedi anche E. Herzfeld, *Kushano-Sasanian Coins*, « Memoirs of the Archaeological Survey of India », 38, 1930. La statuetta di Begram è pubblicata da R. Ghirshman, *Bégram*, « M.D.A.F.A. », vol. XII, Le Caire 1946, 78 sgg. tavv. XVII-XVIII. Non è possibile pensare a una *Fortuna victrix* per i valori caratteristici di ΑΡΔΟΧΣΟ, poco adatti ad esprimere un prevalente aspetto di vittoria in guerra e per il diverso tipo iconografico di ΟΑΝΙΝΔΑ, la Νύχη Kuṣāṇa.

² G. Dumézil, *Les dieux des Indo-Européens*, loc. cit.

³ Cf. l'ormai famoso lavoro di L. Bachhofer, *Pañcīka und Hārīti*, ΦΑΡΡΟ und ΑΡΔΟΧΣΟ « Ostasiatische Zeitschrift », 1937, p. sgg.

⁴ M. Bussagli, *Royauté, guerre et fécondité*, passim.

quasi esclusivamente la dea Lakṣmī (o, più raramente, altre divinità del tipo *Magna Mater*). Sotto Skandagupta Vikramāditya troviamo una moneta dove, sul diritto, compare il re con la dea, mentre sul rovescio si trova nuovamente la dea che questa volta è sola. R. Mookerji pone, giustamente, questa moneta in relazione con l'iscrizione n. 14 (Junagadh), nella quale il re attribuisce la sua sovranità alla benevolenza di Lakṣmī: probabilmente, come rileva l'autore, l'immagine sul diritto deve essere interpretata come Kula-Lakṣmī, cioè come la Fortuna della gens¹.

La fisionomia religiosa della dea, quale traspare da testimonianze precedenti, sopporta pienamente la tendenza dei Gupta: Lakṣmī appare infatti come la sposa del re nello *Śatapathabrāhmaṇa*, ed è, in fondo, una sintesi della regalità (in accordo con le sue connessioni con la terra), della fortuna regale e della prosperità². ΑΡΔΟΧΣΩ, per la quale non abbiamo alcun documento scritto, riceve luce dalla divinità indiana con la quale interferisce, aparendo, secondo le indicazioni offerteci dalle monete di Huviška, abbastanza vicina ad essa come struttura. I dati monetari che risalgono al periodo di Huviška, ci dimostrano, però, che ΑΡΔΟΧΣΩ è avvicicabile sia a ΜΙΟΡΟ che a ΜΑΟ, al punto che può assumerne il nome, mentre i rapporti che essa ha con la regalità di Huviška ci permettono d'interpretare questo suo avvicinamento agli dei del Sole e della Luna come una particolare modulazione del concetto astrale proprio della regalità Kuṣāṇa, già attestato sotto il re Kaniška. Il cofanetto di Shāh-jī-kī-Dherī ci presenta infatti il re Kaniška fra il dio solare (ΜΙΟΡΟ) e quello lunare (ΜΑΟ). Il simbolismo iconografico del

¹ Radhakumud Mookerji, *The Gupta Empire*, p. 100, cf. p. 93 per il commento alla iscrizione di Junagadh. L'autore si interessa vivamente ai dati monetari ponendoli in rapporto con la fisionomia storica dei vari sovrani. È facile rilevare la scarsa frequenza di divinità differenti da Lakṣmī, le quali sono tutte del tipo *Magna Mater* a cominciare da Durga *siṃha-vāhaṇā* fino alla Gaṅgā *mākara-vāhaṇā* e alla Sarasvatī.

² G. Tucci, *Earth in India and Tibet*, « *Eranos-Jahrbuch* », 22, 1954, 347-88g. Lakṣmī appare insieme la protettrice della comunità e dei suoi capi: essa è la gloria del re poichè, secondo lo *Śatapathabrāhmaṇa* (XI, 4, 3, 1), questi è suo marito. Ne risulta che Lakṣmī è una sintesi di elementi diversi convergenti verso un'unità fondamentale legata anche alla terra. Per questi rapporti vedi *ibidem*, p. 328 e 330.

prezioso ed importante cofanetto allude evidentemente a un concetto che deve essere molto prossimo a quello documentatoci da Ammiano Marcellino per il re partho Arsace I: « Unde ad id tempus reges eiusdem gentis praetumidi appellari se patiuntur Solis fratres et Lunae » (Amm. Marc. XXIII, 6, 4-5) e per il sassanide Shāhpuhr II: « Rex regum Sapor, particeps siderum, frater Solis et Lunae » (Amm. Marc. XVII, 5, 3). L'esame delle differenti monete di Huviṣka e le caratteristiche che ΑΡΔΟΧΣΟ assume, di volta in volta, in esse ci dimostrano che il carattere astrale della regalità di Kaniṣka si conserva anche sotto il suo successore, ma — sembra — con una variante di notevole interesse.

Prima di completare l'esposizione della mia ipotesi, premetterò, a questo punto, che l'interpretazione che mi accingo a proporre presuppone che i vari conii di Huviṣka riguardanti ΑΡΔΟΧΣΟ si riferiscano a differenti aspetti della divinità entro un'unica sistemazione della sua fisionomia religiosa. Questo presupposto è, a mio parere, molto probabile, ma non assolutamente certo, perchè potremmo avere anche immagini suggerite da particolari tendenze di differenti gruppi religiosi (magari di diversa consistenza etnica). La comparazione con Śrī-Lakṣmī sembra però escludere una simile possibilità che, tuttavia, deve essere tenuta presente, così come va tenuto presente il carattere ipotetico di gran parte delle nostre conoscenze sulla religiosità Kuṣāṇa. Con questa premessa di carattere prudenziale vediamo di trarre le conclusioni logiche da quanto abbiamo osservato.

La regalità di Kaniṣka sembra basarsi su un rapporto diretto fra il re e le divinità del Sole e della Luna, rapporto che possiamo supporre molto simile a quello testimoniato da Ammiano Marcellino sia per Arsace I che per Shāhpuhr II. La regalità di Huviṣka si appoggia anch'essa sulle stesse divinità, ma i documenti monetari pongono in evidenza che il rapporto fra il re e i due dei è mediato attraverso ΑΡΔΟΧΣΟ, la dea della fortuna, che concede l'investitura e che è assimilabile sia a ΜΙΟΡΟ che a ΜΑΟ. Questa mediazione non è documentata in alcun modo per Kaniṣka, e, probabilmente, non esiste affatto, sicchè, anche se la regalità di Kaniṣka è fundamentalmente simile a quella di Huviṣka (e su questo non c'è dubbio), potremo indicare

la variazione avvenuta col dire che Kaniška appare come « frater Solis et Lunae », mentre Huviška si appoggia ad una « Fortuna regia » che è strettamente legata alla Terra e che è contemporaneamente assimilabile (in uno schema di coppie) sia al Sole che alla Luna. Questa variante sembra essere confermata dalla crescente importanza assunta da $\text{AP}\Delta\text{OX}\check{\Sigma}\text{O}$ rispetto al periodo precedente. Le modifiche che il pantheon monetario di Huviška attesta nei riguardi della precedente religiosità, confermano le probabilità che tale variante sia in realtà dovuta ad un nuovo andamento di pensiero e non sia affatto un fenomeno apparente dovuto a fatti casuali.

Del resto l'associazione di $\text{AP}\Delta\text{OX}\check{\Sigma}\text{O}$ a MIOPO è ampiamente giustificata da tutta una serie di dati fra i quali ricorderò, oltre al passo di Erodoto (I, 131), l'associazione di Aši con Mithra, la coppia Mihr-Mihriyān e il fatto che Mithra può essere un potenziamento occasionale di ΦAPPO ¹. Per quanto riguarda l'identificazione di $\text{AP}\Delta\text{OX}\check{\Sigma}\text{O}$ con MAO i materiali comparativi di cui disponiamo sono alquanto più scarsi, ma ancora abbastanza consistenti. G. Widengren ha infatti dimostrato, da tempo², l'esistenza in Iran di un culto lunare molto più importante ed esteso di quanto poteva apparire a prima vista: e la testimonianza di Mas'ūdi attesta il prolungarsi di un culto lunare (dedicato alla Luna cornuta), proprio a Balkh³. D'altra parte se Māh, per quanto conosco, non risulta mai solidamente unito con Aši, non c'è tuttavia dubbio che esso assume nella tradizione iranica una parte importante come distributore dei beni ai mortali⁴. Questa funzione lo avvicina in certo modo ad Aši, che è appunto incaricata di un compito analogo. L'attività della Luna come distributrice di beni — il che non esclude del tutto un aspetto

¹ M. Bussagli, *Royaute*, ecc. passim.

² Geo Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, 164 sgg. Tutta la ricerca, completissima, dell'eminente scienziato svedese sarà qui ampiamente utilizzata.

³ *Mas'ūdi, Murūğ al-dahab*, trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, vol. IV p. 47 sg.

⁴ Widengren, *op. cit.* raccoglie buon numero di testi che indicano in Māh questa particolare qualità distributrice, particolarmente riferita allo $\chi^{\text{var}}\text{ar}\check{\Sigma}\text{nah}$. Lo Yašl VII, 3 e il Nyāyišn III, 5 sembrano alludere a un valore supremo della divinità lunare.

infausto o demoniaco — ci è rivelata, secondo Widengren, anche dall'attribuzione a Māh del titolo baγ¹, mentre altri elementi riconnettono Māh alla fortuna e, naturalmente, al tempo². I rapporti che legano Māh allo χ^{Varənah} sono confermati dalle forme greche Μοαφέρνης e Μαιφίρνος (ambidue equivalenti a Māhfarnah) e da altri composti che integrano i dati dei vari testi. La tradizione che ricollega lo χ^{Varənah} alla divinità lunare, e che ha particolare importanza per l'associazione di ΑΡΔΟΧΣΟ a ΦΑΡΡΟ, propria del mondo Kušāna, sembra di largo respiro poichè la ritroviamo anche in Asia Centrale³. Ne consegue che l'avvicinamento di ΑΡΔΟΧΣΟ a ΜΑΟ può assumere l'aspetto di un potenziamento di ΦΑΡΡΟ come accade anche per l'avvicinamento a ΜΙΟΡΟ. Tanto più che nella tradizione iranica lo χ^{Varənah} viene identificato con la luce della Luna (*Nyāyišn* III, 5 cf. *Yašt* VII, 3), mentre in un altro brano (*Yašt*-VI, 1) esso è identificato con la luce solare.

I rapporti della divinità lunare con le varie modulazioni dei concetti di fortuna non si arrestano qui. Ringgren ricorda vari passi del *Viś-u-Rāmīn* che ricollegano *baxt* alla Luna⁴, mentre *baxt* appare più volte in connessione sia con la regalità che con *farrah* (lo χ^{Varənah})⁵. Ne consegue che, anche se non ci è documentato un rapporto preciso fra Aši e la Luna, la particolare fisionomia di ΑΡΔΟΧΣΟ, dea della fortuna strettamente legata a ΦΑΡΡΟ, ci permette di considerare un'unione della dea stessa con ΜΑΟ come tutt'altro che impossibile, anche dal punto di vista

¹ Widengren, *op. cit.*, 174 sgg., cf. 377 sg. Per il composto *baγo baxt* cf. H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*, Uppsala 1952, pp. 90 sgg. Cfr. anche, per fatti diversi, G. Dumézil, *op. cit.*, 47 sgg. 55 sgg.

² Widengren, *op. cit.*, passim.

³ Un testo nell'antica lingua di Qarašahr (Agni) riconnette strettamente lo χ^{Varənah} (in agni *parn*) col dio Luna: cf. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, p. 58.

⁴ H. Ringgren, *op. cit.*, 87, 88.

⁵ H. Ringgren, *op. cit.* 85 sgg., cf. 82 e 94 per i riferimenti di *baxt* ai re nello *Shahnāmah*. Per i rapporti con *farrah* cf. H. W. Bailey, *op. cit.*, 30 sgg. Bailey, *ibidem*, 38 ricorda il passo di Eznik Kolbaši riguardante Zurvān: « quando nulla esisteva ancora... esisteva uno chiamato Zrouan che si traduce *baxt* o *p'ark'* (Eznik, ed. p. 125, trad. Langlois II, 375). Bailey interpreta *baxt* e *p'ark'* come due forme diverse per un concetto fondamentalmente identico, differendo da J. Bidez e F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, 68 e n. 4; cf. II, 89.

dei valori esistenti in seno alla tradizione religiosa iranica. E il mondo Kuṣāṇa, come è noto, accoglie tendenze e interpretazioni di carattere sincretistico a fianco di correnti marginali, e in qualche modo eterodosse, del pensiero dell'Iran. Ne consegue che il trasferimento del nome MAO alla dea della Fortuna non è cosa che possa apparire ingiustificabile od erronea, specie se vorremo ricordare il sistema delle coppie su cui mi sono fermato a lungo nel mio precedente lavoro¹. La persistenza di un valore lunare nella dea della fortuna dei Kuṣāṇa è provata, a mio parere, dal fatto che una falce lunare adorna la corona della dea nella statua kashmira studiata da A. Foucher. La statua attesta un' iconografia di transizione fra ἈΡΔΟΧΣΩ e Śrī Lakṣmī², mentre in varie monete Gupta la falce lunare si conserva proprio nelle composizioni iconografiche che rappresentano Lakṣmī secondo i nuovi canoni³. L' iconografia centro-asiatica, per altro verso, attribuisce a Vaiśravaṇa una falce lunare dietro le spalle, secondo il canone iconografico del dio Lunare diffuso da Palmira fino al Fondukistān ed oltre. Molto probabilmente i corni della Luna che sporgono dietro le spalle di Vaiśravaṇa (che in certo senso è una continuazione centro-asiatica di ΦΑΡΡΟ e che ad ogni modo è strettamente connesso con la regalità e con la protezione di vari centri buddhisti — in particolare di Khotan — quasi accogliendo gli echi della divinità poliade) sono trasformazioni delle fiamme che, in altre immagini, escono dalle sue spalle come nelle rappresentazioni dello Ḫvarənah dei sovrani Kuṣāṇa e di quelli Ephthaliti⁴. Infine una

¹ M. Bussagli, *op. cit.*, 141 sgg.

² A. Foucher, *Les images indiennes de la Fortune*. « Mémoires concernant l'Asie Orientale », vol. I, 223 sgg. e tav. LXII.

³ In particolare le monete di Samudragupta Parakramah. Cf. J. Allan, *Catalogue of the Coins of the Gupta Dynasties*, ed R. Mookerji, *op. cit.*

⁴ Per l'aspetto lunare dell' iconografia centro-asiatica di Vaiśravaṇa cf. M. Lalou, *Le dieu bouddhique de la Fortune*, in « Artibus Asiae », IX, pp. 97 sgg. che interpreta diversamente il motivo; M. Bussagli, *Due statuette di Maitreya. Note sul simbolismo lunare nel Buddhismo*, in « Annali Lateranensi » XIII, p. 372 e *Royalauté, guerre et fécondité* ecc. p. 136 n. 3. Da notare che il dio compare altre volte, anche in Asia Centrale, con le fiamme uscenti dalle spalle: cf. p. es., per un'immagine di Tun-huang, Sir Aurel Stein, *On Ancient Central Asian Tracks*, fig. 100. Per la raffigurazione dello Ḫvarənah con le fiamme uscenti dalle spalle, caratteristica dei sovrani Kuṣāṇa, a cominciare da Wima Kadphises, e dei capi Ephthaliti rimando ai cataloghi, alle opere numismatiche e generali più volte citate in questo lavoro. Come interpretazione del

fonte turca, per quanto tarda, il *Kutadgu Bilig* (composto a Kašgar nel sec. XI), ci presenta, con la descrizione di una mimica simbolica, la Fortuna (impersonata da Aytoldi = la luna piena) che parla con un re (Küntogdı = Sole nascente) e, palesandogli la propria essenza fatta di instabilità, di cecità ed incostanza, lo avverte che suo simbolo è la Luna, il che spiega il suo nome. Al contrario il re, che ha tutta una serie di attributi abbastanza strani che si riconnettono alla giustizia, trae il nome dal Sole che è anche suo simbolo¹. Si sente qui serpeggiare una tradizione che solo in parte è estranea al mondo altaico, pur accogliendo una eco ancora abbastanza viva, se pur modificata, delle speculazioni sul concetto di fortuna e di regalità proprie delle regioni dominate dai Kušāna e dai loro successori.

Da questi dati comparativi si può dedurre che una connessione lunare è particolarmente sentita per la fortuna regale. La tradizione iranica genuina contiene in sè notevoli elementi che alludono a questo rapporto, ma probabilmente è proprio nel mondo Kušāna che la connessione fra la Luna e la regalità prende maggiore sviluppo.

Che la falce lunare compaia frequentissimamente sulle tiare dei sovrani Kušāna è cosa che non ha davvero bisogno di essere dimostrata. La ritroviamo anche sulle corone dei sovrani dello Khwārezm, su quelle dei Kidariti e, infine, su quelle degli Ephthaliti². Gli ornamenti delle corone sassanidi, come quelle di altri sovrani, nelle zone di confine, riuniscono invece insieme un

motivo vedi U. Monneret de Villard, *Le monete dei Kushāna e l'impero romano*, specie pp. 217 sgg. Vedi anche Alexander C. Soper, *Aspects of Light Symbolism in Gandhāra Sculpture*, I, « Artibus Asiae » vol. XIII/3 p. 269, n. 42.

¹ Vedi su questo Alessio Bombaci, *Kutadgu Bilig hakında bazı mülâhazalar* [Alcune osservazioni sul K. B.], in Fuad Köprülü Armaganı, Istanbul 1953, pp. 65-75 specie pp. 70-72. Per il testo vedi la vecchia traduzione di W. Radloff, *Das Kutadku Bilik*, St. Petersburg 1900, vol. II, 42 sgg., specie 68 sgg.

² Per Khwārezm cf. R. N. Frye, *Notes on the Early Coinage of Transoxiana*, « Numismatic Notes and Monographs of the American Numismatic Society », N. 113, 1949, con la relativa bibliografia. Per i Kidariti cf. M. F. G. Martin, *Coins of Kidāra and the Little Kushāns*, già citato. Per gli Ephthaliti R. Ghirshman, *Les Chionites-Hephthalites*, Le Caire 1948 e E. Herzfeld, *Kushano-Sasanian Coins*, M.A.S.I. n. 38.

simbolismo solare e lunare¹. La presenza della falce lunare, isolata, come simbolo della regalità, i diademi con tre falci lunari e tutta una lunga serie di fatti possono far pensare a una particolare importanza del culto lunare presso i Kuṣāṇa, specie in rapporto alla regalità. I dati raccolti nella mia precedente ricerca sul simbolismo lunare del Buddismo, mi dispensano da ripeterne qui l'elenco². Mi limiterò solo ad aggiungere che la forma resa in cinese come *chan-t'an*, *chen-t'an* (anche *chen-t'o*, *chan-t'o*), a cui Sylvain Lévi avvicinava la forma *Σανδάνης* del Periplo, risale probabilmente, secondo le ricerche di H. W. Bailey a un iranico **candana* (brillante, adorno) certamente connesso con luce e splendore³. Il che tende a confermare indirettamente il valore lunare della regalità Kuṣāṇa, tanto più che il pantheon monetario ci presenta, a fianco di MAO, anche un'altra divinità, MANAO-BAFO⁴, strettamente connessa al concetto di regalità, come ci mostrano gli attributi (scettro, corona e fuoco) che tiene in tre delle sue quattro mani (la quarta è appoggiata a un fianco). Anche Nanaia, che appare così spesso sulle monete Kuṣāṇa, è strettamente connessa con la Luna, mentre a volte appare come NANA-ΣΑΟ⁵, cioè Nanaia re, forma che possiamo avvicinare all'iscrizione aramaica di Assur in cui si invoca la dea Nanaī, re (sic), nostra padrona, figlia di Bēl⁶. L'iconografia adottata per la divi-

¹ Jacques de Morgan, *Manuel de numismatique orientale de l'Antiquité et du Moyen-âge*, Parigi 1923. Ricordo anche la ricerca di G. Furlani, *Ornamenti astrali di dei dell'Asia anteriore antica*, in « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », vol. VII, 1931, pp. 39 sgg. e quella di R. Cotteville-Giraudet, *Coupees et camée sassanides*, in « R.A.A. » 1938, 52 sgg.

² M. Bussagli, *Due statuette di Maitreya, Note sul simbolismo lunare nel Buddismo*, « Annali Lateranensi », XIII, 1949, 355 sgg. specie 360 sgg.

³ Cf. Sylvain Lévi, *Kaniška et Śālavāna*, J.A. 1936, passim. Vedi anche F. W. Thomas *Sandanes, Nahāpana, Caṣṭana and Kaniška*, « New Indian Antiquary », p. 95. Per i vari stadi delle ricerche di H. W. Bailey cf. *Kaniška*, J.R.A.S. 1942, pp. 14-28; *Candra and Caṣṭa*, J.R.A.S. 1949, pp. 2-4 e, soprattutto, *Irano-Indica* IV, B.S.O.A.S. 1951, XIII/4, § 2, pp. 926-930, vedi anche *Kusanica*, B.S.O.A.S. 1952, XIV/3, pp. 426-7 e nota.

⁴ Il nome è stato interpretato in vario modo: personalmente adotto l'interpretazione di Widengren, *op. cit.*, p. 168, cioè Manha(h) baṣa(h).

⁵ La scritta NANA ΣΑΟ si trova su monete di Kaniška e di Huviška, cf. p. es. Whitehead, *op. cit.*, p. 188, n. 60.

⁶ Cf. F. Cumont, *Les Fouilles de Doura Europos*, p. 195 sgg. L'iscrizione di Assur è stata studiata da Jensen « Sitzungsberichte Berl. Akad. » 1919,

nità sulle monete, può confermare questo rapporto con la regalità in base alla corona intrecciata che spesso porta in mano (semprechè, in questo caso, non sia simbolo di vittoria in guerra). L'antica sposa di Nabu, divenuta la dea poliade dei Greci a Susa¹, strettamente connessa con la terra e con la Τύχη, finisce nel pantheon Kuṣāṇa come sposa di Śiva²: un dato, questo, da tenere presente insieme agli altri tutti che la portano ad avvicinarsi notevolmente ad ΑΡΔΟΧΣΟ, a sua volta avvicinata ad ΟΜΜΟ, la sposa di Śiva, divenuta per altro verso una divinità fondamentale per la regalità dei Kuṣāṇa. L'aspetto lunare di ΝΑΝΑΙΑ può aver facilitato l'assimilazione di ΑΡΔΟΧΣΟ a ΜΑΟ, tanto più che proprio nella sistemazione della regalità Kuṣāṇa si può distinguere una corrente semitica, anzi più esattamente siriana, attestataci dal fatto che il trono su cui

p. 1044 e 1048. Cf. Andrae e Jensen, *Aramäische Inschriften aus Assur*, « Mitt. des D. Orient. Gesellschaft », n. 60, 1920, p. 21, n. 15 e pp. 30 sgg. La forma maschile è spiegata attraverso l'assimilazione di Nanaia ad Ištar che corrisponde al pianeta Venere il quale è considerato maschio al mattino e femmina la sera. La cosa assume particolare interesse per noi, cf. *Royauté, guerre et fécondité*, pp. 150 sgg.

¹ C. W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, pp. 29 e 69. Il culto di Nanaia, assimilata ad Artemide, giungerà fino in Grecia (iscr. del Pireo Ἀρτέμιδι Ναναί) e l'iconografia di Nanaia fra i Kuṣāṇa risente del tipo di Artemide. Il tempio di Dura dedicato a Nanaia era considerato un tempio di Artemide, cf. Cumont *op. cit.* pp. 195 sgg. Le connessioni di Nanaia con la Τύχη sono provate, oltre che da un ex voto ritrovato a Dura (Cumont, *op. cit.*, p. 184 e tav. LXXXII, 3), anche dal fatto che, come pensa il Cumont, l'astrologia caldea, rinforzando nelle dee semitiche il carattere astrale, le porta ad avvicinarsi alle Τύχαι. È questo il caso della Τύχη di Dura che adotta il leone di Atargatis. Sul fenomeno in generale cf. H. Zimmern, *Simat, Tyché, Mandi*, « Islamica » II, 1927, pp. 574-584, che tratta dell'origine della corona murale concordando col Furtwängler nel riconoscerci un'origine orientale. Su Nanaia vedi I. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten d. Persisch. Märtyrer*. « Abhandlungen der D.M.G. » VIII, 1888, pp. 136-160 che è un locus classicus. Vedi anche F. Cumont, *op. cit.* 110 sg., 195 sgg. e G. Février, *La religion des Palmyréniens* pp. 98 sgg.

² Cf. Whitehead, *op. cit.* p. 197, n. 135; il fenomeno è stato studiato da J. N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, pp. 138-39, 149-50. Il fatto che Śiva faccia coppia con Nanaia, ci dimostra che la paredra del dio risente sicuramente della speculazione su Nanaia, notevolmente estesa. (Se ne trovano tracce anche in Sogdiana; cf. W. B. Henning, *Sogdica*, frammento VI, p. 6, e relativo commento: Nanaia, in sogdiano, è nny).

siede il re che Vogel identificò come Wima Kadphises, è il trono dei leoni proprio di Atargatis¹.

Da tutto l'insieme traspare dunque la probabilità che il sincretismo Kušāna abbia tratto non scarsi elementi dalla divinità semitica, incorporata nel suo pantheon, trasferendoli nella complessa fisionomia di ΑΡΔΟΧΣΟ. E l'unione con MAO viene ad essere giustificata sia da una serie di dati riscontrabili nella tradizione iranica vera e propria, sia dalle preferenze Kušāna per il culto lunare, sia — infine — dal probabile sincretismo con la dea NANAIΑ la cui evoluzione appare, da un punto di vista storico, estremamente interessante ed importante. ΑΡΔΟΧΣΟ, divenuta fortuna regale senza rinnegare affatto i suoi legami con la terra, viene ad essere assimilata sia a MIOPO che a MAO. Nel primo caso sulla linea di un'antica corrente di pensiero attestataci da Erodoto, nel secondo attraverso un fenomeno religioso i cui dati precisi ci sfuggono, ma che possiamo intuire in base ad indicazioni che ne dimostrano la possibilità e insieme la probabilità. Alla base dell'avvicinamento fra ΑΡΔΟΧΣΟ e MAO è possibile supporre un potenziamento di ΦΑΡΡΟ, in seno alla nota coppia ΦΑΡΡΟ-ΑΡΔΟΧΣΟ di cui ci siamo occupati più volte, dati anche i rapporti che legano *farrah* a Māh. L'esame delle varie monete di Huviška ci dimostra poi una concezione della regalità che è basata sulle divinità del Sole e della Luna: in essa la divinità protettrice del territorio e della comunità assume il compito di far da tramite fra il re e i due dei che impersonano le massime luci cosmiche.

Abbiamo avvicinato questa particolare concezione a ciò che dice Ammiano Marcellino sulla tradizione regale della Persia arsacide e sassanide. Sarà bene non dimenticare però che anche un popolo altaico, vale a dire i Hsiung-nu, con i quali i Kušāna e le stirpi su cui essi regnarono furono più volte in contatto, ebbero una concezione simile della regalità. Mao-tun, uno dei loro capi, soleva definirsi « incoronato dal cielo », mentre il suo successore e figlio, Lao-shang, si qualificava come « incoronato

¹ Vedi la brillante dimostrazione di Ugo Monneret de Villard, *Il trono dei Leont*, « Annali Lateranensi », XVII, 1953, 321 sgg.

dalla Terra e dal Cielo, nato dal Sole e dalla Luna »¹. La regalità Hsiung-nu ha aspetti solari e lunari, come più tardi la tradizione turca del Kutadgu Bilig darà rispettivamente un valore solare e uno lunare al Re (la Giustizia) e alla Fortuna. Nel mondo altaico c'è dunque un'analogia non piccola con quanto troviamo documentato presso gli iranici e, soprattutto, presso i Kuṣāṇa, che ebbero una forte tendenza a divinizzare i loro sovrani², così come fecero gli Unni e gli Ephthaliti³.

Non stupisca il fatto che, per spiegare un fenomeno della religiosità Kuṣāṇa, si prendono in esame, dal punto di vista comparativo, dati appartenenti a popolazioni così diverse e lontane. La storia dell'impero Kuṣāṇa, che è la storia di un popolo nomade venuto a stabilirsi in una regione ove si incontrano e si accavalano civiltà differentissime, giustifica questa larghezza di comparazioni, anche perchè la loro cultura — composita e pur caratteristica — sopravvive lungamente alla loro potenza politica, irradiandosi su un'area assai vasta. È chiaro però che le tradizioni altaiche possono costituire solo dei dati comparativi: il valore essenziale della religiosità Kuṣāṇa è basato su correnti diverse (specie iraniche ed indiane) che si sovrappongono alle tendenze originali (le quali traspaiono qua e là in maniera abbastanza chiara⁴), dando loro nuova forma e diversa vitalità. Con questa premessa, che deve tener conto della tendenza sincretistica e della larghissima tolleranza religiosa dei Kuṣāṇa, vediamo d'inquadrare soddisfacentemente il problema che ci siamo posti.

¹ *Han-shu* cap. 94; cf. su questo Kurakichi Shiratori, *On the Territory of the Hsiung-nu Prince Hsiu-tu Wang and His Metal Statues for Heaven-Worship*. « Memoirs... of the Tôyô Bunko », N. 5, Tokyo, 1930, pp. 1-78, specie pp. 71 sgg.

² Per la divinizzazione dei sovrani Kuṣāṇa non posso far meglio che rimandare alla ricerca di U. Monneret de Willard, *'Aksum e i quattro re del mondo*, « Annali Lateranensi », vol. XII, 1948, pp. 125-180 e alle altre opere, già citate, dell'eminente studioso.

³ Per gli Unni cf. F. Altheim, *Attila et les Huns*, p. 162, per gli Ephthaliti cf. R. Ghirshman, *Les Chionites-Hephtalites* e il breve articolo di A. D. H. Bivar, *The Inscriptions of Uruzgan* in « Afghanistan » 1953, n. 4, pp. 1 sgg. Da notare che gli Ephthaliti usano il titolo Śrī.

⁴ Ricorda le tendenze caratteristiche del Nord-ovest dell'India poste così chiaramente in evidenza da A. Foucher, *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila* e in particolare il culto per il dio della montagna, sicuramente d'importazione, almeno in parte. È opportuno però ricordare che i Kuṣāṇa furono, con ogni probabilità, degli indo-europei.

La regalità Kuṣāṇa tende a divinizzare il sovrano e a dimostrarsi come regalità universale¹. È possibile che la divinizzazione del sovrano rifletta un fondo originario comune a popoli di varie razze, come abbiamo veduto, ma conviene tener presente che la speculazione dell'India sulla regalità, quale ci appare dai *Brāhmaṇa*, contempla una modifica nell'essenza del re che nasce alla regalità. La premessa fondamentale della liturgia indiana, *nādevo devam arcayet*, si applica all'*abhiṣeka* del re (*rājasūya*) determinando una base facilmente sviluppabile, specie in un mondo marginale a quello indiano vero e proprio, in manifestazioni culturali a riguardo del re. Tutto il rituale vedico, nelle sue diverse manifestazioni liturgiche, quali ci appaiono dai testi, tende a porre il re al centro delle forze cosmiche e a farne una sintesi vivente della quadripartita totalità dello spazio. Basterà ricordare lo sgabello a quattro piedi — corrispondenti ai quattro punti cardinali — su cui sale il re nel canone liturgico dell'*Aitareyabrāhmaṇa*, la raccolta delle acque avanti, dietro e ai fianchi del re prescritta dallo *Śatapathabrāhmaṇa*, che inoltre attribuisce al re, come simbolo regale, un arco e tre frecce le quali alludono, probabilmente, alla sua sovranità sui tre mondi e quindi sul cosmo. Altri rituali più tardi tendono ad avvicinare il re all'*axis mundi*, sempre riproducendo le equivalenze cosmiche fondamentali entro una superficie consacrata nella quale si svolge il rito. La posizione del re, quale appare attraverso questi simbolismi di altissimo interesse, è quella di « centro del mondo », di signore del cosmo; sicchè egli *diviene* il protettore e il responsabile del territorio su cui regna. La tradizione indiana non differisce molto da quella che riscontriamo in Iran: anche qui il sovrano è il signore dell'Universo e regna sui tre mondi come sulle tre classi sociali². Generalmente parlando, sia pure con le dovute differenze, il concetto del re

¹ Oltre all'uso del titolo *devaputra*, sul quale, oltre alla bibliografia citata dal Monneret de Villard, ricordo i dati raccolti da M.me E. Bazin-Foucher nella recensione al volume del Tarn in J.A. 1939, bisogna considerare il problema offertoci dalla loro quadruplicata titolatura.

² Cf. G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, I, in « Numen », vol. I, fasc. 1, specie pp. 80 sgg. Per la sistemazione della regalità teocratica nel diritto del mondo iranico cf. Seyyed Taghi Nasr, *Essai sur l'histoire du Droit Persan dès l'origine à l'invasion arabe*, Parigi, 1933.

centro del mondo, protettore e responsabile in ogni senso del territorio su cui regna è una concezione pan-asiatica che ritroviamo, dalla Mesopotamia alla Cina, modulata nelle più diverse maniere. Per il mondo Kuṣāṇa è tuttavia possibile intravedere qualcosa dello sforzo di dare una sistemazione logica ed organica alla regalità, sia pure in seno alla dottrina buddhista (il che costituisce, non ostante tutto, una non piccola limitazione). Un testo dell'epoca Kuṣāṇa, il *Suvarṇaprabhāsa*¹, ci mostra il travaglio che nasce dall'esigenza di giustificare la divinità del re, in contrasto con la sua natura umana, in una serie di domande che i quattro re del mondo, protettori dei punti cardinali, rivolgono a Brahma. Essi domandano fra l'altro perchè un re nato fra gli uomini è considerato un dio, e perchè egli può esercitare la sua regalità fra gli uomini e gli dei. Brahma risponde che la sua nascita, voluta e benedetta dai re degli dei è quindi derivata da loro, giustifica la denominazione di *devaputra*. Il re appare qui, oltre che come regolatore della giustizia, anche come *defensor fidei*, esercitando, al tempo stesso, una ridotta azione soteriologica. Le versioni cinesi dello stesso testo fatte da I-ching e da Dharmakṣema, attentamente studiate da S. Lévi², insistono molto sul carattere divino del re. Nella versione di Dharmakṣema una delle domande è: perchè il re, pur essendo uomo, risiede in un palazzo reale? Il che evidentemente corrisponde alla concezione cinese del palazzo reale centro dell'universo, confermandoci il particolare valore del re conservatosi anche in seno all'ortodossia buddhista.

Il re dunque è signore del cosmo ed esercita la sua regalità fra gli uomini e fra gli dèi con l'assistenza e la protezione di questi ultimi. La protezione della dea della Fortuna e della Terra, assimilata agli dei del Sole e della Luna, restituisce alla sovranità di Huviṣka quel valore cosmico che già era espresso nel cofanetto di Kaniṣka (in maniera forse meno chiara). In ogni caso resta ben

¹ Ed. del testo sanscrito a cura di H. Idzumi, Tokyo 1931; cap. VII, *Caturmahā'āja parivarta*.

² Sylvain Lévi, *Devaputra*, in « J.A. » 1934. Vorrei notare che questa posizione di disagio per la divinità del re in contrasto con la sua natura umana è sentita anche dai Sovrani sassanidi: è così che Khusrō II si definiva un uomo immortale fra gli dei, e un dio fra gli uomini. Cf. E. Herzfeld, *Paikult. Monuments and Inscriptions of the Early History of the Sassanian Empire*, vol. I, p. 85-86.

chiaro che il riferimento solare e lunare nella sovranità divina dei Kuṣāṇa non è certo da interpretare come un segno generico di divinizzazione; è dunque assai diverso da quel simbolismo solare e lunare studiato così accuratamente dal Deonna¹. Assume invece un valore concreto sulla base di una sovranità cosmica ed universale in seno alla quale mi è sembrato di poter cogliere una modifica di qualche interesse manifestantesi nella cresciuta importanza della dea APΔOXΣO².

MARIO BUSSAGLI

*Libero docente di Religioni e filosofia
dell'India e dell'Estremo Oriente*

Università di Roma.

¹ W. Deonna, *Le Crucifix de la vallée de Saas (Valais): Sol et Luna. Histoire d'un thème iconographique*, R.H.R. tome CXXXII, 1947-48, pp. 49-102.

² Il riferimento del simbolismo solare e lunare, proprio della sovranità Kuṣāṇa, a un valore cosmico non esclude naturalmente che l'aspetto solare indichi la forma pacifica e quello lunare la forma guerriera della regalità stessa, come pensa il Dumézil.

IL VALORE COSMICO DELL'AURORA NEL PENSIERO MITOLOGICO DEL RIG-VEDA

L'inno RV, X, 108 è composto di undici strofe: le prime dieci sono costruite in forma di dialogo fra *Sarāmā*, che dalla letteratura post-ṛgvedica risulta essere la « cagna degli dèi » e i « *Paṇí* », esseri demoniaci, *ásura* nel significato che assume il termine a partire dal tardo Ṛg-Veda, di nemici degli dei. I Pani chiedono a Sarama il motivo che l'ha spinta ad oltrepassare le acque della *Rasā* (le acque che circondano la terra, *Okeanós*), e la messaggera degli Dei risponde di essere stata mandata da Indra a cercare i « tesori ». Questi tesori custoditi appunto dai Pani sono costituiti dalle « vacche » che Sarama « ha cercato volando intorno ai confini del cielo » (str. 5): la scena si svolge ai confini del mondo, al di là delle acque primordiali, al limite della terra e del cielo. All'ingiunzione di lasciar liberi gli armenti, i Pani, nonchè rifiutarsi di farlo, giungono a minacciare di usare potenti strumenti magici; Sarama ribatte che tali mezzi magici, benchè invincibili agli eserciti, non serviranno loro gran che quando verranno raggiunti dalla collera di *Bṛhaspati*. Questi, infatti, secondo la profezia di Sarama, insieme ad *Ayāsyā*, agli *Angiras* ed ai *Navagva*, che si porteranno in quel luogo « eccitati dal *Soma* » (str. 8), sopraffarà i demoni che « vomiteranno la loro parola » (ibid.). Dopo una ultima ed inutile proposta dei Pani a Sarama per far sì che essa rimanga tra loro, quest'ultima conclude il dialogo con l'esortazione: « andate via, o Pani, a grande distanza! » (str. 10).

Diamo il testo dell'inno nella traduzione di V. Papesso, *Inni del Rg-Veda II*, Bologna 1931 (« Testi e Documenti per la Storia delle Religioni divulgati a cura di R. Pettazzoni », vol. IV, Bologna, 1931, p. 160 sgg.):

1. - Cercando che cosa Sarama giunse qua? Invero questa via si perde lontanissimo nella distanza. Qual commissione per noi? Che giro fu il tuo? Come passasti le acque della Rasa? 2. - Io vengo messaggera di Indra, cercando i vostri grandi tesori, o Pani. Questo mi aiutò nella mia paura di saltare al di là, così passai le acque della Rasa. 3. - Come è Indra, o Sarama? Che aspetto ha colui messaggera del quale corresti da lontano? Se verrà qua vogliamo stringere amicizia con lui, diventerà allora padrone delle nostre vacche. 4. - Io so che non può essere raggirato, ma che può raggirare colui messaggera del quale io corsi da lontano. Non lo nascondono profonde correnti. Uccisi da Indra, o Pani, giacerete. 5. - Ecco le vacche, o Sarama, che cercasti volando intorno ai confini del cielo, o fortunata. Chi te le lascerà senza combattere? E le nostre armi aguzze. 6. - Siano pure le vostre parole invincibili agli eserciti, o Pani, siano i vostri corpi invulnerabili alle frecce, sia inaccessibile la via per venire da voi: Bṛhaspati non sarà in ogni caso benigno con voi. 7. - Questo è il deposito fondato sulla roccia, o Sarama, pieno di vacche, di cavalli, di beni. Lo guardano i Pani che sono buoni custodi. Invano tu sei venuta in un luogo che per te è vuoto. 8. - Qui verranno i veggenti (*rshih*) eccitati dal soma, Ayāsyā, gli Angiras, i Navagva. Essi si spartiranno questa caverna delle vacche. Allora i Pani vomiteranno questa parola. 9. - E tu sei venuta così o Sarama, costretta da forza divina: ti voglio fare nostra sorella; non ritornare, ti daremo parte delle nostre vacche, o fortunata. 10. - Non so che cosa sia fratello, nè cosa sia sorella; Indra e i terribili Angiras sanno ciò. Quando venni qua mi sembravano desiderosi di vacche; andatevene via o Pani, a grande distanza. 11. - Andate lontano, o Pani, a grande distanza. Vengano fuori le vacche, secondo l'Ordine deludendo i Pani, le vacche che Soma, Bṛhaspati, le Pietre, i Veggenti, i preti ritrovarono nascoste.

Il mito riportato in questo inno può essere interpretato più facilmente se terremo conto della forma che assume nell'inno stesso. Della lotta di Indra per la conquista delle vacche troviamo nei Veda una grande varietà di versioni, ma nella versione di RV, X, 108 esso assume una forma particolare che merita di essere presa in considerazione. Secondo un uso ricorrente negli

inni vedici¹ il mito è riportato nella forma di un dialogo che qui comprende le prime dieci strofe; l'inno invece di narrare l'avvenimento mitico riferendolo al tempo mitico, lo rappresenta direttamente; i protagonisti della narrazione agiscono come se l'azione accadesse in quel momento. Questo gruppo di inni dialogati, ha dato luogo a interpretazioni discordi: alcuni vi trovano la documentazione letteraria di vaste rappresentazioni drammatiche, complete di danza, canto, musica², altri sostengono non potersi trattare di sacre rappresentazioni, mancando di queste ogni traccia e testimonianza nelle scritture vediche posteriori al Rg-Veda. In questo caso sarebbe lo *hotar* ad impersonare questo o quel « personaggio », o tutti i personaggi che di solito sono due. È senza dubbio importante sapere se gli inni in questione facessero parte di drammi sacri, come vuole il von Schröder, oppure se fossero recitati dal solo *hotar* alla stregua degli altri inni: solo l'esame attento delle fonti relative al rituale vedico nel corso di tutta la sua storia, e segnatamente i Brahmana ed i Sutra, potrà decidere in merito³.

Quanto al mito RV, X, 108, ciò che in primo luogo interessa è l'oggetto del contrasto tra i contendenti, cioè le « vacche » rinchiuse nel « deposito fondato nella roccia » (str. 7), nella

¹ RV, I, 170-171-165 (Indra, i Marut ed Agastya); RV, I, 179 (Lopāmudrā ed Agastya); RV, III, 33 (Viśvamitra e le Correnti); RV, IV, 42 (Varuṇa ed Indra); RV, IV, 18 (Nascita di Indra); RV, VIII, 89 (Indra e Vāyu); RV, X, 10 (Yama e Yamī); RV, X, 51-52-53-124 (Agni e gli dei); RV, X, 95 (Purūravas ed Urvaśī); RV, X, 108 (Sarama ed i Pani).

² Leo von Schröder, *Mysterium und Minus im Rg-veda*, Leipzig 1908, pp. 1-90, *passim*. A proposito del nostro testo, von Schröder non esclude la possibilità di un travestimento animalesco dell'« attore » impersonante Sarama, appoggiandosi su testimonianze primitive (« mistero » del cervo presso i Cora del Messico): la comparazione è lontana, ma la stessa India ci fornisce l'uso di indossare pelli di cane e di asino nel corso di determinate prassi penitenziali, v. Pettazzoni, *La confessione del peccati*, I, pp. 247 sgg. Sempre a proposito degli inni dialogati, oltre l'opera fondamentale del von Schröder, vedi anche: Max Müller, *Rigveda Samhita, the Sacred Hymns of the Brahmans translated*, I, 1869, pp. 172 sgg.; Sylvain Lévy, *Le Théâtre indien*, 1890, p. 307.

³ È assai difficile accogliere l'interpretazione « letteraria » di questi inni, tanto più che la storia delle religioni tende sempre più a separare la narrazione mitica dalla genericità dei concetti di « fantasia » o « filosofia » entro i quali la si è ricondotta tradizionalmente. Sul valore « evocativo », « riattualizzante » della recitazione del mito insiste R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, Torino 1948, pp. v-xvii. La teogonia di RV, X, 72 è quasi un'esplicita dichia-

« caverna » (str. 8); Infatti le vacche sono al centro del problema interpretativo del mito che appunto per ciò è stato chiamato dagli studiosi non 'mito di Indra' o 'di Bṛhaspati' o 'di Sarama' ma, 'mito della liberazione delle vacche'. L'Oldenberg² lo annovera tra le imprese di Indra, ma non manca di aggiungere alcuni dati ed alcune riflessioni che limitano in modo assai deciso la portata del nesso tra l'impresa mitica e quella divinità. Il ciclo mitico in questione non sarebbe appartenuto ad Indra fin dalle origini: infatti secondo la versione più antica è Trita Āptya che libera gli armenti, combattendo non contro i Pani (i mitici detentori delle « vacche » secondo numerose versioni), ma contro Viśvarupa, il tricefalo ed anguiforme figlio di Tvashtar che le aveva divorate. Ed a sostegno dell'originaria connessione delle « vacche » non con i Pani, ma con un mitico detentore tricefalo, connessione risalente non pure all'età indoiranica, ma addirittura ad una « età indoeuropea », Oldenberg ricorda il mito di Herakles che combatte contro Geryon, e Cacus che libera gli armenti. Sempre secondo Oldenberg i Pani sono elemento esclusivamente vedico che s'introduce quando le « vacche » simboleggiano non più i beni celesti, ma quelli terreni, e precisamente la *dakṣinā*, l'onorario che spetta di diritto agli officianti e sul quale lesinano gli avari, i mitici archetipi dei quali sarebbero appunto i Pani. Ma, si domanda Oldenberg, come conducono gli dei la lotta contro i Pani? « Con le parole », « con il fuoco acceso », ecc. cioè magicamente, e precisamente con una magia il cui scopo eccezionale è quello di far sorgere il sole.

razione della funzione evocativa (della storia mitica) e soppressiva (della storia profana) che inerisce alla recitazione degli inni: « Noi vogliamo proclamare con ammirazione le nascite degli dei per colui che in un'età futura dovrà vederle al risonare delle recitazioni liturgiche » (str. 1). Il vedere a cui qui si allude consiste indubbiamente in un vedere eccezionale, « estatico », anche perchè si accenna ad una tecnica sonora della recitazione stessa; orientandoci quindi ad attribuire all'azione dello *hotar* in generale un valore distraente-evocativo, non si può non riconoscerlo a quegli inni che presentano direttamente i loro protagonisti ed i loro avvenimenti. In base a queste considerazioni le discussioni agitate intorno a questi inni investono non più che la precisazione di una tecnica della riattualizzazione piuttosto che di un'altra, restando al di fuori della discussione metodologica generale.

¹ Su Sarama nel *Rg-Veda* v. L. von Schröder, *op. cit.*, pp. 176 sgg.

² *Die Religion des Veda*^{2A}, Stuttgart-Berlin 1923, pp. 142 sg.

Pertanto Oldenberg, per giustificare ciò che più gli preme di questo mito, cioè l'equazione Pani = avari, la pone come subentrata ad una struttura di gran lunga più antica, « ariana », costituita dalla conquista magica delle luci del giorno, mitizzate come « vacche », e per giustificare quest'ultima equazione, cita numerosissimi passi vedici che la confermano. Nella nostra disamina del mito, avremo modo di saggiare anche il nesso mitico « vacche »-aurore alla prova dei documenti.

La lotta che RV, X, 108 lascia prevedere, sarà condotta dai demoni « con le parole », cioè sarà messa in azione dai Pani una magia nera basata su tecniche orali: è evidente che « nera » sarà la magia impiegata dai Pani, laddove gli dei impiegheranno quella benefica. Che anche da parte divina la lotta per la conquista delle « vacche » sia condotta magicamente, e precisamente con la stessa magia dei Pani, quella « orale », è testimoniato da RV, VI, 39, inno ad Indra ed a Soma, che qui riportiamo nella traduzione del Papesso¹: 1. « Del savio inebriante, divino conduttore del sacrificio, che ha i pensieri di un ispirato, dell'eloquente Soma tu bevesti, di questo nostro soma che ti segue fedelmente, o dio. Manda al cantore alimenti con al primo posto le vacche. 2. Costui intorno alla rupe desiderando le rosse vacche, unitosi, egli che si unisce secondo l'Ordine, con quelli che pensano secondo l'Ordine, infrangendo l'infrangibile dorso di Vala, con le parole combattè contro i Pani, egli, Indra. 3. Costui fece rilucere le notti senza luce, di sera, di mattina, attraverso gli autunni [gli anni], (egli), Indu, o Indra. Lui posero a segnale dei giorni. Egli ha fatto le aurore dalla pura nascita. 4. Costui splendendo ha fatto risplendere le aurore che non splendevano; egli fece brillare le molte secondo l'Ordine. Costui va con i cavalli attaccati secondo l'Ordine, con il mozzo che trova la luce, egli l'appagatore degli uomini. 5. Ora (che sei stato) cantato, per il cantore, o antico re, molti nutrimenti inturgidisci, per la distribuzione dei beni. Acque, erbe, legna non velenose, buoi, cavalli, uomini regala, perchè si inneggi ».

Come si vede, conquista delle « vacche » e lotta contro i Pani costituiscono la trama comune al contenuto di questo inno e a

¹ *Op. cit.*, II, pp. 60 sgg.

quello dell'inno precedentemente riportato, così come comuni ad entrambi sono in certa misura anche i protagonisti, Soma e gli Angiras, « quelli che pensano secondo lo *ṛtá* », sebbene questi appaiano in RV, X, 108, insieme ad Indra, Bṛhaspati, Ayāsyā ed i Navagva. In RV, VI, 39 non è fatta menzione del luogo dove si svolge l'agone mitico, ma l'analogia tra la « rupe » (str. 2) e la « caverna » di RV, X, 108, 8, fa presumere che il luogo sia lo stesso, « al di là della Rasa », « ai confini del cielo ». In compenso, RV, VI, 39, 2 dà il nome della caverna, Vala, assediata da Soma e dagli Angiras. Costoro combattono e vincono appunto « con le parole » cioè magicamente al pari dei demoni. Siamo in presenza di un grande conflitto in cui viene impiegata da ambo le parti la magia della parola che ha tanta parte nella narrazione di lotte primordiali. Ma qual'è il risultato di questa vittoria? Si noti come il dramma si svolge nel luogo cosmico che è teatro al sorgere dell'aurora. Le strofe 3-4 sono assai esplicite nel rivelare che la vittoria di Soma e degli Angiras consiste nella luce del giorno: « Costui fece rilucere le notti senza luna ». Hillebrandt¹ ritiene che qui si tratti della luna e da questo passo deduce che già nell'ideologia ṛgvedica Soma fosse identificato con la luna. Ma RV, X, 82, 4 ci dice: « Come si adorna di perle un cavallo scuro, così i Padri hanno cosperso il cielo di stelle. Nella notte hanno depresso l'oscurità, nel giorno la luce ». I Padri, come sempre nel Ṛgveda, stanno a significare gli antichi sacrificatori, i fondatori delle prime norme rituali, e tra essi vanno annoverati anche gli Angiras mitizzati, cioè i loro antenati mitici. Riflettendo bene sul protagonista di RV, VI, 39 c'è da pensare che sostanzialmente si tratti proprio degli Angiras; infatti da numerosissimi altri passi risulta che la stessa impresa è compiuta direttamente da officianti mitici senza che vi prendano parte le divinità. D'altra parte la formula « unitosi (Soma) secondo lo *ṛtá*, con coloro che pensano secondo lo *ṛtá* », cioè unitosi Soma agli Angiras, è facilmente spiegabile con il fatto che in questo passo è già avvenuta la personificazione mitica della bevanda sacrale, il *soma*, che è divenuto Soma; l'espressione « unitosi » sta a significare verosimilmente la libazione della bevanda da parte degli Angiras,

¹ *Vedische Mythologie*, Breslau 1927, I, p. 309 sg.

librazione avvenuta secondo lo *ṛtá* cioè secondo una norma rituale. Numerosi altri passi vedici attestano la funzione determinante che ha il Soma nella stessa impresa. Dunque gli Angiras in condizione estatica ottenuta con il Soma hanno fatto « rilucere le notti senza luce ». Il nesso Soma-luna come nesso esplicito è post-ṛigvedico, e lo sforzo compiuto da Hillebrandt per dimostrarlo presente già nel *Rg-Veda* non è necessario per la retta interpretazione del passo, giacchè questo può essere inteso come accennante alla demiurgia dei Padri che hanno collocato le stelle nel cielo notturno. Ma il passo seguente proclama il risultato più rilevante: « Egli ha fatto le aurore dalla pura nascita »; ed alla strofa seguente: « Egli splendendo, ha fatto splendere le aurore che non splendevano; egli ha fatto brillare le molte secondo l'Ordine... ». La particolare insistenza posta su questo esito dimostra in definitiva che esso fa tutt'uno con il risultato della mitica vittoria riportata sui Pani, più di quanto non lo sia il primo di per sè stesso considerato [in seguito vedremo come il « far rilucere le notti senza luce » non sia necessariamente esauribile nella fondazione di corpi luminosi notturni, come luna, stelle od altri, ma consista fundamentalmente nella fondazione della notte come sorella dell'aurora: per il momento ci basta di aver certificato il nesso « vacche »-aurora, e la presenza dei Pani in questa versione del mito che ci rende esplicito quel nesso, limita già di per sè l'esclusività dell'interpretazione dei Pani data da Oldenberg].

In RV, X, 108 e RV, VI, 39 abbiamo notato la presenza di Soma e degli Angiras nell'impresa di liberazione, nel senso di officianti in estasi. Troviamo la stessa funzionalità di Soma, s'intende funzionalità rituale, sacrale, nella versione che dello stesso mito ci dà RV, IX, 108. L'inno fa parte del IX maṇḍala, dedicato interamente a Soma e composto unicamente per il rito della spremitura della pianta da cui si traeva la bevanda sacra; Soma è infatti definito in questo IX ciclo con l'epiteto di *Pāvamana*, « che si purifica ». In RV, IX, 108, 4 lo *hotar* rivolgendosi al dio, dice: « Tu, mediante il quale Navagva Dadhyañc apre la stalla; mediante il quale i preti hanno ottenuto il loro scopo ». Il personaggio mitico riceve qui l'epiteto di *navagva*, ciò che sta a segnalare la sua appartenenza al gruppo di mitici sacrificatori chiamati collettivamente i *navagva*, che come abbiamo visto secondo RV,

X, 108, 8 partecipano insieme ad Ayāsyā ed agli Angiras alla liberazione delle « vacche ». Sofferamoci su queste figure, tanto più che sostanzialmente, mentre nella scena del dramma si avvicendano varie divinità come Trita Āptya, Indra, Bṛhaspati, i protagonisti costanti del mito nelle sue varie versioni sono appunto, come stiamo constatando, questi sacrificatori primordiali, i Padri, i Veggenti, gli Angiras, i Navagva, od uno tra essi, — come in questo caso Dadhyañc. Il termine *navagva* significa secondo Roth e Grassmann¹ i « nonupli », indica cioè un numero mitico di personaggi primordiali, allo stesso modo che *dasagva* i « decupli ». Gli antichi officianti mitici sono sempre in un numero preciso, e mai indefinito: primi fra tutti gli *Ṛshih*, i « veggenti », che sono sette; tra costoro e i Navagva c'è la differenza che quelli esprimono nel nome la loro caratteristica fondamentale di veggenti, laddove questi designano con il loro nome il solo fatto di « essere nove ».

Contorni più precisi per queste schiere di antichi officianti è difficile stabilire, anche per il loro continuo interferire nelle stesse imprese mitiche e per la quasi totale identità degli attributi loro proprii, principalissimi tra tutti quello che li presenta come fondatori del primo sacrificio (« *dhātr* », RV, IV, 65, 2) e l'attributo della « veggenza », che non manca nemmeno ai Navagva, i quali, come abbiamo visto in RV, X, 108, 8, sono con gli Angiras qualificati come « veggenti » (*ṛshih*). Dadhyañc, che in questo passo è uno dei Navagva, ed in altri è il figlio di Atharvan, significa etimologicamente « unito al latte » — (*dadhy-ñc*). Il suo essere proprio è quindi determinato dal fatto di esser egli « unito al soma (= latte) », secondo l'espressione di RV, VI, 39, 2 a proposito degli Angiras « uniti a Soma secondo lo *ṛtā* ». La condizione estatica (« eccitati dal soma », RV, X, 108, 8) nella quale il sacrificatore opera, è talmente rilevante nell'economia generale della prassi rituale che diventa il nome stesso, la qualifica essenziale e caratterizzante del sacerdote primordiale. Anche a Dadhyañc si attribuiscono fondazioni primordiali di istituti religiosi: è tra quelli che hanno « creato » la prima preghiera (RV, I, 80, 16); è tra quelli che hanno per primi acceso il fuoco sacro (RV,

¹ *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig 1873, s.v. *navagva*.

VI, 16, 14). Nel nostro passo Navagva Dadhyañc « apre la stalla ». La stessa azione è attribuita al carro dello *ṛtá* su cui sale Bṛhaspati in RV, II, 23, 3: « Il carro terribile che disserra la stalla, trova la luce celeste ». La stessa immagine della stalla ricorre in RV, I, 92, 4: « L'aurora ha aperto l'oscurità, come le vacche la stalla » ed in RV, IV, 51, 2.¹ Il Soma cui si rivolge lo *hotar* di RV, IX, 108 è chiamato « trovatore della luce ». Identica formula caratterizza come abbiamo visto il carro dello *ṛtá*: in ambedue i passi è in gioco la mitizzazione delle luci aurore in « vacche », solo che l'idea di « liberare » le vacche è risolta nell'idea di « trovarle » (RV, X, 108). La diversità notevole tra le due prime versioni (RV, VI, 39; X, 108) e quelle connesse con Bṛhaspati (RV, II, 23) e con Navagva Dadhyañc (RV, IX, 108) consiste in ciò che nelle prime due l'azione è situata nel tempo mitico, è data come se fosse avvenuta quella volta per tutte (« ha fatto le aurore dalla pura nascita »), mentre nelle altre due la stessa azione è presentata come attuale, iterata (« disserra la stalla, trova la luce celeste »; « mediante il quale Dadhyañc apre la stalla »).

A questo punto conviene prendere in esame un altro gruppo di documenti, che sono particolarmente significativi in quanto il nostro tema mitico vi appare in piena attualità funzionale, in primo luogo perchè gli attori del dramma sono gli stessi sacrificatori primordiali, i fondatori dei primi riti, gli istitutori di tutte le norme umane e cosmiche; in secondo luogo perchè gli inni in questione si presentano evidentemente come facenti parte di un rito, si presentano cioè nel loro concreto « funzionare ». RV, IV, 1, 13: « I nostri padri umani si sono posti qui, solleciti a compiere la legge; essi hanno fatto uscire dalla caverna, dalla stalla di pietra dove erano rinchiusi, le Vacche aurore, buone elargitrici di latte. 14. Costoro si sono onorati, spaccando la Pietra; che gli altri proclamino questa impresa che essi hanno compiuto! Signori

¹ Nelle scritture vediche l'assimilazione dell'oscurità ad una stalla è frequentissima. I passi in A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, I, Paris 1878, p. 276. Il nesso oscurità-stalla di pietra, (caverna) è addotto da Hillebrandt, *op. cit.* I, p. 41 come un argomento in più in favore della sua tesi sull'origine « settentrionale » del mito della liberazione delle vacche.

degli armenti essi hanno cantato un inno, essi hanno conquistato la luce! 15. Desiderando le Vacche, gli Eroi, gli Usji, hanno con la parola divina aperto la solida pietra... 16. Essi hanno pensato il primo nome della Vacca; essi hanno trovato i tre volte sette nomi supremi della Madre; conoscendola, le schiere hanno fatto tuonare un'acclamazione; La Vacca Rossa è apparsa nella sua gloria. 17. L'oscurità confusa è sparita, il cielo ha brillato; lo splendore dell'Aurora divina si è levato; il sole si è disteso sui campi distinguendo ciò che è giusto da ciò che non lo è ». Il binomio « vacche »-aurora è esplicitamente asserito alla strofa 13. Il ritmo dell'inno è solennemente teso ad annunciare l'altissima operazione dei Padri; l'evento è descritto dettagliatamente, non per accenni come abbiamo visto spesso accadere nelle altre testimonianze; le « vacche » erano rinchiusi nella caverna (Vala di RV, VI, 39 e degli inni ad Indra su riferiti); i Padri le hanno liberate con un « inno » che è poi da identificare con la « parola divina » della strofa 15 e con l'« acclamazione tuonante » della strofa 16. La strofa 17 ha la violenza dell'annuncio miracoloso, della proclamazione dell'avvenuto miracolo quale è propria delle religioni di mistero: « la Vacca Rossa è apparsa nella sua gloria ».

RV, I, 71, 2: « I nostri Padri Angiras hanno con i loro inni espugnato le più solide fortezze; essi hanno con questo strepito spaccato la Pietra; essi ci hanno aperto una via che parte dall'alto del cielo; essi hanno conquistato il giorno, la luce, il segnale del giorno, le vacche ». La Pietra, cioè la caverna Vala, è qui addirittura spaccata; gli inni sono stati lo strumento rituale necessario all'azione. Lo strepito è indubbiamente l'inno stesso; in un altro passo invece (RV, IV, 3, 11) l'acclamazione tuonante degli Angiras è accompagnata dall'accensione del fuoco: « Essi hanno secondo la legge spaccato la pietra e l'hanno separata in due parti; gli Angiras hanno unito le loro acclamazioni ai muggiti delle vacche; gli eroi hanno felicemente circondato l'Aurora; la luce è apparsa quando Agni è nato ». In questi tre inni gli Angiras sono gli unici protagonisti della liberazione dell'Aurora: in circolo davanti alla Pietra, con il canto religioso ed il fuoco sacro acceso. C'è un frammento che ci riporta, dato il costume che v'è contenuto, ad antichità memorabili: « Gli Angiras con la loro fiaccola accesa, trovarono le Vacche ed i Cavalli nascosti dai Pani »,

RV, I, 83, 4. Fuoco sacro e liberazione della luce sono connessi anche nella strofa successiva dello stesso inno: « Atharvan dapprima preparò le vie, poi il guardiano delle messi nacque »; Atharvan è, come sappiamo, un personaggio mitico strettamente connesso con il fuoco.¹

Da tutti i frammenti presi in rassegna risulta inoppugnabile il binomio « Vacche »-aurore; come le luci dell'aurora abbiano potuto essere sperimentate e rappresentate come « rosse vacche », ha per noi valore secondario²; una volta certificata l'equazione mitica, il problema è quello di cercare il significato di questo « mito della liberazione dell'aurora », cioè determinare la sua genesi e la sua funzionalità religiosa. Abbiamo qui un mito che narra di un'antica prigionia delle luci aurorali e di come avvenne la loro liberazione. L'aurora, rapita dai Pani o da Viśvarūpa, detenuta in una caverna, Pietra, stalla di pietra, è cercata, trovata, liberata da Indra, da Trita Āptya, da Bṛhaspati, dai Padri. L'interpretazione tradizionale catalogherebbe il mito fra i cosiddetti miti della creazione; si tratterebbe del « mito della creazione dell'aurora » e con ciò lo si verrebbe ad assimilare ad una sorta di immaginosa filosofia delle origini delle cose. Ma questa interpretazione non sarebbe fondata sui testi. Diremo subito che il mito della liberazione dell'aurora è il mito dell'instaurazione archetipica dell'Ordine (*ṛtá*) come successione del giorno e della notte di contro al caos delle origini. L'assunto ci impone di esaminare nuovi documenti e di riprendere in considerazione quelli già esaminati allo scopo di determinare le modalità e le circostanze che costituiscono il quadro della vicenda mitica.

Quale è l'insufficienza dell'interpretazione « creazionistica »?

Il mito opera pienamente in tutte le civiltà che cadono fuori della nostra storia (ma non fuori della storia); esso va considerato come un'istituto di cui occorre intendere il significato; va inteso come

¹ Bergaigne, *op. cit.* I, pp. 48 sgg.

² E da rifiutarsi a priori la semplicistica interpretazione proposta da Hillebrandt, *op. cit.* 2, I, p. 41.

un modo, *arcaico*, dell'uomo di porsi come uomo, come qualcosa infine con cui si combatte una certa negatività, e mai va considerato sia pure in modo sottinteso come un « errore », come un difetto di spiritualità e di « umanesimo ». Ma, prescindendo da queste considerazioni generali, sono i testi stessi con il loro linguaggio che ci indicano l'insufficienza dell'interpretazione tradizionale; dall'esame dei testi emerge un'indicazione della strada sulla quale dobbiamo incamminarci per giungere a intendere le origini di questo mito.

La sua formulazione più frequente pone l'accento sulla « ricerca » dell'alba. I passi presi in esame non ci dicono che l'alba e il sole non esistevano prima che i Padri, « con potenti incantesimi » li facessero sorgere; ci dicono semplicemente che erano « nascosti ». La visione vedica è drammatica, la condizione in cui versa il mondo è altrettanto drammatica in RV, VI, 39, prima che Soma e gli Angiras infrangano l'« infrangibile dorso di Vala ». Non è detto che le aurore « non esistevano » ma che « non splendevano »: infatti erano tenute « nascoste » dai Pani nella caverna. Se esaminiamo le scritture vediche, comprese quelle più recenti che contengono gli albori di un'indagine filosofica, constateremo come l'idea del nulla e della creazione *ex nihilo* manchi assolutamente nel mondo ideologico dell'India arcaica, almeno nel nostro senso. Al suo posto troviamo l'esperienza e la rappresentazione del caos, come mancanza di organizzazione delle cose, prima che a questo stato di cose ponga fine la demiurgia cosmogonica.

Torniamo ora a RV, X, 108 dal quale siamo partiti, per esaminare l'undicesima ed ultima strofa: « Andate via, o Pani, a grande distanza; vengano fuori le vacche, secondo l'ordine deludendo i Pani, le vacche che Bṛhaspati, Soma, le Pietre, i Veggenti, i Preti ritrovarono nascoste ». Chi pronuncia questa esortazione non è Sarama nè alcuno dei personaggi mitici, ma lo stesso *hotar* che ha dimesso una o tutte le « parti » che agivano nelle prime dieci strofe. Qui tocchiamo il punto fondamentale di tutta la questione: *la situazione nella quale si trova il mondo al momento della recitazione del mito è la situazione prospettata nel mito stesso*; le « vacche » sono tuttora nascoste, i Pani tuttora all'erta, e l'officiante invoca che torni a ripetersi l'evento mitico. L'inno contiene tutti e due i momenti della situazione: quello mitico, riferentesi all'età

primordiale, e quello attuale tuttora presente ed operante; il fatto che ambedue i momenti siano riportati nello stesso inno in organica connessione, risolve il problema che poteva sorgere dai passi su riportati, RV, II, 23, 3 e RV, IX, 108, 2-4. Nel primo si parla del carro dello *ṛtá* sul quale è Brhaspati, che « dissera la stalla, trova la luce celeste »; nel secondo Soma è qualificato « trovatore della luce » e Navagva Dadhyañc colui che « mediante il soma, apre la stalla ». Il tempo presente con cui si enunciano le rispettive azioni, poteva essere interpretato come un presente storico, con il quale l'azione rimaneva confinata nel tempo delle origini, data una volta per tutte, un autentico « mito della creazione ». Ma invece il carro dello *ṛtá* e Navagva Dadhyañc operano al presente, attualmente, reiterano cioè l'azione compiuta per la prima volta nel tempo mitico. Di questo « ritorno » alle condizioni primordiali dà segno anche la struttura sintattica di qualche frammento. Conosciamo dai passi che abbiamo esaminati il luogo dove si svolge l'impresa mitica: di là dalla Rasa, ai confini del cielo, sorge la Pietra di prigionia; in RV, X, 108, 8, come abbiamo visto, si dice che Ayāsyā, gli Angiras, i Nāvagva si porteranno nello stesso luogo in « entusiasmo ». Sarama dice: « *Qui* verranno... » ed è giustificato l'uso dell'avverbio di luogo *qui*, in quanto la cagna degli dèi sta dialogando sul luogo mitico. In RV, IV, 1 gli officianti proclamano la stessa impresa dei loro antenati, che è identica anche per il luogo ove si svolge, cioè davanti alla Pietra, la « rupe » Vala di RV, VI, 39, 2.

Ma ecco che ad indicare lo stesso luogo, gli officianti fanno uso dello stesso avverbio usato da Sarama: « *qui* ». L'interpretazione del mito come semplice racconto, narrazione di avvenimenti, di luoghi, di tempi e personaggi non può rendere ragione, in questo caso, dell'uso dell'avverbio *qui* da parte di chi non si trova obiettivamente in « quel luogo ». Può renderne ragione l'interpretazione che fa del racconto mitico una « proclamazione evocativa » inserita in una tecnica generale della « distrazione » necessaria a riportarsi di nuovo nel luogo del tempo mitico per ripetere il mitico eroismo. RV, IV, 2, 15 rivela esplicitamente questa « trasfigurazione » dei rituanti: « Possiamo noi diventare i sette preti della Madre Aurora, i primi pii; possiamo diventare gli Angiras figli del cielo e rompere, splendendo, la pietra che rinserra

i tesori!». È più in là alla str. 19: «Noi abbiamo fatto per te il sacrificio, noi abbiamo compiuto una bella opera; le aurore splendenti hanno brillato secondo l'Ordine». Si annuncia chiaramente in quest'inno il fatto di diventare i protagonisti mitici di RV, IV, 1; e nel contempo si dà un quadro vivido del gravare dell'antica oscurità: la condizione delle origini, che fu combattuta e vinta alle origini, torna a farsi presente al momento della recitazione del mito. La pietra che rinserra l'aurore deve essere di nuovo infranta come la prima volta, esattamente come in RV, X, 108, 11, i Pani devono di nuovo fuggire a grande distanza, e per far sì che ciò accada occorre ripetere l'agone mitico, «diventare» i Veggenti che primi compiono la «bella opera». La trepidante attesa degli officianti, carica d'angoscia, è rivelata da RV, IV, 5, 9: «Quando le dee, mogli dell'Immortale, quando le aurore ci copriranno con il colore del sole?». L'attualità del problema demiurgico riportato dal mito, distrugge la possibilità di annoverarlo tra i miti della creazione. Ciò facendo, si commetterebbe l'errore metodologico di trasferire un ideologema religioso che nasce e si articola in un ambiente storico-religioso definito, in un ambiente storico-religioso al quale è estraneo.¹ La idea della creazione *ex nihilo* è propria della religione d'Israele e diviene un cardine della religione cristiana². Si potrebbe dire che nell'esperienza immediata il creare *ex nihilo* non consista tanto

¹ Sul carattere creativo degli Esseri supremi delle culture primitive ha insistito molto ed insiste tuttora la etnologia «storico-culturale» della Scuola viennese rappresentata dal P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, e dai suoi seguaci, assumendo tale carattere come prodotto dell'esigenza logica di spiegarsi l'esistenza delle cose; ma che l'attributo della creatività non sia sempre presente nelle figure degli Esseri Supremi, questo è un fatto constatato. In secondo luogo il creare, riferito ad un Essere supremo primitivo, è pressochè impossibile ridurlo nelle forme e nei modi che noi abbiamo conferito al nostro concetto di creazione. R. Pettazzoni si esprime a questo proposito: «... E poichè l'attributo della creatività meglio s'intende, a parer mio, come proiezione e riflesso di un operare miracoloso e straordinario, anzichè normale e razionale, conviene altresì domandarsi se l'idea stessa di un Essere-creatore non affondi le sue radici in una civiltà permeata di magismo», *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma 1946, p. XIV.

² «Creatio est factio alicuius de nihilo... nihil aliud est quam relatio quaedam rationis, quae est in creatura ex hoc quod incepit esse post nihil»: Alberto Magno, *Summa de creaturis*, I, quaest. 1. All'esclusività occidentale del concetto, o meglio dell'esperienza, di «creazione data tutta in

nel trarre una realtà dal nulla, quanto nel fatto che tale atto creativo è dato tutto in una volta, in un certo momento, e che da qual momento la realtà creata viva quasi di vita propria, « sia », nel significato pieno dell'espressione. Comunque, a differenza di ciò che il concetto di creazione comporta nel nostro mondo ideologico a struttura naturalistico-causalistica, i Veda ci pongono di fronte a un'altro ordine di idee, e cioè: gli antichi sacrificanti, od alcune divinità con il concorso di quelli, suscitarono il cosmo dal caos in forza dell'efficacia magico-demiurgica delle loro istituzioni religiose. Tale intervento creativo è ripetuto periodicamente nel corso di una ritualizzazione dell'atto cosmogonico primordiale: ciò significa che il mondo torna periodicamente a versare nella condizione delle origini nella quale intervenne l'atto demiurgico stesso. Se a simbolo dell'archetipo della nascita del giorno possiamo assumere: « Con potenti incantesimi i Padri trovarono la luce nascosta e fecero spuntare l'alba », a simbolo della ripetizione possiamo assumere il famoso passo del Sata-patha - Brahmana: « Con l'offerta prima del sorgere del sole, il sacrificante fa sì che il sole nasca; non sorgerebbe se non vi fosse l'offerta nel fuoco » (II, 3, 1, 5), a commento del sacrificio mattutino descritto da RV, IV, 51, 7. Il passo fa pensare alla versione del mito di liberazione della luce contenuta in RV, X, 62, 3: « Gli Angiras con il loro rito fecero salire il sole nel cielo ».

Riepilogando, tutti i documenti presi fin'ora in rassegna ci consentono di confermare che la visione vedica del mondo per ciò che riguarda la nascita del giorno ed il rapporto tra il giorno e la notte si rinsera in questa formula: la nascita del giorno ed il suo alternarsi con la notte è regolata dall'intervento umano (« ter-

una volta » sembrerebbe opporsi la morfologia di quegli Esseri supremi primitivi che dopo la creazione si ritirano in una inaccessibile « otiositas ». Ma come sia da intendere la *otiositas* degli Esseri supremi è stato chiarito, a mio modo di vedere, dall'osservazione di R. Pettazoni: « ... l'*otiositas* appartient elle-même à la nature essentielle des Etres créateurs, étant en quelque sorte le complément de l'activité créatrice. Une fois le monde créé et le Kosmos établi, l'oeuvre du Créateur est virtuellement achevée. Toute intervention ultérieure de sa part serait non seulement superflue, mais éventuellement dangereuse, toute altération du Kosmos pouvant donner lieu à une rechute dans le chaos.... », *Mythes des origines et mythes de la création*, in « Proceedings of the 7th Congress for the history of religions », Amsterdam 1951, p. 75.

restre ») articolantesi come ripetizione *ad infinitum* di un atto cosmogonico primordiale che « libera » l'aurora primordiale. Questa interrelazione vedica tra « uomo » e « cosmo » è lo *ṛtá*, che lungi dall'essere un prodotto seriore della speculazione sacerdotale è invece costitutivo della spiritualità vedica, e fonda, in opposizione al caos (*Tamas*, *Nirṛti*), la sua dinamica religiosa, fornendo al tempo stesso un classico esempio di quella che chiameremo *dialettica arcaica*. Per la stessa ragione lo *ṛtá* non può essere considerato alla pari di una qualsiasi divinità vedica magari annoverandolo tra le « personificazioni di entità astratte ». ¹ Anche se talora mostra nessi particolari con il circolo degli *Aditya*, ed in generale con le « divinità sovrane », possiamo asserire genericamente, a titolo di indicazione per un'eventuale indagine, che laddove ogni singola figura divina è preposta ad un compito particolare nell'economia generale del « kosmos » vedico, *ṛtá* esaurisce globalmente l'intero orizzonte cosmologico in opposizione al caos. Al limite, ogni modalità del kosmos si verifica « secondo *ṛtá* » ed « in opposizione al non-*ṛtá* »: alternarsi di giorno e notte, corso solare, vegetazione, pioggia, vita umana, esercizio delle istituzioni civili e religiose ecc., tutto si mantiene in virtù di *Ṛtá* e tutto è minacciato dal caos. Ma le proposizioni testè formulate non sono che la semplice posizione del problema: lo *ṛtá* ci si presenta come un enigma che chiama ancora la soluzione; questa potrà essere conseguita allorchè sarà esaminato e compreso l'orientamento spirituale che si riflette in questa idea.

La « luce nascosta » e le « aurore che non splendevano » significano ciò che per noi è presso che inconcepibile, cioè uno spostamento dell'ordine normale delle cose. Di questo « oscurarsi dell'ordine » le scritture vediche fanno cenno continuamente. Prendiamo in rassegna alcune di queste indicazioni così da inserire la « crisi del giorno » nel più vasto quadro della crisi del cosmo vedico. AV, XIII, 2, 5, a *Surya*: « Non ti abbindolino mentre fai il giro per la tua pista; facilmente oltrepassa le vie difficili con rapidità, quando, o *Sūrya*, vai al Cielo e alla Terra, misurando il Giorno e la Notte ». Il passo è un'esortazione rivolta

¹ Hillebrandt, *op. cit.*,² II, pp. 397 sg.

al Sole: si scongiura in tutta la forza del termine, la possibilità che egli « venga abbindolato », e si esorta al contrario a che riesca a portare a termine felicemente il suo giro di rotazione dalla Terra al Cielo e viceversa, oltrepassando le « vie difficili ». È presente in questo passo un'immagine del moto solare problematica, esprimendosi nella doppia figura delle « vie difficili » perchè in esse Surya corre pericolo di « essere abbindolato ».

Le modalità di questo pericolo sono contenute in AV, XVII, 6. « Sorgi, sorgi, o Surya; sorgi su di me con lo splendore. Chi m'odia soggiaccia a me, ed io non soggiaccia a chi m'odia. Tue sono, o Visnu, molteplici prodezze; tu colmaci di bestiame d'ogni forma; ponimi nel benessere, nel cielo supremo ». 7. « Sorgi, sorgi o Surya; sorgi su di me con lo splendore. Quelli che vedo e quelli che non vedo, fa che tra questi io abbia favore ». 8. « Non ti traggano nell'onda, entro le acque, quelli che s'avvicinano a te muniti di lacci; lasciando indietro l'imprecazione, salisti questo cielo.... ». L'inno è tutto costruito come un'esortazione magica al sole perchè sorga; alla strofa 6 si palesano le difficoltà che si oppongono al levarsi del dio: c'è qualcuno, o meglio c'è tutta una collettività di esseri che si approssimano « muniti di lacci » per trarlo nei flutti; sono costoro evidentemente quegli stessi da cui Surya non deve « lasciarsi abbindolare » in AV, XIII, 2, 5. Il versetto seguente lascia credere che il pericolo sia stato sorpassato: Surya si è levato al cielo « lasciando indietro l'imprecazione ». Si tratta dunque di una formula magica malefica, della stessa magia orale che i Pani useranno secondo RV, X, 108, 6; i « lacci » sono una figura tradizionale nella mitologia vedica. Essi sono armi di questa o quella categoria di demoni, e strumenti di certe divinità, primo fra tutti Varuna. In altri termini i lacci con i quali i demoni impediscono l'attuazione delle « norme » sono strutturalmente identici ai lacci impiegati da Varuna contro chi viola le « norme ». Come R. Pettazzoni ha dimostrato,¹ in India permane la concezione « oggettivo-sostanzialistica » del peccato, propria delle civiltà primitive, e permane seppure agganciata alla figura di una « divinità punitrice » quale Varuna. In RV, II, 28, 5 leggiamo: « Via da me slega come corda la colpa. Che noi

¹ *La confessione dei peccati*, I, Bologna 1929, pp. 229 sgg.

possiamo accrescere la fonte dell'Ordine, o Varuna. Non si rompa il filo mentre io inteso l'inno, non si rompa la misura dell'opera prima del tempo ». 6. « Bene distacca da me, o Varuna, la paura. O sovrano, osservatore dell'Ordine, accettami. Come dal vitello la corda, slega da me l'angoscia ». Colpa, angoscia, punizione si rivelano come momenti di un unico stato di « coscienza legata »: l'« ordine della coscienza », il « cosmo psichico », sono interrotti e paralizzati dai lacci di Varuna precisamente come interrotto e paralizzato può essere l'« ordine di Surya » dai lacci di « quelli là ». Il peccato magico, che è sempre una violazione dell'ordine religioso delle cose, un atto che rompe l'equilibrio di un certo sistema di forze sacrali, non cessa di esser tale, cioè magico, allorché a questo sistema presiede, in veste di « divinità sovrana », di « mago terribile », una figura divina personale, come è il caso di Varuna nella religione vedica e di altre figure in numerosi organismi storico-religiosi più propriamente primitivi. Ma l'equilibrio religioso delle cose può essere rotto anche dalla magia nera; allo stesso titolo i demoni che lanciano l'imprecazione contro il sole operano una rottura del suo ordine, per esprimerci nel linguaggio religioso vedico, del suo *ṛtá*. I lacci, da qualsiasi realtà provengano, sono la figura vedica della paralisi magica¹.

Ci troviamo di nuovo in presenza della possibilità *attuale* del *chaos*: gli Angiras trovano la luce nascosta, fanno salire il sole nel cielo con la loro magia; i demoni minacciano tuttora l'ordine del sole: si rende necessaria una misura di garanzia che consiste nella recitazione dell'inno dell'Atharva-veda, inserito in un più vasto organismo rituale compensatore; oppure si stabilisce nel cielo un « custode » del sole: « Trisandhi, da cui Surya ed Indra sono entrambi custoditi », AV, X, 10, 10-11. La fondazione stessa di

¹ È da ricordare l'espressione di RV, X, 108, 8: « ... i Pani vomiteranno questa parola ». È la tecnica orale della magia nera dei Pani: la parola sarà vomitata in seguito alla prassi riparatrice di Bṛhaspati e degli altri; in ciò la fattura orale dei demoni è trattata allo stesso modo in cui viene trattato il peccato magico entro numerose civiltà primitive, v. Pettazzoni, *Confessione*, I, pp. 1 sgg.: la riparazione di Bṛhaspati mette capo ad un'espulsione della realtà generatrice di caos, la « parola affatturante » dei Pani, che rivela, nell'atto stesso di essere vomitata, la sua omogeneità di struttura con la realtà magica del peccato espulso mediante questa o quella prassi catartica.

sole, cielo ed aurora è presentata da RV, I, 32, 4 come una specie di controfattura: « Quando, o Indra, uccidesti il primo nato dei serpi e poi sventasti le malie dei maliardi, generando così il sole, il cielo, l'aurora, allora non hai trovato davvero inimico ». Come nella liberazione delle vacche-aurora, anche in questa cosmogonia è presente un nulla come caos: il grande serpente Vṛtra e tenebre senza cielo; sole ed aurora immerse in una grande fattura.

RV, II, 12 loda le grandi imprese di Indra: « Fermò la terra vacillante »; « Stabili i mondi oscillanti »; « più vasta misurò l'atmosfera »; « puntellò il cielo ». Il mondo prima dell'intervento di Indra esiste, se di « mondo » si può parlare: si tratta piuttosto di un universo che si piega su sè stesso, di cose che non hanno ancora una forma, una definizione: manca lo *ṛtá*. La terra vacilla non offre stabili fundamenta, ma esiste come « terra vacillante » come possibilità di terra fondata; lo stesso può dirsi del cielo, che manca del puntello di Indra e che perciò sta adagiandosi sulla terra come senza vita, e relativamente a ciò l'atmosfera, lo « spazio mediano » non è più o meglio non è ancora uno spazio, oppresso com'è dall'approssimarsi caotico dei due semimondi; l'orizzonte dei monti è percorso da una tensione che li fa oscillare¹: non esiste come orizzonte, ma è semplicemente la futura promessa di un orizzonte. È nel quadro di questo cosmo non ancora tale, immerso in una immensa fattura, in preda al chaos, che va compreso l'atto primordiale della liberazione dell'aurora di cui si parla ad esempio in RV, VII, 76, 11. Questo, come il mito di Sarama, degli Angiras in RV, I, 71, 2; IV, I, 13-17; IV, 3, 11, il mito di Indra di RV, I, 32, 4, di Indra e Soma in RV, VI, 39 sono altrettante varianti che narrano di un unico avvenimento: la fondazione primordiale del giorno e del suo ordine sul caos delle origini; quest'atto separa il tempo in due età opposte: ma il caos benchè ricacciato alle origini attenda continuamente all'età dello *ṛtá*, onde si rende necessaria la ripetizione dell'archetipo originario.

¹ Tale tensione raggiunge l'intensità parossistica nel mito di Indra che arresta i monti « provvisti di ali ».

Figurazioni relative ad una « inazione » del sole o, correlativamente, ad uno stabilirsi ultranormale di tenebre s'incontrano in civiltà religiose lontanissime tra di loro nello spazio e nel tempo. Il racconto biblico in Giosuè X, 12-13, implica il concetto della onnipotenza di Dio, che, creatore del cosmo e del suo ordine, ha la facoltà di sospenderlo a suo piacimento. Nelle generalità delle narrazioni mitologiche accade diversamente: la possibilità che la luce venga sottratta alla sua norma cosmica è legata o agli stessi corpi luminosi (« se il sole uscisse dalla sua orbita, le Erinni lo costringerebbero a tornarvi » Eracl. 94, Diels) o al mondo delle realtà demoniache o semidemoniache, alle figure che rappresentano la sfera antidivina, l'« antimondo » della dialettica arcaica.

In Giappone troviamo il venir meno del sole come momento saliente della narrazione degli avvenimenti cosmologici primordiali contenuti nel Kojiki e nel Nihongi¹. Il costume religioso shintoitico prevede che nel corso delle solennità da celebrare l'ultimo giorno del sesto e l'ultimo del dodicesimo mese dell'anno, debba aver luogo una cerimonia detta *ohoharahi*, « grande purificazione » volta a liberare il mondo dai peccati commessi, e nel corso della quale si recita l'*oho-harahe-no-kotoba*, cioè la « parola della grande purificazione »². Questo testo « confessionale » prende in rassegna tutte le possibili manifestazioni peccaminose, ordinandole nelle due categorie di « peccati celesti » e « peccati terrestri »; tra i primi sono compresi l'abbattere le dighe dei campi di riso, colmare i canali d'irrigazione ecc. Ora, l'occultarsi di Amaterasu, la dea-sole, nella « grotta del cielo »³, è appunto legato e determinato dai « peccati celesti », *ama-tsu-tsumi*, commessi da Susanowo. Amaterasu si rinchiusse nella grotta ed il mondo giacque nelle tenebre. L'Engishiki, VIII, 10 (il contenuto del quale è appunto l'*oho-harahe-no-kotoba*) dice: « Se tali peccati sono stati commessi (quelli « celesti » e quelli « terrestri ») conformemente

¹ Florenz, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion* (Quellen der Religionsgeschichte VII), Göttingen-Leipzig, 1919.

² X° *norito* dell'VIII libro dell'Engishiki, v. Pettazzoni, *Confessione*, I, p. 172.

³ Cfr. Vala, la « grotta ai confini del cielo », di RV, VI, 39, X, 108, ecc.

alle cerimonie celebrate nel palazzo celeste, il Gran Nakatomi... ». Ciò significa: in seguito ai peccati commessi si realizza una condizione che va superata mediante l'oho-harahi, e che in certo modo è simile alla stessa situazione verificatasi quando Susanowo commise i « peccati celesti », se si ripetono le stesse cerimonie celebrate nel « palazzo celeste »¹ in quella occasione. A quella grande cerimonia primordiale destinata dagli dèi a reinstaurare nel cosmo un regime luminoso si fanno risalire numerose istituzioni storico-religiose shintoistiche, il *No*, e la danza rituale Kagura tra gli altri. Come dunque si vede, anche nella mitologia giapponese arcaica l'instaurazione di un regime di tenebre assoluto è legato ad una rottura dell'Ordine religioso del mondo. Le « malie dei maliardi » di RV, I, 32, 4 e la magia nera dei Pani di RV, VI, 39; X, 108, l'« imprecazione » ed i « lacci di quelli là » di AV, XVII, 8 sono operazioni identiche come violazioni dell'equilibrio del cosmo, e perciò stesso identiche alle « profanazioni » di Susanowo che provocano la catastrofe notturna, ed esigono una manipolazione rituale riparatrice. Ambedue le concezioni, vedica e giapponese, si richiamano a vicenda quando pongono il « cosmo esposto a qualsiasi violazione » che è il primo termine della dialettica arcaica².

Una intera serie di testi egiziani è stata pensata e compilata per accompagnare il sole durante il suo tragitto da oriente ad occidente: tali il *Libro per rovesciare Apophis*, il *Libro per proteggere la Barca Divina*. Numerosi sono i pericoli che occorrono al sole nel corso del suo tragitto, esattamente come quelli che corre Surya nei frammenti vedici che abbiamo riportato; primo, tra tutte le realtà che minacciano il dio, è Apophis, il serpente

¹ Archetipo e ripetizione sono qui presenti anche nella persona del supremo preposto alle cerimonie stesse: un sacerdote della famiglia dei Nakatomi, il cui modello è rappresentato nel mito, v. Kojiki, p. 39 Florenz, dal dio Amano-Koyane-no-mikoto, capostipite dell'intero clan Nakatomi.

² La realtà costituita dal binomio « peccato-violazione dell'Ordine » ha anche una realtà spaziale: nel cosmogramma shintoico essa realtà proviene e ritorna agli inferi (yomi): « E quando essa (colei che rapidamente inghiotte) li ha così inghiottiti (i peccati) con mormorio gorgogliante, il dio il cui nome è « Signore del luogo dove il soffio spira » dimorante nel luogo dove il soffio spira, li riprenderà e col suo soffio completamente li soffierà via nella regione della radice, nella regione del profondo ».

delle tenebre¹, e contro Apophis è stato appunto costruito il « Libro » che gli si riferisce, così come « quelli là muniti di lacci » che si avvicinano a Surya hanno sollecitato la creazione di determinati meccanismi magici tra i quali sono da annoverare gli inni dell'Atharva-veda che abbiamo considerato.

Nel Messico il venir meno dell'energia solare sembra costrutturale all'essenza stessa del sole: questo è inserito nel sistema antropologico rituale degli Aztechi; esiste una omogeneità ontologica tra il sole ed il cuore umano che permette l'utilizzazione ad infinitum di quest'ultimo, utilizzazione rituale, per mantenere in vita l'astro. Ma il ripetuto sacrificio cruento del cuore umano non allontana la oscura prospettiva della catastrofe finale del sole, inevitabile perchè organicamente connaturata al modo stesso d'essere del cosmo azteco.

GIANCARLO MONTESI

Università di Roma.

¹ A. Erman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin, 1934, p. 19; E. Kees, *Der Gotterglauben im alten Aegypten*, Leipzig, 1941, pp. 54 sg., 237, 244.

¹ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948, p. 109.

LE "NOZZE SACRE", DELLA REGINA COL CAVALLO NEL RITO DELL'AÇVAMEDHA

SOMMARIO: 1. Un episodio del folklore buddistico — 2. Descrizione dell'Açvamedha — 3. L'Açvamedha nel Rigveda — 4. La durata e l'epoca del sacrificio — 5. La questione del cavallo — 6. Il cavallo nell'India — 7. Scopi dell'Açvamedha — 8. La divinità dell'Açvamedha. Il valore cosmico del rito — 9. Il rituale del bovino e la *mahiṣī* — 10. Conclusione.

1. UN EPISODIO DEL FOLKLORE BUDDISTICO.

In un frammento di un ciclo di racconti del folklore buddistico ci è stata tramandata la seguente scena grottesca¹. Il re Candra Pradyota spedisce contro i Paṇḍava il suo generale Bharata, il quale riesce a vincere i nemici e adotta come figlia la nobile giovinetta Tārā, presa tra la vinta popolazione. Ma, ritornato Bharata in patria, il re, vista la giovane, se ne innamora e decide di sposarla malgrado il parere contrario del padre adottivo della ragazza, il quale, non potendo opporsi al volere del suo re, come rivincita escogita un piano. A questo punto così continua il racconto:

« Allora Bharata pensò che era arrivato il tempo di mettere in esecuzione il suo piano e disse a Tārā: "O figlia, non potresti tu far in modo di salire sul dorso del re e che ti porti fino a che nitrisca?". Sorridendo essa rispose: "O padre, vedrò se mi sarà possibile o meno". Allora... essa indossò un panno logoro e si sdraiò su una stuoia. Il re le domandò: "O regina, che voto hai fatto tu?". Essa rispose: "O re, gli dei sono irritati". Il re domandò: "Quale relazione hai tu con gli dei?". "O re, quando

¹ Tradotto da A. Schiefner, *Mahakṛtyāyana und König Tschanda Pradyota, ein Cyclus buddhistischer Erzählungen*, « Mém. de l'Acad. imper. des Sc. de S. Petersbourg », 1875, n. 7. Cfr. anche G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris 1924, 128 nota 2.

tu mandasti mio padre per domare i Paṇḍava, io pregai gli dei e resi lode a loro che, se mio padre ad azioni compiute fosse tornato, io di colui che mi avesse voluto prendere in moglie sarei salita sul dorso e lo avrei fatto nitrire. Ma poi sono divenuta tua moglie. Ora, il numero delle mogli che si trovano nel gineceo è molto grande, perciò, ritenendo di non poter sciogliere il mio voto, mi trovo in questo stato (di afflizione)". Per quelli che son presi da passione amorosa non v'è nulla di impossibile; perciò il re disse: "O regina, poiché per me hai fatto il voto, non impensierirti, tutto sarà fatto".

Quindi Tārā chiede che presenzino alla scena il Purōhita ed un suonatore di liuto, il quale ultimo verrà scelto nella persona di un Gandharva. Poi, dopo alcune altre formalità, si arriva all'episodio che era stato escogitato dal mortificato generale e che aveva lo scopo di umiliare e mettere in ridicolo la persona del re. Infatti... "Tārā, la figlia dei Paṇḍava... indossata una bianca veste, salì sul dorso del re. Il Purōhita iniziò le benedizioni, il Gandharva prese a suonare il liuto, il re cominciò a nitrire... ».

Di questa scena, tramandataci in un'unica versione in lingua tibetana, vogliamo porre l'accento soprattutto sul particolare, grottesco e per se stesso incomprensibile, della regina (Tārā) preferita dal re, che costringe lo sposo — sia pure per un breve momento — a far le veci di un cavallo, salendogli sulla schiena mentre egli va nitrendo.

Come risulterà dalla nostra indagine, anche qui è accaduto quanto di solito si incontra nel folklore, in cui avvenimenti ed azioni sacrali un tempo assai importanti, in epoche più recenti andarono deformatosi e perdendo il loro originario significato. Vedremo infatti come il particolare del re-cavallo e della regina che lo cavalca — episodio che, senza dubbio, aveva ormai sulla scena o nei racconti un fine soltanto ludico —, unitamente alla presenza del Purōhita (o sacerdote regale, che sembra voglia dare un crisma religioso alla scena) ed a quella del Gandharva (antica figura mitologica connessa con il cavallo) — affondasse le sue radici storiche in età assai arcaiche in cui aveva avuto un'importanza ed un interesse di gran lunga più seri.

2. L'AÇVAMEDHA ¹

1. L'Açvamedha, cioè il "sacrificio del cavallo", nella sua forma più complessa (e più tarda) aveva la durata di due anni². Vi si uccideva un gran numero di vittime animali³ e vi partecipavano molte persone⁴, oltre ai nobili ed al re. L'importanza dell'Açvamedha (esso è "il re dei sacrifici", Ç. 13, 2, 2, 1), ed insieme la sua caratteristica, sta nel fatto che esso era essenzialmente un sacrificio regale cioè poteva essere offerto soltanto da un potente re: "chi è debole ed offre l'Açvamedha è schiacciato" (Tb. 3, 8, 9, 4); chi lo offre deve essere un "uomo che possieda la potenza reale"⁵; "offra il sacrificio del cavallo un re che sia padrone di tutta la terra"⁶.

2. La celebrazione cominciava l'8° o 9° giorno della quindicina chiara del mese phālguna (febbraio-marzo). Il primo giorno

¹ Hanno trattato dell'A.: A. Hillebrandt, *Ritualliteratur*, Strassburg, 1897, pp. 149-153; J. Eggeling, SBE, vol. 44, introd. p. xv e sgg.; A. B. Keith, *The Veda of the Black Yajus School*, Cambridge 1914, p. cxxxii e sgg.; R. Gelner, *Açvamedha*, in ERE, II, pp. 160-161; E. W. Hopkins, *Festivals and Feasts*, ibid. v, p. 868; E. Laterza, *L'A. nel Rìgveda*, RIGI, VI (1922), pp. 133-142; V. Papesso, *Inni del Rìgveda*, Bologna 1929, I, p. 130; W. Koppers, *Die Religion der Indogermanen in ihren kultur-historischen Beziehungen*, « Anthropos » XXIV (1929), pp. 1073-1089; R. Goossens, *Un texte grec relatif à l'Açvamedha*, « J. A. », 217 (1930), pp. 280-285; A. K. Coomaraswamy, *A note on the Açvamedha*, « Arch. Or. », 8 (1936), pp. 306-317; S. Bhawe, *Die Yajus' des Açvamedha*, Stuttgart, 1939 (Bonner Orient. Studien, Heft 25); W. Kirfel, *Der A. und der Puruçamedha*, in « Alt- und neu-Indische Studien », Hamburg 1951, pp. 39-50.

Per il mio studio mi sono valso specialmente della raccolta di fonti sull'A. di E. Dumont, *L'A., description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique, d'après les textes du Yajurveda Blanc*, Paris-Louvain 1927. Successivamente il Dumont ha pubblicato un'altra breve raccolta di fonti, non comprese nella precedente: *The horse-sacrifice in the Taittirya-Brāhmaṇa*, « Proceed. of the Amer. Philos. Soc. », 92 (1948), pp. 447-503.

² In Ba. 15, 38 è detto che l'A. si compie anche nel giro di tre anni.

³ Si pensi alle 4000 vacche che il re dona ai 4 sacerdoti principali (Ç. 13, 4, 1, 6); oppure alle 609 vittime (ma non tutte sacrificate) preparate nel 2° giorno del sacrificio.

⁴ Le 4 spose del re erano seguite ciascuna da 100 dame; il cavallo sacrificale, messo in libertà, era scortato da 400 giovani armati (Ç. 13, 4, 2, 5).

⁵ Ç. 13, 2, 2, 16; K. 20, 1, 1; Ç. 13, 13, 6, 1, 3.

⁶ Ap. 20, 1, 1; Ba. 15, 1; cfr. Rā. cap. XII.

il re (che durante tutto il tempo del sacrificio verrà chiamato "il sacrificante"), accompagnato dalle sue 4 spose, faceva dono ai 4 sacerdoti principali (adhvaryu, hotar, udgatar, brahman) di una zuppa di riso, con la quale il giorno seguente veniva spalmata la corda che conduceva il cavallo al bagno inaugurale.

Nell'attaccare tale corda, lunga 12 o 13 braccia, l'adhvaryu dice al cavallo: "Tu sei il mondo"; ed ancora: "ai tempi antichi, nelle sante cerimonie, i saggi hanno preso questa corda del ṛta", cioè dell'ordine cosmico¹.

3. Sempre nel secondo giorno, mentre il cavallo era ancora immerso nello stagno, per il bagno inaugurale, un cane — con sopra gli occhi due macchie, in modo da sembrar che avesse quattro occhi (K. 20, 1, 38) — per invito dell'adhvaryu era ucciso con un colpo di mazza dal figlio di una prostituta e quindi fatto calpestare, sempre nello stagno, dal cavallo, mentre il re dice: "chi vuole uccidere il cavallo, Varuṇa lo colpisca!"².

4. Quindi il cavallo veniva messo in libertà per il periodo di un anno, durante il quale, senza esser mai aggogato, o cavalcato, poteva vagare a suo piacimento, e dovunque passava doveva essere bene accolto. Durante tutto questo tempo lo seguivano 100 giovani figli di re, 100 armati di spade, 100 figli di scudieri e 100 figli di funzionari, i quali dovevano difendere l'animale dagli attacchi ostili e impedire che esso si immergesse nell'acqua e avesse contatti con giumente.

Tutte le regioni attraversate, senza opposizione, dal cavallo, divenivano soggette al re sacrificante. Nel caso che l'animale fosse ostacolato da qualche principe, il re doveva dichiarargli guerra e sottometterlo, o altrimenti rinunciare alla celebrazione del sacrificio³.

5. Durante questo anno il re, i sacerdoti ed il rimanente personale del sacrificio, ripetono ogni giorno i medesimi atti rituali, che consistono soprattutto nella recitazione di brani tratti dai Veda

¹ Vs. 22,1-3; Ç. 13, 1, 2, 3.

² Dumont, *L'Aṅvamedha* ecc., pag. 27 n°. 123. Il cane simbolizza le potenze demoniache ed è sacro alle divinità inferi (Yama; cf. Rv. X, 14, 10-11).

³ Dumont, p. 51, n°. 223.

(*ākhyāna pāriplava*¹) ricordanti le imprese dei mitici re ai quali di volta in volta quello attuale vien paragonato².

Degna di nota, tra le cerimonie ripetute per tutto l'anno, è quella — che era stata iniziata la sera del primo giorno dell'Āçvamedha — consistente per il sacrificante (il re) nel coricarsi tra le cosce della sua favorita (la *vāvāta*), osservando però l'astinenza sessuale³; astinenza che continuava per tutta la durata del sacrificio.

6. Tornato il cavallo, si procedeva a varie complicate cerimonie, che duravano alcuni giorni, l'ultima delle quali, molto importante, era l'"agnicayana", o "costruzione dell'altare del fuoco", in occasione della quale si compiva un sacrificio umano (Dumont, p. 55).

7. Arrivati al 2° giorno delle celebrazioni del Sōma, si legavano ai 21 pali, piantati sull'area del sacrificio, gli animali sacrificali; anche il cavallo era legato al suo, mentre lo hotar recitava le prime 11 stanze dell'inno 162 del 1 maṇḍala del Rìgveda.

Dopo di che il cavallo è attaccato ad un carro da guerra, sul quale sale il re tutto armato, mentre l'adhvaryu va augurando al carro conquista e vittoria sui nemici. Quindi anch'egli sale sul carro, il quale è diretto verso lo stagno che trovasi ad est del luogo del sacrificio; in tale stagno, il re ed il sacerdote costringono ad entrare il cavallo fino all'altezza del suo petto (cfr. Ap. 20, 16, 1-16).

8. Nello stesso giorno tutto spalmato di burro ad opera delle prime tre mogli del re e adorno di collane, il cavallo veniva soffocato con panni di lana o di lino (Ap. 20, 17, 1-2; Ba. 15, 26-27; Vā. frg. 88), dopo che il sacerdote hotar aveva recitato le prime 6 strofe dell'inno Rv. 1, 162, e dopo che era stato ucciso un certo numero di vittime, prima fra tutte il capro⁴.

9. Appena ucciso l'animale si compiva il rito che, probabilmente, almeno in origine doveva essere il punto centrale e più

¹ Rv. 1, 91, 5; vi, 16, 34.

² Dumont, n°. 161. La prima rievocazione comincia da Manu Vaivaçvata, che fu il primo re degli uomini.

³ Ç. 13, 4, 1, 9. Da tener presente che anche il cavallo per tutta la durata del suo vagabondaggio non doveva accoppiarsi (cfr. pag. precedente).

⁴ Rv. 1, 162, 2-4 (sul capro cfr. nota 5 a pag. 139).

importante di tutta la celebrazione: la prima moglie del re, la *mahiṣī*, coricatasi accanto al cavallo, era coperta assieme all'animale e mentre le altre tre spose, i numerosi sacerdoti ed il re stesso andavano scambiandosi lazzi osceni, aveva luogo un vero e proprio accoppiamento sessuale tra la donna ed il cavallo¹.

10. Quindi l'animale era ridotto in minutissimi pezzi secondo un rito, come al solito, estremamente preciso, e bruciato all'altare del fuoco.

11. L'ultima cerimonia, anch'essa interessante, era tale che si può chiamare del "capro espiatorio": nell'acqua stessa in cui erasi immerso il sacrificante (il re) per il bagno finale si immergeva un lebbroso, cogli occhi rossicci, calvo, gobbo, ecc., sulla cui testa l'*adhvaryu* versava una libagione di burro; quindi il sacrificante, fattogli dono di cento vacche, lo cacciava via soffiandogli addosso e dicendogli: "non abitar nel mio regno"².

12. Infine, secondo una testimonianza³, dopo che il re era uscito dall'acqua, in essa venivano immersi dei criminali che non avessero già compiuto altre penitenze e li si dichiarava, in tal modo, purificati mediante il "sacrificio del cavallo". Aspetto purificatorio dell'*Aṣvamedha* che è chiaramente ammesso in fonti più tarde, ove si dice: "Il re che non offre il sacrificio del cavallo si carica di tutti i peccati del suo regno" (Ma. XII, 8, 35).

3. L'*Aṣvamedha* NEL RIGVEDA. ALCUNI ASPETTI ORIGINARI.

Questo era dunque, per sommi capi, il solenne "sacrificio del cavallo", quale celebravasi in età pienamente storica, ed al quale dovevano intervenire un gran numero di re (*Rā. XIV*) e una imponente folla di gente.

Ma, a parte ogni considerazione specifica che vedremo, data la estrema complicatezza del rituale e la molteplicità degli interessi sacrali cui esso doveva servire, è ovvio che l'*Aṣvamedha* da primitive forme più semplici e più brevi doveva essersi gradualmente complicato acquistando anche una maggiore estensione nella dura-

¹ Dumont, n. 507-525. Di questo accoppiamento si parlerà al cap. 9.

² Vs. 25, 9; Ç. 13, 3, 6, 5; Ap. 20, 22, 6-9; cfr. Vā. frg. 99.

³ K. 20, 8, 17-18.

ta della esecuzione (v. cap. seg.). Infatti, se nelle forme ulteriori l'Açvamedha si protraeva fino a tre anni, è pur vero che alcune fonti parlano chiaramente di un periodo di gran lunga più breve (tre giorni), sicché si può pensare che il suo cerimoniale, quale ci è noto nella sua forma più antica, rappresenti già un complesso di sovrastrutture di un nucleo originario.

La descrizione dell'Açvamedha riportata nel cap. precedente è fondata su testimonianze appartenenti a testi della letteratura brahmanica¹, mentre il Rigveda vi figura con due soli passi presi rispettivamente dagli inni 162 e 163 del 1 maṇḍala. Qui conviene accennare che, oltre a quei due inni, esistono altri luoghi del Rigveda i quali, in modo più o meno oscuro, alludono al "sacrificio del cavallo"², o, per essere esatti, a cavalli sacrificali, con la cui immolazione si intende ottenere l'immunità dalle malattie, la buona fortuna nei combattimenti, la ricchezza³; quindi all'incirca quello stesso che si chiede coll'Açvamedha (cf. Rv. I, 162, 22).

Quanto ai due inni Rv. I, 162 e 163, fu già osservato da vari studiosi⁴ che l'Açvamedha, quale da essi risulta, appare molto meno complicato, soprattutto per il fatto che, oltre al cavallo, un'altra sola vittima è sacrificata: il capro, immolato poco prima del cavallo per annunziare agli dei il prossimo arrivo⁵. Anche per

¹ Soprattutto il Ç., che è da assegnarsi al 1000-800 a.C. (cf. L. Renou, *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, 1950, p. 249) e l'Ap., che appartiene al Yajurveda Nero, più antico dei precedenti (Dumont, *introd.*, p. 11).

² Soprattutto Rv. I, 164 (dialogo per enigmi fatto dai sacerdoti subito dopo un sacrificio) che appartiene certamente all'A. formando gruppo con i due precedenti.

³ Rv. I, 84, 16 accenna a cavalli per il sacrificio; X, 56 in cui le prime tre stanze — che ricordano chiaramente analoghe espressioni del 162 e 163 — appartengono al momento stesso dell'uccisione del cavallo o appena compiuta; VII, 38, 7-8 e VII, 44; VI, 38 in cui il mitico cavallo Dadhikra è il cavallo del sacrificio; III, 53 il quale, oltre agli attrezzi del sacrificio, al palo sacrificale, ecc., ci sembra che accenni a corse di cavalli.

⁴ Oldenberg, *o. c.* 405, n. 4; Keith, *o. c.* CXXXV; Papesso, *o. c.*, I, p. 130.

⁵ Questo capro sacrificale ha grande importanza nel 162 inno (in cui gli si son dedicate le st. 2, 3, 4): il che dovrebbe far pensare, a mio parere, a due riti (cavallo e capro) in origine distinti, ma poi fusi (Cf. Av. IX, 5 dove c'è il « sacrificio del capro », in cui i consigli dati per l'uso delle sue parti sacrificate [st. 44] ricordano assai da vicino il cerimoniale analogo del cavallo sacrificale [Rv. I, 162, 20]).

ciò riesce confermato che in origine il sacrificio in questione doveva essere molto meno complicato e meno ricco di oro e di animali, mentre "nella forma che ha assunto nell'ultimo periodo brahmanico e quale trovasi descritta nei testi che a questa età si riferiscono, non rappresenti se non l'ultimo e definitivo stadio del suo svolgimento secolare e che quindi appartenga più all'età brahmanica che non alla vedica propriamente detta"¹.

Tuttavia, nel Rigveda stesso questo rito appare già in una fase progredita, sia per la presenza di 7 sacerdoti sacrificanti, sia e soprattutto per la presenza tra questi del *grāvagrābha* ("maneggiatore delle pietre"), colui cioè che è incaricato della pigiatura del Sōma; il che in definitiva mostra già nel Rigveda la mescolanza del rituale del Sōma con quello dell'Açvamedha².

Ma l'elemento, a nostro avviso, più interessante fornito da uno dei due inni del Rigveda, riguarda un rapido accenno dal quale si ricava che il cavallo sacrificale era stato cavalcato: fatto tanto più importante quando si pensa che — come vedremo ampiamente a suo luogo (cap. VI) — nei Veda non compare mai il cavallo da sella.

Nel 162 inno, dunque (st. 17), il sacerdote, rivolgendosi al cavallo, chiede scusa e vuol fare espiazione:

"se sedendo (su te), stimolandoti a gran forza
col calcagno o con la frusta ti hanno spronato",

espressione che, senza alcuna possibilità di equivoci, ci fa ritenere che almeno il cavallo dell'Açvamedha era (o poteva essere) cavalcato.

4. LA DURATA E L' EPOCA DEL SACRIFICIO.

Quanto alla durata del sacrificio, già notammo che le fonti non sono d'accordo, oscillando da un massimo di tre anni (Ba. 15, 38) a sei mesi, o tre, o anche un mese; mentre in Ç. 13, 4, 1, 1

¹ Laterza, *o. c.*, pag. 140.

² I due inni Rv. 1, 162, per la lingua ed il metro, si ritiene appartengano alla fase più tarda del Rv. (cf. H. Oldenberg: *Rgveda, Text-krit. und exeg. Noten*, Berlin 1909-1912, I, p. 153; E. Arnold, *Vedic metre*, Cambridge 1906, p. 22; Eggeling, in SBE vol. 44, p. XVII).

è detto che "l'Açvamedha è un sacrificio di tre giorni (*trirātra*)".

È quindi ragionevole supporre che le varie durate del sacrificio corrispondano a varie epoche nella sua storia, risalendo alle origini quella più breve (3 giorni, e forse anche meno) e quindi più semplice, tramandata, del resto, da una fonte assai antica e importante quale il Çatapatha-Brāhmaṇa; mentre sarebbero più recenti quelle più estese, soprattutto considerando che nelle forme ulteriori l'Açvamedha da una parte si andò contaminando con altre complicate cerimonie (ad es., il rituale del Sōma), e dall'altra andò aggiungendo nuovi significati e scopi (soprattutto politici).

Collegata e, in un certo senso, subordinata alla durata, è l'epoca dell'esecuzione dell'Açvamedha, cioè il periodo dell'anno in cui esso celebravasi, la cui determinazione può giovare ad una più esatta definizione degli aspetti religiosi del rito.

Su tale argomento nulla si trova nel Rìgveda. Dalle altre fonti, specie quelle più recenti, si ricava che il rito aveva inizio in determinati periodi dell'anno. Così: nel giorno 8° o 9° della quindicina chiara del mese phālguna (= 15 febbraio - 14 marzo)¹; alla luna piena del mese cātra (15 marzo - 14 aprile)²; nell'8° o 9° giorno della quindicina chiara del mese jyaiṣṭha (15 maggio - 14 giugno) o anche āsādha (giugno - luglio), ovvero, più in generale, nel periodo dell'anno compreso tra la primavera e l'estate³.

Ma quale di queste date è la più attendibile? e quale quella originaria? Si può rispondere come già si è fatto per le varie durate del sacrificio, cioè che ognuna di esse potè essere quella in cui, ad una determinata epoca della sua storia, l'Açvamedha fu celebrato.

A ciò è da aggiungere la considerazione, non meno importante, sulla instabilità dell'anno e del capodanno vedico⁴, il quale ultimo

¹ Ç. 13, 4, 1, 2-4; Pāṇini IV, 3, 34; K. 20, 1, 2.

² Ap. 20, 1, 4; Deva, comm. ad K. 20, 4, 2 (cf. Dumont, pp. 10 e 55).

³ Ç. 13, 4, 1, 2-3.

⁴ Nonostante le molte discussioni sul calendario vedico, poco o nulla si è detto di nuovo che non fosse accennato nei Veda: cf. A. Bourquin, *Le Dharmasindhu*, « Annales du Musée Guimet », VII, 1884, p. 157 e sgg.; H. Jacobi, *Ueber das Alter des Rìgveda*, Stuttgart, 1893; A. Barth, recensione al precedente in « J.A. », 1894, p. 156 sgg.; G. Thibaut: *Astronomie, Astrologie und Mathematik*, Strassburg, 1899, pp. 5-19; H. Oldenberg, *Der vedische Kalender*, ZDMG 48, pp. 629 sgg. e 50, p. 423; H. Jacobi, *Der vedische Kalender*, ibid.

subì anch'esso delle oscillazioni, per quanto tuttavia sembra fuor di dubbio che si facesse coincidere con la primavera¹; mentre non è da sottovalutare il fatto che l'inizio della celebrazione dell'Açvamedha era strettamente dipendente dalle fasi lunari (v. sopra), il che potrebbe far pensare ad una arcaica età in cui il computo del tempo era fatto ancora in base alle lunazioni².

Per concludere riguardo alla stagione del sacrificio, diremo che, mentre le varie date riferite dalle fonti dovettero corrispondere a determinate epoche nella storia dell'Açvamedha, per la celebrazione di questo rito — la cui dipendenza dalle fasi lunari potrebbe anche essere indice della sua arcaicità — nell'età più antica crediamo tuttavia più esatto attenerci alla data indicata

49, pp. 218 sgg.; F. K. Ginzel, *Handbuch der mathem. u. technischen Chronologie*, Leipzig 1906, I, p. 310 sgg.; A. B. Keith, *The vedic calendar*, JRAS, 1914, p. 624 sgg.; G. Dumézil, *Le problème ecc.*, p. 110 e n. 1; E. W. Hopkins, *Festivals and fests (Hindu)*, ERE, vol. V (1925), p. 871. V. anche le note seguenti.

¹ Le stagioni coincidevano con: la primavera, la stagione delle piogge e l'autunno (cf. Rv. 164, 48 [v. nota seg.]; X, 90, 6; Av. IV, 35, 4; Ç. VII, 2, 4, 26). Tuttavia il loro numero aumentò fino a 5 (Av. XI, 6, 22, ecc.) ed anche a 6 (Ç. VI, 7, 1, 18).

² Tale computo è accennato chiaramente anche in Rv. X, 85, 5 « Sôma (= luna) che compone i mesi degli anni »; ib. X, 138, 6 « Tu (Indra) hai fissato nel cielo colui che forma i mesi » (cioè la luna); e più tardi il Ç. 8, 3, 3, 11 « La luna senza dubbio è l'anno ed ogni cosa esistente », ed altrove (Ç. VI, 7, 1, 18-19) « Le sei stagioni legano l'anno alla luna » (cf. anche Thibaut, o. c. pag. 7).

Tuttavia nel Rv. è già noto l'anno lunisolare di 360 giorni (= 12 mesi): « Essi (i sacerdoti) hanno custodito il divino ordine dei dodici (mesi) (Rv. VII, 103, 9); ibid. I, 164, 11: « La ruota dai 12 raggi che non invecchia, gira per il cielo del pta; i 720 figli stettero colà sopra », dove i 720 figli sono i 360 giorni ed altrettante notti (cf. Ç. X, 5, 4, 10 « nell'anno ci sono 360 notti ») ibid. st. 48 « 12 raggi, 1 ruota, 3 mozzi, su questo carro stanno insieme 360 mobili ed immobili », in cui i tre mozzi sono le tre stagioni. Nell'Ap. 20, 7, 4 si dice riguardo all'anno in cui si compie l'A.: « Questo anno si compone di mesi di 30 giorni » cioè si compone di 360 giorni (cf. Dumont, p. 256, n.° 4).

A complemento di queste notizie sull'anno accenniamo solo di sfuggita all'esistenza, già in età vedica, di un mese intercalare: cf. Rv. I, 164, 15 « dal dio sono nate 6 coppie di 7ṣi (= 12 mesi). Una settima nascita ha dato loro un fratello unico »; ib. I, 25, 8: « Egli (Varuṣa) conosce i mutamenti della luna con i suoi 12 nati, egli conosce anche il nato dopo (upajdyate) »; Ç. V, 4, 5, 23 « nell'anno ci sono 12 o 13 mesi » (sull'argomento cf. A. Ludwig, *Der Rigveda*, Leipzig 1878-88, v. p. 218 e 432; A. Barth, o. c.; R. Shamasastri, *The vedic calendar*, « Indian Antiquary », 49, 1912; Macdonell-Keith, *Vedic Index*, II, p. 412 e sgg.).

dalle fonti più autorevoli e più antiche, e cioè il Çatapatha-Brāhmaṇa (che fissa la data proprio dove parla della più breve durata dell'Açvamedha), ed il grammatico Pāṇini (V-IV sec. a. C.), i quali con lo stabilirlo nel mese phālguna (15 febbraio - 14 marzo) ne rivelano il carattere di festa primaverile e, più esattamente, di festa di capodanno¹.

5. LA QUESTIONE DEL CAVALLO.

Prima di esaminare l'elemento principale del rito: il cavallo, ed il valore attribuitogli nella religione indiana, sarà necessario dare un breve sguardo ai vari problemi storici che lo riguardano; però, dato che tali questioni ci interessano non nel loro complesso, ma solo da un determinato punto di vista (quello religioso), eviteremo di discutere se il cavallo sia stato veramente originario delle steppe dell'Asia centrale o dei territori sud-caucasici, se fu domato la prima volta dagli Indoeuropei, che in tal modo fecero entrar nell'uso il cavalcare (*Reiten*), in contrapposizione al vecchio uso del carro (*Fahren*), ecc.².

Tuttavia, pur astenendoci dall'affrontare questo problema, ci limiteremo ad alcune considerazioni generali che, sebbene in contrasto con le opinioni di alcuni "specialisti", sono basate su inoppugnabili dati di fatto:

1) il cavallo è diffuso in Europa in regioni assai lontane

¹ Una fonte autorevolissima (Ap. 20, 8, 3) pone la celebrazione dell'A. al principio dell'anno, dicendo che: « Il giorno che è l'ultimo della luna nuova dell'anno, l'adhvaryu raduna gli oggetti necessari alla fabbricazione della ukhā » (cioè il terriccio che servirà per l'altare del fuoco su cui saranno arrostiti le parti del cavallo), fabbricazione che precede di qualche giorno l'immolazione dell'animale.

² L'ottimo lavoro di E. Delebècque, *Le cheval dans l'Illade (Suitvi d'un lexique du cheval chez Homère et d'un essai sur le cheval pré-homérique)*, Paris 1951, riporta un'ampia bibliografia (anche se largamente incompleta) alla quale rinviamo; alle pagine 212-230 l'A. riassume anche in brevissimi tratti lo stato del problema e le conclusioni intorno al cavallo. In un articolo recente (*Westeuropäische Heimat u. Namen des Pferdes*, « Paideia », VI, 1951, fasc. 6) A. Heiermeier sostiene la priorità dell'uso del cavallo, e di una sua semi-domesticazione, nella civiltà preistorica della unità « atlantica » (Spagna-Irlanda), che è forse la più antica d'Europa.

nel tempo e nello spazio dalle sedi originarie dei cosiddetti Indo-europei, tra genti preistoriche dell'età "magdaleniana" (paleolitico superiore) la quale si fa risalire, grosso modo, intorno a 15 mila anni a. C.; genti che sapevano rappresentarlo in forma quanto mai efficace;

2) la "domesticazione" del cavallo anch'essa forse precede di gran lunga gli Indoeuropei, giacché quelle stesse genti preistoriche ci hanno lasciato assai numerose rappresentazioni dell'animale con i segni evidenti della capezza¹;

3) pur non volendo attribuire a questa remota preistoria l'uso del cavalcare, ma solo quello dell'aggiogare, è quasi inverosimile, a parer nostro, che il cavallo fosse montato soltanto 13-14 millenni più tardi, quando cioè gli Indoeuropei si decisero finalmente a cavalcarlo².

A questo riguardo, benché con gli elementi finora a nostra disposizione non sia possibile colmare questo lunghissimo periodo, alcuni dati dimostrano che gli Indoeuropei non conobbero — almeno su larga scala — il cavallo da sella, quando esso era invece già noto altrove.

Infatti:

1) oltre a numerose rappresentazioni di cavalli, rarissime ma sicure tracce di cavallo montato si hanno intorno al IV millennio a. C. nell'Elam³, sebbene tale uso non appaia minimamente diffuso, perchè ancora per almeno altri due millenni si ritroverà il carro da guerra nelle medesime regioni dell'Asia Anteriore;

2) che gli I.-e. non conobbero il cavallo da sella e soprattutto, come tale, non se ne poterono servire per sopraffare le

¹ Cfr. Ed. Piette, *Le chevre et la sémidomestication des animaux aux temps pleistocènes*, « L'Anthropologie » 1906, p. 27 e sgg.; v. anche: De Cerralbo, in J. C. Aguiló, *El arte rupestre en España*, 1915, p. xvii; R. A. S. Macalister, *A textbook of european Archaeology*, London 1921, p. 518; Heiermeier, *art. cit.* nella nota prec.

² J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im alten Orient*, « Der Alte Orient », Leipzig 1939.

³ R. de Mecquenem, *Fouilles de Suse 1929-1933*, « Mém. de la mission archéol. en Perse », xxv (1934) p. 199 fig. 38 n. 23, 24 e specialmente n.° 25 o anche dello stesso A. le notizie in « L'Anthropologie » 1930 p. 227 fig. 1/8, e *ibid.*, 1938, p. 228-29.

genti che andavano incontrando lungo i loro spostamenti è dimostrato dal fatto che il documento scritto più antico di una popolazione indeuropea: il Rigveda (che pure conserva elementi assai arcaici), a parte due casi isolati — di cui diremo al cap. seguente — non conosce minimamente il cavallo da sella, ma tratta invece sempre e per ogni occasione (miti compresi) del cavallo aggiogato al carro. Ora, se realmente in una fase magari soltanto indoiranica (anziché primitivamente indoeuropea) fosse stato usato il cavallo da sella — il che avrebbe costituito senza dubbio una grande conquista della civiltà — come è possibile che di questo uso scomparisse ogni traccia nei Veda?

3) in età più recente, nel famoso codice dell'auriga mitanico Kikkuli (ca. 1360 a. C.), che, per quanto scritto in lingua hittita su tavolette d'argilla, da alcune espressioni tecniche riguardo all'allevamento del cavallo rivela le sue origini indiane (cioè indoeuropee) è ancora del tutto sconosciuto il cavallo da sella, ma si parla solo di quello aggiogato¹;

4) infine, alla guerra di Troia, dove pure convennero genti di diverse civiltà, è ancora il carro che domina incontrastato, trovandosi un solo episodio di guerrieri a cavallo².

Ora, come dimostra il Delebècque (*o. c.*, p. 48 e sgg.), se Omero conobbe l'uso del cavalcare (ma che egli toglie di proposito dal suo poema in quanto narra di un'epoca di alcuni secoli più antica nella quale, dunque, egli sa che non esisteva cavallo da sella), e questo è sconosciuto ancora alla guerra di Troia, appunto tra queste due date (circa XIII e IX secolo) secondo noi è da porre la diffusione del cavalcare.

¹ B. Hrozny, 1) *L'entraînement des chevaux chez les Anciens Indo-Européens d'après un texte mitannien-hittite provenant du XIV s. a. J.-C.*, « Archiv Orientalni », 3 (1922), p. 431 e sgg.; 2) *Hist. de l'Asie antérieure*, Paris, 1947, p. 165. V. inoltre A. Kammenhuber, *Philol. Unters. zu den Pferdertexten aus dem Keilschriftarchiv aus Boghazköi*, « Münchener St. zur Sprachwiss. », 2 (1952), p. 43 e sgg. Cfr. anche E. Ebeling, *Bruchstücke einer mittelasyr. Vorschriftensammlung f. die Akklimatisierung und Trainierung von Wagenpferden*, Berlin, 1951.

² Diomede e Ulisse nell'episodio della Dolonia in Il. X, 465 e sgg.; Delebècque, *o. c.* 78 sgg.

³ Le prime tracce di cavalleria (da guerra) si incontrerebbero alla fine del 1100 a. C. nell'esercito assiro, cfr. J. Février, citato dal Delebècque, p. 84 (secondo E. Cavaignac: *Hépat de Comana et les Amazones*, « Jahrb. f. klein-

Concludiamo, pertanto, che gli Indeuropci prima della loro dispersione conobbero il cavallo, ma ancora *aggiogato*, sebbene in qualche straordinaria occasione (*religiosa?*) usassero cavalcarlo; quando poi cominciarono a separarsi, facilitati dalla rapidità del carro, portandosi nelle nuove sedi diffusero su *larga scala* il cavallo aggiogato tra le popolazioni soggette o vicine¹, che già ne conoscevano però alcuni esemplari, e per di più cavalcati.

A questo, dunque, dev'esser circoscritto il rapporto (ed il merito) degli Indeuropci nei confronti del cavallo: averlo saputo diffondere largamente e per ogni scopo in una nuova, diversa civiltà (mediterranea) tra nuove popolazioni, ad alcune delle quali tuttavia esso non era affatto ignoto, in quanto la loro antica arte iconografica lo rappresentava già cavalcato.

6. IL CAVALLO NELL' INDIA.

Per quanto riguarda l'India pre-vedica, non sappiamo se il cavallo fosse già diffuso o almeno noto nella grande civiltà di Mohenjo-Daro e Harappa, dato che i ritrovamenti archeologici di queste due località non ne hanno rivelato alcuna traccia².

Pertanto, pur non escludendo che sia stato precedentemente conosciuto in India, il cavallo senza dubbio fu importante su larga scala dalle genti arie che intorno alla prima metà del secondo millennio andarono a stanziarsi, attraverso il Panjab, lungo le vallate dell'Indo.

Come dicevamo nelle pagine precedenti, il cavallo condotto da questa gente, secondo quanto è attestato dal loro testo sacro più antico (il Rigveda), è senza alcun dubbio aggiogato, ignorando-sene l'uso del cavalcare.

siat. Forschung », 1950, p. 54 e n. 33, le prime truppe di cavalieri a cavallo che presentano i monumenti orientali si incontrano nell'Assiria del IX sec. a. C.

¹ Anche babilonesi, ebrei, egiziani avrebbero ricevuto il cavallo dagli Aarii, secondo quanto sarebbe dimostrato dal nome dell'animale, cfr. Hrozny, *Hist.*, pag. 165. Sul nome i.-e. del cavallo cfr. Walde-Pokorny, *Vergleich. Wörtl. d. indogerm. Sprachen*, Berlin-Leipzig 1930, s.v. *ekuo*.

² J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus civilisation*, London, 1931, II, p. 653 e sgg. Il quadrupede maggiormente figurato è invece il bisonte.

Due sole volte in tutto il Rigveda si accenna ad un cavallo da sella, e tutte e due le volte, si noti, questo è il cavallo dell'Açvamedha; e se ne parla proprio nei due soli inni del Rigveda che, come già sappiamo (cfr. pag. 139), trattano dell'Açvamedha. Nel primo (I, 162, 17) vedemmo come il sacerdote chiedeva scusa al cavallo di averlo colpito, per spronarlo nella corsa, *col calcagno* (*pārṣṇyā*); nel secondo caso (I, 163, 9) un po' meno chiaramente ma pure con certezza si parla di un indeterminato cavaliere che "per primo montò il cavallo"¹.

Da questi due esempi crediamo di poter concludere che in India, in una fase di *civiltà del carro*, quando cioè per ogni scopo pratico, sia profano (guerra, corsa, trasporto, ecc.) che religioso (processioni, feste)², il cavallo era ancora usato aggiogato al carro, tuttavia per circostanze eccezionali l'animale era cavalcato. Una di tali circostanze (probabilmente anche l'unica, almeno per l'età più antica) era appunto quella della solenne celebrazione dell'Açvamedha, i cui motivi religiosi (come esamineremo ai capp. 8 e 9) erano talmente grandiosi e, diremmo, impegnativi, da giustificare un uso che nella vita civile (e soprattutto nella guerra) non era ancora affatto entrato. E non è improbabile che fossero proprio quegli alti valori *religiosi*, con cui era connesso, ad impedire che il cavallo fosse cavalcato per scopi *profani*³.

Esaminando ora alcuni di questi aspetti religiosi (rituali e mitici) attribuiti al cavallo è interessante constatare che la sua

¹ *Arvantam prathamō adhyātīṣṭat* ("equum primus superstitit"); cfr. Laterza, o. c., p. 146, e K. F. Geldner, *Der Rig-Veda*, Cambridge 1951, vol. 1, p. 226.

² La corsa dei carri più famosa era quella in occasione della festa autunnale del *vājapeya* (A. Weber, *Ueber den vājapeya*, «Sitzungsber. Berlin. Akad.» 1892, 11, 765-813; cfr. R. Pettazzoni, *La ruota nel simbolismo rituale*, SMSR XXII, 1949-50 p. 129-132; per altre corse v. P. Bradke, *Ein lustiges Wagenrennen in Altindien*, ZDMG, XLVI, p. 445; P. Jensen, *Indische Zahlwörter in keilinschriftl. Texten*, «Sitzungsber. Berlin. Akad.», 1919, p. 357 sgg.).

³ È interessante osservare che già nel Rigveda si incontra il nome del "cavallo" come nome proprio, di persona (regale) così: Açvamedha (V, 27, autore dell'inno, e nome del sacrificante); Açva (I, 112, 10 nome di re); Açvatha (VI, 47, 24 nome di uomo). Questo fatto si riscontrerà, come è noto, soprattutto in Grecia col nome ἵππος.

origine è messa costantemente in relazione con le acque. Riportiamo alcuni passi:

- « Quando tu (o cavallo) nitrisci appena nato, sorgendo dall'oceano, o anche dalle acque » (Rv. I, 163, 1)
- « Anche come Varuṇa tu mi appari, o corsiero, là dove essi dicono che sia il tuo supremo luogo di nascita » (*ib.*, st. 4)
- « Il mirabile figlio delle acque » (*ib.*, I, 164, 52)
- « Nato dalle onde » (*ib.*, V, 40, 5)
- « L'oceano si è cambiato in uno stallone » (Av. X, 10, 16).
- « Figlio delle acque » (Ts. II, 3, 12, 2 e IV, 6, 7, 1; cf. Vs. XIII, 42 e Ç. 4, 2, 11, ecc.)
- « Il luogo di nascita del cavallo è nelle acque » (Ts. V, 3, 12, 2).
- « Il tuo luogo di nascita è l'oceano » (Ts. V, 7, 25)
- « Luogo di nascita del cavallo è il mare; suo genitore è il mare » (Ts. VII, 5, 25)
- « Suo genitore è l'oceano; il luogo della sua nascita è l'oceano » (Ç. X, 6, 4, 1).
- « Il cavallo fu generato dall'utero delle acque (*ib.*, V, 1, 4, 5)
- « Il cavallo nacque in mezzo all'inondazione; l'inondazione è l'acqua: il cavallo infatti è il generato-dalle-acque (*ib.*, VII, 5, 2, 13).
- « Il cavallo è nato dal seno dell'acque » (*ib.*, 13, 3, 1, 3, e 2, 2, 19).
- « Egli è imparentato con l'oceano; l'oceano è la sua stalla » (Bṛhadāraṇyaka-Up. 1, 2).

A ciò dovremmo aggiungere il complesso mito cosmogonico del "frullamento dell'oceano", dalle cui acque, tra le prime nascite, si ebbe quella del cavallo¹.

Un corrispettivo di questo rapporto mitologico, lo si ritrova nel cerimoniale.

¹ Per quanto tramandato da fonti tarde (Ma., 1095-1179; Rā. 1, 45, 12-39; Bp. VIII, 6-11 [le numerose varianti v. in H. Wilson, *The Viṣṇu-Purāna*, London, 1864, vol. 1, p. 147, nota; cfr. anche Dumézil, *Le festin d'immortalité*, Paris, 1924, p. 31 e sgg.; P. L. Couchoud, *Mythologie asiatique illustrée*, Paris, 1928, p. 196; H. Zimmer, *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, 1951, pag. 25]) a noi sembra assai probabile che questo mito — che è tutt'uno con quello della ricerca dell'*amṛta*, cioè l'ambrosia, che darà l'immortalità ai *deva*, fosse già noto nel Rgveda (da cf. i passi riguardanti la

Così, ad esempio, all'inizio dell'Açvamedha, vedemmo (cfr. pag. 136) che il cavallo era immerso nello stagno e, mentre un cane — simbolo delle potenze infernali — era ucciso sotto le sue zampe, il sacerdote diceva "Chi vuol uccidere il cavallo, Varuṇa lo colpisca!". Varuṇa, che nel Rigveda rivela ancora chiaramente i suoi attributi di antica divinità delle acque¹. Un altro caso è quello riguardante gli atti e le insistenti preghiere dei sacerdoti per costringere l'animale ad "annusare le acque" (cfr. Dumont p. 332), mentre l'adhvaryu gli ripete la formula abituale "tu sei un bevitore d'acqua" (Vs. 23, 17; cfr. Dumont, p. 165, n.° 480).

Ma l'esempio più importante, per il suo evidente simbolismo, si ha quando il cavallo sacrificale (assieme ad altri tre cavalli), aggiogato al carro da guerra, — sul quale sale il re vestito di tutti i suoi sfolgoranti attributi civili e militari, e mentre il sacerdote va recitando una infinità di formule (cosmiche, di scongiuro,

mitica figura di Dadhyanc dalla testa di cavallo [Rv. 1, 117, 22], che Indra ritrovò nel lago Çaryañavat, e se ne servì come di arma contro i nemici [Rv. 1, 84, 13-14], e che rivelò agli Açvini una misteriosa bevanda [l'amṛta? : Rv. 1, 117, 22]).

Osserviamo a questo punto che, dato che il cavallo è il "figlio delle acque", da cui dunque egli nasce, non è improbabile che invece di essere soffocato (secondo il costume del sacrificio indiano; cf. Oldenberg, *Rel. du Véda*, p. 306) con un panno od una corda (v. pag. 136), in età più antica, in armonia alle sue origini acquatiche, fosse ucciso (come si usava presso altre popolazioni) mediante annegamento; ipotesi che potrebbe essere confortata da quanto è oscuramente accennato dal racconto dell'Açvamedha nel Rāmāyaṇa (XII), secondo il quale, il cavallo, immediatamente prima di esser sacrificato "vien posto accanto agli animali acquatici". Del resto il sacrificio di un cavallo nelle acque era costume diffuso tra varie altre popolazioni indeuropee (cfr. nota 1 pag. sg.).

Comunque sia, il metodo di uccisione mediante asfissia (sia con una corda o annegamento) adottato dagli indiani, anziché essere spiegato con un loro presunto orrore per il sangue (cf. Oldenberg, *o. c.*, 302), a nostro avviso era basato sul fatto che, per note ragioni fisiologiche, l'asfissia provoca la fuoriuscita del seme germinale, il quale doveva costituire un elemento di grande importanza in un rito magico di fecondità, quale era appunto l'Açvamedha (la moglie del re — la mahiṣī — nell'accoppiarsi col cavallo diceva: "che il focoso maschio che emette il seme, emetta il seme!" : Vs. 23, 20; cfr. Dumont, p. 178 n.° 510. Anche W. Kirfel (*Der Aśvamedha u. der Puruṣamedha*, « Alt- u. neu-Indische Studien », Hamburg, 1951, p. 47), che esamina gli effetti fisiologici provocati dall'asfissia, suppone che il cavallo poteva essere ucciso anche durante la coabitazione con la mahiṣī.

¹ Le fonti in Bergaigne, *o. c.*, III, 122 sgg., S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, 1898, p. 158 e note.

di augurio al re, di fecondità, di potenza, ecc.) — è spinto nelle acque dello stagno fino all'altezza del suo petto. Quindi, dopo essere stato costretto di nuovo ad annusare le acque, è condotto "nel senso del cammino del sole" (Ts. 4, 20, c) di nuovo all'asciutto (cf. Dumont, p. 148, 152 e 272-274). È troppo evidente il significato di questo atto rituale (il carro del sole che scende nelle acque) per indugiare ancora sull'argomento¹.

Ma che importanza, quale significato ha il rapporto tra il cavallo e l'acqua? Quanto finora abbiamo visto, infatti, ci ha convinti del profondo legame — rituale e mitologico — dei due elementi, ma di esso ci sfugge l'intimo valore in quanto non conosciamo ancora quello attribuito all'acqua. Ma nei riguardi del valore religioso delle acque il problema non è di difficile soluzione, in quanto esse, secondo la concezione antica indiana (ma comune un po' a tutte le antiche religioni), sono innanzitutto l'elemento primordiale da cui si è svolto, è nato l'universo²; esse sono infatti "cura, genitrici, madri del mondo animato ed inanimato"³.

Ora, per questo valore cosmico di "madri degli esseri", le acque simboleggiano o, meglio, sono esse medesime la *fecondità*, giacché il concetto di cosmogonia e quello di fecondità sono sullo stesso piano nel pensiero primitivo, essendo ogni atto di generazione la costante ripetizione di quel primo atto generativo che fu la cosmogonia; ripetizione necessaria in quanto solo per essa è possibile mantenere la stabilità del cosmo (*rita*): ripetizione che

¹ Cf. pag. 137. Si confronti con questo episodio rituale il passo di Festo (190 L.): "Rhodii, qui quotannis quadrigas Soli consecratas in mare iaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum"; e l'altro sul sacrificio a Nettuno degli Illiri i quali "quaternos equos iaciebant nono quoque anno in mare" (Festo 90 L.).

² Dei numerosissimi passi vedici ricordiamo solo: Rv. X, 129, 3; 121, 7; X, 32, 5-6; X, 190, 2; VI, 50, 7. Sull'argomento cf.: J. Darmesteter, *Les cosmogonies aryennes*, « Revue de Philosophie », 1881 (e in: *Essais orientaux*, Paris, 1883, pp. 136-207); W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920; M. Eliade, *Traité d'hist. des religions*, Paris, 1948, pp. 168 e sgg. (e bibl. a pag. 187). Nella letteratura indiana posteriore, dalle acque e nelle acque hanno inizio e fine i cicli cosmici: cf. H. Zimmer, *o. c.*, pag. 23 e 40.

³ Espressione frequentissima del Rigveda (I, 23, 16; 158, 5; VIII, 85, 1, ecc.). Riguardo alla "maternità" delle acque v. le fonti in A. Bergaigne, *La religion védique*, Paris 1878-83, I, pag. 260.

si attua mediante il sacrificio¹, l'atto rituale che ripete quanto è narrato dal mito delle origini.

A questo punto, messo in chiaro il valore cosmogonico e di fecondità delle acque, cominciamo ad afferrare più compiutamente il valore religioso del cavallo, in quanto il "nato dalle acque" è partecipe dei due fondamentali caratteri delle sue genitrici.

Il primo aspetto, infatti, è dichiarato nei testi gran numero di volte², mentre la testimonianza più cospicua del valore fecondativo del cavallo è data precisamente dalla celebrazione dell'Açvamedha e più specialmente dal rito dell'accoppiamento con la *mahiṣī*.

7. SCOPI DELL'AÇVAMEDHA.

Gli scopi dell'Açvamedha, gli effetti che si intendeva ricavare, o auspicare, con la sua celebrazione, erano principalmente i seguenti:

1) in primo luogo, il motivo che permea tutta la complessa cerimonia è quello di ottenere la *fecondità*, intesa nel senso più ampio di prole, vegetazione, bestiame, ecc. A questo riguardo, un elemento di grande importanza è costituito dall'accoppiamento del cavallo con la *mahiṣī*. Tale episodio — che mostrava la regina "*sub specie equae*" — per il valore magico che ne è alla base, per i minuti dettagli osceni con cui è riferito (cfr. p. 138), rivela in maniera indubbia le sue arcaiche origini popolari; non

¹ Cf. Rv. X, 62, 3: "voi (Angiras) avete fatto alzare nel cielo Sūrya (il sole), voi avete disteso la terra madre, mediante il sacrificio".

² "Il cavallo del sacrificio è il mondo" cf. Vs. 22, 3; Ç. 13, 1, 2, 3 ecc.; "Il tuo dorso è il cielo, il tuo respiro è l'atmosfera, il tuo luogo di nascita è l'oceano, i tuoi occhi il sole..." (Ts. V, 7, 25; ma soprattutto cf. il I capitolo della Bṛhadarāṇyaka-Up.); cf. anche Dumont, p. 6-7.

Occorre ricordare qui l'atto rituale dell'A. (cf. pag. 136), mediante cui al cavallo sacrificale, per esser condotto nell'area consacrata per il sacrificio, era attaccata al collo una corda fatta di erbe *darbha*, lunga 12 o 13 cubiti (evidente accenno all'anno di 12 o 13 mesi), mentre l'adhvaryu afferrandone un capo pronunciava la formula: "Al tempo antico, nelle sante cerimonie, i saggi hanno afferrato questa corda del *ṛta*; essa in questo sacrificio di Sōma, ci rivelò il cammino da seguire per ottenere il *ṛta*", vale a dire per mantenere l'ordine cosmico. (Con ciò è in piena armonia il fatto che l'A. è una cerimonia — come sappiamo — compiuta all'inizio dell'anno [cfr. pag. 143]).

solo, ma a nostro avviso, un tale atto, di cui non si rivengono altre tracce nel ritualismo indiano¹, dovette essere esclusivo dell'Açvamedha, e costituire uno degli elementi più antichi e fondamentali attorno a cui si andò ulteriormente ampliando il resto delle cerimonie²;

2) in secondo luogo, motivo di grande importanza, è quello che riguarda la *purificazione*, presentandosi pertanto l'Açvamedha anche come rito di espiazione, di confessione dei peccati³, anche di quelli più gravi: "Chi offre il sacrificio del cavallo trionfa di ogni peccato e perfino di quello causato dall'uccisione di un brahmano" (Ç. 13, 3, 1, 1)⁴;

3) infine c'è da mettere in risalto l'*aspetto politico* dell'Açvamedha, aspetto che fu, senza dubbio, il più importante nello svolgimento ulteriore del rito.

Tale motivo politico, più che dalle chiarissime affermazioni dei testi è da ricavare da quell'anno di libertà concesso al cavallo prima che si iniziassero, o appena iniziati, i riti⁵. Infatti, durante tutto questo periodo l'animale, ormai consacrato, scortato da una notevole schiera di gente armata (cfr. p. 136) poteva vagare a suo piacimento per ogni regione, i cui principi non dovevano respingerlo, se non volevano essere sopraffatti, ma anzi accoglierlo con benevolenza.

Di modo che il cavallo — simbolo della potenza reale — appariva come messaggero del gran re, il quale otteneva o riconfermava in tal modo la propria egemonia sui vicini regoli. Ecco la

¹ Occorre ricordare che in certe feste (specie se a chiusura di stagioni o dell'anno) si usava far accoppiare un uomo e una donna all'interno del terreno consacrato (Oldenberg, *Rel. ecc.*, p. 381); ed è notevole che pur trattandosi di unione sessuale umana, alcuni testi la biasimassero ("Questa è una cosa del tempo antico, passata d'uso; non la si deve fare": Çāṅkīyana-çrauta-sūtra, citato in Lévi, *La doctrine ecc.*, p. 108, n.° 2).

² Con ogni probabilità tale accoppiamento è accennato in Rv. 1, 163, 8 dove è detto: "Dietro a te (va) il carro, dietro a te l'auriga, o cavallo; dietro (a te vanno) le vacche, dietro a te l'amore delle ragazze (bhagaḥ kaninām)".

³ Cfr. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bologna 1929, vol. III, p. 237 e citazioni alla nota 30.

⁴ Rā. xiv, 37: "Il principe aspirò in tempo prescritto l'odore sprigionato dal grasso (del cavallo)... cancellando così i suoi peccati...".

⁵ Mettiamo in rilievo l'espressione di Rv. IV, 38, 9 in cui è detto che il cavallo "penetra tra le popolazioni".

ragione — a nostro avviso — delle numerose raccomandazioni dei testi: "offra il sacrificio del cavallo un re che sia padrone di tutta la terra" giacché: "colui che è debole e offre l'Açvamedha è schiacciato" (cfr. p. 135), ed ancora: "le acque lo spazzano via colui che, senza averne la forza necessaria, celebra il sacrificio del cavallo!"¹, appunto perché non avrebbe potuto pretendere la sottomissione di principi più forti.

S. LA DIVINITÀ DELL'AÇVAMEDHA. VALORE COSMICO DEL RITO.

Può forse sorprendere che finora noi non abbiamo speso una parola per nominare o determinare la divinità alla quale era sacro il rito ed a cui fosse sacrificato il cavallo. In realtà nel corso della celebrazione dell'Açvamedha troviamo ripetuti centinaia di volte i nomi di tutti o quasi gli dei del pantheon indiano, e tutti, secondo la caratteristica di questa religione, con un aspetto di preminenza sugli altri, di modo che ogni divinità appare di volta in volta la principale dell'Açvamedha.

Noi non tenteremo come altri hanno fatto, l'impresa², perché essa è condannata all'insuccesso, in quanto in realtà nessuna particolare divinità presiede all'Açvamedha.

M. Eliade ha con felice espressione messo a punto l'autentico valore di tale rito: "L'elemento essenziale ed arcaico dell'Açvamedha è il suo carattere cosmogonico. Il cavallo è identificato al Cosmos ed il suo sacrificio simbolizza (cioè *riproduce*) l'atto della creazione"³.

Infatti, secondo un concetto assai diffuso nelle religioni⁴, il

¹ Cfr. Hillebrandt, in *Festgruss an Böhling*, p. 40 e note. V. anche, per questo aspetto politico, S. Bhawe, *Die Yajus'* ecc., p. 69.

² Cfr. Laterza, *art. cit.*, pag. 137 e sgg. che riassume la questione. Il Dumont (*o. c.*, pag. XIII e sgg.) ritiene che in origine fosse Indra, in quanto dio guerriero; e non esclude che in altra epoca fosse stato Varuna. Il Bhawe (*o. c.*, p. 67), come già l'Oldenberg (*Rel. du Véda*, 473), lo dice sacro alle divinità in generale.

³ M. Eliade, *Traité*, p. 92. A nostro avviso però l'Autore esagera nell'interpretazione di Rv. 8, 48, 3 (che del resto si riferisce al Sōma) vedendo nell'A. anche un rito di iniziazione.

⁴ Cfr. Eliade, *Traité*, I. c.

passaggio dal caos al cosmo è strettamente legato, cioè è possibile solo mediante il sacrificio di un essere primordiale, il quale forma l'universo e le sue creature con le parti staccate del proprio corpo.

Ora, questa medesima concezione la ritroviamo anche nell'India antica, dove, nel posteriore vedismo, il dio Prajāpati "il padre delle creature" è egli stesso il sacrificio primordiale¹.

Ed è quindi spiegabile se — data la equivalenza "cosmica" tra il dio ed il cavallo — in seguito nell'Açvamedha ebbe una certa preminenza il dio Prajāpati.

Il quale, anzi, negli atti della sua cosmogonia, per istituire il sacrificio — cioè per far sì che egli, Prajāpati, potesse essere offerto in sacrificio — assunse la forma di un cavallo: "Possa questo mio corpo esser degno di essere offerto in sacrificio (medhya)! Possa io, per suo mezzo entrare in possesso di un ātman (corpo)! Allora nacque il cavallo"².

Secondo il suo concetto veramente arcaico, dunque, l'Açvamedha — da una parte basato sul valore cosmico del cavallo, e dall'altra sull'idea del sacrificio quale mezzo per garantire e condizionare l'ordine universale (ṛta) — con la sua annuale celebrazione all'inizio dell'anno intendeva ripetere il dramma della cosmogonia, cioè il primo e più grande atto di fecondità, assicurata la quale ne derivava di conseguenza l'altra minore e contingente fecondità per gli uomini.

9. IL RITUALE DEL BOVINO E LA « MAHIṢĪ ».

Dopo aver esaminato l'Açvamedha nei suoi vari aspetti, e dopo aver visto che il cavallo fu importato in India (se non proprio *ex novo*, almeno su larga scala) dalle tribù 'arie' separate agli

¹ Su Prajāpati ed il sacrificio cosmogonico, oltre all'opera cit. di Eliade, v.: S. Lévi, *La doctrine*, ecc. (cap. 1: Le dieu-sacrifice Prajāpati); P. Oltremare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, Paris 1906, p. 23 e segg.

² Ç. 13, 1, 2, 9; Bṛh.-Up. 1, 2. Cfr. Przylusky, « J.A. » 1937, p. 491 e segg. (Nel Viṣṇu-Purāṇa III, 2 e IV, 24 troviamo che Viṣṇu, sotto le forme del cavallo bianco Kolkī, distruggerà il mondo pervenuto al massimo della corruzione, per poi rinnovarlo).

albori del II millennio da quelle iraniche, sembra logico concludere che il "sacrificio del cavallo" sia stato veramente 'vedico', cioè patrimonio di quel ramo di genti i.-e. che andarono a stanziarsi nell'India.

Ed in realtà, tenendo presente sia la diffusione del cavallo nel mondo vedico, sia l'usanza assai comune tra le altre popolazioni i.-e. di sacrificar tale animale, non si potrebbe non concludere in questo senso.

Ma la questione va veduta da un altro angolo visuale, e cioè: l'Açvamedha, non nella sua genericità di sacrificio di un cavallo, ma come quel particolare rito cosmico e di fecondità, assieme all'accoppiamento umano-animale, è un rito proprio, originario delle genti vediche, o non piuttosto è nato da un sincretismo religioso avvenuto tra il substrato delle popolazioni preesistenti, ed il superstrato costituito dagli invasori?

In generale è noto che questo è un processo normale; si tratta di vedere nel nostro caso particolare se i vari elementi convalidano tale ipotesi.

Cominciamo con un argomento che ci condurrà subito *in medias res*. Come sappiamo, l'accoppiamento era effettuato con una delle quattro mogli del re: la *mahiṣī*, la quale era la vera regina consacrata e che era stata sposata per prima¹. Questo termine (che appartiene alla stessa radice del verbo *mah* = esser grande, grandeggiare) come aggettivo significa: "potente, grande"; come sostantivo già nel Rìgveda ha due chiari e distinti significati: *bufala* e *regina*, il primo dei quali (al maschile) è assai di frequente riferito alle divinità.

Ecco dunque che dalla unione tradizionale di cavallo e regina dell'Açvamedha emergono improvvisamente gli elementi di un'altra stranissima unione: cavallo-bufala. Sicché è logico domandarsi se l'accoppiamento della *mahiṣī* (la 'regina-bufala') avveniva originariamente con un cavallo, o non piuttosto con un bovino. Giacché non può non apparire veramente strano che in un rito di

¹ Le altre tre sono: la *vāvāta* (= favorita), la *parivṛkṣā* (= disdegnata) e la *pālāgall* (donna di casta inferiore). Nessuno dei tre nomi è menzionato nel Rìgveda.

fecondità così peculiare uno dei due attori dell'accoppiamento è il cavallo, l'altro *rappresenti* la bufala¹.

La quale era pertanto solamente *simbolizzata* nella regina (Mahiṣī = bufala), vale a dire l'elemento bovino nell'accoppiamento sessuale della mahiṣī col cavallo doveva solo servire a *ricordare* qualcosa che in quell'occasione non poteva esser trascurato e di cui non si poteva fare a meno.

È allora arrischiato riconoscere nel nome di mahiṣī l'unico accenno, rimasto nel rito con il cavallo, ad un analogo accoppiamento in cui era il bovino (toro, bufalo, ecc.) l'animale con cui si accoppiava la donna, che appunto in quell'occasione diventava mahiṣī, cioè bufala?

Arriviamo così alla conclusione sulla esistenza di due riti di fecondità: l'uno compiuto col cavallo, l'altro col bovino.

Ma si deve ritenere che i due riti coesistessero, o non piuttosto che uno dei due fosse l'originario, sul quale poi si modellò il secondo? E quale dei due fu l'originario?

Ci si presentano due possibilità: o nel seno stesso della civiltà vedica il rito col toro si sarebbe andato estinguendo perché superato dall'affermarsi della 'sacralità' del cavallo, rimanendo soltanto il *ricordo* dell'originario elemento bovino nel nome della mahiṣī; ipotesi che però è in evidente contrasto con tutto quanto sappiamo sullo stretto rapporto tra il cavallo ed i vedici Indoeuropei che lo importarono in India, mentre non abbiamo ragione di ammettere una preminenza culturale del toro nei confronti del cavallo nella religione indoeuropea.

Ci rimane allora la seconda soluzione, la più plausibile: e cioè che il rito col toro *preesisteva* alla venuta delle genti vediche, le

¹ La possibilità di alternazione o sostituibilità nella mentalità religiosa vedica tra cavallo e toro, cavalla e vacca, è documentata da vari passi dei Veda che qui in parte riportiamo esclusivamente per questo loro valore, cioè senza volerli interpretare nè tanto meno mettere in rapporto con il rito analizzato nel testo. Av. X, 10, 15: "Coronata d'oro, quando tu sei sorta, l'oceano si è mutato in uno stallone e ti ha montato, o Vacca". In Rv. I, 51, 13 si dice al dio Indra: "Tu divenisti moglie di Vṛṣamāçva" (cioè del "maschio cavallo"); mentre in Rv. X, 111, 3 dello stesso dio vien detto che: "diventò moglie del toro". Infine il passo Rv. I, 121, 2 ancora rivolgendosi ad Indra dice: "La moglie del cavallo (cioè Indra) diviene madre della vacca".

quali "contaminando" la loro religione con i più efficaci elementi di sostrato accettarono quel particolare rito cosmico e di fecondità, ma sostituirono in esso il loro animale (sacro?): il cavallo, al bovino, senza però riuscire a farne scomparire del tutto le tracce¹.

Questa soluzione ci sembra convalidata dal fatto che negli assai numerosi monumenti iconografici dell'India prevedica rinvenuti a Mohenjo-Daro e Harappa, mentre il bovino (*Bos indicus*) si incontra spessissime volte con caratteri evidentemente religiosi², mai compare in essi traccia di cavalli: il che dimostra come, se non proprio sconosciuto, il cavallo in quella civiltà non presentava alcun interesse religioso.

Al contrario, il culto del bovino nell'India prevedica oltre ad essere provato dai ritrovamenti di quelle due località, è anche implicito nel fatto che la civiltà di Mohenjo-Daro e Harappa appartiene a quella unità storico-culturale definita indo-mediterranea³ nella cui religione abbondarono gli aspetti di fecondità ed il

¹ La mia affermazione è in pieno accordo con il fatto che l'atto della coabitazione nell'A. è ritenuto generalmente dagli studiosi non di origine indoeuropea, ma di tutt'altro ambiente culturale, vale a dire di quello dell'India pre-vedica, appartenente a cultura agricola: cf. Hillebrandt, *Ritualliteratur*, p. 152; Bhawe, *o. c.*, p. 21; Koppers, *Pferdeopfer u. Pferdekuhl d. Indogermanen*, Wiener Beiträge zur Kulturgesch. IV, Salzburg-Leipzig (1936), p. 365. Il Kirfel (*A. und Puruṣamedha*), che è della medesima opinione dei precedenti, sostiene che l'A., cioè il "sacrificio del cavallo" fu modellato sul Puruṣamedha ("sacrificio dell'uomo"), vale a dire che le genti arie che andarono a stanziarsi nell'India, trovarono quivi un rito (cosmico e di fecondità) in cui c'era un uomo che, dopo il suo accoppiamento sessuale con una donna, veniva ucciso; tale rito essi avrebbero appreso e modificato solo in parte in quanto, mantenendone più o meno gli stessi valori religiosi e rituali (quindi anche la cerimonia della coabitazione), all'uomo essi sostituirono il cavallo.

² Vedi le tavole in Marshall, *o. c.* Cfr. E. Mackay, *Die Induskultur*, Leipzig 1938, pag. 52 e segg.; Ch. Picard, *De l'Inde aux pays sumériens*, « R. A. » (1937), pag. 253-254; Hrozný, *Histoire ecc.*, 230 segg.

³ Cfr. G. Poisson, *Les relations préhistoriques entre l'Inde et le bassin de la Méditerranée*, « Revue Anthropologique », 47 (1937), p. 28 segg.; soprattutto V. Pisani, *L'unità culturale indomediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indoeuropei*, Scritti in onore di A. Trombetti, Milano 1938, pp. 199-214, e dello stesso A., *Indisch-griech. Beziehungen aus dem Mahābhārata*, « ZDMG » 103 (1953), pp. 126-139; W. Belardi, *Una nuova serie lessicale indomediterranea*, « Rendiconti Acc. Lincei », IX (1954), fasc. 4°; v. anche, H. Mode, *Indische Frühkulturen u. ihre Beziehungen zum Westen*, Basel, 1944.

culto del bovino con il motivo delle gare (tauromachie)¹ e dell'accoppiamento con esso (esempio paradigmatico: Pasifae ed il Minotauro)².

10. CONCLUSIONE.

A conclusione della nostra indagine sul "sacrificio del cavallo", ed alla luce degli elementi riguardanti il bovino, tentiamo ora la ricostruzione — da un punto di vista storico-religioso — di questo sacrificio, negli essenziali momenti e concetti religiosi che lo costituirono.

1. Nella civiltà dell'India pre-vedica esiste un rito in cui si fa unire sessualmente il bufalo ad una donna la quale, rappresentando (o forse essendo) la "regina", per quella determinata funzione era detta la "bufala". (Può darsi che non soltanto in occasione della celebrazione di quel rito ella avesse tale appellativo, ma che invece fra i titoli ufficiali fosse in uso il nome animalesco, procedente da quelle determinate funzioni religiose).

2. Invasa le nuove sedi, gli Indeuropci assimilarono il rito di fecondità sostituendo il bovino con il cavallo, al quale ultimo essi fecero accoppiare la moglie del loro rāja. E costei — in contrasto, oltre che con la realtà stessa del fatto, anche con la loro propria onomastica (la quale, come sappiamo, forniva esempi di nomi propri, anche regali, formati con *açva* = cavallo) — essi chiamarono con nome sanscrito "bufala" (*mahiṣi*), termine senza dubbio ereditato e dal rito precedente e dalla figura femminile ad esso collegata.

Inoltre, dato che tale assimilazione è, a nostro avviso, uno dei pochissimi elementi di cui siamo in grado di affermare con certezza che passò dal mondo pre-vedico a quello vedico, ci sembra assai verisimile che anche il complesso dei valori religiosi con quel rito

¹ C. L. Fabri, *The Cretan Bull-grappling sports and the Bull-sacrifice in the Indus valley civilisation*, « Archaeological Survey of India », 1934/35; cfr. Ch. Picard, *D'un sceau d'Harappa à l'anneau d'or de Tirynthe*, « R. Arch. » 10 (1938), pag. 5-16.

² Frequenti a Mohenjo-Daro e Harappa le raffigurazioni di uomini ornati di corna o anche con testa di toro.

connessi, almeno per gran parte, fosse originario patrimonio delle genti pre-vediche.

3. Stabilito questo fondamentale rapporto di *prius* e *post* tra i due riti, tratteggiamo ora rapidamente gli elementi fondamentali propri dell'Açvamedha.

In primo luogo, per il valore cosmico del cavallo, il concetto del rito assolutamente originario e basilare — col quale saranno connessi gli altri (v. appresso) — è quello *cosmogonico*, quello cioè della ripetizione (annuale) della cosmogonia per rinnovare e consolidare l'ordine universale (*ṛta*), evitando il rischio del dissolvimento. E poiché la cosmogonia è legata, nel pensiero arcaico, allo smembramento dell'arcaica figura demiurgica (animale, umana o divina) dalle cui parti si costituirà l'universo, tale ripetizione cosmogonica è resa attuale con l'immolazione e con la dissezione dell'animale (cosmico) all'"altare del fuoco".

4. Conseguenza di questo valore cosmogonico, cioè di fecondità nel senso totale ed assoluto, è che col cavallo sia collegata anche la fecondità, diremmo, parziale, contingente, riguardante direttamente l'uomo con i suoi più immediati interessi (animali, vegetazione): di qui la possibilità che quella fecondità potesse essere assicurata mediante le "nozze sacre" tra l'animale e la donna rappresentante il clan o la popolazione.

5. Ancora legato con quello cosmogonico è il concetto di *purificazione*, riscontrato anch'esso nell'Açvamedha, giacché la rinascita del cosmo implica necessariamente l'idea di 'rigenerazione', cioè di un ritorno all'iniziale perfezione, monda da ogni colpa¹.

6. Rileviamo infine l'episodio rituale della delimitazione dell'area sacrale su cui verrà celebrato il sacrificio (e sulla quale si erigerà il focolaio sacro): delimitazione eseguita mediante un giro per il campo compiuto dall'animale, ma che più tardi si trasformerà in quell'anno di libero vagabondaggio durante il quale tutte le regioni attraversate dal cavallo diverranno soggette al re-sacrificante che sta celebrando l'Açvamedha, trasformandosi così da preciso e comune episodio rituale, in chiaro fatto politico.

¹ Concetto assai svolto nella letteratura indiana posteriore è appunto quello dei (quattro) cieli cosmici, di cui il primo fu il "*kyta yuga*", cioè l'età compiuta, perfetta (cf. Zimmer, *o.c.*, pag. 20 e sgg.).

BIBLIOGRAFIA

- E. ARNOLD, *Vedic metre*, Cambridge, 1906.
- A. BARTH, H. Jacobi: *Ueber das Alter des Rgveda* (recensione) in: J.A., 1894, pp. 156-172.
- W. BELARDI, *Una nuova serie lessicale indomediterranea*, in: Rendiconti Acc. Lincei, 9 (1954), fasc. 4°.
- A. BERGAIGNE, *La religion védique*, Paris, 1878-1883, 3 voll.
- A. BOURQUIN, *Le Dharmasindhu*, Annales du Musée Guimet, VII, 1884.
- P. BRADKE, *Ein lustiges Wagenrennen in Altindien*, in: ZDMG, 46, (1892), pp. 445-465.
- E. CAVAIGNAC, *Hépat de Comana et les Amazones*, in: Jahrb. f. kleinasiat. Forschung, 1 (1950), pp. 48-55.
- G. CONTENAU, *La civilisation des Hittites et des Hurrites*, Paris, 1948.
- P. L. COUCHOUD, *Mythologie asiatique illustrée*, Paris, 1928.
- J. DARMESTETER, *Essais orientaux*, Paris, 1883.
- E. DELEBÈQUE, *Le cheval dans l'Illade*, Paris, 1951.
- R. DE MECQUENEM, *Mémoires de la mission archéol. de Perse*, vol. XXV, Paris, 1934.
- G. DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité*, Paris, 1924.
- — *Le problème des Centaures*, Paris, 1929.
- P. E. DUMONT, *L'Açvamedha: Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique, d'après les textes du Yajurveda Blanc*, Paris-Louvain, 1927.
- — *The horse-sacrifice in the Taittiriya-brāhmaṇa*, in: Proceed. of the Amer. Philos. Soc., 92, (1948), pp. 447-503.
- E. EBELING, *Bruchstücke einer mittelassyrischen Vorschriftensammlung für die Akklimatisierung und Trainerung von Wagenpferden*, Berlin, 1951; 60 pp., 16 tavv.
- J. EGGELING, in: SBE, vol. 44 (1900) e vol. 26 (1885).
- M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949.
- C. L. FABRI, *The Cretan Bull-grappling sports and the bull-sacrifice in the Indus valley civilisation*, in: Archaeol. Survey of India, 1934-1935.
- K. F. GELDNER, *Açvamedha*, in: ERE, vol. 11 (1925).
- — *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsch übersetzt*, Cambridge (Mass.) 1951, 3 voll.
- F. K. GINZEL, *Handb. der mathem. und technischen Chronologie*, Leipzig, 1906.
- A. HEIERMEIER, *Westeuropäische Heimat und Namen des Pferdes*, in: Paideia, VI, fasc. 6 (1951).
- A. HILLEBRANDY, *Ritualliteratur, Vedische Opfer und Zauber*, Strassburg, 1897.
- — *Vedische Mythologie*, Breslau, 1891-1902, 3 voll.
- E. W. HOPKINS, *Festivals and Feasts (Hindu)*, in: ERE, vol. V (1924).
- B. HROZNY, *Histoire de l'Asie antérieure*, Paris, 1947.
- — *L'entraînement des chevaux chez les anciens Indo-Européens, d'après un texte milannien-hittite provenant du XIV s. avant J. C.*, in: Archiv Orientalní, 3 (1922), p. 431 segg.
- H. JACOBI, *Ueber das Aller des Rgveda*, Stuttgart, 1893.
- — *Der vedische Kalender und das Alter des Veda*, in: ZDMG, 49 (1895), pp. 218-230.

- P. JENSEN, *Indische Zahlwörter in keilinschr. Texten*, in: Sitzungsber. Berlin, Akad., 1919, p. 357.
- A. KAMMENHUBER, *Philol. Unters. zu den Pferdetexten aus dem Keilschriftarchiv aus Boghazköi*, in: Münchener St. zur Sprachwiss., 2 (1952), p. 43.
- A. B. KEITH, *The Veda of the Black Yajus School*, Cambridge, 1914.
- — *The vedic calendar*, in: JRAS, 1914, pp. 627-640.
- W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920.
- — *Der Aśvamedha und der Puruṣamedha*, in: Alt- und neu-Indische Studien, 7, Hamburg, 1951, pp. 39-50.
- W. KOPPERS, *Die Religion der Indogermanen in ihren kultur-historischen Beziehungen*, Anthropol. XXIV (1929) pp. 1073-1089.
- E. LA TERZA, *L'Aśvamedha nel Ṛgveda*, in: RIGI, VI (1922), fasc. I-II, pp. 133-142 e fasc. III-IV, pp. 135-147.
- S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, 1898.
- A. LUDWIG, *Der Ṛgveda*, Leipzig, 1878-1888, 5 voll.
- R. A. S. MACALISTER, *A text-book of europ. Archaeology*, London, 1921.
- E. MACKAY, *Die Induskultur*, Leipzig, 1938.
- J. MARSHALL, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, London, 1931, 3 voll.
- H. MODE, *Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen*, Basel, 1944.
- M. MÜLLER, in: SBE, vol. 32 (1891).
- H. OLDENBERG, *Der vedische Kalender*, in: ZDMG, 48 (1894), pp. 629-648.
- — *Ṛgveda: Text-krit. und exeget. Noten*, Berlin, 1903-1912.
- P. OLTRAMARE, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, Paris, 1906.
- V. PAPPESIO, *Inni del Ṛgveda*, Bologna, 1929, 2 voll.
- R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, Bologna, 1929-1935, 3 voll.
- — *La ruota nel simbolismo rituale*, in: SMSR, XXII (1949-1950), pp. 123-128.
- CH. PICARD, *De l'Indus aux pays sumériens*, in: R.A., 10 (1937), pp. 253-254.
- — *D'un sceau d'Harappa à l'anneau d'or de Tyrinthe*, in: R.A., 12 (1938), pp. 5-16.
- E. PIETTE, *Le chèvre et la sémi-domestication des animaux aux temps pléistocènes*, in: L'Anthropologie, 1906.
- V. PISANI, *L'unità culturale indomediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indoeuropei*, in: Scritti in onore di A. Trombetti, 1938, pp. 199-214.
- — *Indisch-griechische Beziehungen aus dem Mahābhārata*, in: ZDGM, 103 (1953), pp. 126-139.
- G. POISSON, *Les relations préhistor. entre l'Inde et le bassin de la Méditerr.*, in: Revue Anthropologique, 47 (1938), p. 28 e segg.
- I. RENOÜ, *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, 1950.
- A. SCHIEPNER, *Mahakālyāyana und König Tschanda Pradyota, ein Cyclus buddhistischer Erzählungen*, in: Mémoires Acad. imp. des Sciences de S. Petersbourg, 1875, n. 7.
- G. SPALTMANN, *Das Wasser in der religiösen Anschauung der Völker*, Bonn, 1939.
- R. SHAMASASTRY, *The vedic calendar*, in: Indian Antiquary, 49 (1912).
- G. THIBAUT, *Astronomie, Astrologie und Mathematik*, Strassburg, 1899.
- A. WEBER, *Ueber den Vājapeya*, in: Sitzungsber. Berl. Akad. 1892, II, pp. 765-813.
- J. WIESNER, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im alten Orient*, in: Der Alte Orient, Leipzig, 1939.

H. WILSON, *The Viṣṇu-Purāṇa*, London, 1864, 6 voll.

H. ZIMMER, *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, 1951.

ABBREVIAZIONI

ERE	= Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics.
J.A.	= Journal Asiatique.
JAOS	= Journal of the American Oriental Society.
SBE	= The Sacred Books of the East.
R.A.	= Revue archéologique.
R.H.R.	= Revue de l'histoire des religions.
RIGI	= Rivista indo-greco-italica.
SMSR	= Studi e materiali di Storia delle Religioni.
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

A. = Aṣvamedha.

Ap.	= Āpastamba-ṛaṇta-sūtra.
Av.	= Atharva-veda.
Ba.	= Baudhāyana-ṛaṇta-sūtra.
Bp.	= Bhāgavata-purāṇa.
Ç.	= Çatapatha-brāhmaṇa.
K.	= Kātyāyana-ṛaṇta-sūtra.
Ma.	= Mahābhārata.
Rā.	= Rāmāyaṇa.
Rv.	= Rig-veda.
Tb.	= Taittirīya-brāhmaṇa.
Ts.	= Taittirīya-saṃhitā.
Va.	= Vādhula-sūtra.
Vs.	= Vājasaneyi-saṃhitā.

CESARE D'ONOFRIO

ORGIA SESSUALE E RITI DI RECUPERO NEL CULTO DEI MORTI

La tenace persistenza di un vero e proprio orgiasmo — anche sessuale — nel culto dei morti della religione popolare moderna mostra quanto intensamente abbiano resistito le plebi nella lotta mossa dalla Chiesa fin dai primi secoli contro le manifestazioni di paganesimo più primitivo e compromesso. L'urto in atto del Cristianesimo contro il culto orgiastico pagano dei morti è testimoniato da una serie di documenti fra i quali qui basti accennare ad alcuni particolarmente significativi.

Già S. Agostino sullo scorcio del IV sec. condannava l'uso di cantare e ballare nei funerali o nella commemorazione di un morto, l'uso di tenere conviti e gozzoviglie abbandonandosi ad allegria sfrenata: « *commessiones et ebrietates ita concessae et licitae putantur, ut in honorem etiam beatissimorum martyrum non solum per dies sollemnes sed etiam quotidie celebrentur* »¹. Condannando gravemente tale « foeditas sacrilega », egli ammoniva che « perlomeno un'ignominia siffatta fosse tenuta lontana dai sepolcri dei santi »²: i Cristiani avevano portato di peso nel culto dei propri morti gli usi e la ideologia propri del culto pagano³. E che banchetti, gozzoviglie, canti e danze avessero luogo proprio accanto alle tombe cristiane, lo conferma altrove lo stesso Agostino a proposito del sepolcro di S. Cipriano. Sul luogo ove giace il corpo del santo — egli dice —⁴, fino a poco tempo innanzi i Cristiani eseguivano ancora, con rito pagano, canti e danze not-

¹ August., *Epist.* 22, Migne 33. 9r.

² « Saltem de sanctorum corporum sepulcris... tantum dedecus arceatur », loc. cit.

³ E. Lucius, *Anfänge des christlichen Heiligenkults*, 1904, pp. 29, 290 sgg.; sul conflitto pagano-cristiano cfr. anche il mio saggio *La festa di S. Giovanni e la politica culturale della Chiesa*, di imminente pubblicazione in « Società », 1955.

⁴ August., *Serm.*, 311, Migne 38. 1415.

turne. « Per totam noctem cantabantur hic nefaria, et cantantibus saltabatur ». Trattavasi di canti indecorosi (*nefaria*), forse osceni: ma il vescovo del luogo era riuscito a sopprimerne l'uso. Senonchè, il tripudio rituale in occasione del convito funebre doveva restare in auge ancora per molto.

Del resto, mentre Agostino colpiva il paganesimo africano, quasi contemporaneamente S. Ambrogio dall'Italia (a. 379) lanciava la sua invettiva contro forme di orgiasmo funerario anche più compromesso e scandalizzante. E infatti — com'egli stesso ci attesta — ancora, in occasione dei funerali, in varie località l'esaltazione collettiva, forte della tradizione pagana, giungeva a tanto che certe donne si abbandonavano ad atti osceni, scoprendo in pubblico e ostentando il sesso, sollecitando il senso erotico degli astanti¹. Ben s'avvedeva nella sua polemica il Padre cristiano, come sotto il manto della tristezza si celasse una pervicace esigenza di evasione dall'angoscia (« latet plerumque sub tristi amictu mentis lascivia »¹). Pertanto di pari passo con gli elementi orgiastici sopra accennati, relativi alle gozzoviglie o orge alimentari, alle danze, al canto e al riso, perduravano elementi d'orgia sessuale propriamente detti. Nè facile è discriminare — anche nelle testimonianze — quegli elementi da questi: essi si fondono spesso entro un unico tema culturale, che è l'orgia funebre in senso estensivo.

Il canone del Concilio Liftinense del 743 condanna i « profana sacrificia mortuorum » ed i « sacrilegia super defunctos », ossia libagioni e banchetti sfrenati sopra alle tombe². Anche il concilio di Arles del 524 aveva colpito le « feste indecorose e diabo-

¹ Ambros., *De excessu fratris sui Satyri*, II, 12, Migne 16, 1318. Ecco il brano in questione: « ... ut postremo, quod plerisque in locis vulgo fieri solet, discisso amictu, diloricata veste, secreti pudoris nuda prostituant, quasi ipsum lenocinentur pudorem, quia pudoris sui praemia perdiderunt. Sic procaces oculi provocantur ut concupiscant, ut amare incipiant membra nudata: quae si non aspicierent non amarent ». Per i tripudi sulle tombe vedi anche: Gregor. Naz., *Epigr.* 26, 27, 28, Migne, 39, 97; Greg. Nys., *Vita Gregor. Thaum.*, Migne 46, 953; Zeno Ver., *Tract.* I, 15, 6, Migne 11, 366 (« amor luxuriandi et bibendi »); S. Aug., *Enarr. in Psalm.* 137, 14, Migne 37, 1782; *Conf.*, 6, 2; *Civ. Dei*, 8, 27; *Contra Faust.* 20, 21, Migne 42, 385; S. Ambr., *De Elia et Ieiunio* 17, 62, Migne 14, 754.

² K. J. Héféle-H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, 1870, t. IV, p. 400; can. 5, p. 407. Per la concezione della tomba come « mensa », cfr. M. Murko, *Das Grab als Tisch*, « Wörter und Sachen », II, 1910, p. 79 8gg.

liche, fra canti, ebbrezza, esultanza e risa » aventi luogo in occasione dei funerali¹. Ma quasi agli albori dell'età moderna, nel concilio di Londra del 1342, si parla ancora di « fornicazioni e adulterii » commessi in occasione dei riti funebri². L'intransigenza sistematica della Chiesa contro i riti sessuali non era riuscita ancora a eliminarne ogni elemento dal culto dei morti. Il concilio di York del 1367 doveva tornare a condannare ogni sorta di « sfronatezza » praticata in occasione dei riti funebri³, mentre il concilio di Praga (a. 1366) lanciava la grave condanna dell'interdetto contro quei paesi nei quali, secondo un rito primaverile di « espulsione dei morti », si gettavano immagini di defunti nell'acqua — a mezza quaresima — accompagnando l'azione con danze: si credeva che « la morte in tal modo perdesse la sua forza »⁴.

Del resto il tripudio rituale dei conviti funebri è in auge tuttora, pur in forme moderate, presso molteplici comunità del mondo moderno di condizioni culturalmente arretrate. I moniti dei Concili ecclesiastici contro le intemperanze dei riti funebri non cessano neanche in età modernissima⁵: e identica suona la sua giustificazione psicologica nella coscienza delle plebi moderne, quasi che i secoli per esse non siano trascorsi (vedi p. 180). - L'insieme dei suddetti elementi orgiastici nel culto funebre antico e folkloristico lascia intravedere come nel mondo cronologicamente arcaico e culturalmente « primitivo » l'orgiasmo tenda

¹ A. De Gubernatis, *Degli usi natalizi, nuziali e funebri in Italia* (1878), III, p. 100; Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum*, tom. 8, p. 629.

² Mansi, *Ampliss. Coll. Concil.*, t. 25, p. 1177.

³ Mansi, *op. cit.*, t. 26, p. 462: « risus, excessus ad vigiliis et exequias ».

⁴ Mansi, *loc. cit.*; K. J. Héfély - H. Leclerq, *Histoire des Conciles*, 1909, IX, 608, can. 8.

⁵ Il concilio di N. York del 1861 lamenta gravemente « quod tam saepe a legitimo more deflectant funera; in quibus sacra caerimonia ad indecorae ostentationis, non nunquam etiam in occasionem commissationum ac turbarum vertitur » (Sacrorum Conciliorum Recentiorum *Collectio Lacensis*, Friburgo 1875, III, 1186): ancora, dunque, gozzoviglie e schiamazzi incomposti (« commissationes, turbae »). Nell'anno medesimo, sempre in America, il concilio di Cincinnati rimproverava, con una certa reticenza, i gravi inconvenienti e i pessimi esempi che derivavano dai funerali eccessivamente fastosi e affollati: « non possumus improbare, quod multis in locis perperam consuevit, ut mortua corpora longo et magnifico conductitiorum currum agmine deducantur: quae res viam aperit gravibus incommodis pessimisque exemplis » (*Collectio Lacensis*, Friburgo 1875, III, 1242).

ad avere una funzione rituale connessa con il culto dei morti. Ma l'orgia sessuale come forma estrema di quel complesso, variabile e generico orgiasmo che caratterizza molte sopravvivenze del culto funebre, si manifesta in purezza ed originalità nel mondo etnologico. Raccogliendo qui alcune manifestazioni pertinenti al detto istituto rituale desunte da civiltà strutturalmente diverse fra loro, si vuole sostanzialmente prospettare il problema della presenza della genesi storica dell'orgia sessuale funeraria.

Tra i Betsileo e i Merina del Madagascar, come in gran parte delle altre comunità del medesimo territorio, il culto dei morti ha accenti e momenti d'una profonda arcaicità, e si basa su una esplicita e manifesta paura essenziale del morto¹. Tra queste comunità vige l'istituto rituale della « veglia funebre ». La veglia ha luogo la sera che precede il funerale, e può ripetersi per parecchie notti, finchè non si seppellisca il morto, che frattanto resta rinchiuso in una capanna. Ecco in che cosa consiste la « veglia ». A un dato segnale « i giovani d'ambo i sessi si abbandonano a una vera orgia; fra canti ed urla la folla si prostituisce in una promiscuità che non ha nome² ». I giovani sposi, essi stessi, sono in obbligo di mescolarsi e di prendere parte all'orgia. Il maschio, impadronitosi di una giovane, la trascina fuori della capanna. « Nè la giovane può opporsi, chè sarebbe condannata a passare per disonorata e a non trovare più chi la sposi² ». Si tratta di un rito dunque che impegna tutti i membri giovani della collettività, e l'esecuzione più o meno scrupolosa del quale è destinata ad influenzare in bene o in male l'intera collettività, che ha perciò istituito la pena culturale contro i trasgressori di sesso femminile. Infatti il sesso femminile è quello che ritualmente, nella sua funzione generatrice — integrante quella fecondatrice dell'uomo —, accentra la somma dell'interesse culturale.

A tal rito di orgia sessuale funeraria fa riscontro, fra le medesime comunità, un complesso di particolari elementi culturali relativi alla dimora stessa del morto, entro o presso alla tomba.

¹ G. Grandidier, *La mort et les funérailles à Madagascar*, « L'Anthropologie », 1912, p. 322.

² M. Besson, *Rites funéraires en usage chez les Betsiléos*, « L'Anthropologie », 1894, p. 678.

Tra le tribù suddette la sepoltura è fatta in tombe di famiglia ipogee a camera o a galleria, risultanti da fosse scavate, con pareti in pietra e volta in travi lignee. Ora, sulle travi di queste tombe vengono talvolta scolpiti a rilievo ben marcato sullo spessore del legno due seni muliebri¹. Il seno muliebri è considerato figurativamente fra i Malgasci come emblema della fecondità e della generazione. Infatti esempi del medesimo emblema dal Lully sono stati veduti in alcune vecchie capanne e attestano evidentemente che, come si richiede fecondità e fertilità nell'ambito della vita domestica, anzi della vita « storica » della comunità vivente, fecondità e fertilità si richiede parimenti attraverso il simbolo femminile apposto alla sede dei morti. Ma giunge particolarmente utile, per meglio avvicinarci al significato ideologico preposto a tale pratica, la notizia, fornita dal medesimo autore, che fra gli stessi Malgasci è usanza di costruire, per il rito funebre, uno speciale oggetto con due assicelle di legno unite in croce, che rappresenta un minuscolo aratro. Esso risponde allo scopo di « stornare i funesti influssi del cadavere »². Il detto oggetto — e ciò più importa al nostro scopo — viene fissato presso la stele entro la tomba dopo l'interramento del cadavere. Evidentemente sia l'aratro simbolico, sia la figura dei seni muliebri non sono che manifestazioni d'una stessa idea, che è l'idea di fertilità³. Nella

¹ A. Lully, *Funérailles et tombeaux à Madagascar*, « L'Anthropologie », 1894, p. 390.

² A. Lully, *Funérailles et tombeaux à Madagascar*, « L'Anthropologie », 1894, p. 401.

³ Può riuscire interessante il riscontro con usanze similari diffuse nel folklore moderno. L'aratro giuoca un ruolo importante nell'ideologia funeraria delle plebi contadine europee. Fra le credenze più diffuse è quella che l'agonia particolarmente lunga e penosa di un contadino sia conseguenza di una empietà da lui commessa in vita nei confronti di un aratro, che è fra le cose più sacre. In Lucania, sotto il guanciale di un morente che stenta e spasima nelle sofferenze si pone un piccolo aratro oppure un giogo di cera in miniatura; egli — si crede — avrà certamente rubato un aratro o bruciato un giogo: perciò egli è punito con la sofferenza, e il suddetto rito lo libererà (G. Bronzini, *Tradizioni popolari di Lucania*, 1953, p. 222). In Calabria il giogo dell'aratro è sacro; allorchè esso è reso inservibile dall'uso lo si abbandona nella stalla, ma nessuno deve bruciarlo come comune legna da ardere; infatti, se un uomo pena e stenta a morire, si dice che egli in vita bruciò il giogo (*vrusciau lu joku*); gli astanti vanno a prendere un pezzo di giogo abbandonato e lo mettono sotto il capezzale del moribondo per affrettarne la morte e allontanare le sofferenze (Levi Bianchini, *Superstizioni, pregiudizi e terapia*

loro destinazione funeraria vanno pensati e storicamente giustificati come elementi di un riscatto che alla comunità dei viventi s'impone di fronte al violento influsso mortifero e devitalizzante mosso dalla drammatica esperienza della morte; e ciò in una società che — come gli indigeni del Madagascar — vivendo sull'agricoltura, dall'esperienza di morte ha da temere per il frutto del lavoro agricolo tanto quanto per la generazione umana; i funesti influssi del cadavere premono in maniera compromettente sul raccolto dei campi e sulla fecondità delle donne, ideologicamente connessa con la fertilità.

Se quegli strumenti di magica reviviscenza — l'aratro ed i seni muliebri — per cui la comunità vivente si garantisce contro l'attrazione esercitata dal cadavere, stanno collocati accanto al morto, essi possono, nell'intenzione magica di chi ve li pone, trattenerne e contrastare l'azione malefica del morto. Per quanto non sia lecito escludere che nei suddetti simboli s'annidi in germe un'idea di rinascita relativa al morto stesso, tuttavia non si esce dall'ambito di un'ideologia agraria in cui il rinascere non solamente non nuoce ai viventi, ma anzi si risolve in un rinvigorismento della vegetazione; si attua così il riscatto culturale dall'angosciosa minaccia emanante, sui campi e sugli uomini, dalla morte.

Ben s'inquadra in questo complesso di "garanzie" attuate dalla società contro la minaccia dei morti, l'istituto rituale dell'orgia sessuale funeraria, già riferita. L'orgia opera, su corpo vivo e con azione reale, nel senso medesimo nel quale convergentemente operano — in modo figurato e simbolico — l'aratro e il seno muliebre riprodotti e apposti accanto al defunto. L'azione di

empirica nella razza calabrese, « Rivista d'Italia », Apr. 1904; F. Ferri, *Il giogo*, « Il Ponte », 1950, 1270-4). Pratiche e credenze analoghe si ritrovano in Sicilia (Pitrè, *Usi e costumi*, p. 206), e sono altresì comuni in Francia (Van Gennepe, *Manuel de folklore Français*, II, p. 664). L'aratro — o il giogo, che ne è la quintessenziale rappresentazione —, come quello che è lo strumento più significativo della vita contadina, a cui è legata l'intera vita personale dell'uomo e della famiglia, aduna in sé una sacralità — come sempre — ambivalente: esso storna i malanni, e in particolare quelli inerenti all'azione dei morti sugli uomini e sulla vegetazione; ma se non si sono debitamente rispettati i tabù relativi (divieto di distruggerlo, di bruciarlo o di rubarlo), esso agisce perniciosamente, e un modo d'agire è d'inibire al moribondo il passaggio al mondo dei morti, dandogli un'agonia lenta e penosa. Anche qui in sostanza l'aratro è posto in rapporto col mondo dei morti.

contrasto e di riscatto sui morti consta di due momenti concorrenti e integrantisi: mentre l'orgia sessuale agisce per entro la sede dei vivi, i simboli summenzionati portano la battaglia per la vita entro la sede stessa dei morti.

Questa particolare, complessa maniera d'agire sul morto risponde comunque ad un intento positivo e vitale: fare che dalla morte si sprigioni una nuova energia, onde s'incrementi la vitalità della tribù sia immediatamente, come virtù fecondante, sia mediatamente, come virtù fertilizzante. È un modo d'agire che trova la sua completa ed esauriente giustificazione storica nel mondo magico di una società agricola.

La civiltà Indonesiana, verso la quale gravita in ultima analisi la civiltà summenzionata dei Betsileo e dei Merina, fa largo posto al motivo simbolico dei seni muliebri. Rappresentati in scultura su legno, formano un importante motivo ornamentale delle abitazioni, allo scopo di stornare malanni e di « promuovere magicamente la fertilità »¹. Ritorna pure qui pertanto una connessione esplicita tra la rappresentazione del sesso materno e la fertilità per entro una ideologia magica.

Nella Nuova Guinea una figurina in legno di donna ignuda viene mostrata ai giovani Kiwai in occasione delle cerimonie d'iniziazione, *moguru*: la rivelazione di questa scultura simbolica ha la funzione di promuovere lo sviluppo della palma sago, del cui prodotto vive in parte la comunità; corrispondentemente nel rito iniziatico si dà luogo a pratiche sessuali². È una vera orgia a cui si abbandonano i giovani e le giovinette. Il seme maschile risultante dall'atto sessuale viene raccolto in comune onde fecondarne le coltivazioni e gli stessi individui umani, che occasionalmente ne vengono spalmati sul corpo³. Si tratta del medesimo intento magico di fertilità altrove già ravvisato, che qui si articola in due momenti complementari fra loro, passivo il primo e basato sulla rivelazione iniziatica⁴ — per cui al giovane viene

¹ R. Heine-Geldern, in Buschan, *Illustrierte Völkerkunde*, II, *Südostasien*, 1923, p. 828.

² H. C. Haddon, in « *Encycl. of Religion and Ethics* », art. *N. Guinea*, IX, p. 341.

³ M. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, 1930, p. 350-4.

⁴ L'iniziazione è connessa indubbiamente con una mitologia della madre-

fatto apprendere, mediante l' « idoletto » muliebre, il valore mitico-culturale dell'elemento sessuale, — attivo il secondo e basato sulla partecipazione. Anche l'iniziazione consiste in una morte e in una rinascita come la morte fisiologica, anzi più chiaramente di essa: è evidente che i riti sessuali ad essa inerenti sanciscono il momento della « rinascita » dell'iniziando, legata partecipazionisticamente alla rinascita della vegetazione: infatti tali riti si svolgono stagionalmente, in connessione con il ritorno dei monsoni apportatori di pioggia fertilizzante. Con i riti sessuali e con la « rivelazione » della figura muliebre, che ne costituisce l'equivalente su piano mitico-culturale, s'intende « recuperare » le energie compromesse dalla morte — magicamente realizzata sul bambino prepubere, nel corso dell'iniziazione alla pubertà —, morte idealmente concepita anche nei riguardi della vegetazione, in quanto essa è ancora in fase infruttuosa. Dunque si ripete anche qui la medesima associazione fra un culto del principio femminile in figura simbolica e un rito orgiastico, quale abbiamo veduto fra i primitivi del Madagascar: culto e rito entrambi legati con una cerimonia di « recupero » della vita dalla morte.

Anche fra i Melanesiani delle isole Trobriand la « veglia funebre » costituisce l'occasione per abbandonarsi alla sfrenatezza sessuale¹. Gli indigeni del N. Meclemburgo e del N. Hannover — Melanesiani coltivatori di piante anch'essi — in occasione delle feste in onore dei morti eseguono alcune particolarissime danze ritmiche, che rappresentano drammaticamente le varie fasi della ricerca amorosa da parte dell'uomo, fino all'amplesso finale. Un gruppo d'uomini mascherati, nel corso di una lenta danza al suono degli strumenti musicali, entra in uno stato d'intensa eccitazione allorché scorge venire in scena un personaggio nella parte di giovane donna. Seguono quindi le prime profferte d'amore, gli approcci, le contese e le rivalità tra i singoli maschi per la conquista della ragazza, le schermaglie di costei e infine la scelta dell'innamorato. La coppia di amanti entra in intimità via via crescente, fino a rappresentare

terra, che nella civiltà in questione è in vigore (cfr. Landtman, *The Kiwai Papuans of Br. N. Guinea*; Gudm. Hatt, *The Corn Mother*, « *Anthropos* », 1951, 853). Per manifestazioni recentissime di orgia sessuale sulle tombe in N. Guinea, cfr. K.O.L. Burridge, *Cargo cult activity*, « *Oceania* », 1954, 4, 244.

¹ B. Malinowski, *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*, 1933, p. 172.

in pubblico e realisticamente la fase estrema dell'amore¹. Il valore mimico-simbolico dell'azione nulla toglie del significato magico di "recupero" attribuito all'esercizio cerimoniale dell'eros in occasione funebre. Nel N. Meclemburgo stesso e a Tabor (isola settentr.) un'autentica orgia sessuale ha luogo per la festa di chiusura del lutto, *bot*, a due mesi dal decesso, unitamente con danze, distribuzione di cibi e un grande banchetto finale².

Il rito d'orgia sessuale come parte integrante di un rituale funerario ritorna fra i Ruanda della regione dei Grandi Laghi africani. L'orgia sessuale, cerimonia nota col nome *kwera* — che vale "imbianchire," "essere bianchi", come contrario al nero che è il colore del lutto, tolto in questa occasione — rappresenta anche presso queste popolazioni il rito di chiusura del periodo di lutto: esso segna la liberazione dai funesti influssi della morte — protrattisi durante detto periodo —, l'energico recupero della vitalità collettiva e individuale. La sera della grande festa *kwera* la comunità si abbandona a banchetti che si protraggono per tutta la notte fra risa, canti e danze. Finalmente al mattino i convitati si disperdono a coppie nelle abitazioni ed ivi compiono una simulazione (« simulacre ») dell'atto sessuale; anche il vedovo o la vedova, rispettivamente della morta o del morto, vengono lasciati in compagnia di persona designata caso per caso dal mago, con l'obbligo di compiere il simile. Chi non sia sposato si prende una donna occasionale³. A parte l'eventuale non assoluta esattezza della fonte per quanto particolarmente concerne la pretesa "simulazione" di atto sessuale (si tratta di un Padre missionario, che può aver mitigato — deliberatamente o meno — il suo rapporto), il rito è ad ogni modo inequivocabilmente fondato sull'esigenza di recuperare, mediante uno choc intenso dei sensi e con una manifestazione collettiva — reale o simbolica — di potenza sessuale, la integrità del gruppo, già messa in crisi dall'esperienza di morte. Non è insignificante che in tal caso trattisi di popoli nei quali il tema della fecondità domina la vita materiale e ideologica. Trattasi infatti di pastori (Camiti), che come tali nella feconda proliferazione ani-

¹ R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, 1907, p. 276-8.

² E. Walden - H. Nevermann, *Totenfeiern und Malagane von Nord-Neumeclemburg*, « Zeitschr. f. Ethnol. », 1-3, 1940, p. 14.

³ R. P. M. Pauwels, *Usages funèbres au Ruanda*, « Anthropos », 1953, 41.

male trovano la base del loro sostentamento. Per essi l'influsso devitalizzante del cadavere non può non scaricarsi sul sommo dei loro beni economici, cioè sulle bestie, rendendole infeconde; così come per il contadino arcaico esso si scarica sulle piante, rendendole sterili¹. E' il massimo bene economico di produzione che ancora una volta accentra la preoccupazione della collettività, ed è il primo ad entrare in gioco nelle grandi crisi date dalla morte. D'altra parte, per quanto concerne le società che vivono della coltivazione, il legame d'interdipendenza biologica ed economica fra uomini e piante si carica, come tale, di un significato sacrale dovuto alla drammaticità di esperienze quali carestie, siccità, distruzione dei campi e simili, che danno risalto alla fertilità come condizione ineliminabile ed essenziale per la vita degli uomini. Ond'è che fertilità e fecondità si presentano, in siffatte società, indissolubilmente congiunte, poichè l'estinzione dell'una determina l'estinzione dell'altra. Entro il vincolo sacrale — e fisiologico — che lega uomini e piante, la fecondità dei campi determina e favorisce la fecondità (vita e proliferazione) degli uomini, così come reciprocamente un rito sessuale di fecondità può promuovere il rinvigorimento o la rinascita della vegetazione.

Lo speciale, intimo valore di "recupero" proprio dei riti di fecondità in seno ad una società agricola o pastorale riceve particolare luce dal riscontro con riti di recupero quali si effettuano in occasioni funebri fra popoli che ignorano coltivazione e pastorizia, e che vivono di caccia e raccolta.

Tra i Pigmei della foresta Equatoriale² dopo la morte di un membro del clan ha inizio il periodo di lutto: tutti i componenti del gruppo cessano da ogni attività per quattro giorni, e intanto si esegue il canto funebre, la combustione della capanna e delle cose già appartenute al morto, il bagno purificatorio: riti che valgono a sancire la "separazione" dal morto. Ma la cessazione del periodo di lutto è segnata da una cerimonia particolarmente significativa per caratterizzare l'ideologia della morte in rapporto alla caccia. La cessazione di ogni attività, comportata dal lutto,

¹ J. G. Frazer, *La crainte des morts* (tr. fr.), 1934, pp. 75 sg., 101 sg., 110 sg., 170 sg.; *The belief in immortality* 1913, I, 247 sg.

² Le R. P. H. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, 1932, p. 427.

trova la sua manifestazione essenziale nei confronti della caccia, base della vita economica e sociale. Pertanto è ad una cerimoniale partita di caccia che viene assegnato il ruolo di chiudere il lutto e di segnare la definitiva reintegrazione del gruppo, mediante una rituale riabilitazione della caccia stessa. Infatti il gruppo, appena terminato il bagno di purificazione, rientra al villaggio e da qui parte per una spedizione di caccia. Che questa spedizione abbia un ruolo magico-rappresentativo, che con essa s'intenda restaurare la capacità e la potenza venatoria già compromesse per infusso dell'evento mortale verificatosi, che insomma si tratti di un'azione venatoria precisamente rituale e non laica, lo dicono gli obblighi particolari da rispettare nella sua esecuzione. Una sola vittima deve riportarsi, e si deve evitare che la sua cattura sia cruenta: il suo sangue va asperso infatti sul luogo ove sorgeva la capanna — già arsa — del morto (non sul luogo della sua sepoltura, che è e deve restare ignorato da chiunque). Con l'esecuzione di questo rito il lutto è concluso, il morto non viene più nominato, il periodo infausto s'intende allontanato. Una vita nuova s'inaugura. Si sono poste le basi magico-rituali perchè la caccia, che rappresenta la preoccupazione più seria e impegnativa di queste tribù, torni ad avere l'efficacia e la prosperità già compromesse dalla presenza del morto. È questo dunque, come ben si vede, un rituale di "recupero" d'una società di cacciatori, presso la quale l'infusso mortificante dell'evento mortale si ripercuote su quella che è la attività più essenziale, e perciò maggiormente esposta e sensibile, della vita tribale: perciò soprattutto la caccia deve interrompersi nel periodo in cui gli influssi perniciosi sono in azione, cioè durante il lutto; nè può riprendersi laicamente l'esercizio di essa senza averne preliminarmente rinnovato le basi mediante un rito che instauri nuova potenza vitale per lo svolgimento di un'attività venatoria efficiente e di garantita prosperità. Il sangue, contenuto con cautela entro il corpo della vittima affinchè disperdendosi non perda efficacia, viene asperso sul luogo già abitato dal morto, cioè sul luogo dal quale emanano gli influssi malefici, onde realizzare in virtù del suo potere virifico la magica reviviscenza delle forze fisiche e psichiche del gruppo, onde reimmergersi insomma nel processo di una storia di bel nuovo fondata, dopo la temporanea sospensione del suo corso. Che il morto si fosse « portato via con

sè » la potenza venatoria del gruppo traspare del resto con una certa drammaticità di espressione attraverso un momento particolare del rito funebre. Appena composto il cadavere nella sua capanna e prima di procedere al seppellimento, si esegue la danza funebre: essa è appunto una celebrazione drammatica in cui un abile danzatore imita le imprese di caccia e le prodezze di guerra compiute dal morto, accompagnato da un corale lamento funebre¹.

Tra alcuni gruppi di Arunta centroaustraliani v'è un istituto rituale che, inquadrandosi entro le forme specifiche della loro cultura, rappresenta una forma di riscatto dalla minacciosa attrattiva del morto e mira a fondare ritualmente un'esistenza energica e vitale nella persona di un individuo del gruppo in luogo di ogni individuo morto; senza di che il morto incombe minaccioso sul gruppo e i viventi non vivono una vita ritualmente fondata nè — quindi — validamente garantita. Secondo la credenza di queste tribù il morto è pericoloso e cerca ogni occasione per colpire i viventi. Propriamente è il *kuran* che entra in azione, quella parte cioè che della persona rimane dopo morte e si tramanda ad altri vivi². Il *kuran* del morto non smette di terrorizzare fin quando esso non sia stato "imprigionato" e, mediante il rito, trasferito in un individuo della tribù di pari età rispetto al morto. La credenza rientra realmente nel più vasto complesso ideologico del "numerus clausus" di individui in ogni tribù³. Qui interessa particolarmente il rito di "trasferimento" del *kuran*, in quanto esso implica l'esigenza rituale di "estrarre" e di "recuperare" la vita dalla morte: onde può propriamente parlarsi di un rito di recupero. Un gruppo d'uomini recandosi sulla tomba si gettano a terra bocconi e irrigidendo il corpo rimangono colà immobili. Poi lentamente e ad uno ad uno allentano le membra, rilasciano le mani, a poco a poco piegano gli arti e, uscendo dalla rigidità, aprono gli occhi, si ergono unendosi infine agli altri che eseguono un lamento funebre⁴.

¹ Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, p. 425.

² Ch. P. Mountford, *Myths et rites des aborigènes d'Australie Centrale* 1953, p. 130, sgg.

³ B. Spencer, F. J. Gillen, *The native tribes of Central Australia*, 1938, *passim*.

⁴ Ch. P. Mountford, *op. cit.*, p. 136.

Da questo momento il *kuran* del morto è stato recuperato¹. Qui scorgiamo con chiarezza un rito di morte e rinascita ben individuabile nei due momenti: prima gli uomini s'irrigidiscono nella morte rituale, poi si riscattano con l'azione successiva, e con ciò anche il *kuran* del vero defunto è riassunto nel corpo vivo di un uomo. Siamo anche qui di fronte ad una manifestazione culturale che trova la sua ragione storica in una società in cui l'angosciosa esperienza provata di fronte al morto minaccia di protrarsi; la collettività dei vivi rischia di morire, attratta e disintegrata dal morto. L'istituto rituale del "recupero" o della "resurrezione", giunge a garantire la stabilità dell'esistenza collettiva contro quella minaccia. Senonchè, nel caso testè descritto il riscatto si effettua reagendo all'immobilità effettuale del morto con un processo di revivificazione muscolare, in quanto che in una collettività di cacciatori, impegnati in una continua e drammatica mobilità fisica per l'esercizio dell'attività venatoria, quel che colpisce e sgomenta nella morte è la semplice antitesi d'immobilità e rigidità che in essa s'avvera in guisa sconcertante, rispetto alla vita. Nel caso invece delle comunità agricole malgascce, melanesiane, indonesiane, o delle comunità pastorali africane, lo sgomento della morte colpisce la collettività nel momento della sterilità, come antitesi del momento della fecondità-fertilità². Perciò il rituale di riscatto da tale sgomentosa esperienza si veste di una chiara forma fecon-

¹ Beninteso, nella rappresentazione della morte eseguita ritualmente da un gruppo d'uomini va scorta un'esperienza reale e non figurata di morte subita, come conseguenza di una crisi che scuote, al decesso di un componente individuale del gruppo, l'intera collettività, per il venir meno dell'equilibrio sociale fondato sul numero fisso di componenti, stabilito miticamente dagli antenati fondatori. Col recupero di una vita individuale (quella di colui che viene a ricevere il *kuran*) dalla morte di un altro individuo (quello che lascia il *kuran* vagante), si opera solidalmente e simultaneamente il recupero dell'integrità collettiva. La « resurrezione » del morto finisce per essere la « resurrezione » del gruppo.

² L'ideologia della morte come negazione dell'attività sessuale (e antitesi della fecondità) traspare vivamente dalle credenze dei Ga nella Costa d'Oro (Africa). Lo spirito dei morti di morte violenta o prematura, secondo costoro, vagano attorno pieni d'astio contro i viventi per essere stati sottratti indebitamente alla vita. Essi invidiano in particolar modo i piaceri sessuali concessi ai vivi, perciò se incontrano nottetempo uno che torni da tali piaceri lo perseguitano fino a farlo morire (G. Parrinder, *West African psychology* 1951, p. 88).

dativa (statuette o seni muliebri) e fertilizzante (schema dell'aratro).

Il valore fertilizzante dell'elemento sessuale è in generale ampiamente acquisito per quanto concerne il mondo religioso dei primitivi coltivatori¹, né è il caso qui di accennare ai vari riti orgiastici di fertilità²: ma per quel particolarissimo rapporto culturale che unisce tra loro l'esperienza della morte e l'ansietà pel raccolto — rapporto che ora qui è oggetto del nostro interesse — c'è da notare come il rito di orgia sessuale funeraria, oltrechè in occasioni individuali e accidentali — ossia al cadere di un evento letale qualsiasi — s' inserisce anche nel ritmo periodico e stagionale dei riti agrari, assumendo esso stesso, in più d'un caso, una sua periodicità altamente significativa. L'orgia sessuale si ripete infatti ogni anno in coincidenza con la festa dei morti o Capodanno tra i Melanesiani delle isole Trobriand. Presso questi isolani essa ha luogo annualmente in occasione della festa *milamala*, insieme con il ritorno degli spiriti dei morti (*baloma*), che vengono a visitare il loro villaggio. La festa cade a conclusione del periodo del raccolto, allorchè i tuberi coltivati durante l'anno — l'alimento principale di questi popoli — sono stati immagazzinati, e prima della ripresa dei lavori agricoli. La festa, che dura varie settimane, consta di danze, effusioni di allegria e sfrenatezza nei rapporti sessuali. È vietato attendere a qualsiasi attività lavorativa, specialmente agricola, e si eseguono distribuzioni di cibo anche ai morti³. La conclusione della festa consiste in un rito di espulsione dei morti, costituito da un caratteristico rullio di tamburi accompagnato da adeguati scongiuri: « Andatevene, o spiriti! noi restiamo ». Si tratta di un rituale di recupero di energie vitali, sia per gli uomini (riti sessuali e distribuzione di cibi) che per la terra (interdizione dei lavori, gli stessi riti sessuali). Il momento stagionale è particolarmente critico, e infatti la stagione dei lavori ha finito di esaurire le energie del terreno. La medesima sfrenatezza sessuale che caratterizza il ritorno rituale e collettivo dei morti a ogni anno, è anche praticata

¹ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* 1949, 305 sgg., 347.

² W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen* 1884, 142-3; *Wald- und Feldkulte*, I, 424-34.

³ B. Malinowski, *Baloma, the spirits of the dead in the Trobriand Islands*, « *Journal of the Royal Anthropol. Institute* », London 1916, pp. 370-384.

durante la cosiddetta "veglia funebre" del morto¹. Quando un morto o i morti dunque invadono il mondo, sia al verificarsi di un decesso, sia ad una stagione di crisi agricola — specialmente nell'epoca dell'annuo riposo del terreno e dei lavori — i viventi si riscattano dalla loro minaccia con l'esaltazione dei sensi e dell'attività sessuale².

Un'occhiata all'infuori del mondo etnologico propriamente detto, al mondo classico, può dare idea della durezza e

¹ B. Malinowski, *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*, 1933, p. 172.

² L'analogia esistente fra le forme di riscatto culturale dei riti funebri occasionali (conviti, esultanza, risa, orge) e delle feste annue di fertilità con sostrato funerario corrisponde all'analogia interna di due momenti critici della vita collettiva. Intendo dire che vi sono due ordini di occasioni critiche nelle quali principalmente i morti concentrano la loro azione offensiva sui vivi, o meglio nelle quali i vivi sperimentano la crisi della propria esistenza di fronte ai morti. Queste occasioni sono: al verificarsi di ciascun evento mortale, ed in tal caso è la presenza immediata e sconcertante del cadavere che determina l'esperienza critica dei sopravvissuti; connessa con questa esperienza è quella del ritorno del morto — con ripetizione del rito funebre — dopo un periodo convenzionale (un numero fisso di giorni) dal decesso o dopo un intervallo fissato sulla base del calendario (un mese, un anno, ecc.).

Il secondo ordine di occasioni corrisponde a fasi particolarmente critiche del ciclo vegetativo della campagna — specie fra la fine di un ciclo e l'inizio primaverile dell'altro —: il ritorno dei morti ha ritmo ricorrente e annuale, e dà luogo ad una festa collettiva di «tutti i morti» (G. van der Leeuw, *La religion*, Paris 1948, p. 128-9). All'origine di essa sta l'esperienza critica di una società di agricoltori, che vivendo alla mercé del prodotto vegetale, paventa all'inizio del ciclo vegetativo o di fasi agricole particolarmente delicate e importanti l'insorgere delle forze malefiche. La vegetazione al suo primo erompere o in periodi d'intensa preparazione ed elaborazione trovasi sensibilmente esposta ad insidie e a malanni specifici (parassiti, malattie, siccità), sentiti come micidiali emanazioni del sottosuolo — ossia del regno dei morti — in virtù del legame sacrale che entro siffatte società vincola il ciclo vegetativo al ciclo della vita e della morte umana.

In Grecia la celebrazione di «tutti i morti» aveva luogo in occasione degli *Antheisteria*, festa che precedeva l'avvento della rinascita primaverile della vegetazione (M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (1951), 564. Nella religione romana la corrispondente festività dei morti svolgevasi in una forma più arcaica con i *Lemuria* in maggio, — pure qui quando il raccolto è ancora lontano (A. Grenier, *Les religions Etrusque et Romaine*, Paris, 1948, 118, 132), ed in una forma recenziore in febbraio, il mese in cui il grano accostito prepara la sua vigorosa levata (F. Altheim, *A history of Roman religion* 1938, 174): sono i *dies parentales*, con le feste *Feralia*. Dalla festa celtica di Capodanno ha avuto origine in Francia la nostra attuale «festa dei morti» e congiunta «festa dei santi», patrocinate dalla Chiesa fin dal IX sec. (*Statutum S. Odilonis de defunctis*, Migne, *Patr. Lat.*, 142, 1038; S. Greg. Magn., Migne 78, 410; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, VI, p. 51 sgg.; J. Vendryès, *La*

e della diffusione di una siffatta ideologia, propria sempre di popoli agricoltori. Certe feste della stessa antichità romana — i *Floralia*, la festa di Tellus e di Cerere — feste ricche di elementi orgiastico-sessuali e di esaltazione collettiva, hanno¹ una vasta significazione funeraria (anzi, antifuneraria) nel loro sostrato. La stessa religiosità misterica è pregnante del medesimo complesso ideologico agrario-funerario-sessuale, sebbene variamente arricchito di valori mitici e catartici². Un generico orgiasmo caratterizza del resto nella stessa antica Roma le cerimonie funebri e quelle commemorative che avevano luogo annualmente per i morti nei *Parentalia* allorchè dopo debiti sacrifici e libagioni i partecipanti erano impegnati con canti, danze ed ebbrezza³. Ma un orgiasmo specificatamente sessuale si rivela nell'abbondanza di elementi osceni in vigore nel culto dei morti⁴ e tali elementi perseverarono fino all'epoca cristiana (vedi sopra). L'istituto del banchetto funebre anniversario diffuso anche in Grecia⁵ faceva obbligo ai convitati di ubriacarsi⁶. Siamo in presenza di pratiche tutte miranti, mediante processi di esaltazione psichica (danza, canto, ebbrezza, orgasmo sessuale), a restaurare la vigoria vacillante della comunità ad ogni ritorno degli influssi mortali in coincidenza delle ricorrenze funebri, che non altro significano se non il rinnovarsi periodico dell'esperienza della morte, per cui il morto « va ucciso »⁷ di nuovo ogni anno. Quanto alla periodizzazione di siffatta esperienza, mentre essa da un lato rappresenta il frutto di espe-

religion des Celtes, « Les religions de l'Europe ancienne », III, 1948, Paris, pp. 313-4; P. G. Lehman, *Das altkeltische Jahr*, « Zeitschr. f. Ethn. », 1953, 111-114): esse cadono all'epoca in cui dal seme appena sparso si enuclea il germoglio. Anche fra le tribù agricole dell'Indonesia e dell'Asia sud-orientale ha luogo la « festa dei morti », che può essere annuale — e in tal caso si riferisce a tutti i morti dell'anno —, o a periodi irregolari, per tutti i morti del periodo (R. Heine-Geldern, *Südostasien*, in Buschan, *Illustrierte Völkerkunde*, II, 927).

¹ F. Altheim, *Terra Mater*, 1931, 141.

² R. Pettazzoni, *I Misteri*, 1924, *passim*.

³ F. Altheim, *A history of Roman religion* 1938, 95; I. Banti, *Il culto dei morti nella Roma antichissima*, « Studi Ital. di filologia classica », 1929, 185 sgg.

⁴ F. Altheim, *A history of Roman religion*, 1938, 159; *Terra Mater*, pp. 99, 140-1.

⁵ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 1950, 524.

⁶ Aeschyl., *Sept. ad Theb.*, 914; Demosth., *In Eub.* 28, 67; Plut., *Cimon* 4.

⁷ L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1928, 367 sg.; *L'âme primitive* 1927, 404 sg.

rienze obiettivamente legate a momenti critici dell'agricoltura ciclicamente ricorrenti, d'altro canto costituisce anche una forma di delimitazione e puntualizzazione rituale di una minaccia che in modo latente è onnipresente per il gruppo umano: la minaccia di perdere la propria integrità fisico-psichica di fronte a qualunque notevole evento esterno od interno. La periodizzazione come tale rappresenta pertanto già un riscatto, in quanto gli interperiodi che ne risultano son resi liberi da qualunque minaccia mortale, costituiscono insomma il « tempo laico »¹ entro cui la comunità può più tranquillamente attendere alle sue attività.

Contro ogni minaccia di crisi, varie e complesse sono le tecniche di esaltazione psichica: fra queste rientra anche il riso rituale. Il riso rituale ritrovasi nel culto funebre non solo etnologico (vedi prima), ma anche antico, in unione con gli elementi orgiastici costituiti dal banchetto, dall'ebbrezza del vino e dalle varie forme di esultanza. Elemento dotato di potere sessuale-apatropaico anche nell'originaria "iocatio" dei Fescennini o dei Carmi Trionfali, il riso costituisce un modo di potenziare le energie vitali, ed è per questo sovente associato con l'*aischrologia* e l'*aischrourgia* nei riti di fertilità e nei conviti funebri dell'antichità, sia annuali che occasionali. Il riso implica infatti un'esperienza psicologica complessa ed intensa, capace perciò stesso di agevolare il passaggio della psiche individuale e collettiva ad uno strato di evasione dalla realtà divenuta inaccettabile, verso una realtà nuova riscattata dalla morte e dai suoi debilitanti influssi in virtù del rinvigorismento vitale messo in opera dal medesimo processo esaltativo del riso. Anche quest'ultimo è dunque un elemento estatico di "recupero", omologo e concorrente con l'orgia sessuale cui più volte è unito e di cui è equivalente².

¹ H. Hubert - M. Mauss, *La représentation du temps dans la religion et la magie*, in « *Mélanges d'hist. des religions* », Paris, 1912, pp. 189-229; A. Brelich, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Ed. Ateneo, Roma 1954, pp. 52-89.

² Sul riso rituale del culto funebre antico cfr. F. Altheim, *A history of Roman religion* 1938, p. 159; H. Usener, *Kleine Schriften* 1913, IV, p. 469-289. Il rito del « riso sardonico », come ci viene tramandato dalle fonti (Timeo, I, 28, 29), può esso stesso essere stato, a suo modo, un rito semi-orgiastico o di esaltazione accompagnante la morte di qualcheduno. Il rito dei Sardi antichi secondo Timeo e le fonti secondarie (Eliano, Demone) consisteva nell'accompagnare i vecchi settuagenari sul ciglio di un alto dirupo, spingendoli con

La presenza di un orgiasmo specificatamente sessuale nel culto romano dei morti è direttamente attestato, e fino ad epoca cristiana inoltrata, dalla polemica svolta dalla Chiesa contro il permanere di forme rituali per essa indecorose e pornografiche, e di cui s'è detto all'inizio. Qualche cosa dell'originaria ideologia antifuneraria propria del banchetto funebre e connesso orgiasmo dura tuttora presso alcune plebi rustiche nostrane. È significativa al riguardo una esperienza personale fatta in occasione di un'esplorazione etnologica svolta nell'anno corrente in Lucania. Un giovane contadino di Pisticci, richiesto con quale animo ed intenzione i convitati ed i parenti del morto siano soliti celebrare il banchetto funebre o "consuolo", che tra quelle comunità ha luogo dopo il funerale, significativamente rispose: « Con allegria, perchè bisogna vincere la morte »¹. Pertanto nella coscienza di quelle plebi l'orgiasmo perdurante nel banchetto funebre ha ancor oggi un valore di "recupero" magico di energie vitali sulla crisi tremenda generata dall'esperienza funebre. È un relitto di quella stessa ideologia che generò — presso i primi agricoltori — l'istituto dell'orgia sessuale nel culto dei morti.

Quanto alla genesi storica e cronologica dell'istituto rituale in questione alcune indicazioni sono fornite dall'archeologia preistorica, con elementi che appaiono conformi ad un'ideologia quale si è cercato qui d'illustrare, nella quale l'elemento sessuale e il culto dei morti appaiono intimamente congiunti. Si è detto come fra i Betsileo del Madagascar vengano raffigurati a rilievo sulle travi

bastoni a viva forza, fino a farli precipitare uccidendoli, e ciò in mezzo a barbare risa. L'usanza di uccidere i vecchi incapaci fu già messa a riscontro con manifestazioni analoghe su scala etnologica da R. Pettazzoni (*La religione primitiva in Sardegna*, 1912, pp. 145 sgg.), il quale ne ravvisava il valore apotropico, comparando l'elemento « riso » con la notizia di Diodoro e Strabone relativa al costume dei Trogloditi Megabari (Sahara) di accompagnare con risa la tumulazione di un cadavere. In questi casi appare dunque in tutta chiarezza ed isolamento il riso rituale collettivo con valore orgiastico, in funzione precisamente funeraria.

¹ E. De Martino, *Rapporto etnografico sul lamento funebre Lucano*, « Società », 4, 1954, 662. Si noti come tale asserzione spontanea di un giovane contadino d'oggi corrisponda nella forma e nella sostanza all'opinione che le plebi medioevali avevano del rito da esse eseguito per l'espulsione dei morti, con accompagnamento di danze, quale è attestato nel canone del Concilio di Praga (vedi sopra, p. 165): « affinché la morte perda forza ».

delle tombe elementi simbolici sessuali quali i due seni muliebri; si è visto che il seno muliebri figura fra le suddette tribù come simbolo di fertilità, che esso non è altro se non uno dei vari strumenti di recupero dei vivi sul morto adoperati dalle stesse comunità, e che tra siffatti strumenti rituali primeggia e perfettamente s'inquadra l'istituto dell'orgia sessuale. Ora, figure di seni muliebri a rilievo di pertinenza sepolcrale sono frequenti nell'archeologia preistorica dell'Occidente europeo, e compaiono particolarmente nel periodo Neolitico, insieme con una fioritura di statuette femminili ignude¹ e di pietre a rilievo simbolico-sessuali di destinazione sepolcrale. Basti ricordare i rilievi muliebri simbolici rinvenuti nelle tombe dolmeniche di Aubengenville e dell'Allée Couverte d'Épone, le statuette muliebri uscite dagli ipogei sepolcrali pure neolitici della valle del Petit Morin², le figure o "idolletti" muliebri schematici fornitici dalle tombe megalitiche della penisola Iberica³, le statue muliebri delle necropoli di Creta, Micene e Tirinto, quelle tombali delle Cicladi e di Malta⁴. È pertanto caratteristico del Neolitico il tema figurativo della statua muliebri ignuda con destinazione sepolcrale. Anche in Italia esso è rappresentato con estremo schematismo simbolico da figure a cilindro o a tronco di cono⁵, e soprattutto dalle figurine muliebri rinvenute in Sardegna, di forme più o meno schematiche ma col sesso sempre accentuato, collocate entro o accanto alle "domus de janas", primitivi sepolcri a camera del periodo neo-eneolitico, accompagnanti la comparsa dell'uomo nell'isola⁶. In Sardegna del resto anche il motivo figurativo dei seni muliebri schematici appare

¹ K. Leese, *Die Mutter als religiöses Symbol*, 1934; G. R. Levy, *The Gate of Horn*, 1948 pp. 78 sgg., figg. 43, 44, 48.

² E. Carthailac, *La divinité féminine et les sculptures de l'Allée Couverte d'Épone*, « *L'Anthropologie* » 1894, p. 147; M. Höernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst*, 1925, pp. 312, 319.

³ P. Barocelli, *Guida allo studio della paletnologia*, 1950, p. 207-S; G. R. Levy, *The Gate of Horn*, p. 140 sg., fig. 67.

⁴ M. R. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean religion*, 1927, 259; Battaglia, *Statue neolitiche di Malta*, « *Jahrb. der prähist. ethnol. Kunst* » (JPEK), 1927, 160; Hutchinsonson, *Knossos, Crète; Cretan neolithic figurines*, « *JPEK* », 1938, 50.

⁵ U. Antonielli, *Primi saggi d'arte plastica nell'Italia preistorica*, « *JPEK* », 1925, 60.

⁶ M. Pallottino, *La Sardegna Nuragica*, 1950, 32, tavv. III, 12, 13; IV, 1, 2; V. Lanternari, *Il culto dei morti e della fecondità-fertilità nella paletnologia della Sardegna*, « *Bull. Paletn. It.* », 1955.

più tardi, nell'età nuragica, su pietre betiliche di destinazione sepolcrale, parallelamente al motivo del simbolo fallico¹.

All'infuori del problema più complesso di eventuali rapporti di derivazione ecc. da antecedenti paleolitici, qui c'interessa soltanto rilevare che il tema figurativo in questione — sia con figure intiere, sia con elementi sessuali schematici quali i due seni — appare e si diffonde in funzione funeraria esattamente in coincidenza con il sopravvenire dell'agricoltura. Allo stesso modo, sul piano etnologico, abbiamo visto che i riti d'orgia sessuale nel culto dei morti sono propri di società di coltivatori (o di allevatori). Presso popoli cacciatori e raccoglitori l'orgia sessuale è un istituto rituale di cui non mi è dato trovare alcuna manifestazione avente una diretta pertinenza funeraria, mentre il rituale di recupero presso tali popoli pone l'accento, come si è visto, sul ripristino delle energie semplicemente destinate all'esercizio dell'attività venatoria o di raccolta.

Qui conviene brevemente sottolineare la particolare funzione che l'orgia sessuale riveste in alcune comunità che ignorano la coltivazione e l'allevamento. L'orgia sessuale dei cacciatori e raccoglitori Australiani è un istituto rituale mitologicamente congiunto con un mito, del quale il rito non è che la iterazione drammatica, fatta generalmente da attori designati. La mitologia della tribù di Ooldea nell'Australia Centrale narra di un antenato — Kidilli — che avrebbe perseguitato un gruppo di donne tentando di congiungersi con tutte, ma gli eroi culturali Watikutiaira, giunti in soccorso delle donne, evirarono il tentatore tagliandogli l'organo sessuale e ammonendo che « non ci si deve unire promiscuamente con donne di qualsiasi gruppo, ma bisogna scegliersi la donna secondo le norme matrimoniali »². Tra i Dieri (Australia Centr.) si narra nel mito che un antenato il quale tentò di deflorare tutte le donne finì per essere scacciato da esse e si evirò³.

Oltrechè nel mito, l'orgia sessuale figura nel rito. Tra i Mularatara (Australia Centrale) un attore rappresenta, fornendosi di un

¹ M. Pallottino, *La Sardegna Nuragica*, 47 sg.; De Mortillet, *Menhirs mamellés de Sardaigne*, « Bull. Soc. Anthropol. de Paris », 1888, p. 257.

² G. Roheim, *The eternal ones of the dream*, 1945, 42.

³ O. Siebert, *Sagen und Sitten der Dieri und Nachbarstämme in Zentral-Australien*, « Globus », 97, 1910.

fallo ligneo, l'antenato Katu-tjina che, in stato di perpetua eccitazione sessuale, mentre dava la caccia a un gruppo di donne, ebbe a perdere l'organo sessuale, spezzatoglisi e pietrificatosi¹.

Bastano i pochi miti o riti suddetti per intendere come in essi l'orgia sessuale rappresenti un attentato agli istituti sociali e matrimoniali che pongono limiti precisi alla scelta delle donne tra i vari gruppi: in ciascuno dei detti miti e riti si rappresenta infatti un antenato il quale tenta di congiungersi promiscuamente con donne appartenenti a gruppi per lui interdetti o — ciò che è equivalente — con tutte le donne. L'infrazione alla legge gli costa — in un modo o nell'altro — la perdita del sesso. L'orgia sessuale tentata o effettuata e indi punita appartiene dunque ad un mito di fondazione: con esso s'intendono fondati e collaudati gli istituti dell'esogamia e della monogamia; soprattutto, con essi, è istituita la penalità sacrale contro chi, commettendo fuori del tempo e dell'occasione cerimoniale atti sessuali contro persone interdette, compia violazione dei corrispondenti istituti. Con la iterazione rituale drammatica del mito s'intende di garantire la stabilità di dette istituzioni, iterandone volta per volta l'atto di fondazione primordiale. Quanto alla perdita del sesso, che è la penalità contro l'infrazione alle norme sacre matrimoniali, in essa si scorge adombrato l'elementare complesso di castrazione². Comunità sociali — come quelle degli Australiani — aventi l'intera loro struttura sociale, gerarchica, organizzativa basata sulla divisione fisiologica tra maschi impuberi e puberi — soltanto questi ultimi essendo riconosciuti come individui socialmente validi, i primi essendo segregati dal consorzio e affidati alle donne — trovansi, dato l'enorme rilievo pratico e religioso assunto tra essi dal passaggio fisiologico all'età adulta e valida, nella condizione psichica di paventare, nell'esercizio sessuale, la perdita della loro potenza: ciò significherebbe la perdita dell'età adulta e valida, il ricadere fuori dai margini della società. In siffatte comunità giuoca pertanto una parte notevole l'angoscia della castrazione². Essa rappresenta il rischio di tornare uomini invalidi, inetti ai doveri tribali e soprat-

¹ G. Roheim, *The eternal ones of the dream*, 45.

² G. Roheim, *The eternal ones of the dream*, 121; *Animism, magic and the divine king*, 1930, 55 sg.

tutto alla caccia, il rischio di rivalicare a rovescio il "passaggio" puberale sancito dal rito specifico.

Fondare dunque gli istituti sociali riscattando contemporaneamente dall'angoscia della castrazione: queste sembrano essere le funzioni precipue preposte al mito e al rito d'orgia sessuale tra i cacciatori-raccoglitori, australiani¹. L'accento posto sull'elemento fallico in una molteplicità di pratiche rituali come la circoncisione stessa e la subincisione; il significato fallico riconoscibile nel *churinga*² e nella figura del mitico serpente datore di pioggia e creatore degli uomini³, questi vari elementi non fanno che comprovare come il complesso mitico-rituale del sesso quivi si risolve in un complesso di fondazione e garanzia di pubertà, riscatto contro l'angoscia di castrazione e del ritorno dell'impubertà. L'elemento fallico è clamorosamente evidente in un rito di masturbazione simbolica collettiva riportato dal Basedow⁴ relativamente alle tribù del Golfo di Cambridge: esso viene eseguito con falli lignei da un gruppo di uomini, fino a provocare su di sé uno stato di vero orgasmo.

La stessa orgia sessuale del rito Kunapipi nel Arnhem Land, la quale coinvolge tutti i membri del gruppo in promiscuità cerimoniale con donne normalmente per essi interdette e con scambio di mogli⁵, geneticamente dipendente com'essa è da influssi di civiltà agricole d'oltremare e particolarmente Indonesiane⁶, anzi-

¹ Anche la grande cerimonia *Itata* degli Arunta si ricongiunge al mito *alchera* di fondazione e sembra costituire un collaudo rituale degli istituti famigliari e matrimoniali; essa legalizza una eccezionale sfrenatezza sessuale, per cui a turno alcune donne divengono proprietà comune — provvisoria — degli uomini, salvo per coloro che abbiano relazioni di stretta parentela con esse (B. Spencer - F. J. Gillen, *The nat. tribes of Centr. Austr.* 1938, pp. 96-7; G. Roheim, *Women and their life in Centr. Austr.*, « Journ. Roy. Anthr. Inst. », 1933, 209-11).

² G. Roheim, *The eternal ones of the dream*, 80-91.

³ G. Roheim, *op. cit.*, 178-199; R. M. Berndt, *Kunapipi* (1951), *passim*; V. Lanternari, *Il serpente arcobaleno e il complesso religioso degli esseri pluviali australiani*, « Studi e Materiali di Storia delle religioni », 1952, 117-128.

⁴ H. Basedow, *The Australian aboriginal*, 1925, pp. 288-9.

⁵ R. M. Berndt, *Kunapipi*, 48-53.

⁶ R. M. Berndt, *op. cit.* (Pref. a cura di A. P. Elkin), p. XXII; R. M. e Cath. H. Berndt, *Sexual behaviour in Western Arnhem Land*, N. York 1951, 126, 243.

tutto non fa che riportarsi al mito delle sorelle Wauwalak che compirono incesto con uomini della loro stessa metà cerimoniale e scontarono la pena inghiottite dal serpente Julungul¹. Il mito viene reimpersonato da ciascuno dei partecipanti al rito, mentre i canti riecheggiano l'azione mitica. In secondo luogo si tratta di un'orgia sessuale nella quale l'amplesso rituale si svolge fra membri sceltisi secondo norme meticolose, che contravvengono deliberatamente a quelle che sono le normali regole matrimoniali. Un duplice interdetto di rapporti sessuali vige di norma, infatti, fra quelli che sono i *partners* di ciascuna coppia dedita all'orgia: essi appartengono alla medesima metà matrimoniale esogamica, essi sono uniti in matrimonio ciascuno con il *partner* dell'altro, secondo la norma dello scambio delle mogli². Pertanto esso è un rituale di collaudo e garanzia dell'istituto classificatorio esogamico: le mitiche sorelle Wauwalak, empie e incestuose, furono infatti inghiottite dal serpente — anche se poi furono rigurgitate — e le donne attrici rappresentano e cantano nel rito la scena del proprio inghiottimento da parte del serpente. Il rituale è anche un atto di fondazione e garanzia dell'istituto monogamico; lo scambio delle mogli avvera cerimonialmente il « rischio » (« danger ») inerente all'istituto della famiglia monogamica³, rischio dal quale alla fine del rito ci si garantisce mediante una purificazione collettiva riscattatoria⁴. In terzo luogo l'orgia di Kunapipi è connessa con i riti di pubertà, poichè rientra nell'intero rituale anche l'iniziazione dei giovani⁵. Infine il valore di fecondità e fertilità del rito e la presenza di una mitica madre creatrice⁶ inducono a pensare alle origini agricole d'oltremare proprie del complesso mitico-rituale Kunapipi, origini alle quali lo stesso mito esplici-

¹ R. M. Berndt, *op. cit.*, 36 sg., 49.

² Lo « scambio delle mogli » ha luogo ritualmente anche tra gli Arunta con la cerimonia *wuljankura*, definita dagli autori come rito d'incremento (« corrobori ») del desiderio sessuale (B. Spencer - F. J. Gillen, *The nat. tribes of Centr. Australia* p. 99; G. Roheim, *Women and their life in Centr. Australia*, « J.R.A.J. », 1933, 212-5).

³ R. M. Berndt, *op. cit.*, 53.

⁴ R. M. Berndt, *op. cit.*, 56.

⁵ R. M. Berndt, *op. cit.*, 53-56.

⁶ R. M. e Cath. H. Berndt, *Sexual behaviour in West. Arnhem Land*, 1951,

tamente accenna¹. La funzione di creatore maschile, di datore di pioggia e vegetazione è attribuita tuttavia al mitico serpente Julungul, carico di significato fallico².

L'orgia sessuale dei primitivi cacciatori-raccoglitori Australiani non è dunque in rapporto con il culto dei morti, mentre sta in relazione con i riti di passaggio d'età, particolarmente con il complesso religioso della pubertà che ha presso queste tribù un ruolo di particolare importanza sia ai fini della stessa struttura sociale, sia — ciò che più conta — in rapporto all'attività economica essenziale che è la caccia. Quest'ultima è infatti prerogativa unica dei maschi adulti. Pertanto l'orgia sessuale si accompagna miticamente e ritualmente con il complesso di castrazione che ne rappresenta il momento punitivo, mentre essa a sua volta rappresenta soprattutto il momento dell'infrazione incestuosa alle norme matrimoniali, che dalla punizione e purificazione rituale tornano ad essere periodicamente riscattate e convalidate. L'orgia di Kunapipi particolarmente contiene una marcata funzione fertilizzante, coincidendo essa annualmente con il ricorrere della stagione arida³; ma che tale funzione gli venga originariamente dalla civiltà Australiana, quando l'insieme del rito proviene da oltremare, sembra idea da scartarsi. Comunque l'orgia sessuale serba la sua funzione normativa e fondatrice comune con le altre manifestazioni d'orgia mitica o rituale dei primitivi Australiani, rappresentando anch'essa un'esperienza d'infrazione alle regole, di incesto empio e riscattato.

L'orgia pertanto rappresenta in ambiente australiano tendenzialmente il momento antitetico e abnorme — empio — rispetto alla condotta culturale ordinata: come tale essa adempie una funzione ideologicamente negativa; essa costituisce la ritualizzazione di un "rischio" sociale, valida e positiva nei suoi effetti solo e appunto in quanto ad essa consegue un momento purificatorio. Non è il medesimo dell'orgia sessuale, accettata ormai definitivamente come elemento positivo e di immediato riscatto, tra le comunità a-

¹ Vedi p. 184 nota 6.

² R. M. Berndt e Cath. H. Berndt, *Sexual behaviour in West. Arnhem Land*, 1951, 149.

³ R. M. Berndt, *Kunapipi*, 39.

gricole e pastorali, e perciò essa, tra queste ultime, entra nel culto dei morti.

Se è consentito trarre dall'etnologia — scienza storica controllabile — dei lumi per l'interpretazione dei fatti della paletnologia — scienza muta e piena d'ombre se considerata entro il proprio circuito chiuso — si potrà facilmente ricavare quale rilievo assumano le trasformazioni portate nel mondo religioso dall'avvento dell'agricoltura e dell'allevamento sulla precedente fase di caccia e raccolta. In particolare è evidente nel nostro caso che un sostanziale arricchimento ideologico ne dovette ricavare il tema mitico figurativo della statuina muliebre, già presente fra i cacciatori-raccoglitori del Paleolitico e dotata, ivi, di un evidente significato sessuale e di fecondità, passato poi tra gli agricoltori del Neolitico a un ruolo via via più complesso, che dall'idea di fertilità va all'idea di recupero di energia vitale sulla morte. L'intento magico di vincere l'angoscia della morte mediante gli elementi del sesso, o rappresentati simbolicamente (statuine muliebri, seni muliebri, figure falliche) o drammaticamente con azione rituale (riti d'orgia sessuale), contraddistingue le società agricole e allevatrici sia nella preistoria che nell'etnologia. L'idea di morte-recupero certo poté in vari casi svilupparsi variamente nell'idea di rinascita individuale, specialmente in rapporto al complicarsi delle forme sepolcrali nelle società agricole. La nascita delle tombe ipogee e a camera, con l'arricchimento dell'arredo funebre corrispondono allo insorgere del tipo di dimora stabile in pietra per i viventi — di cui le tombe non sono che imitazioni — ma quest'ultimo elemento a sua volta corrisponde e consegue storicamente allo stanziamento delle comunità agricole in sedi fisse con l'abbandono del nomadismo dei precedenti cacciatori-raccoglitori. Tutto questo non poteva non portare ad un arricchimento e sviluppo delle credenze escatologiche: infatti la stessa tomba a camera e il ricco corredo funerario stanno in rapporto con l'idea di una vita assolutamente propria e individuale vissuta dal morto nell'oltretomba: la trasformazione del regime economico e della tecnica del vivere esercita il suo imperioso influsso sui processi storico-religiosi, trasformando il significato dei riti e degli istituti.

I vari istituti dell'abbandono del cadavere, dell'esposizione o del sotterramento puro e semplice, anteriori all'uso della camera

sepolcrale, pongono l'accento sul momento relativo all'isolamento del morto; il significato escatologico che da tali istituti promana è sostanzialmente quello di una più o meno vaga e perdurante vitalità del defunto in funzione decisamente ostile: trattasi dunque di un'escatologia labile, appena nascente, frutto di un'angosciosa esperienza della morte intesa soprattutto come l'opposto minaccioso rispetto alla vita: i morti essenzialmente destano terrore e nuociono. Nelle civiltà fondate su un'economia agricola, con vita sedentaria, il morto assume nel culto una crescente funzionalità positiva e autonoma: a lui si vogliono assicurare permanentemente le condizioni della vita terrena con casa e corredo. In conseguenza il momento terroristico del culto tende gradatamente ad attenuarsi, rispetto alla crescente concentrazione del momento catartico verso un'ideologia della resurrezione e della immortalità, che di qui trae nerbo e sostanza. Son queste le condizioni di substrato per il fiorire dei culti escatologici¹. Il ciclo di vita umano, col primo nascere dell'agricoltura, si accosta nel mito e nel culto al ciclo di vita della vegetazione: un documento palpabile di questo fenomeno fondamentale lo ritroviamo nelle statuette neolitiche tombali della regione mediterranea e nelle rappresentazioni di elementi sessuali simbolici delle tombe megalitiche. Le suddette raffigurazioni proprie del culto funebre della preistoria trovano corrispondenza da una parte in certe raffigurazioni analoghe e nei simboli di significato agrario (l'aratro) apposti alle tombe o comunque pertinenti al culto dei morti fra i primitivi, d'altra parte nelle orge sessuali dei riti funebri delle civiltà etnologiche e storiche. Il potenziamento delle energie vitali per entro il gruppo, l'esaltazione collettiva dei sensi mediante tecniche speciali, acquistano un fondamentale valore di recupero in un momento nel quale la presenza di un morto ovvero dei "morti che tornano" sprigiona un potenziale mortifico e opprimente sulla collettività. È nel quadro di una vicenda psichica così concepita che si rende operante il rito orgiastico ed il culto sessuale in genere entro il culto dei morti.

VITTORIO LANTERNARI

Università di Roma.

¹ R. Pettazzoni, *I Misteri*, 1924, *passim*.

IL SINCRETISMO RELIGIOSO AFRO-CATTOLICO IN BRASILE

INTRODUZIONE

Forse in nessun continente come in America, dove da poco tempo sono venuti a contatto gruppi umani di tipo etnico e livello storico diversissimi, sono in atto e quindi possono essere studiati *in vivo* un tal numero di fenomeni acculturativi in un quadro naturale e sociale così differenziato.

Il presente lavoro, ambientato in Brasile e volto a chiarire taluni aspetti del sincretismo tra le religioni africane importate con la schiavitù e quelle già esistenti sul posto — in modo preminente la religione cattolica —, vuol essere una riprova di quanto abbiamo affermato, e al tempo stesso della necessità di una stretta collaborazione, particolarmente nello studio di temi del genere, tra la storia delle religioni e tutte le altre scienze sociali (o storiche, il che è equivalente).

In Brasile vennero a contatto negli ultimi cinque secoli, sulla base di vicende etniche e sociali in costante sviluppo, americanidi, europidi, negridi (e steatopigidi) e mongolidi (classificazione di R. Biasutti, 1953) di diversa origine, portatori ciascuno di una propria civiltà:

a) gli *Índios* primitivi abitanti del Paese, appartenenti a gruppi diversi: *Tupí-Guaraní, Gê, Aruak, Caraíba, Bororo, Nambiquara, Carajá, Carirí, Guaicurú, Goitacá, Tucano, Pano, Macú, Charrúa*, ed altri;

b) i colonizzatori portoghesi ed i piccoli nuclei di colonizzazione francese, olandese e spagnola;

c) gli schiavi africani di diversa provenienza etnica, cui accenneremo più avanti, riferibili fondamentalmente ai popoli

sudanesi del Golfo di Guinea e del Sudan occidentale interno, e a quelli *bantu* del Congo, Angola e Mozambico;

d) gli immigrati portoghesi, spagnoli, italiani, tedeschi, polacchi, russi (parte di questi due ultimi, di cultura *yiddisch*), siriaci, giapponesi;

mentre forti influenze culturali francesi, inglesi e nord-americane trovarono una loro base nei rapporti di ordine internazionale entro cui venne a trovarsi in epoche recenti il Paese.

Le religioni dei vari gruppi *índios* e di una serie di popoli africani si mescolarono così alle religioni importate da colonizzatori, da missionari, da immigranti cattolici, protestanti, ortodossi, israeliti, mussulmani, buddisti, scintoisti, — mentre sulla base delle stesse condizioni esistenti nel Paese, assistiamo oggi allo sviluppo impetuoso del culto spiritista di Allan Kardec importato nel secolo scorso, alla esplosione di sette riformate locali, al sorgere nell'interno rurale di movimenti messianici di protesta sociale, al processo di ateizzazione di importanti strati di popolazione nelle città industriali.

Le vicende al livello sovrastrutturale che derivarono dallo sviluppo storico di una società nella quale un così gran numero di componenti originariamente distinte venivano a convergere in un quadro nuovo a sua volta in perpetua dialettica evoluzione, ebbero perciò nel campo storico-religioso un rilievo particolare.

In tal modo i fenomeni di acculturazione, di sincretismo, cui hanno dato origine in Brasile le religioni africane giunte con gli schiavi, non sono che un aspetto parziale di questi processi più vasti. Questo aspetto, appunto, ed i suoi rapporti con il quadro globale sia sovrastrutturale che strutturale, i quali servono ad illuminarlo, cercheremo di porre in discussione nel presente lavoro.*

* I nomi propri di tutte le divinità e di tutti i santi registrati in Brasile sono stati lasciati nella grafia originale portoghese-brasiliana, sia in testo che in nota.

NOTE STORICHE INTRODUTTIVE
SULL'INGRESSO DEI NEGRI IN BRASILE

1. - Lungo tutto il Medio Evo non erano mai scomparse completamente in Europa forme varie di schiavitù: schiavi legati a funzioni produttive nelle grandi proprietà fondiari sia laiche che ecclesiastiche o immessi nelle attività sussidiarie dei campi (porcari, pecorari, vaccari, ortolani, ecc.) oppure adibiti ai lavori domestici e artigiani nelle corti feudali, o addirittura utilizzati nei più bassi servizi del culto, testimoniano in tutto l'Alto Medio Evo dell'esistenza della schiavitù come istituto collaterale alla servitù della gleba. E se anche intorno al 1000 con le prime Crociate, e poi con il sorgere della struttura borghese comunale, la funzione degli schiavi nella economia agraria e nella produzione artigiana venne in Europa centrale ed occidentale quasi ovunque ad estinguersi, trovò invece sviluppo crescente la schiavitù domestica cortigiana che si estenderà sempre più durante il Rinascimento.

Così non possiamo parlare di una vera « reintroduzione » dell'istituto schiavistico da parte dei Portoghesi, quando questi, ad opera di Gil Eanes nel 1433 oppure di Antão Gonçalves nel 1441 — non si accordano in proposito i cronisti —, iniziano, tramite i loro viaggi lungo le coste occidentali dell'Africa la importazione *diretta* di Negri schiavi, utilizzandoli nel territorio metropolitano non solo per i servizi domestici ma anche per i lavori agricoli. Ciò nonostante fu senz'altro la utilizzazione su larga scala e per fini agricoli, dei Negri immessi nel ciclo del mercato europeo dopo l'affermarsi della potenza commerciale-marittima portoghese e subito dopo spagnola, a dare un nuovo ed originale impulso alla schiavitù. Nel 1501, a soli nove anni da quando Cristoforo Colombo al servizio della Spagna aveva dischiuso ormai saldamente l'America agli Europei, già abbiamo notizia dell'importazione dalla Spagna a Haiti di un contingente di schiavi negri. Possiamo fissare così l'inizio di un traffico che durerà fino al XIX secolo e trapianterà sul nuovo continente milioni di Negri africani: realizzato da portoghesi e spagnoli, olandesi, francesi ed inglesi, americani di diverse regioni, esso riuscirà a coagulare notevolissimi interessi nei paesi metropolitani, ma avrà soprattutto una funzione decisiva nel far sì che padroni di schiavi da una parte e schiavi negri accanto agli schiavi *indios* dall'altra, costituiscano per vari secoli in quasi tutta l'America, le classi sociali intorno alle quali si dovrà strutturare l'intera società.

2. - Nel 1500 la scoperta ufficiale del Brasile da parte del portoghese Pedro Álvares Cabral segna una tappa importante nel ciclo delle scoperte marittime. In poco tempo una nazione di 1.400.000 abitanti diventa padrona di un impero che si estende su gran parte delle isole (Capo Verde, Azzorre,

Madeira, ecc.) e delle coste occidentali ed orientali dell'Africa, sulle coste dell'India, su parte dell'Indonesia e sul Brasile.¹

Lo sfruttamento dell'India avveniva tramite avamposti militari e missioni diplomatico-commerciali, che dovevano in collaborazione curare l'afflusso alla Metropoli, di spezie e in generale di prodotti già elaborati sul posto da una società avanzata. La utilizzazione dei territori d'Africa e d'America, invece, privi di ricchezze commerciabili già accumulate o prodotte comunque via via dagli indigeni, richiedeva un intervento più attivo da parte dei colonizzatori, ponendo loro il problema di incidere direttamente nel ciclo produttivo e di puntare su merci a base sociale più elementare.

Ma l'esiguo numero di abitanti impediva al Portogallo di fornire quantitativi di manodopera di una certa entità. Così la Metropoli fornisce i quadri di direzione politica ed economica, e mentre riservano a se stessi la funzione di organizzatori della produzione, i Bianchi sviluppano rapidamente la schiavitù che diventa l'istituto sociale su cui poggerà per secoli l'impero portoghese. In Brasile la struttura schiavistica della società renderà possibile sin dal III° decennio del secolo XVI per tutto il periodo coloniale e poi, proclamata la indipendenza (1822), per tutto il periodo che si chiude con l'abolizione della schiavitù stessa (1888), una economia basata interamente sulla monocultura estensiva (canna da zucchero, cotone, caffè, tabacco, cacao) legata alla esportazione e dal sec. XVIII anche sull'attività mineraria (oro, argento, pietre preziose)², tanto che dopo la Abolizione il mantenimento della stessa base economica in gran parte del territorio nazionale, porterà a conseguenze storiche tali (a parziale soluzione delle quali venne anche fatto appello alla emigrazione europea) da coinvolgere, frenandolo, tutto lo sviluppo ulteriore del Paese.

3. - Per quanto riguarda il Brasile, venne utilizzata in un primo tempo la popolazione indigena. Ma la schiavitù degli *Indios*, che in forme rudimentali esisteva già da lungo tempo fra le tribù prima della Scoperta, si rivelò ben presto, per i nuovi scopi cui la indirizzarono i Bianchi, piena di inconvenienti. Dal punto di vista economico, gli *Indios* finivano per essere scarsamente produttivi: cooperavano a questo risultato l'enorme divario culturale esistente fra lo stadio storico cui essi appartenevano e la società coloniale fondata sulla monocultura estensiva, la difficoltà stessa ad assuefarsi anche fisiologicamente al duro e monotono lavoro dei campi, che provocava in loro

¹ In Brasile la zona portoghese si estendeva fino al meridiano situato a 370 leghe (1 *légua* portoghese = circa 6 km.) a ovest di Capo Verde, in conformità al Trattato di Tordesillas del 1494, che definiva l'appartenenza dei nuovi territori scoperti o di là da scoprire, spartendoli tra Portogallo e Spagna. Lo spostamento verso occidente dei confini terrestri brasiliani fu opera di vicende successive.

² Sui problemi generali di struttura della colonizzazione portoghese in Brasile, cfr. C. Prado Jr., *Formação do Brasil contemporâneo. Colônia*, II ed., São Paulo, 1945, pagg. 24-26, 113-123; id., *História econômica do Brasil*, São Paulo, 1945, pagg. 25-31.

una mortalità altissima (aggravata altresì dalla mancanza assoluta di immunità costituzionale di fronte alle nuove malattie importate, come la tubercolosi, dagli Europei), la necessità di mantenere in piedi una ferrea organizzazione di vigilanza, atta a prevenire i loro continui tentativi di fuga resi più agevoli dalla presenza immediata della zona forestale, vietata praticamente ai bianchi e *habitat*, al contrario, delle collettività *índias*. Dal punto di vista politico, poi, la schiavizzazione degli *Índios* si scontrava con le posizioni della Compagnia di Gesù, assunta rapidamente a grande potenza nella nuova colonia: ché i Gesuiti, ed in generale la Chiesa, mentre non sollevavano obiezioni nei riguardi della schiavitù dei Negri, si opponevano invece tenacemente a quella degli *Índios*.¹

Così, seguendo l'esempio delle colonie africane, di Madeira, Capo Verde, e dello stesso territorio metropolitano², si incrementa sempre più in Brasile l'importazione di schiavi negri, che del resto pare avesse avuto inizio già nel 1531.

In breve il braccio africano sostituisce quasi completamente quello *índio* nelle piantagioni e nelle città, e la schiavitù *índia* assume sempre minore importanza in quasi tutto il Brasile, riducendosi in generale a fornire aiuti nel lavoro minerario, e portatori, guide, interpreti e rematori nelle spedizioni verso l'interno³.

4. - Il problema della provenienza etnica dei Negri importati dall'Africa

¹ I motivi fondamentali di questa posizione sono collegabili a quella ricerca di egemonia assoluta ed esclusiva nei confronti degli *Índios*, che i Gesuiti posero alla base della costruzione di un grande stato teocratico nel Sud-America. In realtà gli *Índios* lavoravano nelle missioni secondo uno statuto praticamente schiavistico. Il progetto dell'impero gesuitico, già effettivamente realizzato in larghe zone del Brasile meridionale, dell'Uruguay e del Paraguai, venne meno, non senza resistenza estrema, con l'applicazione di una serie di misure, tra cui la legge che abrogava la schiavitù *índia*, misure che culminarono il 3-IX-1759 con la espulsione dei Gesuiti da tutti i territori portoghesi, e il 21-VII-1773 con la loro soppressione su base ecumenica ad opera di papa Clemente XIV (breve *Dominus ac Redemptor noster*). Per avere una idea della entità del fenomeno, si pensi che queste misure sottrassero alla schiavitù *sul generis* delle missioni gesuitiche delle zone citate, ben 100.000 *Índios*. Cfr. per questa materia J. Dornas Filho, *A escravidão no Brasil*, Rio, 1939, pgg. 18-37.

² Intorno al 1550 circa il 20 % della popolazione di Lisbona era costituita di schiavi negri. Cfr. Vari AA., *Historia da colonização portuguesa do Brasil*, vol. III, Porto, 1924, pg. XIX (i voll. I e II sono del 1921 e 1923).

³ Una eccezione si ebbe nelle zone allora strutturalmente più povere, prime fra tutte São Paulo, nelle quali l'alto prezzo dei Negri importati condurrà ad una manutenzione ad oltranza della schiavitù *índia*. Il secolo XVII e in parte anche il XVIII sono contrassegnati a São Paulo da grandi spedizioni verso l'interno (*bandeiras*) il cui obiettivo, oltre alla individuazione di fonti naturali di pietre e metalli preziosi, è anche quello della cattura di *Índios*, ciò che porterà a memorabili lotte politiche e militari contro i Gesuiti e le loro missioni.

in Brasile tramite il traffico schiavistico, rimane ancora oggi almeno parzialmente aperto. Le indicazioni dell'epoca si riferiscono quasi sempre ai porti di imbarco, rapportabili tutti a zone sottoposte all'influenza dell'impero coloniale portoghese, ma noi sappiamo che la tratta veniva organizzata sul continente africano stesso sotto la direzione dei monarchi indigeni e coinvolgeva intere regioni anche dell'interno, al cui serbatoio umano attingevano i rivenditori di schiavi. Così le indicazioni sui porti di imbarco hanno uno scarso significato agli effetti di una individuazione etnica. Dalla mole immensa dei documenti originali sul traffico che in secoli di schiavitù si sono andati accumulando, sarebbe comunque realizzabile una ricostruzione abbastanza esatta, se la maggioranza di essi non fossero stati dati alle fiamme nel terzo anniversario della abolizione della schiavitù in seguito a circolare del 13 maggio 1891 dell'allora ministro agli Interni Ruy Barbosa, che giudicò infamante per la giovane Repubblica testè proclamata (1889) la conservazione di simile materiale. Gran parte delle fonti dirette sono state così sottratte alla ricerca storiografica, ed oggi la ricostruzione dell'origine etnica dei Negri importati con la schiavitù, deve trovare appoggio, per quanto è possibile, su documenti privati, pubblicazioni dell'epoca, atti delle camere municipali, ecc., viziati del resto anch'essi dallo scarso significato che hanno le notizie circa i porti di imbarco, sui dati forniti dalle ricerche di antropologia fisica, pur essi solo parzialmente indicativi dopo tanti anni di incroci etnici di ogni tipo avvenuti sul territorio brasiliano, e soprattutto sulla indagine dei relitti culturali che si ritrovano tra i discendenti degli antichi schiavi ed in generale nella cultura popolare brasiliana, relitti che vengono comparati con i dati relativi alle diverse civiltà africane. Questa indagine fu iniziata già nell'ultimo decennio del secolo scorso ed è oggi estesa su larga scala: essa costituisce del resto la base per lo studio dei fenomeni acculturativi afro-brasiliani, parte dei quali formerà oggetto del nostro lavoro.

Se si sintetizzano i risultati ottenuti attraverso i vari metodi di ricerca testè accennati, prescindendo dalle variazioni di composizione relativa che si ebbero nel lungo periodo di durata del traffico, possiamo ricostruire il seguente quadro etnico complessivo¹:

SUDANESI: introdotti soprattutto attraverso il porto di Bahia, con irradiazione nelle zone corrispondenti attualmente agli Stati di Bahia e Sergipe.

Il nucleo fondamentale fu costituito da contingenti venuti dalla attuale Nigeria, appartenenti ai popoli *Yoruba* (*Nagó, Yagbá, Yjebú*, ecc.). In minor numero furono importati contingenti dagli attuali Dahomey e Togo, appartenenti ai popoli *Ewe* (*Fon, Anlo, Maht*, ecc.) e in misura ancora minore contingenti dall'attuale Costa d'Oro, appartenenti ai popoli *Akan* (*Fanti, Ashanti, Safué, Zema*, ecc.). Dalle attuali Costa d'Avorio, Liberia, Sierra Leone, Guinea

¹ Il più completo lavoro di ricostruzione del quadro etnico complessivo dei Negri importati in Brasile con la schiavitù è stato realizzato, sulla base dei metodi accennati, da A. Ramos. Cfr. A. Ramos, *Introdução à antropologia brasileira*, vol. I, Rio, 1943.

Francese, Guinea Portoghese, Gambia, ecc., furono importati soltanto contingenti di scarsissimo valore numerico (*Agnyi, Temné*, ecc.).

Oltre ai gruppi già riferiti, confluirono in Brasile attraverso i porti del Golfo di Guinea, numerose leve appartenenti a popolazioni del Sudan occidentale interno, in massima parte camitizzate, e tutte aventi subito in misura maggiore o minore l'influenza dell'Islam. I contingenti più notevoli furono *Haussá, Ful-be, Mandinga (Malluké*, ecc.). In minor numero: *Nupé, Gurunsi*, popolazioni del *Bornu*, ecc.

BANTU: introdotti soprattutto attraverso il porto di Rio de Janeiro, con irradiazione nelle zone corrispondenti attualmente al Distrito Federal ed agli Stati di Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Goiaz e Mato Grosso; attraverso il porto di Recife con irradiazione nelle zone corrispondenti attualmente agli Stati di Pernambuco, Alagôas e Paraíba; attraverso il porto di São Luís nelle zone corrispondenti attualmente agli Stati di Maranhão e di Pará.

Non è possibile per i gruppi BANTU importati in Brasile una individuazione etnica precisa. È certo comunque che essi provengono fondamentalmente da due regioni:

a) Angola e Congo, i cui contingenti fondamentali sono riferibili ai gruppi *A-mbundo* e *Congo*;

b) Mozambico, i cui contingenti fondamentali sono riferibili al gruppo *Makúá*.

Attraverso i porti di imbarco della costa angolese trovarono la via del Brasile gruppi di altre regioni in misura pressoché insignificante, sia BANTU (« Cafri ») che no (OTTENTOTTI).

I PROCESSI DEL SINCRETISMO RELIGIOSO AFRO-BRASILIANO

Tramite l'importazione di schiavi, varie civiltà africane, di cui abbiamo indicato sommariamente il supporto etnico, vennero quindi a contatto negli ultimi secoli in Brasile, con le civiltà dei colonizzatori bianchi, degli *Indios* primitivi abitanti del territorio, e degli immigranti venuti ultimamente da numerosi Paesi; per modo che anche oggi il patrimonio culturale dei differenti gruppi etnici e dei vari ceti sociali presenta, in maggior o minor misura, larga traccia di influenze africane di diversa origine, le quali si inquadrano nel vasto processo acculturativo che sulla base della evoluzione delle condizioni storiche concrete è tuttora in atto nel Paese.

Queste influenze africane, i cui elementi oltrepassano i confini

di razza ed entrano come parte integrante della religiosità, della superstizione, del folclore, dei « quadri di giudizio » ed in genere di tutta la civiltà brasiliana, si ritrovano in modo assai più concentrato nei cosiddetti culti afro-brasiliani, nei quali, in rapporto a una minore estensione sociale e ad una più stretta corrispondenza con i discendenti degli antichi schiavi, tali influenze trovano appunto forme proprie di strutturazione.

Questi culti sono vere religioni fluide semi-organizzate, con mitologia e liturgia proprie in continuo allontanamento dai nuclei africani originali, sia per le tendenze degenerative che ogni cultura soffre col tempo quando viene distaccata dalle proprie condizioni di sviluppo funzionale; sia per i processi di adattamento alle sempre nuove esigenze strutturali della società brasiliana; sia per i fenomeni di sincretismo con il cattolicesimo e con le altre religioni trovate sul posto, e per quelli in generale di acculturazione.

Le religioni afro-brasiliane sono frazionate in altrettanti centri autonomi quanti sono i luoghi di culto¹, distinti ognuno per le sue particolarità liturgiche e mitologiche, per il collegamento più o meno esplicito ad una propria *nação*, ad una diversa *linha*². Presso ognuno di questi centri, situati generalmente in luoghi di difficile accesso o riconoscimento³, si realizzano cerimonie periodiche, grandi feste annuali e riti di iniziazione dei fedeli alla divinità cui il singolo centro è particolarmente dedicato. Un sacer-

¹ Non sono mancati alcuni tentativi di organizzazione su base più vasta: il 2° Congresso Afro-Brasileiro (Bahia 1936) diede vita alla *União das Sétas Afro-Brasileiras da Bahia* che censì in quella città 67 centri di culto sincretistico. Cfr. A. Ramos, *O Negro brasileiro. Ethnographia religiosa*, II ed., São Paulo, 1940, pg. 39.

² Sia *nação* che *linha* sono termini piuttosto elastici che stanno ad indicare il collegamento con una determinata origine culturale. Il primo indica tuttavia di solito una maggior organicità e si riferisce quindi a un complesso più puro, in cui si abbia una meno intensa disgregazione e mescolanza del filone originale con altri. In rapporto forse alla minore strutturazione delle *linhas* va posto il fatto che vari centri « lavorano » con più d'una fra di esse.

³ Si tratta, nei nuclei urbani, di abitazioni di periferia prive di indicazioni esterne, e le cerimonie vi si realizzano di solito nelle ore notturne. La ragione di questo apparato di mistero, che modifica fortemente le liturgie originali, va ricercata nella persecuzione poliziesca di cui sono spesso oggetto i culti afro-brasiliani.

dote, e a volte oggi una sacerdotessa, coadiuvati dagli iniziati (quasi sempre di sesso femminile) dirigono il culto, la cui liturgia, spesso estremamente complessa, si svolge attraverso canti, danze e musiche rituali, coreografie, sacrifici animali, pasti sacri, fenomeni di possessione caratteristici.

Quanto ai fedeli essi si reclutano in prevalenza, come accennammo, tra gli strati negri e mulatti delle classi popolari brasiliane. Ma non bisogna pensare ad una struttura di seguaci perfettamente organizzata: ci troviamo di fronte in Brasile ad una fluidità estrema di tutti i processi religiosi, specie nei settori più bassi della società, in cui la contemporanea e sia pur relativa adesione a più culti non è infrequente. Così è comune che i seguaci dei culti afro-brasiliani partecipino nel contempo, almeno parzialmente, alle cerimonie rituali della Chiesa cattolica o di quella spiritista, senza che ciò crei nella coscienza di essi alcun problema di incompatibilità: anzi, attraverso l'*habitus* al sincretismo ed in generale alla presenza di divinità di più religioni, ogni elemento finisce per fondersi e modificarsi, armonizzandosi nella concezione unitaria di un diffuso politeismo popolare.

In questo lavoro ci proponiamo soltanto di esaminare, situandoli nel loro quadro più vasto, i processi dinamici che sono appunto alla base di questi culti afro-brasiliani, di queste influenze africane più ristrette e concentrate, tentandone poi una interpretazione provvisoria sulla scorta sia dei risultati cui già sono pervenuti gli studiosi precedenti, sia delle correzioni e nuove linee di ricerca che emergono secondo noi come necessarie in seguito alla critica metodologica di tali risultati.

* * *

A parziale introduzione di questo nostro esame va innanzitutto sottolineato il fatto che anche nel campo dei culti afro-brasiliani, i quali pure sono la più organica e concentrata espressione dell'influenza africana in Brasile, noi non riusciamo ugualmente a registrare forme riferibili complessivamente ad una singola civiltà africana originale: non solo infatti vi sono stati tutti i processi di adattamento e quelli degenerativi, non solo

vi è stato il sincretismo con la religione cattolica ed in generale con tutte le religioni e le culture non-africane trovate sul nuovo territorio, ma vi fu anche, e fin dai primissimi anni, il sincretismo fra le singole religioni, fra le singole culture, portate dai Negri in Brasile, per cui le conseguenze della provenienza etnica diversa che ebbero gli schiavi a seconda dei porti di sbarco e delle regioni di prima distribuzione, già moderate dagli stessi fenomeni di ridistribuzione successiva, finiscono per ridursi alla esistenza di zone di maggiore o minore influsso dell'una o dell'altra civiltà africana, senza che mai sia possibile trovare il sincretismo del cattolicesimo con una sola forma originale¹.

¹ Cfr. in generale per i culti afro-brasiliani, R. Bastide, *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista*, « Boletim LIX da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo », Sociologia n. 1, Estudos afro-brasileiros, 1ª série, (São Paulo), 1946; p. E. Ignace Brazil, *Le fétichisme des nègres du Brésil*, « Anthropos », III, 5-6, 1908; E. Carneiro, *Religiões negras*, Rio, 1936; id., *Negros Bantus*, Rio, 1937; id., *Candomblés da Bahia*, « Publicações do Museu do Estado », n. 8, (Bahia), 1948; A. do Couto Ferraz, *Vestígios de um culto dahomeano no Brasil*, « Revista do Arquivo Municipal », 76, (São Paulo), 1941; G. Fernandes, *Xangôs do Nordeste*, Rio, 1937; id., *Investigações sobre cultos negros fetichistas do Recife*, « Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco », (Recife), 1935; id., *O sincretismo religioso no Brasil*, Curitiba, 1941; J. M. Herskovits, *The southernmost outposts of New World africanism*, « American Anthropologist », 45, 4, 1945; id. e F. S. Herskovits, *The Negroes of Brazil*, « The Yale Review », 32, 1943; D. de Laytano, *O Negro no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, 1941; T. de Lima, *Xangôs da Amazônia*, « Folha do Norte », 21-1-1938; R. Nina Rodrigues, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, Bahia, 1900 (*O animismo fetichista dos Negros bahianos*, Rio, 1935); id., *Os Africanos no Brasil*, (ricomposto e pubbl. da H. Pires), São Paulo, 1933 (1932); D. Pierson, *O candomblé na Bahia*, Curitiba, 1942; M. Querino, *Costumes africanos no Brasil*, Rio, 1938 (in questo volume, che è una raccolta di vari lavori, pubblicati separatamente tra il 1916 ed il 1928, cfr. soprattutto *A raça africana e os seus costumes na Bahia*); A. Ramos, *O problema psicológico do curandeirismo*, « Brasil Medico », 42, (Rio), 1931; id., *A possessão fetichista na Bahia. Psico-patologia dos chamados estados de santo*, « Arquivos do Instituto Nina Rodrigues », I, 2, (Bahia), 1932; id., *O Negro brasileiro. Ethnographia religiosa*, cit.; id., *A aculturação negra no Brasil*, São Paulo, 1942; id., *Introdução à antropologia brasileira*, vol. I, cit., e vol. II, Rio, 1947; J. P. Barreto (J. do Rio), *As religiões no Rio*, Rio, 1906 (nuova ed., Rio, 1951); Vari AA., *Estudos afro-brasileiros. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso afro-brasileiro (Recife 1934)*, Rio, 1935; Vari AA., *Novos estudos afro-brasileiros. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso afro-brasileiro (Recife 1934)*, Rio, 1937; Vari AA., *O Negro no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2º Congresso afro-brasileiro (Bahia 1936)*, Rio, 1940.



La ricerca dei filoni che nel complesso intricato dei sincretismi permettono di risalire ai contributi delle singole civiltà africane, ha posto innanzitutto gli studiosi di fronte ad una mole immensa di fatti religiosi e magici, di credenze ed usi folcloristici, di elementi lessicologici¹, chiaramente riferibili alla civiltà dei popoli *Yoruba* della Nigeria. Abbiamo visto come nel quadro della composizione etnica degli schiavi importati in Brasile spettasse ai popoli *Yoruba* un posto preminente. Ciò costituisce indubbiamente una prima spiegazione del cospicuo volume del contributo *yoruba* all'insieme dei sincretismi afro-brasiliani, e infatti nella zona di Bahia, che fu appunto l'area primitiva di distribuzione degli schiavi sudanesi, il settore *yoruba* sovrachia praticamente ogni altra influenza africana.

È ormai stato messo in chiaro come nelle zone di importazione sudanese si sia verificato sin dal principio un fenomeno di sincretismo per cui il tronco *yoruba* ha incanalato quelli *ewe* ed *akan* dando ben presto origine ad una cultura mista costituita fondamentalmente da elementi *yoruba* ed *ewe* con netta predominanza dei primi²: questa cultura, nel suo nucleo religioso è ancora oggi, come vedremo, il nerbo fondamentale di gran parte dei

¹ Per lo studio delle influenze africane sulla lingua portoghese-brasiliana, si veda, oltre ai lavori più vasti di E. Carneiro, di R. Nina Rodrigues, di A. Ramos, di J(oão) Ribeiro, i quali inseriscono tutti il problema linguistico in quello della acculturazione afro-brasiliana in generale, J. Dornas Filho, *Vocabulário Quimbundo*, « Revista do Arquivo Municipal », 49, (São Paulo), 1938; R. Garcia, *Vocabulário Nagô*, in *Estudos afro-brasileiros*, cit.; D. de Laytano, *Os africanismos no dialeto gaúcho*, « Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul », XVI, (Porto Alegre), 1936; A. J. de Macedo Soares, *Sobre algumas palavras africanas introduzidas no português que se fala no Brasil*, « Revista Brasileira », 1880; id., *Estudos lexicográficos do dialecto brasileiro*, « Revista Brasileira », 1880 (nuova ed., Rio, 1943); id., *Dicionário brasileiro*, « Annaes da Biblioteca Nacional », XIII, (Rio), 1888; R. Mendonça, *A influencia africana no português do Brasil*, II ed., São Paulo, 1935; id., *O português do Brasil*, Rio, 1937; J. Raimundo, *O elemento afro-negro na lingua portuguesa*, Rio, 1933; A. Ramos, *A influencia africana no português do Brasil*, « Diário da Manhã », (Recife), 18-XI-1934; N. Senna, *Africanismos no Brasil*, « Revista da Língua Portuguesa », 12, (Rio), 1921.

² Era *yoruba* la lingua usata ancora alla fine del secolo scorso come lingua generale tra gli schiavi bahiani (cfr. R. Nina Rodrigues, *Os Africanos no Bra-*

culti afro-brasiliani. Tale processo rispecchia l'entità numerica relativa degli schiavi appartenenti ai tre gruppi e trova una base solida nel tipo strutturale comune che presentano le religioni *akan*, *ewe* e *yoruba*, all'ultima delle quali era probabilmente da ascrivere all'epoca della tratta una maggior complessità ideologica.

Ma ben presto il processo sincretistico si deve essere allargato, venendo ad abbracciare nuove zone ed altre culture: ebbe in tal modo inizio il contatto con le culture *bantu*, i cui portatori probabilmente incominciarono a giungere in Brasile ancor prima dei negri sudanesi. Queste culture, anch'esse piuttosto omogenee, già si trovavano sul territorio brasiliano in via di unificazione tra loro e di sincretismo con la cultura bianca-cattolica dominante¹.

sl., cit., pg. 157 e segg.) ed anche oggi, con tutti i sincretismi successivi, i termini *yoruba* sono tra i più frequenti nei canti e nella terminologia in generale dei culti afro-brasiliani.

¹ Vi sono testimonianze importanti di un sincretismo religioso quasi esclusivamente *bantu-cattolico* nel *quilombo* dei Palmares del secolo XVII (cfr. R. Bastide, *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista*, cit., pg. 13, dove sono indicate anche le fonti dirette). I *quilombos* erano luoghi di difficile accesso nei quali, gruppi di schiavi prevalentemente della medesima origine etnica, accorrevano e si concentravano dopo essere sfuggiti ai loro padroni. Questi luoghi, muniti a volte di potenti difese per la protezione dagli attacchi dei Bianchi, diedero luogo a tentativi importanti di riorganizzazione autonoma dei Negri secondo i propri « modelli » originali. Cionondimeno vi si trovano appunto forme incipienti di sincretismo religioso con il cattolicesimo. Fra i *quilombos* è celebre quello dei Palmares, vero Stato negro, prevalentemente *bantu*, situato nell'attuale Stato di Alagoas e le cui origini più lontane sono da ricercarsi nei primi anni del secolo XVII. Dopo aver sostenuto, spesso vittoriosamente, gli attacchi continui che contro di esso venivano lanciati dai Bianchi, finì per essere distrutto non senza un'epica resistenza, da una *bandeira* paulista guidata da Domingos Jorge Velho nel 1695. Con preoccupazione di analisi dei fenomeni acculturativi il *quilombo* dei Palmares venne studiato da R. Nina Rodrigues, *A Tropa Negra. Erros e lacunas de Palmares*, « Diario da Bahia », (Bahia), 20, 22, 23-VIII-1915 (inserito come cap. III in *Os Africanos no Brasil*, cit.); da E. Carneiro, *O quilombo dos Palmares*, Rio, 1947; il problema è riproposto alla luce dei lavori nordamericani sull'acculturazione (E. B. Reuter, W. O. Brown, R. E. Park, M. J. Herskovits, R. Redfield, R. Linton) anche da A. Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo. Anthropologia cultural e psychologia social*, Rio, 1937, pg. 389. Di tipo notevolmente diverso sono i *quilombos* del secondo '800, collegati politicamente ed organizzativamente con il movimento abolizionista borghese che vi faceva anche affluire i Negri sfuggiti illegalmente ai propri padroni (celebre il *quilombo* di Jabaquara nell'attuale Stato di São Paulo). In Brasile i *quilombos* finirono sempre col venire dispersi: essi rappresen-

Quando però venne a formarsi il nuovo complesso, costituito fondamentalmente da elementi sudanesi e *bantu*, i primi finirono spesso per esercitare in misura maggiore o minore a seconda dei gruppi etnici prevalenti e delle vicissitudini storiche delle varie zone, una funzione egemonica, di « strutturazione », nei confronti dei secondi che rappresentavano comunque un livello storico meno elevato di quello *yoruba*. Così il *modo* attraverso cui il nucleo originato dai culti del Golfo di Guinea (che si erano sincretizzati sotto la direzione *yoruba*) entrò in contatto con il cattolicesimo, ebbe una importanza decisiva nell'indirizzare da allora fino ai nostri giorni il contenuto complessivo di tutti i culti afro-brasiliani.

Non accenneremo in questo lavoro a tutti i processi che ebbero luogo in quattro secoli di storia e nemmeno a tutte le vie che il sincretismo ha battute. Occorre tuttavia sottolineare quello che per il Brasile fu il processo fondamentale, la via determinante del sincretismo afro-cattolico stesso, processo che parte appunto dal contatto del cattolicesimo con le strutture religiose del nucleo *yoruba-ewe*.

Se noi risaliamo alla struttura piuttosto complessa delle religioni agricole costiere del Golfo di Guinea, potremmo individuare, certo anche in rapporto a stratificazioni storiche diverse, accanto al culto degli antenati una gerarchia di divinità a carattere naturalistico ed a mitologia antropomorfa, conservanti a volte traccia di un più antico totemismo, sulle quali sta una divinità di tipo uranico che tende a non ricevere, come presso gli *Yoruba*, forma alcuna di culto.

Attorno a queste divinità — gli *orishá* degli *Yoruba* che assorbono rapidamente i corrispondenti *vodú* degli *Ewe* e *abosom*

tavano una pericolosa attrazione per i Negri ancora schiavi, una fonte continua di scorrerie nelle piantagioni e nei piccoli paesi limitrofi, ed anche una immensa ricchezza umana che poteva essere ricondotta in schiavitù senza ricorrere al traffico transatlantico. Fuori dal Brasile, invece, ancora si ritrovano gruppi di discendenti di Negri sfuggiti alla schiavitù e riorganizzati in modo autonomo, tra i « Negri del Bosco » (i *Bush Negroes* degli AA. nordamericani) che abitano le foreste della Guiana Olandese, tra i *Marrons* della Giamaica, e in alcune zone di Haiti. In Brasile stesso, però, il tema dei *quilombos* vive ancora nei canti popolari negri (cfr. A. Ramos, *O Auto dos Quilombos*, « Diario Carioca », (Rio), 4-VIII-1935; id., *Autos populares afro-brasileiros*, « Revista Brasileira », 9, 1935).

degli *Akan* — si organizzò il sincretismo con il cattolicesimo, il cui filone centrale fu e continua ad essere ancor oggi l'accostamento tra *orishá* negri e santi cattolici, accostamento in un primo tempo sentito come una ulteriore corrispondenza nel quadro delle molteplici partecipazioni mistiche degli *orishá* stessi, e nei processi finali come completa identità (la divinità che ha due nomi, quello dell'*orishá* e quello del santo)¹.

L'individuazione concreta del perchè di ognuno degli accostamenti è un problema storiografico che va risolto caso per caso sulla base degli attributi, delle gesta mitologiche, delle par-

¹ Nel complesso, su vie di accostamento analoghe si vennero a strutturare i sincretismi religiosi afro-cattolici in seno ai Negri di Haiti e della Luisiana, di origine prevalentemente *eve*, e a quelli di Cuba, di origine prevalentemente *yoruba* e in parte *bantu*. Nei Paesi dell'America protestante (Guiana Inglese, Giamaica, Is. Bahama, costa orientale degli Stati Uniti) il sincretismo religioso collegherà i culti negri, di origine prevalentemente *akan*, con le figure dei profeti, gli episodi dell'Antico Testamento, il folclore protestante in generale. Negli Stati Uniti, comunque, i culti sincretistici sono oggi praticamente scomparsi come tali. Una vista di insieme, con criteri comparativi è contenuta in A. Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo. Anthropologia cultural e psicologia social*, cit. Il lavoro di M. J. Herskovits, *African Gods and Catholic Saints in New World Negro belief*, « American Anthropologist », 39, 4 (1), 1937, è un saggio comparativo tra Brasile, Cuba ed Haiti. Per il sincretismo afro-cubano, cfr. I. Castellanos, *La brujería y el ñañiguismo en Cuba*, Habana, 1916; id., *Instrumentos musicales de los afro-cubanos*, Habana, 1917; F. Ortiz, *Hampa afro-cubana. Los Negros esclavos*, Habana, 1916; id., *Hampa afro-cubana. Los Negros brujos*, Madrid, 1917; id., *Los cabildos afro-cubanos*, « Revista Bimestre Cubana », XVI, (Habana), 1921; id., *Glosario de afro-negrismos*, Habana, 1924; id., *La música sagrada de los Negros Yorubá en Cuba*, « Estudios Afro-Cubanos », II, (Habana), 1938; ed in generale la rivista *Estudios Afro-Cubanos*, che però non si limita ai lavori sul sincretismo africano nella sola Cuba. Per il sincretismo afro-haitiano, cfr. L. Denis e F. Duvalier, *Evolution stadiale du Voudou*, « Publications du Bureau d'Ethnologie de la République d'Haiti », (Port-au-Prince), 1944; J. C. Dorsainvil, *Vodou et névrose*, Port-au-Prince, 1931; M. J. Herskovits, *Life in a Haitian valley*, New York, 1937; W. W. Newell, *Myths of woodoo worship and child sacrifice in Hayti*, « Journal of American Folk-lore », I, 1888; id., *Reports of woodoo worship in Hayti and Louisiana*, « Journal of American Folk-lore », II, 1889; Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle...*, Port-au-Prince, 1928; id., *Simplex remarques de psychiatrie sur les crises vaudouesques*, « Les Annales de Médecine Haïtienne », 1 e 2, (Port-au-Prince), 1930; id., *Une étape de l'évolution haïtienne*, Port-au-Prince, s.d.; id., *Formallon ethnique, folk-lore et culture du peuple haïtien*, Port-au-Prince, 1939; E. C. Parsons, *Spirit cult in Hayti*, « Journal de la Société des Américanistes de Paris », XX, (Paris), 1928; F. Wirkus e D. Taney, *The White King of the Gonave*, New York, 1931.

tecipazioni, che volta a volta, luogo per luogo, per motivi storici diversi, vengono sentiti predominanti nei vari santi e nei vari *orishá*. Anche perchè gli accostamenti non sono sempre gli stessi nelle diverse regioni e nei tempi successivi. L'isolamento tra le varie regioni antropogeografiche caratteristico di ogni epoca della storia brasiliana ha spesso determinato evoluzioni distinte e quindi differenze di tradizione e di civiltà tali da influire sullo sviluppo religioso e perciò sulla direzione degli accostamenti. Inoltre, malgrado siano avvenuti profondi fenomeni di meticciamento biologico e di unificazione e sincretismo fra le diverse culture di origine africana, i vari gruppi etnico-culturali — le varie *nações* come spesso vengono ora chiamati —, pur trovandosi ormai polverizzati e frammisti e avendo spesso perduto ogni reciproca delimitazione, tendono tuttavia a mantenere determinate proprie tradizioni, determinati culti prevalenti particolari: e così può darsi che anche molto vicino, presso due *nações* differenti, gli *orishá* più importanti siano diversi o siano visti sotto caratteristiche diverse, il che non può non riflettersi nella scelta degli accostamenti. Così pure differenze negli accostamenti possono risultare nel caso di indagini compiute nello stesso luogo, presso la stessa *nação*, a distanza però di tempo¹. Va considerato infatti che il sincretismo, specie quello attuale, ha un andamento che sotto una serie di spinte che analizzeremo più avanti, presenta una dinamica estremamente rapida².

¹ Verso la fine del secolo scorso a Bahia Xangô, che era un *orishá yoruba*, veniva spesso identificato con Santa Bárbara, perchè il primo partecipava del fulmine e del tuono e la seconda era considerata patrona delle tempeste e delle scariche elettriche: il valore funzionale era più forte della differenza di sesso; poi i rapporti si complicarono ancora: nella mitologia *yoruba* la moglie di Xangô era Osum mentre nel cattolicesimo popolare Santa Bárbara aveva come compagno di « patronato » São Jerônimo. Dall'identità Xangô = Santa Bárbara si arrivò così ad un secondo accostamento a sessi opposti: Osum = São Jerônimo. Oggi gli accostamenti sono di nuovo cambiati: i sessi si sono ritrovati, Xangô è São Jerônimo, ma Santa Bárbara si identifica con Yansan (*orishá* femminile anch'esso di origine *yoruba*). Cfr. R. Bastide, *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista*, cit., pagg. 13-14.

² Molti *orishá* presentano inoltre due forme, quella del giovane e quella del vecchio, che tendono generalmente a sincretizzarsi con santi diversi. Sul vasto problema della interpretazione delle varietà di accostamento dei medesimi *orishá*, a seconda della zona, della *nação*, delle epoche, della forma di età, cfr. R. Bastide, *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista*, cit., pagg. 13-21.

Su un piano generale occorre infine sottolineare come la relativa facilità con cui i processi di sincretismo poterono realizzarsi tramite l'accostamento *orishá*-santo, trovi spiegazione non soltanto nella struttura storicamente più elevata che presentano le divinità del Golfo di Guinea, ma anche nel carattere stesso del contributo cattolico: i santi o le persone della Trinità che trovano posto nei fenomeni di acculturazione non sono certamente quelli del cattolicesimo codificato, rinvenibile semmai, e solo parzialmente, tra le classi dominanti: ciò che entra nel sincretismo sono le forme del culto popolare, la mitologia e la liturgia nelle quali l'elemento pagano è ancora quasi scoperto, una vera religione semi-politeista in cui la tendenza alla *localizzazione* del culto finisce per dare origine, da una stessa figura, a tanti personaggi quanti sono appunto i luoghi di culto¹, mentre la *specializzazione* del culto stesso porta ad una divisione dei fedeli secondo le professioni o secondo i generi di grazie richieste. Del resto, fissata volta a volta la corrispondenza tra una divinità *yoruba* ed un santo cattolico, e determinate quindi le caratteristiche fondamentali sulle quali sarà impostato il loro rapporto sincretistico,

¹ A Bahia per esempio, dove la vita religiosa è dominata dal culto popolare del *Senhor do Bomfim*, i Negri sincretizzarono quest'ultimo con *Obatalá* (*Orixalá*, *Oxalá*), uno degli *orishá* più importanti della mitologia *yoruba*. Ben presto nella cerimonia di lavatura della Chiesa del *Senhor do Bomfim*, di origine pagano-cattolica portoghese, confluisce la cerimonia africana della lavatura sacra degli oggetti del culto, dando così origine ad una forma nuova di liturgia popolare che, repressa sin dal 1889 dalle gerarchie ecclesiastiche, continua a vivere ancora oggi sebbene modificata come insieme di festeggiamenti che tradiscono però facilmente l'origine incriminata. Cfr. C. A. de Carvalho, *Tradições e Milagres do Bomfim*, Bahia, 1915, pgg. 3, 50 e segg.; X. Marques, *Tradições religiosas da Bahia*, « A Tarde », (Bahia), 19-1-1929; R. Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, cit., pgg. 176-181; M. Querino, *Costumes africanos no Brasil*, cit., pgg. 299-315; A. Ramos, *O Negro brasileiro. Ethnographia religiosa*, cit., pgg. 151-156. E quello del *Senhor do Bomfim* un esempio tipico del fenomeno già accennato della partecipazione alle pratiche di più religioni: ogni venerdì, che è il giorno consacrato a *Oxalá*, la chiesa del *Senhor do Bomfim* si riempie di seguaci del primo, che vengono sia isolatamente, sia a volte in gruppo accompagnati da un sacerdote afro-brasiliano (cfr. R. Bastide, *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista*, cit., pg. 23). Del resto fin dai tempi più remoti il sincretismo religioso afro-brasiliano « aggiunse », per un motivo o per l'altro, accanto alle proprie pratiche interne, la partecipazione dei fedeli ad alcuni riti della Chiesa cattolica (quelli in generale che si rivolgono direttamente al medesimo santo cultuato in forma sincretistica nel centro afro-cattolico).

L'*orishá* tende generalmente ad abbandonare quegli attributi che sono diventati accessori in quanto non trovano parallelo nel cattolicesimo. Assistiamo quindi ad un processo di impoverimento culturale e di livellamento di tutti gli *orishá*, favorito senz'altro dagli stessi fenomeni disgregativi che colpiscono qualsiasi cultura trapiantata in una società nuova e funzionalmente diversa: gli *orishá* perdono le strutture gerarchico-genealogiche, perdono a seconda dei casi in modo diverso parte dei loro miti caratteristici e delle loro partecipazioni mistiche, il dio supremo *yoruba*, *Olorun* (ewe: *Mawú*; akan: *Onyame*), viene lentamente dimenticato, tanto che oggi nelle religioni afro-brasiliane è quasi scomparso.

* * *

Dicemmo della funzione della religione e della cultura *yoruba* in Brasile, come centro di attrazione di tutte le altre culture negre sia guineane (in maggior misura) che *bantu*, ed è bene sottolineare nuovamente che tale funzione non era da vedersi *soltanto* basata su dei rapporti etnici di ordine numerico, ma doveva essere riferita *anche* a cause di tipo culturale, allo sviluppo sociale ed alla superiorità religiosa dei popoli *yoruba*, che avevano raggiunto stadi di civiltà notevolmente elevata cui corrispondevano istituti politici e organismi statali che solo verso la fine del sec. XVIII erano entrati in fase di decadenza.

Vedemmo d'altronde come siano entrati in Brasile con il traffico schiavistico proveniente dai porti d'imbarco del Golfo di Guinea, anche notevoli contingenti delle popolazioni più o meno camitizzate del Sudan occidentale interno — zona di civiltà molto antica, come testimonia fin dal IV secolo l'esistenza del fiorente impero di Ghana, e che aveva poi tutta in misura notevole subito l'influenza dell'Islam —, le quali rappresentavano stadi di civiltà superiore a quello dei popoli del Golfo di Guinea. Il processo di islamizzazione di queste popolazioni, era stato anche nel campo religioso così profondo, ed i resti dei culti precedenti vi si trovavano ormai così disorganizzati, che noi possiamo parlare per i *Mandinga*, per i *Ful-be*, per gli *Haussá* dell'ingresso in Brasile, ad opera di popoli di civiltà alquanto elevata, di un

vero complesso culturale islamico, di una religione maomettana a *corpus* notevolmente codificato.

Sorge quindi spontanea la domanda: come mai la funzione di attrazione ed organizzazione delle culture, delle religioni negre in Brasile, assolta dalla cultura e dalla religione *yoruba*, non venne invece realizzata da quella islamica, tramite soprattutto gli *Haussá*, che in maggior numero furono portatori di essa¹?

La ricerca del filone islamico nel quadro dei fenomeni acculturativi afro-brasiliani è ben lungi infatti dal portarci alla raccolta di un materiale così vasto ed in fondo ancora così organico come quello *yoruba* o comunque *yoruba-ewe*. Alcuni relitti nei culti sincretistici² i quali presentano però una struttura che è *yoruba-ewe* ed in parte *bantu*, elementi importanti nella magia popolare, aspetti dell'indumentaria afro-brasiliana³ un certo *corpus* culinario, casi singoli di influenze lessicologiche⁴, sono ciò che rimane della più elevata cultura giunta con gli africani in Brasile.

La spiegazione di questo fenomeno che può apparire a prima vista molto strano, non può essere ricercata in una scarsa forza numerica degli africani mussulmani trasportati in Brasile, chè anzi gli *Haussá* costituirono specie a Bahia un gruppo particolarmente numeroso; e d'altra parte noi abbiamo testimonianza,

¹ Vedemmo come oltre agli *Haussá*, anche i *Mandíngo*, i *Ful-be*, ed in misura ancora minore i *Nupé*, i *Gurunsi* e popolazioni del *Bornu*, abbiano importato l'islamismo in Brasile. Occorre aggiungere però che elementi culturali islamici si trovavano spesso inseriti anche nelle culture dei popoli *yoruba*, *ewe* e *akan*, i quali pertanto vanno pur essi presi in considerazione nello studio generale dell'influenza islamica sul territorio brasiliano.

² La *União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia* (v. nota 1 a pag. 196) ha documentato nel 1937 l'esistenza a Bahia di un centro legato alla *nação mussurumim* ma oggi nel complesso non troviamo altro che *linhas* (*linha de mussurumim*, *de massurumam*, ecc. a Rio) ed elementi ancora più sparsi (*Allah* nominato in canti religiosi afro-brasiliani di influenza prevalente *yoruba* o *bantu*).

³ Sono caratteristici il turbante, la lunga ed ampia gonna, lo scialle, ancora oggi in uso tra le donne negre della città di Bahia. Cfr. *Tipos e Aspectos do Brasil*, Instituto histórico e geográfico brasileiro e Instituto brasileiro de geografia e estatística, Rio, 1943, pgg. 54-57.

⁴ Queste influenze lessicologiche si concentrano predominantemente nel linguaggio liturgico, magico, ecc. afro-brasiliano. Non vanno perciò confuse con quelle arabe che hanno inciso sulla formazione della lingua portoghese direttamente nella Penisola iberica.

per le epoche passate, di una influenza dei gruppi islamizzati comunque maggiore di quanto oggi se ne potrebbe dedurre.

Il lavoro di ricostruzione storiografica della vita degli *Haussá* in Brasile ci permette di individuare la soluzione del nostro problema, di scoprire il perchè dello scarso rilievo degli elementi islamici nelle forme acculturative ed in particolare nel sincretismo religioso afro-brasiliano.

La spiegazione va secondo noi ricercata nella coesistenza tra due fenomeni storicamente contraddittori: da una parte il divario tra le altre religioni africane ed il semi-monoteismo dei Sudanesi islamizzati, divario che era l'espressione più acuta e determinante di un profondo dislivello di civilizzazione; dall'altra il fatto che questo dislivello non si poteva manifestare sul piano sociale per l'avvenuta parificazione di tutti i gruppi africani nelle condizioni della schiavitù in Brasile. Tale situazione fu del resto alla base della organizzazione a setta segreta e della particolare attività politica caratteristiche degli schiavi mussulmani sul nuovo territorio, le quali finirono per accentuare ulteriormente le conseguenze dei fenomeni riferiti.

Possiamo parlare a questo proposito di un vero processo controacculturativo che mirava a mantenere incontaminati i riti e la mitologia islamica nei confronti sia dei Bianchi che degli altri Negri e Mulatti, considerati questi due ultimi tutt'al più come massa di conquista religiosa forzata e quindi come oggetto di contrattacco ideologico in vista di una futura ripresa. La superiorità culturale degli Africani islamizzati, fieramente sentita da essi stessi in misura notevolissima, giocò quindi sia nella difficoltà obiettiva di stabilire dei canali sincretistici con le altre culture negre, sia nella elaborazione che essi fecero di una linea di attività politica impostata sulla forzata ed unilaterale assimilazione ideologica degli altri gruppi e sulla conquista del Potere senza che esistessero però storicamente le condizioni sociali necessarie per realizzarla. Questa linea finì così per portarli in pratica ad un isolamento il quale contribuì ulteriormente alla loro scarsa influenza e ad un senso di generale diffidenza verso di essi in seno agli altri gruppi etnici in schiavitù.

Gli *Haussá* tentarono d'altronde di rompere questo circolo vizioso: l'ideologia religiosa come fattore di autocoscienza e di

preparazione alla guerra-santa contro i Bianchi e contro gli stessi Negri e Mulatti non islamizzati, lo stato di semi-mobilizzazione permanente, sfociarono in una serie di rivolte nel 1807, '09, '13, rivolte che vanno comprese non soltanto come movimenti di liberazione del settore più cosciente di una classe oppressa, ma anche come diretta continuazione delle guerre condotte nel Sudan contro le popolazioni limitrofe, anch'esse concepite come guerre religiose¹. Nel 1813 gli *Haussá* furono quasi completamente liquidati e molti dei liberti sopravvissuti deportati in Africa. Ciononostante quelli rimasti ripresero la lotta e giunsero persino a realizzare delle solide alleanze con gli schiavi *yoruba*. Ma le rivolte di schiavi (ché tali furono comunque in maggioranza i rivoltosi) furono sempre obiettivamente destinate al fallimento, e questa nuova linea di alleanze, provata soltanto nella guerra, e unicamente dopo le prime sconfitte, non ebbe possibilità di sviluppo. Si giunse, è vero, a nuove rivolte nel 1816, '26, '27, '28, '30, poi alla grande insurrezione del 1935, la più estesa e anche l'ultima². Una serie di fattori si aggiunse così alle difficoltà oggettive e soggettive di un sincretismo sotto la direzione dell'ideologia islamica: la riduzione dei mussulmani a gruppi spartuti, la loro importazione soppressa, il pratico annientamento della

¹ Che si trattasse di qualcosa di più complesso che pure rivolte di schiavi lo prova ad esempio la importanza determinante che ebbero i liberti, anche i rari liberti facoltosi, nella organizzazione di queste insurrezioni. Una ulteriore prova della forte unità interna che conservarono gli *Haussá*, è il legame, particolarmente vivo in seno ad essi, tra schiavi e liberti. Questi, resi spesso tali tramite una organizzazione di lavoro collettiva, che serviva a guadagnare il danaro necessario per il riscatto, continuavano poi a lavorare per la liberazione dei fratelli rimasti schiavi. (Forme analoghe, sebbene su scala meno ampia, esistettero del resto anche presso gli schiavi di origine etnica diversa).

² Cfr. per la storia delle insurrezioni *haussá* e *yoruba* del primo '800, R. Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, cit., pag. 61 e segg.; A. Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo. Anthropologia cultural e psicologia social*, cit., pgg. 335-337; J. Dornas Filho, *A escravidão no Brasil*, cit., pgg. 115-118 e 122-125. In generale tutta la interpretazione delle insurrezioni di schiavi in Brasile va rivista nell'intento di superare la falsa antinomia « fattori economici - fattori culturali » entro cui troppo spesso è stata posta, per giungere caso per caso alla esatta valutazione del rapporto dialettico tra condizioni sociali ed elementi sovrastrutturali sia « organici » che tradizionali (di ognuna delle varie tradizioni). Certo è che le insurrezioni cui parteciparono gli schiavi in Brasile presentano una enorme varietà di istanze che andrebbero volta per volta individuate.

loro già scarsa influenza dopo le sconfitte del primo '800, la breve durata del loro contatto con altri nuclei cospicui di schiavi. La scarsa mole di documenti dell'ideologia islamica nelle forme acculturative afro-brasiliane trova perciò, come dicemmo, nella storia stessa dei gruppi islamizzati e dei loro rapporti con gli altri gruppi la sua spiegazione.

* * *

Il filone *bantu* nei fenomeni sincretistici afro-brasiliani deve venir studiato fuori dalla zona bahiana in cui si concentra maggiormente, per effetto delle distribuzioni etniche iniziali, l'influenza in generale dei popoli sudanesi e in primo luogo di quelli *yoruba*. L'individuazione sistematica di questo filone, realizzata in parte notevole a Rio de Janeiro, ha dimostrato però che anche dove, in conseguenza delle stesse distribuzioni iniziali, la maggioranza dei Negri è di origine *bantu* ed il filone culturale *bantu* si presenta con una concentrazione più elevata, i culti sincretistici afro-brasiliani sono ormai pervasi dall'influenza *yoruba*, che realizza una funzione sia di strutturazione generale, sia di contributo particolare al patrimonio stesso della religione.

Indubbiamente la struttura meno complessa delle religioni e di tutta la cultura *bantu* ha giocato sin dal tempo della schiavitù nel senso di favorire la influenza *yoruba* che rappresentava una tappa più elevata di civilizzazione, non tale però da giungere a determinare quelle condizioni dalle quali scaturirono, come vedemmo, l'isolamento e la rovina delle culture islamiche in Brasile.

Così noi ritroviamo nelle cerimonie religiose afro-brasiliane di Rio de Janeiro, gli stessi *orishá* e molte delle strutture liturgiche individuate a Bahia: ma queste strutture vi sono piuttosto semplificate, e accanto agli *orishá* compaiono, seppure a volte estremamente modificati, il dio supremo (*Nzambi*) e molti degli dèi inferiori e degli spiriti delle religioni *bantu* specie agricole di Angola. E soprattutto il filone *bantu* si manifesta nel peso, enormemente superiore rispetto a Bahia, delle cerimonie evocative degli antenati, che sono appunto uno dei tratti essenziali del

patrimonio religioso *bantu* nelle zone di provenienza. È stato questo aspetto dei culti afro-brasiliani a permettere l'imponente sincretismo di essi con il culto spiritista di Allan Kardec entrato in Brasile nel secolo scorso. Questo culto, che ha raggiunto una notevole estensione tra i Bianchi, ha dato parallelamente origine anche al sincretismo con i culti afro-brasiliani, specie dove più forte era l'influenza *bantu*, percorrendo naturalmente una « via » diversa da quella cattolica: invece dell'accostamento santo-orishá agiscono in modo predominante i collegamenti tra le rispettive credenze sui morti e sulla loro rievocazione, con la conseguente formazione di un tipo nuovo di religiosità popolare (*baixo espiritismo, espiritismo de Umbanda, ecc.*)¹.

Così questa ulteriore riduzione della individualità originale degli elementi *bantu*, già profondamente inquinati dai sincretismi precedenti (*yoruba*, cattolico, ecc.), ha agito però nel senso di dare ad essi una nuova ed importante funzione nel quadro dei culti afro-brasiliani, realizzando il collegamento almeno parziale con una nuova religione bianca, la quale, essendo inserita nel mondo « ufficiale », per quanto accattolica ha esercitato una azione sotto certi aspetti « protettiva » nei confronti di quei culti.

Considerando quindi la pur cospicua presenza di elementi *bantu* nei culti afro-brasiliani, e la nuova funzione che essi realizzano, ci si rende conto che tale civiltà, situata ad un livello di civilizzazione inferiore a quello *haussá* o *yoruba*, ha anch'essa sostenuto un importante ruolo formativo nella cultura nazionale-popolare brasiliana, ruolo che meglio appare in evidenza ove si consideri l'apporto generale *bantu* nella magia, nel folclore letterario, negli strumenti, nella musica e nel ballo popolare, nella stessa lingua e in alcune forme di organizzazione delle classi subalterne².

¹ Cfr. L. Ribeiro e M. Campos, *O Espiritismo no Brasil*, São Paulo, 1937.

² Forme di organizzazione (clanica?) *bantu* continuano nel *mutirão* o *putirão* (Rio) che è oggi un gruppo di lavoro nel quale Negri e Bianchi, uomini e donne, vendono oppure regalano un giorno di lavoro ad un proprietario terriero o ad un contadino fino a che la notte questa attività termina con una festa caratteristica. Aspetti della organizzazione politica delle monarchie *bantu* trovano eco nelle feste popolari brasiliane dei *Congos*. Cfr. per questa materia A. Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo. Anthropologia cultural e psicologia social*, cit., pgg. 368-369.

* * *

Il panorama della sincretizzazione crescente dei culti afro-brasiliani presenta quindi un quadro molto complesso.

Abbiamo visto come fin dai periodi più antichi della schiavitù, le religioni dei Negri *bantu*, importati probabilmente in numero notevole prima degli altri, subirono un processo di unificazione interna e poi di parziale sincretismo con il cattolicesimo, sincretismo quest'ultimo indubbiamente favorito da un analogo processo iniziatosi già in Africa ad opera dei missionari cattolici portoghesi. In seguito, quando dai porti del Golfo di Guinea, vennero inviate, specie a Bahia, leve poderose di schiavi sudanesi, si verificò nel loro interno la quasi unificazione dei culti *yoruba*, *ewe* e *akan* sotto la direzione del primo di essi, e subito dopo un sincretismo di questi, molto parziale con i culti islamizzati degli *Haussá*, dei *Mandinga*, dei *Ful-be*, ed abbastanza profondo invece, con i culti *bantu*, che, già in parte cattolicizzati, ne uscirono profondamente alterati. Mentre gli africani islamizzati reagivano in senso contro-acculturativo, questo nuovo complesso, particolarmente nelle zone dove meglio si realizzava la direzione *yoruba*, dava origine ad un vasto sincretismo con il cattolicesimo aprendo la grande via di accostamento *orishá*-santo, processo anche questo favorito, sebbene in misura molto minore, da precedenti influenze cattoliche nel Golfo di Guinea ad opera dei missionari.

Ma i processi di acculturazione continuarono a svilupparsi, oscillando dialetticamente fra la tendenza alla unificazione da una parte e l'apporto continuo dei filoni puri in maniera differenziata nelle varie zone del Brasile dall'altra, apporto che per tutto il periodo del traffico schiavistico ripropose continuamente le tematiche originali. Poi, con la fine del traffico e definitivamente con quella della schiavitù, rotti i contatti con l'Africa, il sincretismo fece passi enormi. Parallelamente all'influenza crescente del cattolicesimo, mentre la via dell'accostamento delle cerimonie di evocazione dei morti permette il sincretismo dei culti afro-brasiliani, specie di quelli a più forte influenza *bantu*, con la religione spiritista, si delinea oggi,

attraverso la via di accostamento *orishá*-divinità indigene, un nuovo grandioso processo: il sincretismo dei culti afro-brasiliani con le divinità degli *Indios* — specie degli *Indios Tupí* — sia attraverso un contatto diretto, sia attraverso i relitti di queste divinità già entrate nel folclore bianco e *caboclo* in molte zone del Brasile (*linha de caboclo*, *candomblé de caboclo*, ecc.)¹.

L'elemento caratteristico di questa fase è comunque la estrema differenziazione all'interno dei fenomeni sincretistici di origine africana. Mentre nella fase precedente questi si erano sviluppati solidalmente, secondo linee analoghe, e solo nella diversità degli accostamenti o nella prevalente influenza dell'una o dell'altra cultura si verificavano discrepanze degne di nota, ora invece assi-

¹ Gran parte del fondo etnico contadino (e altresì di quello dei pescatori e dei pastori) ha in Brasile una composizione razziale ed anche culturale mista: da un lato il filone bianco portoghese, dall'altro quello *índio*, specie *tupí*. Così nell'interno (e parzialmente nelle città; v. pure il fenomeno della urbanizzazione) la cultura *índia* esercita non tanto direttamente quanto attraverso la cultura *cabocla* (*caboclo* = bianco + *índio*) una considerevole influenza ancora oggi. È soprattutto in questa direzione che si sviluppa il sincretismo afro-*índio*. Non son mancati però, specie nel passato, contatti diretti tra Negri e *Índios* (realizzati alcune volte intorno ai *quilombos*). I vari AA. sottolineano in questi casi una funzione direttiva dei Negri nel sincretismo. Questi assumevano in generale la funzione di sacerdoti del nuovo culto (cfr. R. Bastide, *A macumba paulista* « Boletim LIX da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo », Sociologia n. 1, Estudos afro-brasileiros, 1ª série, (São Paulo), 1946, pgg. 103-104, dove vengono analizzate le osservazioni contenute in A. d'Assier, *Le Brésil contemporain*, Paris, 1867, pg. 80; in E. Roquette-Pinto, *Rondonia*, São Paulo, 1935, pgg. 31-45; in A. de Saint-Hilaire, *Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Geraes*, Paris, 1830, I, pgg. 413, 424) e giunsero ad essere persino veicoli della lingua portoghese nei riguardi degli *Índios*. (Spesso anche gli *Índios* catechizzati dai Gesuiti ignoravano il portoghese che era stato celato loro gelosamente in rapporto a quella egemonia esclusiva che i Gesuiti volevano raggiungere, e per la quale questi preferirono e diffusero il *tupí* quale unica lingua-generale tra tutti gli indigeni brasiliani). Oltre all'uso, specie a Bahia, del *yoruba*, come lingua-generale (v. nota 2 a pg. 199) o in genere alla sopravvivenza delle lingue originali, occorre infatti dire che i Negri hanno rapidamente assimilato la lingua portoghese pur arricchendola di talune forme e semplificandone altre. È interessante però notare come posti a contatto con i portatori di una cultura notevolmente avanzata quale quella degli immigranti tedeschi che si concentrarono nel Brasile meridionale, i Negri, già linguisticamente portoghesizzati, e persino nuclei di Brasiliani bianchi o di altri immigranti (italiani, ad es.) finissero a volte per entrare nell'orbita della lingua tedesca (cfr. E. Willems, *A aculturação dos Alemães no Brasil*, São Paulo, 1946, pg. 280).

stiamo alla formazione di linee assolutamente divergenti. Si determinano, come vedemmo, centri di attrazione nuovi, che stabiliscono, in misura maggiore o minore, alternative al cattolicesimo (lo spiritismo, lo sfondo religioso *tupí*), mentre la stessa pluralità religiosa che si va affermando nel Paese ad opera di missionari e di immigranti (protestanti, ortodossi, israeliti, buddisti, ecc.) crea condizioni diverse dal passato nel campo dei rapporti tra le varie confessioni. Nel contempo, se in alcuni casi questi ulteriori allargamenti sincretistici riescono a dare ai culti afro-brasiliani una relativa stabilità ed organicità, in altri, parallelamente ad un dilagante ateismo, si registra invece una rapida accelerazione dei processi disgregativi, che tendono alla scomparsa totale delle religioni afro-brasiliane ed al loro decadimento verso la superstizione e ogni forma di sincretismo magico.

I vari filoni originali si trovano quindi ormai profondamente commisti e variamente modificati: elementi religiosi *congo*, *a-mbundo*, *makúá*, *yoruba*, *ewe*, *akan*, islamici, cattolici, spiritisti, *tupí*, convivono nelle cerimonie dei culti afro-brasiliani o nelle credenze magiche popolari, ed è possibile distinguere volta a volta solo la *prevalenza* dell'uno o dell'altro gruppo fondamentale.

* * *

Dal complesso dei dati raccolti dai vari studiosi è possibile anche ricavare alcune prime conclusioni, di ordine ancora sovrastrutturale, su una importante condizione che si presenta nei fenomeni religiosi afro-brasiliani.

Se nel campo della mitologia il processo sincretistico con la religione cattolica risulta oggi alquanto avanzato (impoverimento dei patrimoni originali, compenetrazione assai stretta di essi nelle nuove figure degli *orishá*-santi, equilibrio dinamico in evoluzione complessiva verso il cattolicesimo, ecc.), la liturgia sembra conservare invece tratti profondamente africani e la funzione degli elementi cattolici vi è spesso soltanto marginale¹. Si conservano

¹ Sebbene, specie nella zona a substrato *bantu*, gli elementi africani di diversa origine si ritrovino in profonda commistione, è certo che l'influenza africana globale è schiacciante nel lessico dei canti, nella tipologia degli

così in questo campo con maggiore purezza i confini tra i due più importanti filoni africani: dove quello *yoruba* incide in modo più forte come a Bahia, la liturgia afro-brasiliana assume una complessità più elevata, mentre nelle zone che hanno avuto una più forte influenza *bantu* questa si ripercuote in un rituale che pur diretto ad un culto oggi profondamente « yorubizzato » nella sua mitologia, si distingue cionondimeno per una maggiore semplicità oltre che per l'importanza che vi assumono anche in sede liturgica i rapporti con il mondo dei morti.

In tal modo lo studio della liturgia ci guida ad una migliore comprensione di quella fase più antica del sincretismo, in cui ad una commistione di elementi africani ancora non corrispondeva che una scarsa influenza del cattolicesimo.

Mentre l'analisi del patrimonio mitologico ci mostra come questo preceda nel sincretismo la liturgia, e presenti rispetto ad essa possibilità acculturative più notevoli¹, l'indagine delle tecniche magiche ci obbliga a collocare queste ultime ad un estremo ancora più avanzato: la segregazione di tali tecniche dal *corpus* magico-religioso africano ha conferito loro una plasticità e quindi una estensione sociale notevolissime: la magia africana è venuta così a contatto con le magie di altra provenienza, dando origine a processi sincretistici molto spesso di semplice addizione, e quindi a patrimoni di credenze magiche che dipendono soltanto dai filoni che volta a volta, zona per zona, sono venuti a coesistere². Il repertorio magico dei vari popoli africani impor-

strumenti, nel ritmo e nella melodia musicali, nelle forme di danza, nelle ricette dei pasti sacri, e in generale in tutta la liturgia afro-brasiliana. Del resto lo stesso altare cattolico presente nei centri del culto sincretistico, se anche formalmente rappresenta un elemento cristiano, non esercita in tal senso alcuna organica influenza di contenuto: esso ha una funzione assolutamente secondaria e comunque inglobata ormai nella logica della liturgia afro-brasiliana.

¹ Si intende che la maggior fissità, la minore possibilità acculturativa, della liturgia, portano col tempo alla degenerazione e alla totale scomparsa di essa senza che possano subentrare quei fenomeni sincretistici che creando sempre nuove situazioni di equilibrio culturale, adattano, seppure modificandoli, gli elementi africani alle nuove condizioni e ne prolungano perciò l'esistenza.

² Non va dimenticato come la magia, una volta segregata dal *corpus* magico-religioso originale, segua leggi sincretistiche estremamente rapide che consistono appunto nella semplice « addizione » dei vari filoni. Mentre

tati con la schiavitù, ricco di contributi islamici in misura ben maggiore che i culti propriamente religiosi¹, si è così fuso con le superstizioni venute dai colonizzatori portoghesi, si è mescolato con tecniche magiche e con procedimenti della farmacopea *india*, è venuto a sommarsi alle credenze degli immigrati giunti da tutta Europa, dal Prossimo e dall'Estremo Oriente². E lo sviluppo di queste forme di acculturazione è così rapido che nello Stato di São Paulo possiamo già trovare espressioni sincretistiche in cui frammenti di magia africana stanno accanto ad elementi del folclore magico italo-meridionale³ o giapponese, venuti cioè con leve immigratorie recenti o recentissime.

All'interno di ognuno dei patrimoni magico-religiosi africani importati in Brasile assistiamo perciò ad una rottura nell'equilibrio organico fra le parti costituenti (liturgia, mitologia, magia), che vengono così a comportarsi con una certa autonomia reciproca

la religione ha comunque bisogno di ricercare, pur nel sincretismo, un suo equilibrio interno, una sua organicità, le pratiche per il controllo delle forze naturali, degli eventi umani, possono coesistere indipendentemente dalla loro diversa origine, senza che ci sia tra di esse altra coerenza che quella di un comune rapporto con le condizioni che favoriscono il permanere di una coscienza magica in determinati strati della popolazione (v. nota 1 a pag. 229). In tale coscienza ogni nuova tecnica non fa che rafforzare la vecchia e la fiducia generale nel potere magico.

¹ In realtà molto spesso il contributo magico portato in Brasile dagli africani islamizzati, specie *Haussá*, più che all'Islam stesso, è da riferirsi al filone pre-islamico presente tuttora come substrato culturale presso quei popoli.

² Cfr. R. Bastide, *A Macumba paulista*, cit.; D. Belfort de Mattos, *As Macumbas em São Paulo*, « Revista do Arquivo Municipal », 49, (São Paulo), 1938; J. Dornas Filho, *A influencia social do negro brasileiro*, « Revista do Arquivo Municipal », 51, (São Paulo), 1938; A. da Matta Machado Filho, *O negro e o garimpo em Minas Geraes*, « Revista do Arquivo Municipal », 60, 61 e 62, (São Paulo), 1939; F. Fernandes, *Aspectos mágicos do folclore paulistano*, « Sociologia », VI, 2 e 3, (São Paulo), 1944; G. Fernandes, *O folclore magico do Nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*, Rio, 1938; E. Krug, *A superstição paulistana*, « Revista da Sociedade Científica de São Paulo », 5, (São Paulo), 1910; M. M. Rosa, *O papel da magia no futebol*, « Sociologia », VI, 4, (São Paulo), 1944; A. Ramos, *As práticas de feitiçaria entre os negros e os mestiços brasileiros*, « Arquivos de Medicina Legal e Identificação », V, 11, (Rio), 1935; O. E. Xidieh, *Elementos mágicos no folk mogtano*, « Sociologia », V, 2, (São Paulo), 1943.

³ Cfr. O. E. Xidieh, *Um elemento italo-afro-brasileiro na magia mogtana*, « Sociologia », VI, 1, (São Paulo), 1944.

e presentano nei confronti delle altre culture (in particolare della cultura bianca egemonica nelle sue varietà) ciascuna una propria diversa capacità di sincretismo e quindi una differente possibilità di penetrazione.

Possiamo in tal modo fissare una linea che proceda dagli elementi caratterizzati da una maggiore fissità e quindi oggi da un maggior arcaismo e una minore estensione sociale, verso quegli elementi che sono invece più plastici, più facili al sincretismo e quindi oggi più modificati e socialmente più estesi. Su questa linea saranno da situare in primo luogo le forme della liturgia, in seguito la mitologia, che sebbene più sincretizzata di quelle, vi è ancora fortemente collegata all'interno dei culti afro-brasiliani e solo in parte ha sofferto veri processi di « sganciamento » e rapida trasformazione per penetrare nel folclore laico¹, infine le tecniche magiche, e poi, se vogliamo riferirci anche a forme estremamente laicizzate, tutti gli elementi musicali (strumenti, ritmi, melodie)

¹ Per lo studio degli elementi africani entrati nel folclore brasiliano sia dalla mitologia (o in generale dal complesso magico-religioso) sia dalla favolistica laica portate dagli schiavi, cfr. I. da Câmara Cascudo, *Lendas brasileiras: 21 histórias criadas pela imaginação de nosso povo*, Rio, 1945; id., *Antologia do folclore brasileiro*, São Paulo, 1946; id., *Geografia dos mitos brasileiros*, Rio, 1947; E. Carneiro, *Os mitos africanos no Brasil: ciência do folk-lore*, São Paulo, 1937; B. de Magalhães, *O folclore no Brasil. Com uma coletânea de 81 contos populares organizada pelo dr. João da Silva Campos*, II ed., Boletim do Instituto Historico, Rio, 1939; Mello Moraes Filho, *Festas e tradições populares do Brasil*, Rio, 1901; F. Mendes de Almeida, *O folclore nas ordenações do reino*, « Revista do Arquivo Municipal », 56, (São Paulo), 1939; F. A. Pereira da Costa, *Folk-lore pernambucano*, « Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro », LXX, 2, (Rio), 1908; M. Querino, *Costumes africanos no Brasil*, cit.; A. Ramos, *O folk-lore negro do Brasil. Demopsicologia e psicanálise*, Rio, 1935; id., *Os mitos de Xangô e sua degradação no Brasil*, « Revista contemporanea », I, 2, (Rio), 1935; id., *Psicanálise dos contos populares afro-brasileiros*, « Revista contemporanea », I, 5, (Rio), 1935; id., *O negro e o folk-lore cristão do Brasil*, « Revista do Arquivo Municipal », 47, (São Paulo), 1938; J(ão) Ribeiro, *O elemento negro: história, folclore, linguística*, Rio, s.d. (lavori raccolti da J(oaquim) Ribeiro); J(oaquim) Ribeiro, *Folklore brasileiro*, Rio, 1944; R. Nina Rodrigues, *A raça negra na América portuguesa. Sobrevivências totemicas: festas populares e folclore*, « Revista do Brasil », 79 e 80, 1922 (raccolto e pubbl. da O. Freire); id., *Os africanos no Brasil*, cit.; S. Romero, *Cantos populares do Brasil*, II ed., Rio, 1897; id., *Contos populares do Brasil*, II ed., Rio, 1897.

e di danza¹, e anche culinari², che in Africa avevano funzione religiosa ed oggi, salvo quelli rimasti nei riti afro-brasiliani, sono divenuti patrimonio di tutta la cultura nazionale-popolare brasiliana e persino della moda cosmopolita.

CONSIDERAZIONI METODOLOGICHE E INTERPRETAZIONE DEL SINCRETISMO

Alcune questioni metodologiche più generali che stanno alla base di una interpretazione scientifica del sincretismo afro-brasiliano, e cioè i problemi di come impostare la valutazione critica e quindi la sistematizzazione relativa delle diverse condizioni che hanno determinato e indirizzato lo svolgersi del fenomeno nel suo insieme, non hanno ancora trovato, a nostro parere, una soluzione del tutto organica da parte degli studiosi della scuola brasiliana. È questo naturalmente il campo in cui le differenti posizioni ideologiche, e la ristrettezza dei tanti e diversi punti di vista speciali-

¹ Cfr. O. Alvarenga, *Música popular brasileira*, Porto Alegre, 1945; M. de Andrade, *A calunga dos maracatús*, in *Estudos afro-brasileiros*, cit.; id., *O samba rural paulista*, « Revista do Arquivo Municipal », 41, (São Paulo), 1937; id., *A música e a canção populares no Brasil*, Serviço de Cooperação Intelectual do Ministério de Relações Exteriores, Rio, 1936 (ed. mimeografata); N. de Andrade, *Musicalidade do Negro escravo no Brasil*, in *Novos estudos afro-brasileiros*, cit.; L. da Câmara Cascudo, *Instrumentos musicais dos Negros do Norte do Brasil*, « Movimento Brasileiro », 1, 1929; M. Diegues Jr., *Danças negras no Nordeste*, in *O Negro no Brasil*, cit.; A. Friendenthal, *Musik, Tanz und Dichtung bei den Kreolen Amerikas*, Berlin, 1913; L. Gallet, *Estudos de Folklore*, Rio, 1934; B. de Magalhães, *O frêvo pernambucano*, « Cultura Política », IV, 38, (Rio), 1944; A. Ramos, *Os instrumentos musicais dos candomblés da Bahia*, « Bahia Medica », III, 15, (Bahia), 1932; id., *O folk-lore musical no Brasil*, « Boletim de Ariel », 5, (Rio), 1934; F. Rodrigues Vale, *Elementos de folclore musical brasileiro*, São Paulo, 1936.

² Cfr. T. de Azevedo, *Padrão alimentar da população da cidade do Salvador*, Bahia, 1947; J. de Castro, *Geografia da fome. A fome no Brasil*, Rio, 1946; R. Coutinho, *Alimentação e estado nutricional do escravo no Brasil*, in *Estudos afro-brasileiros*, cit.; D. Pierson, *Hábitos alimentares em São Paulo*, « Revista do Arquivo Municipal », 98, (São Paulo), 1944; M. Querino, *A arte culinária na Bahia*, Bahia, 1928 (pubbl. da A. Moraes Martins Catharino; inclusa in *Costumes africanos no Brasil*, cit.); J. S. Rebello, *Receitas de quitutes afro-brasileiros*, in *Estudos afro-brasileiros*, cit.

stici, si fanno maggiormente sentire. Le influenze « naturalistiche » (la sociologia classica e psicanalitica, la « antropologia culturale » e certi temi della stessa scuola storico-culturale) che in misura maggiore o minore attenuano il generico storicismo dei vari autori che si sono occupati dell'argomento, e che rafforzano d'altra parte in modo artificioso le barriere tra le diverse specializzazioni tendendo ad esaurire la causalità dei rispettivi fenomeni all'interno del campo di ognuna di esse, hanno agito appunto nel senso di una eccessiva valorizzazione dell'una o dell'altra condizione a tutto detrimento di una valutazione articolata e di insieme.

Così gli studiosi legati in prevalenza alla etnologia tendono a porre in primo piano le culture africane originali, e considerano il loro sradicamento e la schiavitù come condizioni che portano quasi esclusivamente alla mutilazione, alla degenerazione di queste culture sul suolo brasiliano, il quale fungerebbe passivamente da crogiolo mescolatore, così che vengono sottovalutati i rapporti sociali entro cui si vennero a trovare gli schiavi in Brasile come fonte positiva ed attiva di adattamento e creazione culturale originale; l'interpretazione dei sincretismi specie religiosi viene risolta perciò all'interno del quadro sovrastrutturale, spesso ricollegando questi a premesse primariamente psicologiche. A. Ramos¹ formula l'ipotesi che la direzione degli accostamenti sincretistici sia da ricercarsi nelle analogie di atteggiamento subconscio che starebbero universalmente alla base dei rapporti tra l'umanità ed alcune divinità-tipo che essa ha proiettato al di fuori di sé: gli dèi africani verrebbero assimilati perciò dai Negri a quei santi cattolici che corrispondono ai medesimi complessi subconsci. E. G. Fernandes² parla addirittura di una funzione compensatrice del sincretismo, attraverso il quale i Negri, in cui la condizione schiavistica avrebbe sviluppato un complesso di inferiorità, cercherebbero inconsciamente di equiparare almeno sul piano religioso il loro mondo a quello dei Bianchi.

¹ Cfr. A. Ramos, *O Negro brasileiro. Ethnographia religiosa*, cit., ed altre pubblicazioni dello stesso A.

² Conversazione personale riferita da R. Bastide, *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista*, cit., pg. 27.

Diversamente G. Freyre¹ ed in generale gli studiosi che hanno maggiormente risentito della influenza sociologica tendono troppo spesso a vedere nei fenomeni acculturativi l'aspetto puramente brasiliano, il legame funzionale tra signori e schiavi, l'organicità dei processi culturali che avvenivano soprattutto nelle grandi piantagioni estensive, ponendo in secondo piano il fatto che le culture degli schiavi non erano nate in origine nel quadro della società brasiliana, come parti integranti di essa, ma al contrario avevano in Africa e nelle società africane la loro fondamentale ragione di esistere.

Viene in tal modo a mancare, come dicevamo poc'anzi, una interpretazione unitaria del fenomeno sincretistico, e quindi una sistemazione relativa dei diversi fattori causali e una gerarchia delle varie integrazioni di ordine psicologico e storico cui va sottoposto il materiale raccolto.

Cercheremo perciò di tracciare ora le linee di quella che potrebbe essere a nostro parere una giusta impostazione metodologica ed una prima valutazione di massima nello studio dei rapporti tra i fenomeni sincretistici afro-brasiliani ed il loro quadro causale.

* * *

La condizione fondamentale è un vasto e durevole movimento attraverso il quale masse di individui appartenenti in differente numero a società africane diverse vengono strappati dai nuclei nei quali essi erano inseriti e trasportati in un paese nuovo (il Brasile), inseriti in un nuovo sistema di produzione (fondamentalmente la monocoltura estensiva, in un secondo tempo anche le attività minerarie) e in nuova situazione sociale (la schiavitù), mescolati e livellati tra di loro e messi a contatto secondo un rapporto di subordinazione con gruppi sociali ed etnici ad essi assolutamente estranei. Da un punto di vista sovrastrutturale ciò significa che un certo numero di culture più o meno avanzate vennero avulse da quelle condizioni storiche (ecologiche e sociali) di

¹ Cfr. G. Freyre, *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, VII ed., 2 voll., Rio, 1952; id., *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*, II ed., 3 voll., Rio, 1951.

cui esse erano una organica espressione, per venir trapiantate, *come patrimonio di un gruppo sociale subalterno*, entro condizioni storiche del tutto diverse e con esigenze funzionali diverse, nel quadro delle quali si svolse il processo di contatto sia reciproco tra queste culture, sia tra di esse e quella egemonica, più elevata, e funzionalmente coerente con l'organizzazione della società. È chiaro che in questo quadro storicamente concreto, le culture africane, sia per il loro distacco dalla propria base di formazione, sia per il nuovo stato di pluralità culturale, sia per la loro mancata coerenza con le esigenze del nuovo ambiente, sia per la loro condizione di inferiorità sociale, dovevano presentarsi estremamente indebolite e facili alla disgregazione, mentre la cultura bianca, sia pure anch'essa parzialmente indebolita dal trapianto coloniale e quindi in condizioni di notevole squilibrio e fluidità, aveva a proprio favore la sua funzione di strumento delle classi egemoniche della società e quindi in definitiva le leve del Potere.

Queste condizioni indirizzarono in modo generale tutti i processi di degenerazione, di adattamento al nuovo ambiente e tutti quelli di sincretismo tra le varie culture africane e tra queste e la cultura cattolica-portoghese, durante l'intera durata dell'epoca schiavistica. Furono certamente la perdita della proprietà dei mezzi di produzione, la trasformazione in classe subalterna e anche, sul piano sovrastrutturale, il passaggio da cultura relativamente globale a cultura di gruppo subalterno, a determinare in modo specifico la quasi scomparsa di gran parte della cultura materiale e di molte forme di organizzazione collettiva di origine africana, mentre permanevano e giungevano a sincretizzarsi, pur subendo notevoli processi di degenerazione e di semplificazione gli elementi della cultura ideologica, specie religiosa¹.

Vedemmo la parte che ebbero in questi processi le singole culture africane ed i motivi (forza numerica e livello originale di

¹ Nel campo stesso della cultura materiale si sono conservati solo quegli elementi i quali, meno direttamente legati alla produzione e in genere alla struttura economico-sociale e perciò meno vincolati ad un solo stadio storico concreto, hanno beneficiato di un collegamento specifico con la cultura ideologica (strumenti musicali, oggetti di culto, ecc.) e sono quindi pervenuti ad entrare nel sincretismo religioso o addirittura nel folclore generale. A. Ramos

civilizzazione dei loro portatori, elementi ideologici suscettibili o meno di divenire vie di collegamento nel sincretismo, ecc.) per i quali esse influenzarono in maggior o minor misura il fenomeno acculturativo, pur rappresentando ormai gruppi socialmente livellati dalla medesima condizione subalterna. D'altronde come già avemmo occasione di osservare, non va sottovalutato il fatto che a facilitare il sincretismo religioso si siano trovate di fronte in Brasile ideologie africane già intaccate dalla predicazione missionaria cattolica nei luoghi di origine, e forme di cattolicesimo popolare molto vicine a culti di tipo politeistico, impregnate di superstizione europea e *india*.

Detto questo, però, resta il problema di una più esatta definizione del ruolo che ebbero i processi coscienti in tutto il fenomeno del sincretismo religioso afro-brasiliano. Vi fu una « politica culturale » da parte delle classi egemoniche, soprattutto da parte della Chiesa cattolica e dello Stato (la Corona portoghese prima e l'Impero brasiliano poi)? E nel processo sincretistico, specie nella accettazione di elementi cattolici da parte delle culture africane in Brasile, queste manifestarono soltanto la loro passiva debolezza di fronte alla cultura egemonica, la loro necessità di adeguarsi alla nuova società, oppure vi fu negli schiavi *anche* un'opera cosciente di difesa dei caratteri fondamentali della propria religione? In tal caso, se è comunque evidente che i gruppi islamizzati, grazie al livello storico originale cui erano giunti, condussero una vera politica cosciente di resistenza aperta la quale si manifestò sul piano sovrastrutturale in un processo di contro-acculturazione, occorrerebbe rivedere tutta una serie di accostamenti sincretistici tra divinità negre e santi cattolici, riconsiderandoli come ispirati, almeno inizialmente e in determinati settori, anche dalla determinazione cosciente di continuare sotto etichette « ufficiali » un culto che altrimenti avrebbe rischiato di venire colpito. E qui si ritorna al quesito di quale sia stata la posizione delle classi egemoniche nei confronti dei culti africani e del fenomeno sincre-

vede anche nei *mocambos*, che furono in Brasile prima le abitazioni dei *quilombos* e poi in generale quelle dei Negri e delle classi povere del Nordest, una eco ormai distante della architettura *bantu* africana (cfr. A. Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo, Anthropologia cultural e psicologia social*, cit., pgg. 370-371).

tistico, e della esistenza o meno di una loro politica sia culturale che repressiva. Il materiale finora raccolto non è sufficiente a permettere conclusioni assolute, definitive, o comunque valide per tutto il periodo schiavistico in ogni regione del Brasile, ed è soltanto in via provvisoria che presentiamo queste prime considerazioni.

a) Mentre la Chiesa cattolica ed in particolare i Gesuiti, realizzarono sulla base di una prospettiva strategica di notevole portata, un'azione mirante a sottrarre gli *Indios* alla dominazione schiavistica dei colonizzatori e a porli sotto la propria egemonia diretta, svolgendo perciò una intensa politica organizzativa e culturale nei confronti degli *Indios* stessi, i Negri vennero praticamente abbandonati a se stessi nelle piantagioni o anche nelle città. Non risulta che il lavoro di catechizzazione andasse molto più in là dell'opera missionaria che in generale si svolgeva in alcune zone dell'Africa o dell'affrettato battesimo cui gli schiavi erano per legge sottoposti al momento dell'imbarco nei porti africani o dell'arrivo in Brasile. Nè d'altra parte si ebbe in Brasile quel fenomeno peculiare delle regioni protestanti degli Stati Uniti, che fu, parallelamente ad una più stretta segregazione razziale, la formazione di un clero negro e di Chiese negre (protestanti) separate.

b) Contrariamente a quanto avvenne per gli *Indios*, parrebbe quindi da escludersi, almeno su larga scala, una vera politica culturale della Chiesa volta a facilitare ed indirizzare il sincretismo secondo vie di accostamento, ed in generale secondo modelli, prestabiliti. Ciò che emerge è semmai una azione repressiva saltuaria nei confronti di influenze religiose e soprattutto di influenze magiche africane che tendevano a varcare i limiti di razza e ad estendersi nel culto popolare in generale.

c) Per quanto riguarda lo Stato, mentre non risulta su larga scala una politica *diretta* nei confronti del sincretismo è indubbio che elementi di una politica volta a dividere ideologicamente i Negri sulla base dei vecchi antagonismi etnici, ed anche la repressione anti-islamica seguita alle insurrezioni di schiavi del primo '800, ebbero la loro influenza sullo svolgersi del fenomeno acculturativo. Se vi fu quindi una politica culturale dello Stato nei confronti degli schiavi, essa consistette nel favorire determinate tradizioni africane dei singoli gruppi in quanto queste costituivano un

ostacolo al formarsi di una coscienza unitaria di classe tra gli schiavi stessi, e nel reprimere quei complessi culturali che giuocavano invece un ruolo di mobilitazione anti-schiavistica o che più semplicemente danneggiavano l'equilibrio culturale tra i vari gruppi e quindi di nuovo l'ordine sociale.

d) Quanto ad una azione diretta degli elementi singoli della classe dominante, emergono dal materiale raccolto almeno due indicazioni. In primo luogo l'insofferenza dei signori di schiavi per ogni forma di attività che sottraesse comunque del tempo alla giornata lavorativa dei propri schiavi. In secondo luogo il timore diffusissimo nei confronti di vendette o di altre azioni magiche ad opera dei Negri, per cui si assiste spesso al doppio fenomeno di paura e al tempo stesso di persecuzione verso le forme misteriose ed incontrollabili delle ideologie africane.

e) Per ciò che riguarda la esistenza di una politica cosciente da parte dei portatori delle culture africane, nei processi sincretistici che avvennero durante l'epoca schiavistica, è difficile pronunciarsi. Indubbiamente vi fu in certi casi una partecipazione cosciente alla elaborazione dei processi contro-acculturativi tendenti a conservare il proprio patrimonio religioso come elemento di organizzazione autonoma¹, ma fondamentalmente ciò avvenne in seno soprattutto agli schiavi islamizzati. È invece più problematica, anche perchè ancora poco chiara la reale portata delle repressioni contro i culti africani, una volontà cosciente da parte degli schiavi di servirsi dell'accostamento tra *orishá* e santi cattolici allo scopo di continuare sotto la maschera della religione dominante le pratiche fondamentali dei propri culti originali.

¹ È importante sottolineare come in Brasile per la struttura centralizzata e la posizione conservatrice della Chiesa cattolica, i movimenti negri del periodo della schiavitù abbiano dovuto rimanere al di fuori del cattolicesimo e si siano perciò sviluppati sotto la egemonia di altre ideologie religiose (v. la funzione dell'islamismo; del resto un movimento negro laico in quelle condizioni era impossibile), assumendo un aspetto anti-cristiano. (Il massimo cui si giunse fu la fondazione di semplici « confraternite » cattoliche da parte di Negri liberi, confraternite che però spesso altro non erano che formule di organizzazione dei culti afro-brasiliani). Negli Stati Uniti, invece, la pluralità religiosa, la struttura organizzativa più labile dei protestanti e le stesse posizioni meno schiavocratiche delle loro Chiese (ad es. le Chiese Metodista, Battista e Presbiteriana) permisero lo sviluppo di Chiese

* * *

Le condizioni fondamentali dei processi di acculturazione in Brasile vennero a mutare profondamente con l'abbandono del sistema schiavistico. Questo sistema aveva realizzato in un certo senso un inserimento « oggettivamente » organico dei Negri nel sistema produttivo e quindi nella società brasiliana, dando ad essi un determinato *status* fisso come classe quasi chiusa (salvo le vie di uscita nel fenomeno dei liberti) legata fundamentalmente all'agricoltura e secondariamente alle attività minerarie ed ai servizi familiari anche urbani. E se dal punto di vista sovrastrutturale mancava invece un rapporto organico tra le culture originariamente africane e le esigenze di questo *status*, occorre anche dire che i processi di adattamento e di sincretismo trovarono nella situazione obiettiva le possibilità di una evoluzione che vedemmo abbastanza spontanea e che riuscì a realizzarsi secondo vie notevolmente ampie ed uniformi.

Completamente diverso è il panorama delle condizioni generali che nel nuovo periodo determinarono l'ulteriore sviluppo dei fenomeni acculturativi. Abolita la schiavitù il quadro generale della società brasiliana è dominato dalla contraddizione storica tra questo evento rivoluzionario ed il mancato rinnovamento dell'intera struttura economico-sociale del Paese.

Gli ex-schiavi abbandonarono in gran parte la terra, dove vennero però mantenuti i vecchi criteri di sfruttamento agricolo coloniale (monocoltura estensiva legata al commercio estero e ad un sempre più esteso latifondismo semi-improduttivo) e rapporti di classe semi-feudali, che frenarono l'ulteriore sviluppo di tutta la società brasiliana. Una situazione generale di irrazionalità

negre protestanti parallele a quelle bianche, ma alquanto autonome, sin dall'ultimo quarto del secolo XVIII. Queste Chiese, fondate generalmente dai liberti ma alle cui funzioni partecipavano anche gli schiavi, se accentuarono da un lato la « segregazione » razziale, esercitarono però una potente spinta rivoluzionaria in seno ai Negri, organizzando la loro resistenza, per modo che questa potè svilupparsi all'interno del cristianesimo, con importanti conseguenze anche nel campo dell'acculturazione (su questo argomento cfr. W. Z. Foster, *The Negro People in American History*, New York, 1954, pgg. 62-63, 96, 97-98, 160-161, 201-202).

demografica, cui solo scarsamente ovviò il debole processo di industrializzazione realizzato in alcune zone meridionali (ostacolato dalle conseguenze economico-sociali e politiche della mancata formazione di un solido mercato interno e in generale dalla avvenuta alleanza, ai danni della borghesia industriale e dei ceti popolari, tra proprietari agrari e imperialismi stranieri¹), si impiantò perciò nel Paese in rapporto alla arretratezza ed alla disorganicità delle strutture.

A queste condizioni strutturali e ad altre di ordine sovrastrutturale (arretratezza e « marginalità culturali », risolvibili comunque rapidamente ove venisse ad accentuarsi il ritmo delle attuali trasformazioni sociali) vanno riferite le gravi e particolari difficoltà che i Negri trovarono per il loro inserimento nel ciclo produttivo, tenuto presente che la stessa industrializzazione, già di per sé insufficiente ad assorbire masse notevoli di popolazione, venne realizzata in città dove la aliquota negra non raggiungeva le sue maggiori densità, mentre al contrario più forti erano le leve di immigrati stranieri.

Sul piano politico queste stesse condizioni si manifestarono nella assenza di una qualsiasi pianificazione statale volta ad inserire organicamente i Negri nella struttura economico-sociale che si veniva delineando nel Paese dopo l'abolizione dell'istituto schiavistico; in tal modo la situazione ne risultò ancor peggiorata poichè l'inserimento dei Negri abbandonati in balia di se stessi, già di per sé estremamente difficile, avvenne in maniera disorganica e non uniforme, ed il gioco dei rapporti di classe finì così per incidere sul mercato del lavoro secondo vie « spontanee » e individuali accentuando gli aspetti di « precarietà » del fenomeno.

Complessivamente e salvo rare eccezioni (nella città di Bahia, ad es.) i discendenti degli schiavi riuscirono ad inserirsi soltanto negli strati inferiori della società e pur mantenendo in misura maggiore o minore tratti culturali caratteristici, sono oggi parte integrante delle classi popolari brasiliane: essi si distribuiscono tra i lavoratori agricoli e soprattutto tra quelli urbani, partecipando nelle grandi città del Sud almeno parzialmente alla formazione del proletariato industriale e andando in quelle nord-

¹ Cfr. C. Prado Jr., *História econômica do Brasil*, cit., pgg. 217-308.

orientali ad ingrossare le fila dei settori semi-proletari o plebei ad occupazione fluttuante che vi sono caratteristici¹.

Tutti questi fenomeni, che accomunarono lo *status* sociale dei Negri a quello dei lavoratori bianchi mettendo gli uni e gli altri a diretto contatto, trovarono eco sul piano etnico in un aumento rapido degli incroci e dei matrimoni inter-razziali, ed ebbero ripercussioni decisive anche sul piano sovrastrutturale nel senso di indirizzare e differenziare in modo nuovo tutti i processi di degenerazione, di adattamento e di sincretismo.

* * *

Anzitutto la abolizione della schiavitù significò per i Negri brasiliani la interruzione quasi totale dei contatti con l'Africa: le leve di nuovi schiavi, portatori delle culture originali, seppure in

¹ Per uno studio «sociologico» delle condizioni dei discendenti degli antichi schiavi in Brasile, cfr. T. de Azevedo, *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*, UNESCO, Paris, 1953; A. Candido, *Opinião e classes sociais em Tietê*, «Sociologia», IX, 2, (São Paulo), 1947; L. de A. Costa Pinto, *O Negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*, São Paulo, 1953; F. E. Frazier, *Some aspects of race relations in Brazil*, «Phylon», The Atlanta University Review of Race and Culture», III, 1942; id., *The Negro family in Bahia, Brazil*, «American Sociological Review», VII, 4, 1942; V. Leone Bicudo, *Atitudes raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo*, «Sociologia», IX, 3, (São Paulo), 1947; M. J. Herskovits, *The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method*, «American Sociological Review», VIII, 4, 1943; S. H. Lowrie, *O elemento negro na população de São Paulo*, «Revista do Arquivo Municipal», 48, (São Paulo), 1938; id., *Racial and national inter-marriage in a Brazilian city*, «American Journal of Sociology», XLIV, 1939; O. Nogueira, *Atitude desfavorável de alguns anunciantes de São Paulo em relação aos empregados de cor*, «Sociologia», IV, 4, (São Paulo), 1942; D. Pierson, *The Negro in Bahia, Brazil*, «American Sociological Review», IV, 4, 1939; id., *A distribuição espacial das classes e das raças na Bahia*, «Revista do Arquivo Municipal», 73, (São Paulo), 1941; id., *A composição étnica das classes na sociedade baiana*, «Revista do Arquivo Municipal», 76, (São Paulo), 1941; id., *Ascensão social do mulato brasileiro*, «Revista do Arquivo Municipal», 87, (São Paulo), 1942; id., *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*, Chicago, 1942; id., *A «situação racial» brasileira*, «Planalto», II, 18, (São Paulo), 1942; id., *Diluição da linha de cor na Bahia*, «Revista do Arquivo Municipal», 89, (São Paulo), 1943; R. Ribeiro, *On the «amaziado» relationship and other aspects of the family in Recife, Brazil*, «American Sociological Review», X, 1, 1945; C. Wagley e coll., *Races et classes dans le Brésil rural*, UNESCO, Paris, 1952.

costante diminuzione in seguito agli accordi internazionali ed alle leggi antitraffico, costituivano comunque, insieme alla importazione commerciale di oggetti ed ingredienti rituali dall'Africa (e ai rari viaggi che i liberti compivano a volte nel loro continente d'origine), una poderosa spinta frenatrice dei processi di adattamento e di unificazione sincretistica.

Cessata questa corrente, le culture africane in Brasile, che fin nell'ultimo decennio del secolo XIX potevano ancora essere ritrovate presso determinati gruppi in forma quasi pura, subiscono un processo di « sganciamento » dal loro substrato originale, e, sulla base del nuovo *status*, delle differenziazioni sociali progressive e dei contatti sempre più stretti con il resto della popolazione, cui gli ex-schiavi andranno incontro, vengono a subire processi di adattamento, di degenerazione e di sincretismo nuovi e ad ogni istante più rapidi e divergenti.

In base ai dati raccolti dai vari ricercatori crediamo che questi processi potrebbero così venir sintetizzati ed interpretati:

a) L'esodo dei Negri dalle campagne abbassa la concentrazione di essi nelle zone agricole del Paese: quivi i loro nuclei si frazionano e perdono la loro forza ideologica dando così inizio ad un processo di rapida disgregazione delle culture afro-brasiliane che vengono assimilate da quella bianca, specie popolare, impregnata di residui *índios*.

b) D'altronde lo stesso esodo dei Negri dalle campagne, aumentandone la concentrazione nelle grandi città, rende possibile la formazione di solidi nuclei urbani di colore, capaci di mantenere ancora una certa coesione ed « attività » culturale: è quindi nelle grandi città che noi troviamo oggi le manifestazioni più chiare del patrimonio religioso afro-brasiliano.

c) Possiamo perciò in prima approssimazione accettare la formulazione che le religioni afro-brasiliane presentino in generale elementi africani più puri nelle grandi città che in quelle piccole, più puri in quelle piccole che nelle campagne¹.

d) L'urbanizzazione però non determina ovunque una medesima condizione per gli ex-schiavi che vi partecipano, e così abbastanza rapidamente la proletarizzazione dei Negri che si

¹ Cfr. R. Bastide, *A Macumba paulista*, cit., pg. 107.

inserirsi nei processi di industrializzazione (São Paulo, Santos, Rio de Janeiro, Porto Alegre, ecc.) porta a un ordine di fenomeni culturali ben diverso da quello che si sviluppa nelle città nordorientali (Bahia, Recife, ecc.), dove in assenza della industrializzazione, più grave permane la mancanza di razionalità demografica con conseguenze sulla maggioranza della popolazione ed in particolare sui Negri, che già abbiamo riferito.

e) In quelle città nelle quali non si realizzano processi notevoli di rivoluzione industriale delle vecchie strutture, dove perciò in un quadro generale di irrazionalità demografica i discendenti degli Africani non trovano la via di un inserimento organico moderno nel ciclo produttivo, e non possono trasformarsi in classe operaia, gli antichi culti religiosi tendono a mantenersi con maggior compiutezza. Il permanere di forme di vita più arcaiche e disgregate, le quali costituiscono una base organica per tutte le ideologie « alienate », l'assenza di importanti correnti immigratorie, fenomeni ambedue che determinano lo stabilirsi di un equilibrio demografico e culturale nel quale i discendenti degli antichi schiavi mantengono un loro legame ed una forza ideologica propria, collaborano assieme alla forte densità negra a fare di Bahia e di molte città del Nordest, i centri che meglio e organicamente conservano gli elementi fondamentali degli antichi culti africani ed al contempo in maggiore misura presentano quei fenomeni di più estesa influenza generica delle culture africane nella massa della popolazione, cui già abbiamo accennato.

f) Nelle città che pure in forma precaria e discontinua danno inizio ad un processo di industrializzazione, questo, per le sue condizioni concrete, dà luogo sul piano sovrastrutturale ad una serie di conseguenze spesso culturalmente contraddittorie: il fenomeno della proletarianizzazione di larghi strati a cui partecipano anche settori della popolazione negra e mulatta, con il lento costituirsi di una coscienza di classe inter-razziale, laica e tendenzialmente atea, l'afflusso permanente degli immigranti stranieri portatori di nuove culture, la concorrenza di questi, più vicini dei Negri e dei Mulatti alla mentalità del lavoro di fabbrica, e la precarietà della stessa occupazione minacciata da crisi economiche continue, sono alcuni dei fenomeni tipici di queste condizioni, che si manifestano in una accentuata fluidità di tutti i processi culturali

di degenerazione, di adattamento e di sincretismo, ed in nuove linee di sviluppo dei relitti africani. I culti afro-brasiliani vi subiscono un decadimento generale ed una disgregazione delle varie parti costitutive (cui già abbiamo accennato), ognuna delle quali manifesta possibilità diverse di acculturazione e quindi di espressione della nuova realtà sociale. La segregazione della magia dal complesso magico-religioso, la degradazione a forme superstiziose di parte dello stesso patrimonio religioso (mitologia e liturgia), la fusione di questi elementi con analoghi filoni europei, *índios* ed asiatici, determinano, sulla base delle condizioni sociali riferite le quali giustificano ampiamente il permanere di una coscienza magica in larghi strati della società¹, la formazione di un vasto *corpus* popolare di credenze che tendono a venir assimilate e dirette dagli stessi individui bianchi anche di recente immigrazione, trasformandosi ogni giorno di più in centri di attrazione per ogni sorta di pratiche occulte e spesso per il deliberato sfruttamento della altrui credulità². Una parte del patrimonio mitologico-liturgico afro-brasiliano riesce invece a mantenersi, seppure a volte accentuando alcuni aspetti orgiastici delle cerimonie, come culto ancora organico e vitale tramite un fenomeno di ristrutturazione culturale cui già abbiamo accennato: ciò avviene quando sullo sfondo dei culti *bantu* di evocazione dei morti e sotto la

¹ Abbiamo già notato (v. nota 2 a pg. 214) come la magia, per le sue stesse premesse ideologiche, presenti una facilità di « scomposizione » ed una estrema « apertura » tali da farle seguire nel sincretismo leggi sue proprie, notevolmente rapide. Va ora ricordato come bastino generiche condizioni di « alienazione » dei gruppi umani nei confronti dei fenomeni sociali e naturali (povertà e instabilità delle classi popolari, arretratezza dei metodi produttivi, insufficiente struttura igienico-sanitaria e dell'insegnamento, ecc.) perchè si affermi presso larghi strati la ideologia magica con tutti i processi accennati, particolarmente notevoli in un Paese entro il quale sono venuti a coesistere gruppi di origine la più diversa. Meglio che in altri luoghi è quindi possibile in Brasile mettere in luce come la magia presenti, rispetto alla religione, un ben più scarso legame con le condizioni etnico-sociali di origine.

² Questi processi sono stati particolarmente studiati a São Paulo (Capitale e Stato). Cfr. R. Bastide, *A Macumba paulista*, cit.; D. Belfort de Mattos, *As Macumbas em São Paulo*, cit.; F. Fernandes, *Aspectos mágicos do folclore paulistano*, cit.; F. C. Hoehne, *O que vendem os herbanários da cidade de São Paulo*, « Serviço Sanitário », 14, (São Paulo), 1920; E. Krug, *A superstição paulistana*, cit.; O. E. Xidieh, *Elementos mágicos no folk mogiano*, cit.; id., *Um elemento italo-afro-brasileiro na magia mogiana*, cit.

protezione almeno parziale dello spiritismo ufficiale di Allan Kardec, si sviluppa — e in modo notevolissimo — il sincretismo afro-spiritista (o meglio afro-cattolico-spiritista) in larghi settori negri e mulatti ed anche genericamente popolari. L'eredità culturale e le particolari condizioni di vita sociale degli uomini di colore cui già ci siamo riferiti, giustificano il particolare sviluppo che presso di essi hanno questi nuovi culti sincretistici, i quali realizzano d'altronde in forme arcaiche quel minimo di unità culturale fra i discendenti degli antichi schiavi che gli altri elementi delle religioni africane, corrotti in gran parte ed infeudati dagli uomini bianchi, riescono ben poco a realizzare, mentre sotto l'aspetto dei contrasti teologici affiorano germi di polemica contro i Bianchi delle classi superiori che detengono la direzione dello spiritismo ufficiale codificato¹.

In sintesi possiamo dunque affermare che la rottura dei contatti con l'Africa, la molto maggiore differenziazione sociale dei Negri, la modernizzazione della vita sociale intorno ai nuovi nuclei industriali e commerciali, la conseguente ben più ampia varietà di istanze e contatti culturali (culture rurali e urbane di vario tipo, culture delle diverse leve di immigranti), e al contempo la quasi assenza di una « linea di colore » tra gli ex-schiavi ed il resto della popolazione, furono alla base, nel periodo post-abolizionistico, di una differenziazione e di una accelerazione di tutti i processi di adattamento, di degenerazione e di sincretismo delle antiche e già precedentemente modificate culture africane.

* * *

Mentre però sul piano delle influenze reciproche più generali, ormai del tutto laicizzate, i fenomeni di acculturazione avvengono in gran parte secondo leggi di « spontaneità », senza una pianificazione o comunque un intervento nei processi², su quello parti-

¹ Cfr. R. Bastide, *Structures sociales et religions afro-brésiliennes*, « Renaissance », II e III, (New York), 1945; id., *Le problème noir en Amérique Latine*, « Bulletin International des Sciences Sociales », IV, 3, UNESCO, Paris, 1952.

² Tra le eccezioni figura ancora oggi il carnevale popolare, fatto oggetto di una campagna violentissima da parte delle gerarchie cattoliche.

colare e più ristretto delle credenze e dei culti magico-religiosi intervengono in modo diretto *anche* quelle attività coscienti che potremmo chiamare politiche, e che, per il periodo schiavistico cercammo già di individuare nelle loro caratteristiche peculiari e nella loro reale rilevanza.

Alla base dell'incremento di questi processi vi sono alcuni fenomeni caratteristici dell'epoca post-schiavistica:

a) la rottura della organicità dei culti e delle credenze magiche afro-brasiliane che si verifica nelle città industriali e porta ad una rapida degenerazione di questi culti (i quali si mescolano ad elementi *índios*, cattolici e ad altri appartenenti ai folclori nazionali dei gruppi immigrati) verso forme superstiziose, base spesso, come vedemmo, di speculazioni illecite; ed in generale la crescente disorganicità tra i relitti dei culti e delle ideologie africane da una parte ed una società che in maggior o minor misura va avanti e tende specie nelle città industriali ad una certa omogeneizzazione culturale ed alla creazione di una mentalità funzionalmente capitalistica.

b) la crescente influenza della religione spiritista che nel substrato popolare di influenza negra trova solide basi e rafforza ad un tempo se stessa e tutti i culti africani (il cui assorbimento nella religione cattolica viene così ulteriormente frenato), quando già si profilano le conseguenze del crescente fenomeno di ateizzazione il quale nelle regioni industriali si diffonde dagli operai bianchi a quelli negri e dà alla progressiva e fatale scomparsa dei culti afro-brasiliani un'altra linea di possibile sviluppo e prospettiva; e d'altronde lo sganciamento ormai in atto soprattutto nelle zone più progredite, tra elementi sparsi delle antiche ideologie magico-religiose africane e la razza che ne fu la portatrice originaria, la fluidità nella coscienza di larghi strati sociali di ogni frontiera chiara tra le varie religioni in Brasile, la forza delle superstizioni di ogni origine che stanno frammiste ai culti, la incontrollabilità perciò di troppi settori della popolazione, fenomeni tutti questi che non possono non impensierire la Chiesa cattolica.

Tutti questi elementi conducono al parallelo e spesso coordinato intervento dello Stato e della Chiesa contro i retaggi religiosi africani: azioni repressive da parte del primo, e attività più o meno continua di violenta propaganda, semi-indifferenziata

però, da parte della seconda, senza che d'altronde mai sia possibile scoprire una attiva politica capillare « positiva », che agisca nel senso di indirizzare i fenomeni anzichè reprimerli.

Vengono così colpite dal Potere esecutivo, sotto varie etichette (azioni lesive del buon costume, esercizio abusivo della professione medica, ciarlataneria, cartomanzia, chiromanzia, bassospiritismo, ecc.) seppure saltuariamente e a seconda delle zone, forme realmente degenerate a semplice speculazione commerciale, ormai profondamente sincretizzate con superstizioni di altra provenienza, e culti ancora organici (religioni afro-cattoliche, afro-cattolico-spiritiste, afro-cattolico-*caboclas*, ecc.), sicchè è molto difficile sceverare volta a volta i moventi di queste azioni, che si ripercuotono nell'un caso e nell'altro in un sempre maggior apparato di mistero che circonda le manifestazioni afro-brasiliane e che giunge persino a modificare la liturgia dei culti sincretistici, mentre gli spostamenti dei sacerdoti afro-brasiliani dagli Stati in cui più forte è temporaneamente la persecuzione, agli altri, crea motivi sempre nuovi di modificazione delle forme del sincretismo locale. Così non è da escludere che in certi accostamenti coi santi cattolici esista anche la volontà cosciente, da parte degli elementi più responsabili che dirigono i culti afro-brasiliani, di realizzare una « copertura » nei confronti delle antiche divinità africane, sebbene lo stato avanzato di tutti i fenomeni acculturativi in Brasile non renda necessaria tale ipotesi per spiegare la ampiezza e la varietà del sincretismo religioso.

Del resto, parallelamente ad una più diretta espressione delle aspirazioni sociali della gente di colore, espressione che in conformità ai processi strutturali descritti, si va spostando dal piano religioso a quello politico, si sviluppa anche la polemica perchè le religioni afro-brasiliane vengano a godere delle stesse garanzie di libertà, delle stesse condizioni di parità giuridica che la legge sancisce per tutti i culti. È d'altronde evidente che questa polemica, valida sul terreno della difesa delle libertà democratiche, è limitata da una contraddizione storica. I culti afro-brasiliani si basano sul permanere di una mentalità comunque pre-capitalistica in seno a larghi strati di colore; le condizioni per una effettiva partecipazione di questi strati, cioè dei più diretti interessati, ad una lotta cosciente per la propria libertà religiosa, presuppongono

proprio quelle trasformazioni sociali e culturali-politiche (del resto storicamente inevitabili) che sono al contempo la premessa della scomparsa degli stessi culti afro-brasiliani.

* * *

La complessità delle condizioni da cui dipende il fenomeno sincretistico non ci permette di individuare linee sicure di sviluppo per l'avvenire. Ma certamente a lunga scadenza si configurano comunque la disgregazione e la diluizione ulteriore degli elementi africani nel quadro di una cultura egemonica essenzialmente bianca. Ciò avverrà in misura tanto più organica e pacifica, quanto più la cultura egemonica evolverà in funzione di profonde trasformazioni strutturali di tutta la società: solo queste trasformazioni, per l'appunto, modernizzando e razionalizzando la composizione demografica del Paese, elimineranno la frequente « semi-marginalità » della condizione negra, il semi-isolamento di altri gruppi etnici e sociali, l'arretratezza generale di tanti settori della società, le basi insomma che determinano il persistere di tanti arcaismi: dando alla cultura nazionale un contenuto storicamente più avanzato, esse la unificheranno al contempo.

TULLIO SEPELLI

Università di Roma.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

NICOLA TURCHI, *Storia delle Religioni*, vol. I-II. Firenze, Sansoni, 1955, 1200 pp., con 1538 illustrazioni, 96 tavv. in nero e 44 a colori.

Questa *Storia delle Religioni* è una rielaborazione ampliata ed aggiornata del noto *Manuale di Storia delle Religioni*, già pubblicato dal Bocca nel 1912 e poi nel 1922, e non va confusa con le *Religioni del Mondo*, che è un altro Manuale compilato dal Turchi in collaborazione con altri studiosi.

L'opera, che si presenta ora in due grossi volumi riccamente illustrati, si raccomanda al pubblico colto per i suoi pregi di chiarezza, di obiettività e di esatta, anche se non completa, informazione.

Una novità sostanziale è che in questa nuova edizione figurano le religioni bibliche, le quali mancavano nelle precedenti, come mancano tuttora in altri Manuali stranieri, e l'omissione non si spiega se non con lo scrupolo a mettere su lo stesso piano le religioni bibliche e le non bibliche, cioè le rivelate e le profane. Sicchè, se ora in questa e in altre opere simili lo scrupolo è stato superato, e tuttavia l'opera del Turchi esce col *nihil obstat* e l'*imprimatur* dell'autorità ecclesiastica, ciò è segno confortante della ormai raggiunta persuasione che la religione non ha nulla da temere dalla storia delle religioni.

Non si vede quale criterio abbia presieduto all'ordine di successione dei Capitoli nei due volumi: non il criterio cronologico, se ad es. l'islamismo viene prima del Cristianesimo, non il geografico, se la religione d'Israele è separata dalle altre del vicino Oriente antico, non il tipologico se l'islamismo è staccato dalle altre religioni sopra-nazionali. A parte questo difetto di sistematicità, e nonostante qualche lacuna nella bibliografia (ad es., nell'elenco dei Periodici a pag. 21 non sono menzionati gli *Studi e materiali*), l'opera del Turchi fa onore agli studi italiani e va elogiata come un valido strumento d'informazione.

Raffaele Pettazoni

G. MENSCHING, *Das lebendige Wort*. Texte aus den Religionen der Welt, ausgewählt, eingeleitet und erklärt, Darmstadt-Genf 1952, pp. 452.

Il volume è una raccolta di testi religiosi caratteristici delle seguenti civiltà religiose: Egitto antico, Babilonia e Assiria, India prebuddistica, India buddistica, Israele, Iran, Cina, Giappone, Grecia antica, Cristianesimo primitivo, Misticismo cristiano, Islam, Misticismo islamico. Una prefazione generale è premessa a tutto il volume; inoltre i testi di ciascun gruppo sono preceduti da una prefazione che offre un quadro sintetico della religione cui i testi si riferiscono; alla fine del volume sono indicate, sempre divise per capitoli, le fonti e la bibliografia, poi seguono le note e, infine, un indice generale.

Del libro si potrebbe parlare da due punti di vista differenti (seppure, come si vedrà, non indipendenti). Nessuno potrà mettere in dubbio il valore, l'utilità e, aggiungiamo, il carattere simpatico di una raccolta di significativi testi religiosi derivanti da tante grandi civiltà. Le familiarità con cui l'A. sceglie e commenta i testi delle più varie religioni e delle più varie epoche è una prova della sua estesa competenza e anche di una non comune « Einfühlung » nelle varie forme della vita religiosa. Con l'aiuto di questo volume anche il lettore profano trova il modo di entrare in contatto vivo e immediato con lo spirito delle diverse religioni.

Diverso sarebbe il discorso sui princípi che hanno guidato l'A. sia nella scelta dei testi che nelle succinte interpretazioni delle singole religioni. Questi princípi sono esposti nell'Introduzione. Sin dalla prima pagina il lettore viene a capire che l'intento dell'A. è piú 'religioso' che non 'storico-religioso': l'opera vuol essere, esplicitamente, un contributo alla lotta della fede contro l'irreligiosità; i testi scelti sono considerati come « testimonianze del Dio vivente » (p. 10); infatti le singole religioni storiche non sarebbero che « formulazioni... della primordiale esperienza viva ». Tutto ciò potrebbe passare, in una raccolta di testi, come una questione privata dell'A., se non influisse anche sulla scelta dei testi stessi: perchè è la religiosità personale dell'A. che determina quali sono i testi che contengono « il verbo vivo », e quali invece ne sono privi. La distinzione tra il « verbo vivo » e i motivi derivanti dalle « credenze popolari » (p. 11) preannuncia una discriminazione storicamente non giustificabile;

e, infatti, si rimane perplessi a sentire p. es. che nello shintoismo « sarebbe ben difficile riconoscere un verbo vivo » (p. 229). Allora si comprenderà perché scarseggiano le testimonianze delle religioni non dottrinali, si comprenderanno certe sproporzioni sorprendenti (p. es. lo spazio dedicato alle varie sette giapponesi, in confronto alle religioni mesopotamica ed egiziana). Ovviamente, la storiografia non deve ammettere verbi non-vivi e deve saper far rivivere tutto.

Non sarebbe forse giusto rimproverare all'A. l'eccessivo sintetizzare delle prefazioni ai singoli gruppi di testi, data la ristrettezza dello spazio a sua disposizione; ma quanto sia pericoloso voler ridurre ogni singola religione storica ad un'unica « esperienza fondamentale » e voler esprimere questa esperienza in una formula sintetica che spesso ha l'aria di un gioco di parole (p. es. India: « Religion des ruhenden Eines und der mit ihm einenden Ruhe » p. 103), mostra p. es. il fatto che per caratterizzare la religione greca l'A. riprende la scontatissima polarità apollineo-dionisiaca.

Troppo succinta e a volte anche antiquata la bibliografia.

Angelo Brelich.

MARTIN P. NILSSON, *Religion as man's Protest against the meaninglessness of events*, Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund, 1953-54, n. II, Lund 1954, 68 pp.

Sviluppando un concetto formulato alla fine del II volume della sua *Geschichte der griechischen Religion*, il N. si propone qui di studiare la religione come protesta contro il non-senso degli avvenimenti. La morte è un non-senso. La vita abbonda di eventi che appaiono privi di senso. L'uomo reagisce contro l'assurdità della morte e di certi aspetti della vita, cercando rifugio nella religione. La religione astrale alla fine del mondo antico è una alternativa religiosa alla fatalità della morte e delle leggi naturali che governano il mondo. L'idea di una vita futura come espiazione della colpa e purificazione dalla colpa (Orfismo) è una reazione religiosa che già nell'antichità anticipa quella che sarà la dottrina cristiana della redenzione dal peccato. La soteriologia buddistica, l'islamica, ecc. si prestano ad essere considerate dallo stesso punto di vista. Lo studio del Nilsson è una rapida scorsa attraverso la storia delle religioni, per verificare la sua

tesi. È una tesi intellettualistica, che naturalmente non esaurisce il contenuto della religione. Infatti il Nilsson non intende aggiungere alle tante una nuova definizione della religione, sebbene prenda le mosse da una definizione della religione di H. Höfding. La religione come protesta contro l'assurdità degli eventi è soltanto un aspetto della multiforme e complessa varietà dell'esperienza religiosa.

R. Pettazzoni

M. ELIADE, *Images et Symboles*. Essai sur le symbolisme magico-religieux, Paris, 1952, pp. 238.

Sulle pagine di questa Rivista è già apparsa, ad opera di E. De Martino, « una valutazione complessiva dell'opera » di Mircea Eliade (vol. 23, 1951-52, p. 148 sgg.); né *Images et symboles*, che riunisce cinque saggi di vario argomento e di varia data (dal 1938 in poi), tra cui uno — sotto il titolo originario: *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du 'Centre'* — recensito proprio nei quadri di quella « valutazione complessiva », offre novità sostanziali rispetto alle opere precedenti dell'A. Inoltre, uno studioso del prestigio di M. Eliade non ha certo bisogno di esser 'difeso' contro una critica che, del resto, pur negativa dal punto di vista metodologico, non gli è stata avara di riconoscimenti. Se lo scrivente cede tuttavia alla tentazione di dedicare un po' di spazio al volume, cogliendo anche l'occasione di riallacciarsi alle riflessioni di E. De Martino, lo fa innanzitutto per contribuire, sia pur modestamente e limitatamente al campo storico-religioso, a quel « dialogo » — sollecitato da anni dallo stesso De Martino — tra lo storicismo italiano e certi indirizzi metodologici stranieri (definiti, per lo più, 'psicologisti') che, se una volta riuscirà a diventare veramente un 'dialogo' e non 'di sordi', non potrà che esser utile ad entrambe le parti.

Presupposto di ogni dialogo è ovviamente il linguaggio comune tra gli interlocutori o per lo meno la reciproca comprensione dei rispettivi linguaggi. Ora, è chiaro che lo « storicismo » contro cui M. Eliade polemizza, non è quello che De Martino difende contro di lui e nel cui nome lo condanna. Lo dice De Martino stesso (p. 149: « un radicale fraintendimento di ciò che è lo storicismo nella sua forma più matura »; p. 150: « scambia per storia la cronaca », ecc.); e basta leggere certe esplicite parole di Eliade

per convincersi definitivamente che per lui 'storia', 'storico', 'storicismo' hanno un significato diverso da quello che lo storicismo crociano attribuisce alle stesse parole (p. es., a p. 158, parlando di certe forme d'un simbolo: « un grand nombre d'entre elles sont 'historiques', en ce sens qu'elles sont le résultat de l'évolution ou de l'imitation d'une forme déjà existante ». Cfr., del resto, la definizione dei termini citati a p. 226, n. 10, più vicina a certe forme dell'esistenzialismo che non al pensiero crociano). Stando così le cose, sarebbe logico chiedersi, prima di tutto, *che cosa sia* lo 'storicismo' contro cui si dirige la polemica di Eliade; in secondo luogo, esaminare se nella sua impostazione originaria — cioè indipendente dallo storicismo crociano — quella polemica sia, o meno, giustificata; e soltanto in terzo luogo introdurre nel discorso i concetti dello storicismo crociano, mirando a una reimpostazione dei problemi alla luce di questi concetti, ma innanzitutto a un accordo sulla terminologia. Ciò anche per evitare di cadere, a nostra volta, in una specie di provincialismo: bisogna, infatti, rendersi conto che lo storicismo italiano non è diventato ancora il verbo generalmente diffuso della civiltà europea, e il suo linguaggio è per ora, in prospettive europee, poco più di un gergo segreto degli studiosi italiani.

Dopo queste premesse, saltiamo *in medias res*. Mi sembra che il punto centrale in cui tra le posizioni dell'Eliade e quelle dello storicismo potrebbe instaurarsi un dialogo fecondo, non sia stato sfiorato ancora. L'A. a varie riprese torna ad affermare il carattere a-storico (metastorico, pre-storico, ecc.) dei simboli, pur riconoscendo che la loro forma di valorizzazione dipende sempre dalla concreta configurazione della singola civiltà in cui essi di volta in volta riappaiono. Ora che cosa significa questa a-storicità? Che cosa significa, p. es. l'uomo — « l'homme tout court » — « qui n'a pas encore composé avec les conditions de l'histoire » (p. 14)? che cosa è quella « humanité d'avant l'Histoire » (ibid.) di cui ognuno porta in sé l'eredità? Dal punto di vista dello storicismo nostro espressioni come queste sono completamente prive di senso. Ma nessuno ha diritto di attribuire all'A. idee prive di senso, ed è quindi da chiederci che cosa egli abbia inteso di dire. Posto davanti a un concetto della storia che semplicemente esclude un'umanità anteriore alla storia — giacché storia è anche la preistoria più remota —, l'A. modificherebbe indubbiamente la propria terminologia, e nello stesso tempo si troverebbe indotto a chiedersi, come e quando si sono formate quelle 'immagini' che

egli ritiene universali e perenni (p. 228), — vale a dire, qual'è la *genesì storica* di quanto è presente, sotto le più varie forme, in tutte le civiltà storiche finora conosciute (il che non significa — ma nemmeno il contrario è stato finora dimostrato — che quel patrimonio universale non possa, nel futuro, scomparire). C'è un punto dove sembra che l'A. accenni a una risposta, definendo la situazione-limite umana da cui quei simboli deriverebbero, come « celle que l'homme découvre en prenant conscience de sa place dans l'Univers » (p. 43): ma non si spiega meglio, evidentemente perché non si pone il problema con sufficiente rigore, come invece sarebbe costretto di porsi dal punto di vista storicistico, — ed ecco l'utilità del 'dialogo'. È forse il momento *storico* del 'diventar uomini' (e l'A. anche in un altro punto distingue, in una terminologia per noi curiosa, tra animale, uomo primordiale e uomo storicamente condizionato, p. 14), è forse il momento della nascita della specie umana (che per noi è anche il momento iniziale della storia) che, come biologicamente, così anche spiritualmente ha fissato i tratti fondamentali dell'uomo? È la conquista della coscienza umana — indubbiamente specifica rispetto a ogni altra forma di coscienza ed indubbiamente 'universale' rispetto ad ogni *ulteriore* specificazione storica — ad aver creato le prime basi strutturali dello spirito che permangono attive in ogni singola configurazione culturale? Con ciò, naturalmente, saremmo fuori dell'*idealismo* crociano, ma non di ogni storicismo. Neanche lo storicismo più integrale negherà l'esistenza di certe basi strutturali universalmente umane — come il linguaggio, l'uso degli strumenti ecc. —, e di per sé sarebbe concepibile che anche certi fondamenti dell'immaginazione facessero parte del patrimonio spirituale conquistato al 'momento' del divenir uomini (p. es. la dialettica caos-cosmo, parte del 'simbolismo' sessuale ecc.). È a questo punto che storicismo e psicologismo dovrebbero chiarire le rispettive posizioni.

Quanto poi a certi 'archetipi' — come per esempio quello varie volte citato di Kore-Hainuvelé (p. 227 sg.) —, neanche l'A. vorrà negare che essi sono già storicamente condizionati anche in un altro senso, p. es., nel caso concreto, dall'esistenza dell'agricoltura (il che però non esclude che anch'essi siano soltanto *sviluppi* di forme immaginative preagricole, — ma ciò sarebbe da dimostrarsi).

Sui singoli studi contenuti nel volume vi sarebbe molto da dire, soprattutto molto di bene, anche se — com'è naturale — non

tutto senza riserve. Ma in questa recensione — che vuol essere soprattutto un invito al 'dialogo' tra due metodologie — non vi è luogo di scendere a dettagli, e sarà anche eccessivo accennare ad altri punti di interesse teorico. Mi è venuto un dubbio, p. es., intorno all'affermazione che lo storico delle religioni sia il più qualificato ad occuparsi dei 'simboli' (p. 24): quale sarebbe, infatti, la ragione del valore *religioso*, necessario ed immanente, di tutti i 'simboli'? Non fu forse una particolare forma storica — quella 'arcaica', ma forse nemmeno la più arcaica — a conferire un valore sacrale alle forme simboliche dell'esperienza umana, a quelle stesse forme che tuttavia possono sopravvivere (p. es. nel mondo moderno) anche senza un contenuto religioso?

Un'altra questione che non riguarda la metodologia, ma piuttosto l'orientamento spirituale dell'A.: egli ha certamente ragione nel dire che la conoscenza del comune linguaggio dei simboli potrebbe facilitare il nostro contatto con i nuovi mondi (Asia, Africa) che si stanno affacciando all'orizzonte della nostra piccola storia europea: i nuovi mondi che si sono formati indipendentemente dall'insegnamento greco. Ma se le nostre eredità pre-greche ci aiutano a comprendere la loro mentalità, d'altra parte non bisogna dimenticare due cose: l'una che è ingiustificato svalutare tutto ciò che è stato il cammino dell'umanità occidentale da Omero in poi per esaltare il preteso 'paradiso terrestre' di una forma di coscienza anteriore; l'altra che, se noi siamo stati indirizzati dallo spirito ellenico in una determinata direzione, neanche i popoli non-europei sono rimasti fermi nella fase aurorale della coscienza, ma hanno percorso il *loro* cammino storico. Lo scambio di esperienze, la presa di contatto vivo, non richiederanno dunque una 'reimmersione' nel nostro (comune?) passato preistorico, bensì un ulteriore progresso di comprensione storica, un ulteriore sforzo di interpretazione storicistica delle nostre e delle loro determinazioni culturali, destinate probabilmente a confluire, compenetrandosi, in una nuova e comune storia di tutti i popoli della terra.

È un dispiacere per il recensore di non poter (per non abusare ancora dello spazio) entrare in questioni di dettaglio più propriamente storico-religiose: ma credo che queste pagine, rivelando quali e quanti problemi suscita questo piccolo volume di M. Eliade, possano servire anche così da testimonianza decisamente positiva del suo alto valore scientifico e intellettuale.

Angelo Brelich.

RAFFAELE PETTAZZONI, *Miti e Leggende*, vol. III: *America Settentrionale* pp. XVIII-576, Torino 1953.

Le antologie o sintesi di mitologia americana non sono una novità. Le opere classiche del Brinton « *The Myths of the New World* » (1868) e del Curtin « *Creation Myths of Primitive America* » (1898) furono seguite da numerose raccolte, generali o particolari, varie tutte negli intenti, nella forma, nella mole. Senza soffermarci in indicazioni bibliografiche — indicazioni che, del resto, si trovano largamente nell'opera del Pettazzoni basterà ricordare la raccolta generale dell'Alexander « *North American Mythology* » e quelle particolari — accuratissime — del Boas. L'accenno alle egregie fatiche di noti studiosi ha qui lo scopo di porre in giusta luce l'opera del Pettazzoni, la quale s'impone per qualità e si distingue dalle altre — come è stato messo in rilievo anche da colleghi americani — sia per la sensibilità che ha guidato l'A. nella scelta, certo non agevole in un terreno mitologico così fertile come quello del continente nord americano, sia per la vastità della documentazione, sia per la presentazione accurata ed intelligente della materia.

L'A. ha rispettato fedelmente i testi, non corrompendoli con sunti, tagli, fuorviamenti di una male intesa letteratura, ha dato ai singoli documenti una rigorosa inquadratura scientifica inserendoli nella loro cornice etnologica con introduzioni alle singole sezioni e con note opportunamente inserite; ma non ha tolto ad essi il calore, l'immediata freschezza, l'incantamento e l'estasi dello spirito primitivo, proteso nell'ansia di svelare e capire lo stupefacente mistero della natura e della vita, dell'umano e del divino.

Il rigore scientifico cui l'A. si è isprato non preclude, dunque, l'opera al pubblico più vasto di coloro che non sono specialisti o uomini di scienza. Egli, così, ha voluto servire l'idea di un nuovo integrale umanesimo che involga anche il mondo dei primitivi e ha voluto immettere nel circolo vivo della cultura italiana una vena ignorata di pensiero, espresso in forme inconsuete.

Tullio Tentori

RAFAEL GIRARD, *El Popol-Vuh, Fuente Historica*. Tomo I. El Popol-Vuh como fundamento de la historia maya-quiché. Editorial del Ministerio de Educaci3n p3blica. Guatemala, 1952. Pp. 461.

Rafael Girard ha una particolare posizione tra gli studiosi di americanistica: è, difatti, uno dei pochi autori che abbiano avuto una lunga consuetudine di vita con le genti di cui si è occupato. Per oltre trent'anni egli ha vissuto a contatto dei Chortis, popolazione di lingua maya cui ha dedicato, tra l'altro, una vasta opera, « Los Chortis ante el problema maya », in cinque volumi (Guatemala, 1949), già ampiamente presentata e discussa nelle principali riviste etnologiche.

Sollecitato dal vincolo non solo di lavoro, ma anche di intima simpatia che lo lega a quel popolo, il Girard si è dato con passione alla trattazione dei grossi problemi relativi alla civiltà maya e alla sua genesi, come a quelli riguardanti le origini delle civiltà americane in genere. Nel ricercare la soluzione di tali problemi, l'autore considera con particolare interesse i documenti religiosi e, in specie, il Popol Vuh, il libro sacro, la Bibbia dei Maya Quiché. E' questo, probabilmente, la riproduzione di un codice precolombiano, trascritto quattro secoli or sono in lingua maya, ma in caratteri latini, poi scoperto e tradotto in spagnolo al principio del sec. XVIII, da padre Francisco Ximenez.

Il testo contiene una narrazione della storia Quiché e, in linee molto ampie, una esposizione della storia dell'America precolombiana. Discusso è il valore del documento, contestato nella sua autenticità di testo precolombiano da alcuni americanisti, ritenuto da altri importante fonte storica. Il Girard è tra questi ultimi e sostiene con calore e abbondanza di argomentazioni la sua tesi, avvalendosi, per il raffronto e la dimostrazione della veridicità storica del Popol Vuh, dei dati della etnologia, della archeologia, della storia delle religioni, della linguistica, della antropologia fisica, della paleogeografia, ecc. Non disconosce, il Girard, la presenza di elementi mitici o fantastici accanto a quelli veritieri e storici: anzi, s'impegna a distinguere gli uni dagli altri, per affermare la validità storica sotto il velo del simbolismo religioso.

La narrazione del Popol Vuh si articola nella descrizione di quattro età. Durante la prima età, vivono nella regione maya

del Pacifico gruppi di differente provenienza etnica, i quali parlano lingue diverse ed hanno, come solo punto di contatto e di fusione, un comune substrato culturale, molto semplice. Hanno utensili scarsi e rozzi; ignorano l'arco, la freccia, la cerbottana, la ceramica, il telaio; si vestono con pelli di animali o vanno nudi; professano il monoteismo, cioè la credenza in un essere supremo, non conoscono una vera organizzazione politica, e la loro famiglia è monogamica a discendenza patrilineare. Nelle successive età si riscontrano graduali modificazioni culturali. Nella seconda, ha inizio la lavorazione della ceramica; la famiglia si orienta verso strutture matriarcali; il cosiddetto monoteismo comincia a corrompersi; compare l'orticoltura e decresce l'importanza della caccia e della raccolta. Nella terza epoca, si afferma il predominio sociale della donna; si sviluppa il culto delle divinità lunari, si perfezionano i calcoli calendariali, già noti nel periodo precedente; inizia l'arte della tessitura. La quarta età, la quale, secondo il Popol Vuh, è ancora attuale, è caratterizzata dal ritorno al patriarcato e al prevalere sociale dell'uomo, dall'inizio di una vera e propria agricoltura, dall'affermarsi dell'arte della scultura e dell'architettura, da un'etica più elevata, dalla soppressione dei sacrifici umani. La successione di queste quattro età, rispecchia effettivamente, secondo il Girard, i periodi della storia della civiltà maya.

Prescindendo da qualsiasi giudizio sulla validità del suo assunto, conviene riconoscere che l'opera del Girard ha il merito di fondare la sua ricostruzione su una solida base di dati positivi e su una larga conoscenza di fatti. La fatica dell'autore non è ancora conclusa: in un secondo lavoro, non ancora pubblicato, egli intende dimostrare l'importanza del Popol Vuh come fonte di ricostruzione non solo della storia dei maya, ma anche della storia culturale di tutto il continente americano.

Tullio Tentori

ROBERT REDFIELD, *The Folk Culture of Yucatan*. The University of Chicago Publications in Anthropology. Social Anthropology Series. Pp. XXXII-416. Chicago 1950 (5^a ed.).

ROBERT REDFIELD, *A Village that chose Progress: Chan Kom Revisited*. The University of Chicago Publications in Anthropology. Social Anthropology Series. Pp. XIV-187. Chicago 1950.

L'esperienza più che trentennale del Redfield nei riguardi della vita indigena nel Guatemala e nel Messico è egregiamente riassunta, nei suoi aspetti fondamentali, in questi due volumi nei quali l'interesse umano non si distacca dalla precisione scientifica.

Il primo dei volumi — il quale nella traduzione spagnola porta un titolo più appropriato e maggiormente indicativo, « Yucatan, una cultura in transizione » — ha lo scopo di documentare il processo di acculturazione in quattro comunità dello Yucatan, puntualizzando, per ciascuna di esse, i differenti stadi del fenomeno stesso. Le quattro comunità sono: Merida, città di 96.000 abitanti, centro di attività commerciali, politiche e culturali e di diffusione della cultura occidentale nello Yucatan; Dzitas, centro commerciale con popolazione mista ispano-indiana; Chan Kom, villaggio abitato da genti di lingua maya; e Tusik, villaggio con popolazione semipermanente.

Non ci soffermiamo, qui, sull'esame rigorosamente condotto dal Redfield, nè sulle questioni metodologiche da lui impostate nel trattare il problema della disgregazione della antica cultura yucateca e dell'accettazione di quella moderna, questioni, del resto, trattate dall'autore anche in vari articoli ed opere, quali « *The Primitive World and its Transformations* » ed altre. Ci limitiamo solo a ricordare l'importanza del presente studio per lo storico delle religioni. Il Redfield, difatti, nel prospettare i fattori o le conseguenze del processo di disgregazione della cultura yucateca, pone particolare accento sull'analisi del fenomeno di "secolarizzazione", il quale presenta diversa graduazione di intensità presso i vari nuclei esaminati e si verifica nei riguardi non solo della religione pagana, ma anche di quella cristiana.

Tale fenomeno si riscontra più marcato ed ampio presso le città ed i centri che, in rapporto al sistema più evoluto di vita, hanno più largamente accettato la civiltà moderna; meno intenso, invece, è presso i villaggi, dove il comportamento approvato

dalla società si rifà, tuttora, a norme e credenze etico-religiose e trova spesso espressione in simboli sacri. Tuttavia, nei villaggi, l'allontanamento dei sacerdoti-sciamani e il decadere dell'agricoltura segna il declino dell'antica religione, mentre il culto delle divinità agricole perde il primitivo valore assumendo significato magico-superstizioso.

Il processo di secolarizzazione invade anche la religione cristiana: i simboli di Dio e dei Santi sono oggetto di fede e venerazione soltanto là dove il fenomeno di acculturazione non si è ancora imposto in pieno alle comunità più isolate. La tendenza alla secolarizzazione traspare anche dalla trasformazione delle feste religiose delle comunità, le quali, da atto di omaggio collettivo al patrono soprannaturale, tendono a diventare occasioni per divertimenti, incontri di affari, ecc.

I problemi, che sono esaminati su una scala comparativa più vasta nella prima opera, vengono ripresi, in particolare e con riferimento ad un'unica situazione culturale, nella seconda, la quale limita la propria documentazione ad un solo nucleo, abitato, il villaggio di Chan Kom. E' questa una piccola comunità agricola, che il Redfield aveva studiato ventidue anni prima con la collaborazione di Alfonso Villa, un yucateco a quel tempo maestro nel villaggio, ed ora uno dei più apprezzati etnologi di Città del Messico. Chan Kom, isolato fisicamente dalle vie del progresso (vi si giunge, difatti, a piedi o a dorso di mulo), è una, fra le tante, comunità che muove faticosamente verso la civiltà. Ed il Redfield, anche qui, nell'esplorare il problema di come la civiltà moderna raggiunga un villaggio maya, non si sofferma al solo esame degli aspetti materiali e tecnologici del fenomeno, non si limita solo a descrivere i dinamismi di questa situazione, ma insiste sull'analisi più profonda dei valori intimi dell'individuo e, principalmente, sulla trasformazione del suo atteggiamento verso la religione, e rivive l'umana tragedia, fatta d'ansia e di sgomento, di umili uomini di fronte ad inaspettati e nuovi orizzonti di vita.

Tullio Tentori

- O. ZERRIES, *Wild- und Buschgeister in Südamerika. Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer*. Wiesbaden, 1954, pp. 401.

In questo undicesimo volume dell'importante serie di *Studien zur Kulturkunde*, fondata dal Frobenius e attualmente diretta da A. E. Jensen, l'A., cui dobbiamo già lavori notevoli sul rombo (*Das Schwirrholtz*, Stuttgart 1942) e sulla mitologia sudamericana, presenta uno stupefacente materiale di miti sudamericani derivanti dall'ideologia dei popoli cacciatori e raccoglitori. Il materiale è accentrato principalmente intorno a quelle figure che convenzionalmente si chiamano *Buschgeister*, *dieux de la brousse*, *spirits of the bush*, e il cui rappresentante classico nell'America del Sud è Corupira, dei popoli di lingua Tupi, intorno al quale si hanno notizie sin dal sec. 16. Partendo da una sommaria esposizione di queste notizie, l'A. intraprende l'esame dettagliato di tutte le figure simili sia presso i Tupi, sia al di fuori della loro area, nell'intero territorio sudamericano.

Il lavoro è diviso in due grandi parti, ciascuna delle quali si articola in grossi capitoli. La prima parte esamina la figura mitica nella sua connessione con gli animali, cioè quale « Wildgeist »; la seconda, nei suoi rapporti con il bosco stesso, vale a dire quale « Buschgeist ». Nella prima sono riuniti anzitutto i dati da cui risalta una figura di « Signore degli animali »; in seguito si passa ai miti in cui figure simili assumono la funzione di aiutare i cacciatori; poi a quelli in cui l'essere mitologico appare connesso particolarmente a una determinata specie di animali; infine, un lungo capitolo intitolato « Il rituale di caccia e le anime dei singoli animali » tratta soprattutto dei riti destinati ad assicurare il buon esito della caccia e delle credenze che essi implicano. Nella seconda parte il primo capitolo si occupa dei rapporti tra gli « spiriti del bosco » e le piante; il secondo, delle caratteristiche esteriori che la mitologia sudamericana attribuisce ai « Buschgeister »; il terzo, invece, di caratteristiche più essenziali e particolarmente di quelle che secondo l'A. permettono deduzioni storico-culturali. Segue, a fin di volume, un lungo riassunto.

Per quanto schematica, anche questa indicazione del contenuto lascia intravedere l'interesse del libro. Si tratta, in fondo, dell'ardua impresa non solo di euire i resti di una civiltà per la

maggior parte sommersa nell'« ultimo continente abitato », dove le civiltà agricole si sono imposte con relativa rapidità su quelle basate sulla caccia e sulla raccolta, ma anche di ritrovarne l'originaria coerenza e di stabilirne la posizione nello svolgimento storico delle popolazioni indigene dell'America Meridionale; impresa non lieve, specie ove si tenga conto, a parte il ritmo rapido della successione delle fasi culturali, sia del contatto attuale di quelle popolazioni con la civiltà moderna, sia dell'influsso delle superiori civiltà precolombiane.

Considerate le non indifferenti difficoltà del compito, sarebbe quasi sufficiente dire che, in complesso, l'A. ha raggiunto la sua meta. Per quel che riguarda il materiale, pare che nulla gli sia sfuggito, la letteratura è elaborata fino alle più recenti pubblicazioni. L'A. inoltre si rende conto della necessità di confrontare i propri risultati con quelli raggiunti da altri in altri ambienti, in cui la civiltà di cacciatori e raccoglitori si è conservata in uno stato più puro e quindi varie volte si richiama ad analogie (a volte impressionanti) osservabili in Africa (boscimani, pigmei) o nelle zone artiche. Nel trattamento del materiale l'A. dimostra non solo un acuto senso critico, ma anche la perfetta assimilazione dei criteri della scuola frobeniana, tra cui quello di non trattare mai i miti in un isolamento novellistico, dato che le varianti si spiegano l'una con l'altra, si chiariscono, si integrano e si interpretano a vicenda.

Lo studioso di storia delle religioni apprezzerà quindi il volume come un contributo estremamente prezioso alla conoscenza del mondo religioso dei cacciatori e raccoglitori. È naturale che un lettore particolarmente orientato verso la scienza delle religioni non si senta sempre pienamente soddisfatto, specie ove si tenga conto che l'A. si dichiara esplicitamente (p. 2) più interessato all'inquadramento storico-culturale dei fenomeni che non alla loro interpretazione per quel che riguarda il significato e la funzione. Ma in realtà, i due obiettivi forse non sono separabili. Nell'analisi formale del materiale a volte ci rassegnamo a restar senza spiegazione (esempi: perché proprio i cervidi assumono un'importanza particolare nella mitologia del « Waldgeist », p. 252 sgg.? perché — se non, come con ogni evidenza l'A. dimostra, p. 272, 275, per motivi di fecondità — gli esseri del bosco sono dotati di una spiccata sessualità? da dove deriva loro il carattere di monocure? ecc. ecc.), pur intuendo che *l'esame sia delle condizioni obiettive di vita sia della passata e presente*

vita culturale di quei popoli permetterebbe una interpretazione più completa (tanto è vero che in una sola occasione — quella riguardante il ratto di bambini da parte del « Buschgeist » — l'A. timidamente avanza una soluzione che ci sembra sulla buona traccia: « als Vorform — oder Relikt, das ist hier die Frage — der bei der Initiation auftretenden Buschgeister », p. 277 — dove tutt'al più vien fatto di chiedere, che cosa possa significare, in questo caso, una « Vorform »?). Ma nei casi in cui l'A. procede all'inquadramento storico-culturale dei fenomeni, la mancanza di un'interpretazione storico-religiosa condotta su ampie basi comparative si fa sentire più acuta. P. es. l'identificazione degli spiriti del bosco con gli spiriti dei morti o della morte viene attribuita in base a un solo esempio ceramense (p. 302) alle civiltà proto-coltivatrici, malgrado le successive riserve che con ampio materiale alla mano dimostrano chiaramente la possibilità che il tema o parte di esso appartenga a pieno diritto al mondo dei cacciatori. Altrettanto vale, e ancora di più, per il motivo in cui il « Buschgeist » appare come antagonista degli eroi civilizzatori (p. 311 sgg.): l'A. è disposto a considerare questi ultimi come rappresentanti della nuova civiltà agricola, salvo poi a limitare la propria asserzione con una serie di esempi da cui risalta con evidenza che si tratta di un antagonismo-identità che trova posto anche nella civiltà della caccia.

A una nuova valutazione del materiale esemplarmente raccolto e analizzato nel lavoro servirebbe probabilmente un superamento di quell'eccesso di formalismo che guida l'A. anche nella divisione dei capitoli e degli argomenti e, soprattutto, un maggiore approfondimento dei caratteri funzionali del mito, vale a dire un meno rigido isolamento della mitologia dal culto, dalle istituzioni sociali e dalle condizioni materiali della vita dei popoli sudamericani.

Angelo Brelich

WERNER MÜLLER, *Die blaue Hütte* («Studien zur Kulturkunde», XII), Wiesbaden 1954, 146 pp.

'La Capanna Azzurra' è il termine usato a designare una associazione religiosa diffusa fra numerose popolazioni, algonchine e sioux, dell'America settentrionale. L'associazione, di carattere esoterico, è destinata a procurare una lunga vita ai suoi aderenti, uomini e donne. Essa si chiama nella lingua degli Ojibwa *mide-*

wiwin; *mide* (femminile *midekwe*) è colui che fa parte della società; *midewigan* è la loggia rituale, la loggia magica, la 'Capanna Azzurra' ('azzurro' è sinonimo di 'sacro'), nella quale si celebrano i riti. I riti sono fondati sopra una mitologia che si esprime in simboli intelligibili soltanto per gli iniziati. La società comprende quattro gradi; il simbolo del grado quarto e supremo è una croce piantata nella loggia. Questa croce 'pagana' fu il primo sorprendente indizio della esistenza dell'associazione scoperta dagli Europei già nel sec. XVII (P. Jacques Marquette, S. J.). L'analisi dei miti relativi al *midewiwin* consente di distinguere due forme fondamentali, secondo che la fondazione del Midewin è attribuita al Grande Spirito (Kici Manido) oppure all'eroe culturale (Nanabozho).

Il *midewiwin* è diffuso presso gli Ojibwa, Menomini, Ottawa, Sauk, Potawatomi, Miami; manca presso i Shawnee e (presentemente) presso i Fox. Dagli Algonchini esso si è propagato alle tribù sioux dei Dakota, Omaha, Ponka, Oto, Iowa, Winnebago.

Le varie tradizioni mitiche, le questioni relative all'origine del *midewiwin* e alla sua propagazione, le varie teorie formulate dagli studiosi moderni sono analizzate e discusse in questa accuratissima monografia.

R. Pettazzoni

EVELINE LOT-FALK, *Les rites de chasse chez les peuples Sibériens*, Paris, 1953, pp. 235.

Per i popoli primitivi in genere la caccia non è semplicemente un duello fra l'uomo e l'animale, in cui l'uomo si trovi, come al tempo nostro, in una condizione di enorme superiorità per i mezzi tecnici di cui dispone. L'uomo primitivo è, anzi, in uno stato d'inferiorità rispetto al suo avversario. Dietro l'animale sta un complesso di forze soprannaturali pronte a intervenire contro chi lo assale indebitamente sottraendolo al loro dominio. Certo l'uomo si giova, fin d'allora, di mezzi tecnici; ma la tecnica da sola non vale, se non è soccorsa da mezzi magici e rituali atti a neutralizzare quelle forze occulte. È la magia che conferisce alla tecnica la sua efficienza. È la magia che guida il braccio dell'uomo, che ne indirizza il proiettile nella direzione voluta, che gli fa colpire il bersaglio. Nell'entrare nel dominio della selvaggina l'uomo deve trovarsi in uno stato di grazia, che egli può raggiungere

soltanto con una serie di pratiche e con l'osservanza di norme speciali. La cattura non è che l'ultima fase di un processo in cui le preoccupazioni religiose e magiche hanno una parte preponderante.

Queste assennate riflessioni, che io ho riprodotto quasi letteralmente, sono dall'Autrice premesse ad un accurato studio dei riti e delle credenze relative alla caccia presso i popoli Siberiani, dagli Ugro-Finni ai Ciukci e agli Eschimesi, in quell'immensa area artica dove si può dire che l'uomo è interamente alla mercé degli animali, vive con loro, e quasi si immedesima con loro. Attingendo direttamente alle vecchie e nuove pubblicazioni russe sui popoli della Siberia, l'Autrice passa in rassegna il mondo della caccia nei suoi vari aspetti e momenti: i preparativi, il modo di comportarsi durante la caccia e dopo la cattura, il trattamento degli animali catturati ed uccisi, il linguaggio speciale dei cacciatori, ecc.

Di particolare interesse è il capitolo dedicato agli esseri divini protettori degli animali; l'argomento, che si presterebbe a degli interessanti riscontri su larghissima scala, non è trattato a fondo dall'A. Giudiziose osservazioni sono fatte a proposito dell'Essere celeste supremo in rapporto col 'Signore degli animali', e sui cumuli di crani ed ossa lunghe di animali 'sacrificati'. La pratica della confessione dei peccati da parte dei cacciatori presso i Buriati e i Kamciadali (secondo una notizia del Krasceninnikov, sec. XVIII) fa riscontro a quella degli Eskimesi, della quale ebbi occasione di trattare nella mia *Confession des péchés* (Vol. I).

R. Pettazzoni

J.-J.-L. DUYVENDAK, *Tao Tō King, Le Livre de la Voie et de la Vertu*. Texte chinois établi et traduit avec des notes critiques et une introduction. Paris, Maisonneuve 1953, XIII-190 pp.

La novità di questo *Tao-Tō-King*, di fronte p. es. a quello del Whaley (*The Way and its Power*, 1934), sta in ciò che la traduzione è fondata sopra una ricostruzione critica del testo. Il testo tramandato è sicuramente rimaneggiato e corrotto; la divisione attuale in 81 capitoli (l'81 è un numero sacro per i Taoisti, rappresentando il prodotto di $3 \times 3 \times 3 \times 3$) non è più antica dell'epoca degli Han (206 a.C.). Scritto su strette tavolette di legno o di bambù, di poche linee ciascuna od anche di una sola, il testo si

prestava, fra l'altro, a delle alterazioni dovute a trasposizioni semplicemente meccaniche delle tavolette. Gli stessi filologi cinesi si sono accinti alla revisione critica del testo, e il Duyvendak ha tenuto conto dei loro studi, senza adottarne tutte le soluzioni, alcune delle quali appaiono, a suo stesso giudizio, troppo radicali. Il D. ha corretto il testo là dove la correzione s'imponeva soprattutto per ragioni interne, rendendo essa intelligibile e piano ciò che nel testo tradizionale riesce oscuro e difficile. Con ciò egli non pretende di avere sciolto tutti i nodi e superato tutte le difficoltà.

Sempre per ragioni interne è respinta dal D. la tradizione (riferita a Sse-ma-tsien, intorno al 100 a.C.) che fa risalire il Tao-te-king alla prima metà del VI sec. a.Cr., facendo di Lao-tse un contemporaneo (di poco anteriore) di Confucio. Le idee svolte nel Tao-te-king non s'intendono nell'ambito del pensiero cinese di quel tempo, mentre s'inquadrano ottimamente nel clima intellettuale del 300 circa a.Cr.; gli arcaismi linguistici si spiegano come propri di antiche sentenze e proverbi incorporati nel testo.

Il testo così ricostruito è dato dal Duyvendak pagina per pagina a fronte della traduzione, e ad ogni capitolo è apposto un commento esplicativo, che dà ragione delle lezioni respinte e di quelle adottate. Così anche il lettore profano può farsi un'idea dell'opera del filologo, e apprezzare il valore di questa traduzione che vuole spiegare il Tao-te-king col Tao-te-king, cioè restando nel quadro del pensiero cinese, senza indulgere a quei 'suggestivi', ma altrettanto gratuiti, richiami alle filosofie occidentali che imperversano da oltre un secolo nel diletterismo europeo.

R. Pettazoni

JOSEPH F. ROCK, *The Na-khi Nāga Cult and Related Ceremonies*, (Serie Orientale Roma, IV. - Roma, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1952, 2 voll., pp. X+806, con LVIII tavole e 12 fuori testo).

Questa voluminosa opera di J. F. Rock, rivolta allo studio delle cerimonie religiose relative al culto dei Nāga, può a buon diritto esser considerata come l'opera capitale dello studioso americano che da decenni ha approfondito le sue ricerche su tale popolazione. I Na-khi sono generalmente ed imprecisamente conosciuti sotto il nome di Mo-so; essi sono una di quelle popolazioni viventi in ter-

ritorio cinese considerate « barbare » dai Cinesi fin da epoca remota sol perchè non sinizzate. Essi stanziavano nella zona sud-occidentale della Cina propriamente detta, ai confini con il Tibet, nella provincia dello Yunnan. Etnicamente appartengono alla famiglia tibeto-birmana e il loro passaggio da nomadi a sedentari si può datare verso gli albori della nostra era. Il dottor Rock, « research fellow » dell'Harvard Yenching Institute (Cambridge, Mass.), ha trascorso più di venti anni presso i Na-khi ed ha potuto, sotto la guida di esperti maestri indigeni, apprendere la lingua, studiarne i costumi e le credenze religiose, raccogliere migliaia di manoscritti, redigere sistematicamente cataloghi della ricca letteratura di questo piccolo popolo, fornirsi di un'ampia documentazione fotografica. L'opera edita in Italia a cura dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente viene ad aggiungere altro prezioso materiale del più alto interesse scientifico al monumentale edificio sulla cultura dei Na-khi, iniziato alcuni anni or sono e col più grande successo dall'A. in riviste specializzate ed in monografie¹. Prima degli studi del Rock ben poco si conosceva su tale popolazione, se escludiamo un lavoro di Bacot² e qualche tentativo di ricerche linguistiche.

La lingua dei Na-khi, appartenente al gruppo tibeto-birmano, è stata studiata dall'A. che, in molte note, dà ampie notizie sulla sua grammatica e su forme particolari. La scrittura Na-khi si avvale di numerosi caratteri pittografici, spesso riprodotti nei due volumi. La più ricca collezione di manoscritti Na-khi è oggi posseduta dalla Biblioteca dell'Harvard-Yenching Institute; in Italia l'unica biblioteca che possiede alcuni di questi manoscritti è tutta una serie di miniature Na-khi, riprodotte e studiate dal Rock in questa sua ultima opera, è quella dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente in Roma.

Gran parte della letteratura Na-khi è di argomento religioso. Il Rock elenca nella sua introduzione le cerimonie religiose di

¹ J. F. Rock, *Studies in Na-khi Literature*: I. The Birth and Origin of Dto-mba Shih-lo, the founder of the Mo-so shamanism, according to Mo-so manuscripts (in « *Artibus Asiae* », Ascona, 6, 1937, pp. 5-87; lo stesso testo è stato pubblicato in *B.E.F.E.O.*, Hanoi 37, 1937, pp. 1-39); II. The Na-khi ha zhi pi or the road the gods decide (*B.E.F.E.O.*, 37, 1937, pp. 40-119).

Id., *The Mbuun bpo Ceremony or the Sacrifice to Heaven as practiced by Na-khi* (in « *Monumenta Serica* », Pechino, XIII, p. 1-160).

Id., *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*. (Cambridge, Mass. 1947, 2 voll.).

² Jacques Bacot, *Les Mo-so: religions, langue, écriture* (Leiden, 1913).

questa popolazione e parte dei testi che servono a spiegare queste cerimonie. Gli studiosi che si sono interessati della religione *bon*, cioè della religione diffusa nel Tibet prima della introduzione del buddhismo, hanno rilevato come il *bon* si sia diffuso anche presso popolazioni al di fuori del Tibet, quali ad esempio i Na-khi. Afferma Helmut Hoffmann¹, uno dei migliori conoscitori del *bon*, come « rimarchevole è il fatto che la religione Bon sia giunta fino al popolo dei Mo-so, nella Cina occidentale, i cui scritti sacri rivelano chiaramente una dipendenza dai testi Bon tibetani ».

La tesi principale del Rock è che presso i Na-khi, che si sarebbero « bonizzati » nell'VIII secolo dell'era volgare (dopo l'avvento del buddhismo nel Tibet ad opera del re Khri-srong-lde-btsan), si troverebbero oggi gli elementi del primitivo *bon* più puri e genuini che presso alcuni centri *bon* del Tibet orientale, che sono invece stati profondamente influenzati dal buddhismo lamaista. Questo puro sciamanesimo *bon* non escluderebbe però, presso i Na-khi, tracce di una primitiva religione naturale; è infatti esistente il culto di un essere supermo, il *Më* (corrispondente al *T'ien* (= Cielo dei Cinesi), ed il sacrificio periodico al Cielo sarebbe appunto la più antica cerimonia, risalente all'epoca in cui i Na-khi erano ancora nomadi. Ma non mancano nella ricca letteratura religiosa Na-khi, oltre al substrato misto di *bon* e di primitiva religione naturale, elementi posteriori che si rifanno al taoismo cinese, al buddhismo tibetano ed alla religione naturale birmana. Alcuni di questi elementi esterni hanno modificato alcune usanze; ad esempio, dopo l'arrivo definitivo dei Cinesi nelle zone abitate dai Na-khi, nel 1723 d. C., venne quasi del tutto abbandonata la pratica di cremare i cadaveri. Ma è essenzialmente la religione *bon* quella che sopravvive presso i Na-khi.

L'unica voce in contrasto con il Rock è stata quella di Rolf Stein che, nella sua recensione all'opera in esame², sostiene che è forse più prudente accostare l'odierna religione Na-khi al *bon* attuale che a quello primitivo, a quel *bon* cioè che ha molto risentito del lamaismo sino a cambiare quasi definitivamente la sua fisionomia. Pur senza escludere la evidente derivazione dal *bon* tibetano, quello Na-khi avrebbe ugualmente risentito della influenza buddhista. Pur riconoscendo che è difficile voler rista-

¹ Helmut Hoffmann, *La religione Bon tibetana* (Roma, Is. M.E.O., 1943), p. 14.

² Rolf Stein, *Compte-rendu à: Rock, The Na-khi Nāga Cult....*, in « *Journal Asiatique* », Paris, 1952, pp. 541-546.

bilire quello che lo Stein definisce « état primitif hypothétique » del *bon*, siamo più propensi a credere con il Rock che presso i Na-khi il *bon* si sia conservato molto più genuino che nel Tibet. Per quanto concerne la cosmogonia Na-khi, lo Stein accenna ad una possibilità di influenze iraniche che parrebbe coincidere con la provenienza dal Tibet occidentale (e forse dall'Iran) del fondatore leggendario del *bon* tibetano Gçen-rab mi-bo, identificato dal Rock con il fondatore dello sciamanesimo Na-khi *Dto-mba Shih-lo*; ricerche in tal senso potrebbero portare a conclusioni di una certa importanza. La biografia mitica di *Dto-mba Shih-lo*, che ha per Mircea Eliade¹ lo schema dell'iniziazione sciamanica, presenta analogie con una leggenda cinese inedita relativa alla fusione di alcune spade, leggenda da me trattata in una comunicazione alla V conferenza di Sinologia². (Cottura, in una caldaia da fonditori, di persone o teste umane per tre giorni e tre notti, sogni iniziatici, ecc.).

Quest'ultima opera di Rock è, come abbiamo già detto all'inizio di questa breve nota, particolarmente rivolta ad un aspetto della religione dei Na-khi, al culto dei *Nāga*. *Nāga* è il termine sanscrito per indicare gli spiriti dei serpenti; il termine corrispondente Na-khi è *Ssu*. Come l'Autore fa osservare, ci si può facilmente accorgere di come la letteratura religiosa di questa popolazione non comprenda opere filosofiche o metafisiche; la maggior parte delle cerimonie descritte è invece piuttosto rivolta ad illustrare esorcismi tendenti ad allontanare spiriti cattivi e demoni, a trattare cerimonie funerarie o del culto degli antenati. Ogni cerimonia Na-khi implica la lettura di un certo numero di testi religiosi; il Rock ne ha translitterati alcuni, altri ne ha tradotti e commentati.

L'opera nel suo insieme può considerarsi costituita da tre parti. La prima, introduttiva, è dedicata a questioni di carattere generale. La seconda concerne il *Ssu ddu Gv* o Grande cerimonia dei *Nāga*, che occupa gran parte dell'opera. L'ultima parte infine è dedicata al *Ch'ou Na Gv* o cerimonia di purificazione dei luoghi, delle persone e degli oggetti da tutto quanto è « *gv* » (= impuro). Ma non è a queste sole cerimonie che si limita l'esame dell'Autore e, nella descrizione dei riti, moltissime sono le leggende di cui viene

¹ Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, p. 391.

² Un riassunto nel fascicolo litografato degli Atti della « V Junior Sinologues Conference », Köln, 1952, S. 3-4.

a trattare. I due volumi sono una vera miniera inesauribile per quanto concerne la mitologia Na-khi, ma se interessano lo storico delle religioni sono altrettanto importanti per l'etnografo e per il glottologo. Il materiale che il Rock presenta è ancora in parte da analizzare o da riesaminare, e svariati sono i problemi che si pongono allo specialista che intraprende la lettura di un libro così strettamente tecnico.

Uno dei pochi appunti che possono esser rivolti all'autore è quello di non aver fornito i due grossi volumi di accurati indici analitici che ne avrebbero agevolata la lettura e resa più rapida la consultazione; in un'opera del genere si sente la mancanza di tabelle che portino, ad es., tutti i caratteri cinesi del testo o di glossari Na-khi-tibetano-cinesi.

Al Rock spetta il merito di aver presentato ed in parte interpretato una massa di cerimonie e leggende; chiunque oggi intraprenda uno studio sulle popolazioni non cinesi della Cina, ma anche chi si occupa del mondo religioso cinese o tibetano, non potrà fare a meno di avvantaggiarsi delle ricerche del Rock. Decine di tavole, in bianco e nero e a colori, completano i due volumi e rendono più immediata la comprensione di alcune cerimonie o la descrizione di alcuni riti; la riproduzione di alcune centinaia di caratteri Na-khi interesserà chi vorrà occuparsi di tale lingua.

Lionello Lanciotti.

MIRCEA ELIADE, *Le Yoga: Immortalité et Liberté*. Paris, Payot, 1954, 427 pp.

Preceduta dal volume minore su *Les Techniques du Yoga* (1948; traduzione italiana, Einaudi 1952), esce ora questa nuova edizione dell'opera maggiore dell'Eliaide sul *yoga* (la prima, Bucarest-Parigi, è del 1936). È un'opera di prima mano che si giova delle esperienze personali dell'Autore e della sua conoscenza diretta dei testi, acquisita durante un soggiorno di tre anni in India sotto la guida di Surendranath Dasgupta.

L'opera si distingue da altri studi sul *yoga* per la particolare attenzione prestata a certi aspetti meno conosciuti della ideologia e simbologia *yoga*, quali si riflettono nel tantrismo, nell'alchimia, nel folklore, ecc.

Il testo è stato completamente rimaneggiato e messo al corrente degli studi più recenti. Di particolare interesse è l'ultimo

(VIII) capitolo, di carattere storico; esso termina con un accenno alle origini remote, pre-arie, del *yoga*, risalenti alla protostoria indiana, quale ci è stata rivelata dalle scoperte di Mohenjo Daro. Segue un'appendice di oltre cinquanta pagine in cui è condensato l'apparato filologico e critico del volume, con una abbondante bibliografia e numerose note ed *excursus* su vari punti che non potevano essere trattati dettagliatamente nel testo.

Ciò che emerge dal libro dell'Eliade è il carattere arcaico del *yoga* come *fossile vivente* e come dimensione specifica dello spirito indiano. L'Autore è ben noto in Italia, dove sono usciti recentemente altri suoi volumi, *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (Bocca 1954) e il *Trattato di Storia delle Religioni* (Einaudi 1954).

R. Pettazzoni.

Theodor H. GASTER, *The Oldest Stories of the World*. New York, 1952, pp. 238.

Con questo volume l'autore di *Thespis* (New York 1950, cfr. SMSR 23, 1951-52, p. 169 sg.) si rivolge a un pubblico di non-specialisti. Il suo scopo è di far entrare nella coscienza pubblica il tesoro mitologico del Vicino Oriente. Per secoli le nostre scuole ci hanno familiarizzati con i miti greci, oltre che con le storie bibliche; ma fino ad oggi pochi sono coloro che sanno di quanto si è allargato il nostro passato letterario nel giro dell'ultimo secolo e pochi conoscono, sia pure indirettamente, il patrimonio mitologico del Vicino Oriente di cui sia quello classico che quello biblico sono debitori diretti. Il volume composto con amorosa cura dal Gaster risponde dunque a un'esigenza di grande attualità che è quella di "aggiornare" la cultura del pubblico intellettuale - e non solo in senso estensivo, di cognizioni, ma dal punto di vista della coscienza storica - su le conquiste degli studi. Il volume si apre con una breve introduzione divulgativa sui popoli cui i testi risalgono, le lingue, le forme letterarie, la scrittura, la loro decifrazione ecc.; seguono i testi - babilonesi, ittiti e cananiti - ciascuno fornito d'un commento.

Th. H. Gaster è indubbiamente uno degli studiosi più competenti del suo campo ed ha una rara familiarità con i testi del Vicino Oriente. Grazie alla larghezza dei suoi interessi, egli, forse più di ogni altro, è riuscito a sottrarre quei testi al campo

chiuso dell'orientalistica filologica, per metterli a diretto contatto con la storia delle religioni e con la storia culturale in genere. A queste sue qualità di studioso si aggiungono altre, meno definibili, che tuttavia traspaiono anche dalle sue opere: l'avvincente fascino dell'uomo in cui carattere, vita, studio formano una cosa sola. La sua cordialità e la sua mente aperta riscuotono una simpatia immediata e hanno una sicura presa sul pubblico.

Ma proprio di fronte a uno studioso così suggestivo la critica ha il dovere di stare in guardia, anche quando - e in certo senso particolarmente quando - egli si rivolge a un pubblico di non-specialisti. Non si tratta, naturalmente, di una critica filologica: l'intento del libro giustifica le traduzioni libere e perfino le integrazioni dubbie (cfr. p. 17). Meno giustificato appare, però, il tono fiabesco di quelle libere versioni, specie ove si accettino l'originaria destinazione rituale dei testi e la loro severa forma poetica sostenute dall'A. (p. 9 sgg.). Non si tratta di una questione di gusto letterario. L'A. è convinto che i testi mitologici (e rituali) si siano formati da elementi di favole popolari. Il suo procedimento, nei commenti, è infatti quello di additare, sulla base del *Motif-Index* di Stith Thompson, quei motivi, nei testi orientali, che ricorrono anche nelle favole popolari delle varie parti del mondo. Ora - a parte il fatto che nulla sappiamo dell'esistenza di favole popolari anteriori p. es. all'epoca di Gilgamesh o al racconto di Baal, e che almeno per certi motivi sarebbe ben più plausibile supporre un influsso dei grandi miti sulla favolistica popolare che non viceversa (p. es. i motivi connessi con la storia del diluvio) -, anche ammettendo che il mito si sia potuto servire del 'linguaggio' (dei motivi) delle fiabe popolari, non bisogna dimenticare che esso ha tuttavia un proprio contesto significativo e disintegrare questo contesto, scomporlo in 'motivi', non significa spiegarlo, come non si spiega un'opera architettonica con i soli mattoni. In secondo luogo, l'A. per lo più nemmeno tenta di spiegare i mattoni stessi: tutto è 'spiegato' con il fatto che un motivo - p. es. il numero 9 (p. 126 sg.), l'ape (p. 109), ecc. - ricorre nelle favole delle più varie parti del mondo. Questa tendenza porta l'A. a un comparatismo illimitato, simile a quello del Frazer da cui egli sembra abbia ereditato anche il dogma naturalistico (p. es. perchè la lotta col dragone - p. 141 - deve aver significato *prima* la inondazione e solo *dopo* il conflitto tra cosmo e caos? chi può dimostrare una simile successione temporale nel significato di questo mito?). Così mentre la disintegra-

zione in motivi priva i testi sacri del loro originario contesto intrinseco, la comparazione illimitata li strappa anche al contesto storico in cui essi si son formati.

Queste riserve non diminuiscono il merito dell'A. che con questo volume per la prima volta ha aperto al grande pubblico la porta del tesoro mitologico orientale.

Angelo Brelich.

SABATINO MOSCATI, *Oriente in nuova luce: Saggi sulle civiltà dell'Asia Anteriore*. Firenze, Sansoni, 1954, pagg. 181, in 8° piccolo.

In questo libretto il Moscati, uno dei migliori fra gli orientalisti italiani della giovane generazione, che ha al suo attivo numerosi e pregevoli studi sia sulle civiltà dell'Asia Anteriore antica, sia sulla storia dell'Islàm, si propone di informare il lettore non specialista dei piú significativi progressi recenti degli studi sulle civiltà dell'Asia Anteriore e contiene, rimaneggiato, il testo di conferenze tenute in università spagnole, americane, italiane e alla radio.

Nel capitolo I (« Recenti scoperte sul Vicino Oriente ») si dà un accurato, limpido resoconto delle recenti scoperte sulla preistoria mesopotamica, di nuove interpretazioni di testi sumerici (specialmente dell'americano Kramer), degli scavi di Mari, di codici legislativi pre-hammurabici ultimamente rinvenuti ed interpretati, delle questioni riguardanti la cronologia dell'epoca di Hammurabi, di recenti notizie sui Hurriti, degli scavi di Nimrud. La materia, svariaticissima, è trattata in modo perfettamente documentato, preciso, con la citazione della bibliografia indispensabile a chi voglia approfondire gli argomenti. Dal punto di vista piú specificamente storico-religioso accenniamo alla scoperta delle piú antiche documentazioni del culto della dea madre nel neolitico mesopotamico a Giarmo, al nuovo mito sumerico di Inanna e Bilulu interpretato da T. Jacobsen e S. N. Kramer (1953), al problema degli influssi della religione hurrita su quella hittita (assunzione da parte dei Hittiti della coppia divina hurrita Teshup-Khepa).

I capitoli II e III sono dedicati ai testi e alla civiltà di Ras Shamra-Ugarit: interessante il cenno (pag. 61) alla triade divina di El (dio supremo piú o meno *otiosus*, ma padre dell'umanità

e creatore delle creature) con la sottoposta coppia Ba'l-Mot quasi dio della Vita e dio della Morte, e al significato agrario del dio della Morte che un interessante mito mostra ucciso, triturato, seminato. Fedele al suo proposito rigorosamente espositivo e obiettivo il Moscati si limita a chiosare: « il dio Mot... null'altro è se non il dio delle messi, le quali nelle assolate terre d'Oriente coincidono con la siccità che tutto distrugge ». In realtà la connessione agricoltura-uccisione rituale, agricoltura-cannibalismo è molto più profonda, come è stato dimostrato, per esempio, dal Volhard (*Il cannibalismo*, trad. it., Torino 1949, pp. 537-560).

Il cap. IV (« Dialettica della civiltà di Israele: Religione e Nazione ») mette in rilievo, con un rapido volo attraverso tutta la storia ebraica dalle origini alla fondazione dello Stato d'Israele, il « paradosso ebraico », il dilemma fra l'universalismo religioso dei profeti e il nazionalismo legalitario dei sacerdoti, fra l'ebraismo-religione, lievito di movimenti universali (cristianesimo e islam sono suoi figli), e l'ebraismo-nazione. Il V cap., soprattutto epigrafico, può interessare meno i lettori di questa Rivista (notiamo solo l'accento a pag. 94 alla possibilità che si parli, in un *ostrakon* ebraico contemporaneo, della attività del Profeta Geremia, e a pag. 102, una spiegazione possibile della mancanza di iscrizioni regie in Israele come derivante da un tabù religioso). Il capitolo VI ci informa delle più importanti novità nello studio delle civiltà sudarabiche (« L'Arabia Felice »), individuando la religione sudarabica e il suo culto come tipici di una civiltà sedentaria di contro alla nomade del resto della penisola. Il cap. VII interessa soprattutto gli storici politici dell'Islàm (« La crisi dell'Impero Arabo »); il Moscati, che conosce da maestro la intricata materia, diminuisce di molto l'importanza centrale che precedenti studiosi (Wellhausen, Van Vloten, ecc.) avevano dato all'elemento *religioso* nella propaganda abbaside. L'VIII e ultimo capitolo è un chiaro riassunto della questione tanto dibattuta (a mio modesto parere, forse, anche troppo dibattuta) delle fonti islamiche della Divina Commedia di Dante. Il Moscati, con la prudente acribia che gli è propria, esprime l'opinione molto sensata che, sebbene alcune delle coincidenze trovate dal Cerulli fra la costruzione della Divina Commedia e il Libro della Scala possano anche essere casuali, in sostanza una influenza — puramente esteriore, si intende — della leggenda islamica del *mi'râg* su Dante non si possa, dopo le recenti scoperte, escludere. Andava forse fatto notare con maggiore precisione per

il lettore profano che il « Libro della Scala » non è che una delle numerosissime versioni (esistenti in varie forme anche in altre lingue di popoli musulmani, *Mi'räg-nāme* ecc.) della leggenda, la quale, come ha del resto mostrato lo Schrieke (*Die Himmelsreise Muhammads*, in « Der Islam » VI, 1916, pp. 1-30) ha interessanti connessioni con materiale etnologico.

In conclusione il libretto del Moscati è veramente l'ideale di una seria opera di divulgazione: di facile lettura, non presenta mai opinioni personali troppo ardite, ogni frase è rigorosamente documentata, sf che può essere utilissimo non solo al pubblico colto in generale, ma anche allo specialista di altri campi che voglia rapidamente informarsi con precisione sugli argomenti ivi trattati.

A. B a u s a n i .

Helmer RINGGREN, *Fatalism in Persian Epics* (Uppsala Universitets Aarskrift 1952:13), Uppsala-Wiesbaden, 1952, 134 pp. in 8°.

Lo studio del Ringgren si propone di esaminare sistematicamente i termini linguistici indicanti « tempo », « fato », « destino » *et similia* nello *Shāhnāmè* di Firdausi e nel *Vis ū Rāmīn* di Gurgānī (due fra i più antichi poemi epici persiani) comparandoli con materiale iranico preislamico da una parte, con il concetto di destino nell'Islām dall'altra, e, quando è il caso, con simili aspetti delle civiltà brahmanica e greca.

Studi del genere, diciamolo subito, hanno un po' il difetto, da una parte di un eccessivo « letteralismo » esteriore (concetti e forse importanti concetti sul destino si possono trovare anche in passi in cui non compare nemmeno la parola « destino » o « fato »), dall'altra di sfiorare appena i problemi più nettamente storici, rimanendo in un campo un po' astrattamente comparatistico.

Il primo capitolo studia il *Tempo* come potenza del destino e si inserisce, apportando interessante materiale, nella ampia serie di studi sul concetto di Tempo nelle varie religioni e civiltà che hanno visto la luce in questi ultimi anni. Citiamo, a caso, il fondamentale *Christus und die Zeit* del teologo protestante Cullmann, del 1947, l'importante volume di *Eranos* (1952) dedicato appunto al Tempo, che contiene contributi di altissimo interesse quale

quello del Corbin, *Le Mythe de l'éternel retour* dell'Eliade (1949) e qualche modesto contributo dello scrivente (1). L'A. vi fa giustamente notare l'importanza che assume il Tempo nella speculazione mazdea (lo stesso Creatore in certi testi diviene *dipendente dal Tempo*, e specialmente nel monismo zervanita si accentua l'avvicinamento tempo-destino), e mette in rilievo con abbondanti citazioni di passi l'identificazione tempo-destino nell'epos neopersiano. A pag. 33 viene posto con molta chiarezza il problema storico - di estrema importanza per ognuno che si dedichi a comparazioni fra Iran preislamico e altre civiltà - della antichità *effettiva* delle speculazioni sul Tempo (e, aggiungerei, in generale, delle speculazioni para filosofiche) degli scritti pahlavi. Non con uguale chiarezza il problema mi sembra risolto: a pag. 34 si portano argomenti a sfavore e a pag. 47 a favore della antichità della concezione « zurvanita » del tempo e delle connesse speculazioni teologico-filosofiche.

Il secondo capitolo si occupa del Destino come connesso alla *volta celeste* e agli astri, interessante anche perché la credenza nell'astrologia fu e in parte è rimasta fortissima fino ai giorni nostri in tutta la storia spirituale della Persia, preislamica ed islamica. La conclusione è che le « idee fatalistiche connesse agli astri nell'epos persiano rappresentano il risultato ora inestricabile dell'incontro di dottrine astrologiche per lo più babilonesi con l'antica credenza iranica in un Dio del Cielo distributore di fortune agli uomini ».

Il Cap. III tratta della fortuna intesa come *bakht* (anche *bakhsh*, *bakhshish* etc.), ossia « parte destinata », (ingl. *lot*, *allotted portion*). Molto interessanti in questo capitolo, i materiali portati dal Ringgren a sostegno della sua associazione *bakht-khvarena*. Ai passi ivi citati andrebbe aggiunta una comparazione dalla quale tale associazione di *bakht* (fortuna) con la *khvarena* (fiammeggiante gloria regale) risulta in modo particolarmente perspicuo. Si tratta di un passo di Firdausi (*Shāhnāmè*, ed. Macan, III vol. pag. 1374 l. 5) dove il racconto segue passo passo il pahlavico *Kārnāmak i Artakhshēr i Pāpakān*, e dove appunto è chiamato *bakht* quello che nel testo pahlavi è la *khvarrah* (av. *khvarena*) che, in immagine di agnello, accompagna Ardashīr

1 A. Bausani - *The Concept of Time in the Religious Philosophy of Muhammad Iqbal*, in « Die Welt des Islam », III, 1954 pp. 158 - 186;

id., *Divagazioni sul « Tempo » nel mito e nella poesia* in « Montaggio », Roma, II, no 3-4, 1954, pp. 105-135.

fuggiasco. Meno convincenti mi sembrano altri passi dai quali si induce una più generica personificazione di *bakht* da espressioni ovvie, come « la sua fortuna era desta » o « dormiva » ecc., che possono esser nate anche indipendentemente da qualsiasi referenza mitologica. Sulla accennata ulteriore identificazione o associazione con *daêna* (l'io celeste) si vedano ora le ulteriori considerazioni interessantissime del Corbin in *Eranos*, 1953 (Zürich 1954) (1).

Il IV capitolo esamina i vocaboli arabi per « destino », quali *qadar* e *qadâ*, che più propriamente, nella genuina tradizione islamica, significano non *fato*, ma « atto predestinante » di un Dio personale, mostrando però come nell'epos iranico molto raramente capita di scorgervi questo senso, venendo anche essi ad identificarsi con un *fato* più astratto. A proposito del termine *dahr* e delle osservazioni fatte a pag. 105-106 sull'esistenza di un « decreto di Allâh » preislamico in Arabia, era forse utile citare Cor. XLV, 24, dove è esplicitamente *riprovato* il fatalismo preislamico « pagano »: « Gli Empi dicono: Non esiste che questa vita terrena. Viviamo, moriamo e solo ci stermina il Fato » (*dahr*, anche Tempo, proprio come il *zamânak* o *zamân* persiano). Questo capitolo forma comunque una introduzione al V, « Dio e il Destino », forse il più interessante dell'opera, nel quale si affronta il problema dell'eventuale influenza del concetto islamico di decreto personale di Dio su quello iranico tradizione di *fato*. Il Ringgren è piuttosto propenso a non trovare, nell'epica persiana, eccessive tracce di anti-fatalismo islamico (ricordiamo che l'islam è stato a torto accusato di « fatalismo », cosa ovviamente ben diversa dalla idea monoteistica ed islamica di libera azione del Dio persona, come il Ringgren giustamente riconosce), pur mettendo in evidenza i non frequenti passi in cui il poeta fa che gli eroi si lamentino con Dio « di quel che ha loro fatto il Destino » (Cielo) ponendo così Dio in qualche modo distinto dal *Fato*. Ci sarebbe, però, a mio parere, da discutere sulla osservazione dell'A. (pag. 118) che « quando Dio è invocato contro il Destino è ben chiara l'influenza del dualismo zoroastriano » (quasi che il Destino si identificasse ad *Ahriman*?). Molto prudente e sostanzialmente giusta è la conclusione del Ringgren che il monoteismo islamico può aver contribuito a rinforzare quell'elemento teistico presente indubbiamente anche nel fatalismo zoroastriano, ma senza troppo

¹ *Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes*, pp. 98-194. Vedansi specialmente le pagg. 143-150.

intaccare l'idea (che chiamerei, meglio che zoroastriana, zervanita) di *fatum*.

Il capitolo VI e ultimo tratta dell'*atteggiamento* dell'uomo verso il Destino nell'epica persiana, atteggiamento che riflette quello stesso contrasto fra teismo islamico e fatalismo tradizionale già riscontrato nel capitolo precedente: umile ma non disperata rassegnazione nel primo caso, disperato pessimismo nel secondo. Più chiaro sembra apparire in questo campo l'influsso islamico. Chiudono il pregevole lavoro alcune, forse troppo brevi, considerazioni teoretiche: l'A. scorge una *tensione*, nell'epica persiana, fra il fatalismo nel vero senso della parola e la fede in un Dio personale quale Padrone del destino dell'uomo, fede che però non sembra mai definitivamente imporsi sulla concezione tradizionale di Fato.

A. B a u s a n i .

CHRISTIAN ZERVOS, *La Civilisation de la Sardaigne*. Paris, Editions « Cahiers d'Art », 1954, 380 pp., con 462 illustrazioni e una carta geografica.

Non si saprebbe lodare abbastanza l'apparato grafico che illustra questo splendido volume dedicato all'antica civiltà della Sardegna. Le riproduzioni mostrano, oltre alla perizia tecnica, un così fine senso artistico che ci consentono di apprezzare nel loro giusto valore le opere di quest'arte 'barbarica', specialmente le numerose statuette di bronzo che in questi ultimi tempi, esposte in varie occasioni, hanno attirato l'attenzione degli artisti. Vien fatto di rammaricarsi che una così valida presentazione e divulgazione di un settore meno noto e pur tanto importante dell'antica civiltà nostrana sia dovuta ad un editore straniero.

Quanto alla trattazione storica che accompagna ed inquadra i monumenti riprodotti, non saprei dare un giudizio altrettanto favorevole. Il Zervos ha fatto del suo meglio per dominare la vasta materia che si estende attraverso la preistoria e protostoria sarda dall'eneolitico sino alla fine dell'età nuragica nel V-IV sec. a. Cr. Ma nella sua tendenza a reagire a certe opinioni correnti fra gli specialisti meno provveduti, si è lasciato prender la mano da altre teorie, brillanti - sì - per sè stesse, ma difficilmente applicabili, senza un rigoroso controllo, al mondo paleo-sardo. Che la decorazione geometrica della ceramica abbia un profondo senso

simbolico e magico è più facile a dirsi che a provarsi. Che la religione della Sardegna avesse come divinità principale una grande Dea Madre, è reso probabile dal confronto con quanto sappiamo dell'antica religione mediterranea in genere; ma i bronzi rappresentanti una donna seduta con un ragazzo sulle ginocchia si prestano ad essere interpretati piuttosto come figure umane a scopo votivo che come figure della gran Dea *kourotrophos* con in grembo un giovane iddio morto. Ed è poi da tenere presente che all'epoca (almeno) cui risalgono le più antiche testimonianze scritte la religione sarda appare, invece, dominata da una grande figura maschile, il *Sardus Pater*. Nè si possono ragionevolmente astrarre dalla categoria delle numerose statuette in bronzo di guerrieri a carattere votivo quelle poche che, uniformi in tutto il resto, appaiono eccezionalmente fornite di quattro occhi e di quattro braccia, non essendo questo un argomento decisivo per interpretarle come figure di divinità e per scartare la spiegazione da me data or son più di quarant'anni nella mia *Religione primitiva in Sardegna* (1912), cioè che si tratti di una rappresentazione ingenua di una vista acuita ('raddoppiata') e di un cresciuto vigore delle membra dovuti alla virtù taumaturgica delle acque sarde di cui parla Solino.

Raffaele Pettazoni

H. BIEZANS, *Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen*, Uppsala 1954, pp. 128.

Un lavoro sull'argomento annunziato nel titolo, specie da parte di uno studioso familiare con le lingue interessate, viene indubbiamente incontro a fervidi desideri di molti studiosi di storia delle religioni che sempre hanno avuto difficoltà di fronte sia al carattere estremamente disperso del materiale relativo al paganesimo baltico, che alle pubblicazioni in lingue più o meno inaccessibili degli studiosi lettoni, lituani, polacchi e russi.

Il lavoro dell'A. offre, infatti, una rassegna completa delle fonti finora note (altre sono sepolte, al dire dell'A., in vari archivi vaticani e russi), un succinto esame critico degli studi e una bibliografia esauriente. Quest'ultima appare la migliore parte del lavoro; perché sia nella rassegna delle fonti, sia — e soprattutto — in quella degli studi, l'A., forse in parte per scrupolo di brevità, rimane al di sotto delle aspettative del lettore. In parte, dicevamo,

pensando soprattutto all'esame delle fonti; quanto alla critica degli studi, essa non è soltanto superficiale per sommarietà, ma rivela anche uno strato arretrato nella conoscenza dei metodi e criteri moderni in campo storico-religioso; le sue discussioni in merito, oltre che poco chiare per mancato sviluppo delle argomentazioni, sembrano inquadrarsi più nella problematica del secolo scorso (dal Mannhardt all'Usener o alla prima posizione del problema del monoteismo primordiale) che non in quella, molto più complessa e differenziata, dei nostri giorni. Si sarebbe tuttavia ingiusti a farne colpa all'A.: bisogna tener presente la natura delle fonti (i fatti religiosi baltici non ci sono noti che attraverso l'alterazione dei cronisti cristiani e lo scadimento subito nel folklore!), e lo stato comprensibilmente arretrato e, per così dire, provinciale degli studi in quell'angolo così poco tranquillo dell'Europa, che è particolarmente interessato alla materia.

Angelo Brelich

K. KERÉNYI, *Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion. Eine Studie über Pallas Athene*. Zürich, 1952, pp. 78.

In questa breve monografia sulla dea Athena - definita come uno studio preliminare per la « mitologia dei Greci » - ritroviamo tutte le ormai ben note qualità dell'A. e le caratteristiche del suo metodo. Anche qui si tratta di stabilire che cosa 'significava' la dea per l'uomo religioso della Grecia arcaica; anche qui, per rispondere, l'A. si serve di una sorprendente massa di dati mitologici e culturali, tutti costitutivi di un insieme organico; varianti di miti, dati topografici, forme rituali, fatti calendariali, paralleli etnologici, accostamenti o confronti con miti e riti di altre divinità formano, anche qui, il ricco tessuto del lavoro. Molto è naturalmente, anche qui, affidato all'intuizione e vi sono audacie che lasciano perplessi (p. es. l'interpretazione dei due nomi della dea, Pallas e Athene, pp. 29-35; il toro: 49 sg.; Apollo: 52 sg. ecc) e che derivano per lo più dallo sforzo di non lasciare nulla di intentato per raggiungere il quadro più completo possibile. Valido è il tentativo d'inquadramento storico, anche se i risultati - p. es. la stratificazione cronologica dei miti a p. 44 sg. - non sono sempre al riparo dalle obiezioni. L'essenziale - anche in questo come negli altri lavori dell'A. - è

l'esigenza di comprendere il valore religioso dell'intero complesso dei fatti attinenti all'argomento, senza ricorrere a quelle semplificazioni, a quegli schemi e termini con cui molti credono di 'spiegare' i culti greci ma che sono invece completamente estranei al mondo della concreta esperienza religiosa di qualsiasi popolo.

Angelo Brelich.

UGO BIANCHI, *Diòs aisa: destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci* (« Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica », Fasc. XI), Roma, 1953, pp. VIII + 233.

L'A. nega alla religione greca l'esperienza di una « forza » o « potenza » o « volontà » determinante le vicende umane e divine (superiore, cioè agli stessi dei), sia come concetto di destino, sia come personificazione mitica (Moirà, le Moire, ecc.). Alla base del concetto di destino (e della sua personificazione mitica) sarebbe, invece, l'esperienza concreta della « parte » nel cui ambito paiono attuarsi le azioni del singolo; uomo o Dio non fa differenza, se non in quanto agli « attori » umani oltre che il nascere e il divenire *tocca* anche il morire, parte-sorte questa essenzialmente umana, al punto da giustificare, secondo l'A., la rappresentazione di Moirà antagonista e datrice di morte. Il destino, dunque, s'identificherebbe con la « parte assegnata », senza poter assumere mai in un eventuale processo di personificazione l'autonomia di « chi assegna la parte », sempre che si accetti per assioma l'affermazione dell'A. per cui « il dio *fa essere* il fenomeno, non è il fenomeno ». Quanto, poi, alla determinazione della parte, essa sarebbe dovuta per la coscienza religiosa greca soltanto al decreto della divinità; le eccezioni in cui c'è dato di imbatterci nei testi letterari (l'*epos* è stato oggetto di un'accurata e competente indagine), sono convincentemente spiegate con esigenze di natura estetica, o con la necessità di trattare argomenti i cui schemi essenziali (i destini dei protagonisti) erano già stati fissati dalle saghe e dai miti tradizionali.

Sin qui per le « vicende umane »: più difficile sarà sostenere la stessa tesi per le « vicende divine ». A tale scopo l'indagine si sposta sulle teogonie, dove Zeus, il formatore di destini per eccellenza, appare lui stesso oggetto di destino. Ma

l'A. motiva la determinazione (= la necessità) della « parte » di Zeus, che egli si ritiene autorizzato dall'antropomorfizzazione del dio a porre sullo stesso piano delle « parti » umane, con due ragioni concomitanti: 1) l'impostazione cosmogonica in cui niente è creato ma tutto diviene, dal che deriva che il dio supremo, il dio perfetto, non trova luogo all'inizio, come un dio-creatore, ma necessariamente alla fine della vicenda mitica (come il cosmo rappresenta un secondo-ultimo momento nei riguardi del caos); 2) l'incontro di culture storicamente disperate in area mediterranea, per cui Zeus, « l'antica figura dell'Essere supremo delle stirpi greche », avrebbe preso il posto del dio ultimo ordinatore, diadoco di una dinastia divina concepita in ambiente asiatico (Asia Anteriore). Sarebbe così salva, con la negazione dell'intervento di un Fato, « potenza » autonoma, l'autorità dello Zeus originario (nonchè, in un certo senso, la idealizzazione tutta moderna e monoteistica che sembra farne l'A., giacchè l'unica limitazione al volere di Zeus si ridurrebbe a quell'« Iddio non può fare che il fatto non sia fatto » che persino un pensatore cristiano e cattolico ha potuto, senza ombra di irriverenza, formulare nei riguardi del proprio Dio).

A tali conclusioni l'A., padrone della materia, aggiornato negli studi, sostenuto sempre da acuta sensibilità critica, è giunto attraverso una strada le cui difficoltà è doveroso segnalare; tanto maggiore, dunque, è il merito dei convincenti risultati d'insieme. Vogliamo, tuttavia, osservare che lo studio delle teogonie non sembra fornire di per sè una ulteriore prova del concetto di destino = parte assegnata, che era stato messo in luce dalla discussione della materia offerta dall'*epos*, ma ne è soprattutto una riprova, nel tentativo (riuscito) di superare le difficoltà che avrebbero potuto infirmarne l'estensione alle vicende divine. Tutto è in fondo legato ai risultati dello studio dell'epica, dal che deriva una certa unilateralità che ostacola non tanto la trattazione delle teogonie (infatti la validità delle conclusioni per quel che concerne il costituirsi e il fissarsi dei motivi teogonici greci permane anche al di fuori della tesi centrale), quanto l'ultima parte del lavoro, quella dedicata ai culti di Moira. Qui, in verità, più che uno studio, troviamo una veloce rassegna di fatti che non vengono mai troppo approfonditi, quasi che l'A. non intenda più trarre nuovi suggerimenti, ma semplicemente adattare l'idea di parte-sorte, valida per l'epica, ai molteplici aspetti del culto di Moira (o delle Moire, ecc.), senza

tenere nel debito conto che la religione omerica è religione greca, ma non tutta la religione greca. Non è questo, comunque, che deve eccessivamente influenzare un giudizio d'insieme (l'A. ha riservato al culto di Moira appena una decima parte dell'opera): quel che ci preme è rilevare il gran numero e la portata dei problemi chiaramente impostati e spesso brillantemente risolti, che rendono il lavoro del B. di alto interesse storico-religioso.

Dario Sabbatucci

Le R. P. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste, III: Les doctrines de l'âme*. Paris, 1953, pp. 314.

Con questo terzo volume l'ammirevole ricerca del P. Festugière sulla gnosi ermetica arriva alla sua penultima tappa. In 174 densissime pagine (cui si aggiungono le traduzioni commentate di un trattato di Giamblico e di uno di Porfirio), il volume illustra, riordina, analizza e interpreta le dottrine ermetiche relative all'anima.

Anche per i trattati ermetici sull'anima, come per quelli che si occupano di altri argomenti, l'A. mette in rilievo il fatto che essi, per la loro struttura, non si scostano dallo schema dei manuali scolastici di filosofia platonica diffusi nel mondo antico dal principio del II sec. d. C. in poi. Il medesimo ordine degli argomenti si ritrova nei trattati di filosofia profani, nelle opere dei padri della Chiesa (p. es. nel *De anima* di Tertulliano), nelle opere dei gnostici pagani e cristiani. L'A. ricostruisce e documenta questo schema comune che si articola in quattro sezioni principali: 1. natura dell'anima, 2. incarnazione dell'anima, 3. sorte della anima incarnata, 4. escatologia. La chiara visione dello schema comune e della tradizione manualistica aiuta a scorgere dovunque le specifiche differenze - di forma e di sostanza - tra le varie correnti spirituali e a cogliere, quindi, il carattere particolare delle dottrine ermetiche. Differente dall'atteggiamento dei filosofi greci che da Platone fino a Giamblico non cessano di appellarsi alla ragione, quello della gnosi ermetica è caratterizzato da un fervore di fede nella rivelazione; al posto delle argomentazioni logiche subentrano i « miti » che nell'ermetismo hanno valore dogmatico.

Per ciascuna sezione convenzionale dei trattati sull'anima, l'A. analizza i relativi testi ermetici, mettendo di volta in volta in rilievo le fonti di ogni singolo motivo, in modo da far risaltare

contemporaneamente sia i legami con la tradizione, sia l'originalità del pensiero ermetico. Quanto all'originalità di certe dottrine, l'A. sa, in tutti i casi, mostrarne le radici nel generale atteggiamento spirituale che contraddistingue l'ermetismo: valgano per esempio le pagine (83 sgg.) sul « peccato della curiosità », quale causa della caduta dell'anima. Si tratta, infatti, di una dottrina fondata sulla convinzione che Dio non dev'essere oggetto della ricerca speculativa, bensì della fede e della rivelazione proprie ai cuori puri. Quanto alla ricerca delle fonti, essa è condotta con una rara sapienza filologica che, mentre non retrocede davanti alle fatiche più minuziose (cfr. le numerose discussioni su lezioni di codici), conduce anche a risultati di notevole portata storica (p. es. la dimostrazione che il concetto ermetico delle « Potenze » è di origine puramente greca e non biblica: p. 164 sgg.). Se in questa ricerca a volte - a dire il vero, rarissime volte - si avverte una certa limitatezza, si tratta dei limiti della filologia stessa che, pur restando (e il volume qui trattato ne dà la più convincente prova) la base più solida della storia, non ne è strumento unico e sufficiente. Per spiegarci meglio: se per documentare i precedenti delle enfatiche prediche contro l'ignoranza umana e contro il non-accoglimento del messaggio, l'A. cita (p. 104 sgg.) analogie greche e bibliche, non è il caso di rimproverargli che per la Grecia egli si ferma alle Baccanti di Euripide, trascurando i precedenti presocratici (Parmenide, Eraclito, Inno omerico a Demetra ecc.) filologicamente lontani, ma lascia un po' insoddisfatti il generico accenno alle 'religioni predicate' (p. 109) al posto di una più precisa analisi del filone storico che collega quelle manifestazioni ermetiche a tutta una corrente fondamentale delle religioni del mondo mediterraneo (orfismo greco, profetismo ebraico ecc.). Oppure: per il motivo del « canto dei beati », l'A. compie una ricerca veramente esemplare (p. 133 sgg.), risalendo dalle iscrizioni sepolcrali attraverso Stazio e Virgilio fino a Pindaro (eliminando con ciò l'ipotesi di una dipendenza del motivo dalla dottrina della 'musica delle sfere'!); ma si accontenta di concludere che si tratta di un motivo che sorge 'naturalmente' alla mente di chi pensi a una condizione ideale dell'esistenza, in quanto « l'homme heureux chante ».

Sarebbe tuttavia completamente fuori luogo pretendere dall'A. ciò che egli non aveva intenzione di offrirci. Il suo scopo era di inquadrare la gnosi ermetica nella cultura dell'epoca in cui era sorta e fiorita, precisare i suoi rapporti con il pensiero filosofico

e gli orientamenti religiosi dell'ambiente, chiarire il suo significato in tutti i dettagli e in tutte le sfumature: poche sono le opere che hanno raggiunto così completamente i propri obiettivi, come li ha raggiunti il *magnum opus* del P. Festugière.

Angelo Brelich.

A. E. WILHELM-HOOIJBERGH, *Peccatum. Sin and Guilt in Ancient Rome*. Groningen-Djakarta 1954, pp. 125.

Il lavoro rientra in un genere di studi particolarmente caro a eminenti studiosi olandesi. Per esaminare, infatti, il concetto romano del peccato, in tutte le sue sfumature, esso si fonda su estese ricerche semasiologiche, condotte su quei termini latini che hanno attinenza al concetto ricercato: *peccare, peccatum, delinquere, errare, crimen, vitium, culpa, error, facinus, scelus* ecc. sono stati esaminati, al dire dell'A., in oltre 1400 contesti, di cui più di 400 sono anche citati nel volumetto, e che abbracciano l'intera letteratura latina, dalle origini alla patristica. Risulta che *peccatum* è originariamente la trasgressione obiettiva — indifferentemente se di norme morali, rituali o giuridiche — che non implica ancora, come lo implica invece *culpa*, il senso di colpevolezza soggettivo; sin da Terenzio però, e precisamente in Terenzio e Cicerone, vi sono casi in cui *peccatum* si usa nel senso di *culpa*, e ciò proviene dall'influsso del termine greco *ἀμαρτία*. Neanche il senso di colpevolezza implicito in *culpa* ha, peraltro, necessariamente un significato morale, anzi, trae le origini da una concezione obiettiva della trasgressione, accompagnata dalla coscienza dell'illecito. *Error*, quale sinonimo di *peccatum*, deriva dall'intellettualismo morale dello stoicismo.

Un capitolo di particolare interesse si occupa della confessione dei peccati. È diviso in tre parti: confessione in giudizio, confessione agli dèi, confessione nella vita quotidiana. Sebbene l'Autrice, a mio parere, non riesca a scardinare la tesi di R. Pettazzoni (di cui cita il nome sempre in forma errata e la grande opera sulla *Confessione dei peccati*, in modo assai vago, a p. 76/1), secondo cui la confessione rituale dei peccati a Roma sarebbe sempre in connessione con i culti d'origine orientale, — infatti, tra i passi che l'A. cita in merito, l'unico che potrebbe esser valorizzato per la tesi d'una confessione indigena è la preghiera a Pales in Ov. *Fast.* 4, 747 sgg., ma la sua forma accentuatamente ipotetica

rende piuttosto inverosimile un'origine dal linguaggio della confessione rituale —, ella tuttavia contribuisce notevolmente alla giusta impostazione del problema, mettendo in rilievo come la confessione davanti alla legge e nella vita privata fosse sempre intesa, anche nell'antica Roma, come una parziale riparazione della colpa. Questa originaria pratica profana della confessione dei peccati, più la concezione personalistica degli dèi nella Roma ellenistica (cfr. quanto l'A. dice a p. 91: « The character of this confession has to be compared to confession from one person to another »), avranno permesso che la confessione rituale praticata nei culti orientali entrasse poi nel mondo romano, senza incontrare notevoli resistenze, nè urtare la mentalità del popolo, già notevolmente composito, dell'impero.

A. Brelich.

- D. SABBATUCCI, *L'edilità romana: magistratura e sacerdozio* (Estratto dalle « Memorie » dell'Acc. Naz. dei Licei, Classe di Scienze morali, storiche e filosofiche, Serie VIII, vol. VI), Roma, 1954, pp. 255-333.

Per l'antichità classica le nostre fonti sono sostanzialmente le stesse sin dagli inizi degli studi che ne hanno trattato, discusso, vivisezionato ormai anche i minimi dettagli: saper scorgere, in quel campo, problemi nuovi, è di per sè segno di non comune capacità di penetrazione; quando poi, oltre a questa qualità, lo studioso possiede anche quelle di dominare la letteratura moderna sul suo argomento e — quel che è più difficile, — di saperla dimenticare al momento opportuno, per accostarsi senza pregiudizi al materiale stesso, ecco che questo, come d'incanto, riacquisterà la propria verginità piena di invitanti segreti e improvvise rivelazioni — ed ecco che si realizzano le condizioni in cui si possono ancora dire cose nuove, interessanti e inaspettate intorno a questioni che sembravano esaurite da più d'un mezzo secolo...

Di tutto ciò le ricerche sull'edilità romana del giovane A. ci forniscono la prova più convincente. Le funzioni sacrali degli edili romani dei tempi storici erano note da tempo, ma, come succede nei casi di problemi apparentemente marginali, non trovavano che qualche spiegazione sommaria, utile tutt'al più ai fini della particolare concezione che questo o quell'autore si era formata della storia romana. Quanto sia poco marginale il problema,

risulta da questo lavoro in cui l'A. con dati alla mano — dati finora completamente trascurati — riesce a dimostrare che la magistratura storica deriva da precedenti puramente sacrali e precisamente da una carica sacerdotale *plebea*; che sulla magistratura plebea che di quell'originario sacerdozio conserva elementi fondamentali, si modella più tardi la magistratura curule; perciò il problema delle funzioni sacrali dell'edile risulta strettamente connesso con un'originaria dicotomia della religione romana, costituita dall'opposizione tra religione patrizia ufficiale e religione della plebe; ed è connesso con tutto lo svolgimento storico della lotta fra patrizi e plebei, che ha condotto via via alle modificazioni strutturali dell'edilità lungo i secoli.

Quando poi l'A. intraprende di ricostruire quella religione plebea che nell'edile originario trovava il proprio esponente principale, egli, dato il carattere recente di tutta la documentazione relativa, non può più arrivare a certezze, ma solo ad ipotesi; alcune di queste sembreranno più, altre meno convincenti, tuttavia, in nessun caso sono gratuite, poichè scaturiscono da una coerente e integrale visione del problema centrale; e inoltre, anche ove dubbie nelle conclusioni, esse gettano quasi sempre luci preziose quanto inattese su problemi finora non avvertiti (p. es. i *ludi* come forma peculiare di una particolare specie di religiosità romana — secondo l'A. quella plebea; la *procuratio aedium privatarum* come cura dei sepolcri ad inumazione, ecc.). Non sarebbe possibile qui accennare neanche a una piccola parte dei numerosi problemi che assumono nuovo rilievo dalle ricerche dell'A., ma non vorrei non menzionare almeno la perfetta precisazione dei rapporti di Ceres con i morti e del significato della *porca praecidanea* (p. 312 sgg.).

Molti compiti attendono ancora l'A. se vorrà, come spero, procedere oltre sulla strada che così felicemente si è aperto con le proprie mani: precisare p. es. la posizione del calendario arcaico romano nei riguardi della lotta patrizio-plebea; tentare la spiegazione delle origini della dicotomia da lui postulata; ricercare gli elementi religiosi degli altri magistrati, ecc. D'altra parte saremo gli ultimi ad augurarci che l'A. per amore della prima scoperta, resti preso esclusivamente da questo gruppo, indubbiamente affascinante, di problemi, anzichè portare anche ad altre questioni storico-religiose quei notevoli contributi che è legittimo attendere dal suo talento e dalla sua preparazione.

Angelo Brelich

Scavi di Ostia, II: I Mitrei, a cura di G. BECATTI, Roma, La Libreria dello Stato, 1954. 1 vol. in 4°, di pagg. 139, con 25 illustrazioni nel testo e 39 tavole ricavate da fotografie della Soprintendenza Scavi di Ostia antica.

La Libreria dello Stato ha iniziato la pubblicazione degli scavi di Ostia antica, secondo un piano già tracciato dal compianto direttore Guido Calza. Il primo volume (1953) è dedicato alla topografia generale di Ostia, alla quale il presente volume sui Mitrei rimanda, per quanto riguarda la topografia e la cronologia degli edifici entro i quali sono stati adattati i Mitrei. La descrizione dei medesimi segue quella topografica secondo le cinque regioni e relativi isolati; una pianta a pag. 132 ne segna la distribuzione.

Prima degli scavi 1936-1942 si conoscevano dieci mitrei: dopo quello scavato dall'inglese Fagan nel 1794-1800 e quello Petrini (1802-04), gli scavi condotti dal 1860 al 1924 da C. L. Visconti (Palazzo Imperiale, Quirinale), da R. Lanciani (sette sfere), da D. Vaglieri (Sabazeo), da G. Calza (Casa di Diana, Porta Romana, Aldobrandini, Lucrezio Menandro), hanno riportato in luce altri otto mitrei, di cui sono segnati i nomi accanto a quelli degli archeologi che li hanno scoperti e illustrati. Ripresi dal 1938 al 1942 gli scavi sotto la direzione di G. Becatti se ne sono rinvenuti altri otto (Fructosus, Terme del Mitra, Pareti dipinte, Planta pedis, Aurighi, Sette porte, Felicissimo, Serpenti).

I 18 mitrei sono tutti dello stesso tipo caratteristico. Un ambiente che si svolge in lunghezza, con due podi laterali, nel fondo la nicchia e un altare o trono con tre gradini, decorazione a mosaico o pittura di soggetto relativo al mistero. La costruzione non è isolata, e la sala è adattata entro edifici preesistenti: magazzini, terme, in un punto appartato e oscuro per riprodurre la condizione della grotta originaria del dio, con un pozzetto per l'acqua, simbolo di quella sgorgante dal fondo della sacra roccia.

L'ubicazione dei mitrei in mezzo agli isolati delle regioni più centrali della città dimostra che il mitraismo reclutava dappertutto i suoi fedeli, con una buona percentuale di orientali siriaci e asiatici, data la fisionomia commerciale di Ostia.

Non è il caso di descriverli tutti, dato che dieci mitrei erano già noti e che degli ultimi il Becatti stesso fornì le notizie essenziali a F. Cumont che ne riferì all'Académie des Inscriptions et Bel-

les Lettres » (3 agosto 1945). Meritano di essere segnalati taluni che presentano uno speciale interesse per la storia delle religioni perchè vi sono riprodotti elementi che si riferiscono ai gradi e ai simboli iniziatici, arrecando una preziosa conferma a quanto è già noto da taluni mitrei, specialmente da quello di S. Prisca magistralmente illustrato dal P. Ferrua.

Il Mitreo delle Terme del Mitra, sistemato in un ambiente delle terme ostiensi, è notevole per il gruppo a tutto tondo di Mitra tauroctono, firmato dallo scultore ateniese Critone: opera di stile classicheggiante (sec. II d.C.) diversa dalla tipologia usuale di Mitra uccisore del toro, forse una delle più antiche figurazioni del dio eseguite su suolo romano; ora è collocata nel Museo ostiense, nella saletta dedicata ai monumenti religiosi.

Il Mitreo della *planta pedis* deve il suo nome a un vestigio o impronta di piede, una specie di *ex voto* per implorare e bene augurare l'andata e il ritorno e in genere per protezione del luogo (in questo caso del mitreo) o della persona (cfr. i piedi di Serapide). La collocazione del vestigio sulla soglia del mitreo sta ad indicare la protezione che il mitriasta invoca dal dio penetrando nel santuario. Detto mitreo è collocato nella zona del Serapeo ostiense: chiaro segno che la rivalità tra i due misteri mitriaco e isiacco era ormai superata, come è dimostrato anche dal Mitreo di Merida ove è stata rinvenuta una testa di Serapide; dal santuario di Virunum (Klagenfurt), dove accanto a una dedica a Mitra si è trovata una statua di Serapide; dal Serapeo di Soli (Cipro) con annesso mitreo; e da una testa di Serapide recentissimamente rinvenuta in Roma negli scavi che gli archeologi olandesi eseguono nel Mitreo di S. Prisca. La base ideologica per la pacifica coabitazione delle due divinità era certamente fornita, come osserva il Becatti, dalla speculazione della teologia solare che identifica Serapide e Mitra con il Sole (Helios Serapis, Helios Mithra).

Degno di particolare attenzione è il Mitreo delle Sette Porte, che insieme a quello delle Sette Sfere portato in luce dal Lanciani, ricorda le sette sfere, dalle porte di vario metallo, sotto la tutela delle divinità planetarie, attraverso le quali, secondo la teologia solare che trovò piena applicazione nel mitraismo, l'iniziato deve passare per raggiungere la sfera del sole. Le divinità planetarie nell'ordine un po' diverso da quello divenuto canonico per i giorni delle settimane sono: Saturno, Venere, Giove, Mercurio, Marte, Luna, Sole, raffigurati sul fronte di due podi e nel pavimento dietro l'altare.

Il maggiore interesse del Mitreo di Felicissimo sta nei sette riquadri a mosaico dove, mediante i simboli relativi, sono segnati i sette gradi mitriaci: caduceo e corvo per Mercurio (*Corax*); diadema per Venere (*Nymphius*); elmo crinito, asta e bisaccia militare per Marte (*Miles*), fulmine e paletta da fuoco per Giove (*Leo*); arpione e falce per la Luna (*Perses*); corona radiata a sette raggi e frusta per il Sole (*Heliodromus*); berretto frigio falchetto e bacchetta per Saturno (*Pater*). All'ingresso del mitreo è un cratere biansato, a destra del quale sta un altare con fuoco acceso e a sinistra il pozzetto rituale. Pendono in alto sopra il cratere due pilei stellati, simbolo dei Dioscuri, che come simbolo dei due emisferi celesti stanno in relazione con i pianeti e le sfere stellari. Alla fine dei sette riquadri sta il nome del donatore Felicissimus, sotto il quale è disegnato un cratere biansato avente ai lati ramoscelli di varia forma, simbolo della vegetazione fecondata dal sangue del toro ucciso.

Il volume, che costituisce un prezioso strumento di lavoro, si chiude con la descrizione del materiale sporadico rinvenuto e con le conclusioni dell'A. circa la struttura dei mitrei, i nomi di coloro che li fecero costruire (tutti individui privati), la decorazione pittorica e musiva, la diffusione del culto in Ostia (le iscrizioni ne documentano lo sviluppo: il maggior numero va dal 150 al 200 d.C.; una sola iscrizione si ha nel 280; numerosi nel periodo di Diocleziano e di Giuliano l'apostata) e la decadenza del mitraismo in seguito alla conversione di Costantino.

Nicola Turchi

R. STROTHMANN, *Morgenländische Geheimsekten in abendländischer Forschung und die Handschrift Kiel Arab.* 19 («Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Kl. für Sprache, Literatur und Kunst, 1952, 5). Berlin, 1953, pp. 45, 27 fcs. fotogr. in 4.

Il campo delle sette ed eresie nate dall'Islàm o nell'Islàm — senza dubbio il piú interessante dell'islamistica dal punto di vista storico-religioso per i sottili problemi di azioni e reazioni storiche, spesso di difficile individuazione, che esso pone — è ancora relativamente poco, e soprattutto poco a fondo, esplorato; pertanto l'opuscolo dello Strothmann, uno specialista in eresiografia sciita, non può che attrarre l'attenzione di chi si interessa di tali affascinanti problemi. Il presente lavoro è sostanzialmente la tradu-

zione, accompagnata da una riproduzione in facsimile fotografico, di un difficile testo religioso della setta dei Nusairi o Alawiti, setta « islamica » sino a un certo punto perchè, con le sue credenze estremamente aberranti da quelle dell'Islàm ortodosso, si pone praticamente fuori di una sia pure ampiamente intesa comunione islamica. (Una idea di insieme sulle credenze di tale setta il lettore ignaro può trovarla in Pareja-Bausani-Hertling, *Islamologia*, Roma, 1951, pp. 581-583). La traduzione è accompagnata da una lunga introduzione sui precedenti lavori europei su tale setta e su quella, più nota, dei Drusi. La trattazione delle ricerche sui Drusi è comunque, come del resto dice il titolo, *Zur Drusen-Forschung*, molto più sommaria, e si limita al De Sacy e ai suoi predecessori.

Il testo edito, un manoscritto arabo di recente trascrizione conservato a Kiel (Kiel arab. 19), era fra i materiali portati in Germania dal Niebuhr dal suo viaggio in oriente (1761-1767) al servizio del re di Danimarca Federico V. Il testo, graficamente chiarissimo, è zeppo di sviste ed errori filologici: questo, unito alla stramberia ed astrusità del contenuto, ha fatto sì che finora, salvo qualche parziale edizione e tentativo di versione (Tychsen e De Sacy), nessuno ne avesse osato un serio e approfondito studio.

La versione dello Strothmann ha lasciato aperti solo alcuni problemi marginali che sfidano l'ingegnosità e l'erudizione anche del più ferrato arabista e islamista, ma nel complesso, per quanto ne posso giudicare, mi sembra ottima e soddisfacente (per dei non-arabisti e non-islamisti di professione, che pur possono trovare in tali testi del materiale interessante, forse non sarebbe stata inutile una maggiore ampiezza delle note, troppo scheletriche e tecniche). Il testo è in sostanza un catechismo nusairi; vi è chiaramente espressa la credenza centrale della setta nel supremo Iddio chiamato *al-Ma'nâ* (il Significato), che si manifesta in *al-Isim* (il Nome), alla conoscenza esoterica del quale gli uomini sono introdotti dal *Bâb* (La Porta). Questo *sub specie aeternitatis*, ma, poichè è altra ferma convinzione della setta che « ogni cosa nel cielo ha la sua contropartita (*mithâl*, simboli) sulla terra » (detto attribuito ad Ali), il *Ma'nâ* è nella dispensazione attuale, Ali, l'*Isim* è Muhàmmad e il *Bâb* il misterioso personaggio di Salmân, liberto persiano di Muhammad, di cui abbiamo scarse e poco attendibili notizie storiche, ma che gioca gran parte nell'esoterismo islamico. Su questa via i Nusairi - come del resto anche la maggior parte delle sette sciite estreme - giungono a curiose identificazioni

di concetti religiosi astratti, di generici accenni coranici ecc. con personalità storiche ben determinate: e così, tanto per dare un esempio tolto dal presente manoscritto, una innocua frase coranica quale (Cor. XXXVI, 39): « Alla Luna fissammo delle Stazioni, finchè torna come un ricurvo ramo di palma » diventa oggetto di questa singolare spiegazione (alla quale mal si addice anche l'aggettivo « allegorica »): « La Luna è Salmân; il vecchio ramo di Palma è Umm Salama ». Così le varie ipostasi e attributi della divinità ecc. sono identificati con questa o quella « persona ». Tale procedimento di storicizzazione e personalizzazione di concetti astratti e trascendenti, che ha a mio parere le sue più lontane origini nella concezione « arcangelica » del mazdeismo (v. su questo H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*. Teheran, 1946, pp. 31 segg.), meriterebbe forse di esser studiato ancora a fondo nella sua genesi storica e nei paralleli che può mostrare in altre culture. Si tratta forse di un processo « dall'alto in basso » per cui già più in antico il Yima Khshaeta dell'Avesta, ivi ancor coscientemente sentito come mitico, diviene lo « storico » Giamshid di Firdausi, processo nel quale il monoteismo demitologizzatore islamico si inserisce, con interessanti e talvolta sorprendenti reazioni, nel sincretismo religioso iranico.

Tale breve *excursus* serva solo ad indicare l'interesse storico-religioso del complicato testo e a farci vieppiù apprezzare la dura fatica dello Strothmann nel decifrarlo.

A. B a u s a n i .

AUGUSTO ARMAND-HUGON e GIOVANNI GONNET, *Bibliografia Valdese*. Torre Pellice, a cura della Società di Studi Valdesi, 1953; 8°, pp. 276.

Il mondo valdese suscita per un duplice motivo l'interesse dello studioso delle religioni: in sè e per sè, e per i contatti con molte eresie ad esso contemporanee (Catari, Albigesì, ecc.). Lo storico poi troverà degne di studio le popolazioni delle Valli per i caratteri peculiari da esse acquisiti durante la loro lunga e travagliata storia. Per queste ragioni la presente *Bibliografia Valdese* ha tutti i requisiti per richiamare l'attenzione di vari studiosi. È la prima opera del genere: esistono bensì molte storie valdesi corredate di indicazioni bibliografiche, e anche alcune bibliografie parziali (cfr. pp. 5-6); ma un'opera la quale volesse offrire una bibliografia completa finora non c'era.

Il libro è diviso in cinque parti, delle quali la seconda, terza e quarta sono dedicate alla storia medievale, moderna e contemporanea del mondo valdese; la prima ad opere generali e storie locali; e la quinta all'organizzazione ecclesiastica, letteratura di soggetto valdese, ecc. La seconda parte è corredata di un Indice delle fonti e di un Indice dei codici. Seguono infine le « Abbreviazioni titoli » (*sic*) (i titoli dei periodici citati) e un Indice degli autori. Con felice pensiero, ad alcuni dei libri citati è stata aggiunta l'indicazione delle più importanti recensioni. Manca invece un indice delle opere anonime, che sarebbe stato particolarmente utile, perchè la materia è molto suddivisa. La parte relativa al Medio evo è stata curata dal Gonnet, e le sezioni relative alle epoche moderna e contemporanea sono opera dell'Armand-Hugon; mentre la prima è stata messa insieme da entrambi (p. 7).

A p. 6 gli Autori avvertono che non tutto è di prima mano e non tutto è stato reperito, e che la guerra li ha distolti per lungo tempo dal lavoro metodico di repertazione e di schedatura. Queste circostanze spiegano, in parte, le imperfezioni dell'opera che sono parecchie, specialmente nelle parti riguardanti le epoche moderna e contemporanea (frequente omissione del numero delle pagine, qualche incoerenza nel modo di citare il nome di battesimo degli autori, l'ordine alfabetico non sempre rigorosamente osservato, non sempre è dato il nome del luogo dove è pubblicato un periodico). Gli errori di stampa abbondano.

La libertà religiosa del Ruffini (n. 3093) è citata in maniera incompleta: bisognava aggiungere: « Vol. I: Storia dell'idea » (il solo pubblicato). La « Rivista storico-critica delle scienze teologiche » non usciva a Firenze, ma a Roma.

C'è per tutto questo l'attenuante delle circostanze in cui il lavoro fu compilato, ed è anche da tener conto che le opere di bibliografia sono particolarmente soggette ad errori e a deficienze. Ma questi avrebbero potuto essere in parte evitati mediante attenti controlli con qualche sussidio bibliografico (per esempio il *Catalogo Generale della libreria italiana* del Pagliaini e il *Bollettino delle pubblicazioni italiane*, per limitarci ad opere italiane e facilmente accessibili), mentre la consultazione del catalogo di qualche grande biblioteca avrebbe potuto completare le indicazioni insufficienti ed erronee. È peccato, perché l'opera è condotta con amore e con competenza specifica nella materia.

Marcella Ravà.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

MARGARET MURRAY, *The God of the Witches*, London, Faber & Faber 1952, 212 pp. con 16 tavv.

Le note e giustamente apprezzate ricerche della Sig.a M. Murray (cfr. l'altro suo libro *Witch Cult in Western Europe*, 1921) sono un capitolo estremamente interessante del gran libro delle sopravvivenze antiche nel mondo religioso moderno. La tesi centrale è che le pratiche delle streghe sono il residuo di una vera e propria religione di origini preistoriche, la quale, condannata poi dalla religione cristiana e perseguitata dalla Chiesa come superstizione diabolica, seguì tuttavia a vivere presso i volghi europei, specialmente nell'Europa occidentale fino al Medio Evo *et ultra* (cfr. Wallace Notestein, *History of Witchcraft in England*, Washington 1911).

La presente edizione (la prima è del 1931) contiene un Capitolo nuovo dedicato specialmente alla divinazione praticata dalle streghe, e porta a fianco del frontespizio una bella riproduzione a colori, da un Ms. del sec. XV, di una scena rappresentante Giovanna d'Arco che scopre il Delfino travestito.

R. P.

G. PIERS - M.B. SINGER, *Shame and Guilt. A psychoanalytic and a cultural study*. Springfield, Ill., s. d., pp. 86.

Il volumetto — di splendida veste tipografica e rilegatura in pelle — è un esempio dei recenti tentativi di collaborazione tra psicologi e studiosi delle civiltà. La scelta dell'argomento — vergogna e senso di colpevolezza — è opportuna, in quanto negli studi etnologici e sociologici, specie americani, è stata più volte avanzata una distinzione tra civiltà dominate dal senso di colpevolezza e di responsabilità morale (civiltà occidentali, 'protestanti', dinamiche e progressive) ed altre fondate unicamente sulle sanzioni esterne e sulla vergogna (civiltà 'primitive', sta-

tiche). L'esame critico delle varie teorie fondate su questa distinzione — esame che M. B. Singer intraprende alla luce di una più precisa distinzione psicoanalitica, offerta da G. Piers, tra vergogna e senso di colpevolezza — conduce al loro completo invalidamento. M. B. Singer solleva anche il delicato problema della legittimità dei metodi psicoanalitici nello studio delle civiltà e formula le più ampie riserve in merito.

A. B.

S. MOSCATI, *L'Oriente antico*. Con la collaborazione di S. BOSTICCO (« Storia Universale » diretta da E. PONTIERT). Milano, 1952, pp. 137, tavv. 31.

Da un volume che (a parte la bibliografia e gli indici) in sole 107 pagine riassume tutta la storia politica e culturale dell'Oriente antico (Mesopotamia, Egitto, Siria, Asia Minore, Iran, dalla preistoria alla « bassa epoca ») non si possono attendere nè pretendere novità d'interesse storico-religioso: è comunque da rilevare la comprensione, da parte degli autori, dell'enorme importanza della religione per tutti gli altri aspetti della storia del Vicino Oriente. Infatti, malgrado le direttive secondo cui « la storia politica doveva avere parte essenziale » nel lavoro, la storia religiosa, da cui quella politica è, specie per i periodi più antichi, inseparabile, è continuamente presente nelle pagine del volume. Il libro mira alla massima aggiornatezza; e mentre ciò è doveroso in un campo in cui i nuovi risultati spostano di anno in anno, se non di mese in mese, le prospettive storiche, d'altra parte proprio per la stessa ragione spesso impedisce una visione sintetica, mettendo in risalto l'ipoteticità e la discutibilità delle singole tesi; ciò però non vale per le parti propriamente storico-religiose del volume, nelle quali gli autori si sono tenuti su un piano informativo, senza scostarsi dagli schemi tradizionali dell'interpretazione. Utilissima la bibliografia (di 11 pagine).

A. B.

Poemetti mitologici babilonesi e assiri. Traduzione e nota a cura di GIUSEPPE FURLANI (« La Meridiana » 54-55), Sansoni, Firenze, 1954, pp. 95.

Dopo la sua versione del Poema della Creazione (Bologna, 1934) e alla vigilia della pubblicazione della prima versione italiana che egli ci darà dell'Epopea di Gilgamesh, G. Furlani rende un prezioso servizio al pubblico italiano con questo volumetto che contiene i frammenti di diversi poemi mitologici babilonesi minori (miti di Etana, Adapa, Nergal e Ereshkigal, l'Esaltazione di Ishtar, miti di Çaltum e Agushaya, di Ea e Atarkhasis, di Zâ e Lugalbanda e sette frammenti di poemi della creazione, differenti dall'*enuma elish*). Dato il carattere della collana, il volumetto è evidentemente destinato a un largo pubblico; esso rivela tuttavia ad ogni passo, e specie nel commento aggiunto ai testi, lo scrupolo scientifico e la grande esperienza del Maestro dell'assiriologia italiana.

A. B.

H. ROTHERT, *Libysche Felsbilder*, Darmstadt, 1952.

Questo volume, ricco di bellissime tavole e illustrazioni, riassume o, quasi si potrebbe dire, ricostruisce, i risultati delle spedizioni Frobenius del 1933 e del 1934-35, intraprese allo scopo di studiare le pitture rupestri della Libia, spedizioni la cui raccolta di materiali è andata in gran parte distrutta durante la guerra.

Dato il suo argomento, il volume non presenterebbe un *immediato* interesse storico-religioso; ma si tratta di uno di quei campi di ricerca che indirettamente non mancano di influire sulle nostre prospettive storico-religiose. La maggior parte dei graffiti e pitture rupestri libici deriva da una popolazione di allevatori immigrata dal sud e mescolatasi con la locale popolazione di cacciatori: i graffiti sono contemporanei all'Egitto predinastico e protodinastico, le pitture in parte lievemente posteriori. L'A. dimostra che nessun contatto diretto c'è stato tra la Libia e l'Egitto protostorico: la comune base delle analogie culturali è da ricercarsi invece nel Sudan. Non incidono forse questi concreti risultati storico-artistici anche su quanto dobbiamo pensare delle origini — africane (Frankfort, Seligman)! — della civiltà e, quindi, della religione dell'Antico Egitto?

A. B.

G. PESCE, *Il tempio d'Iside in Sabratha*, Roma, pp. 78, figg. 37, tavv. 12.

Il volume è l'accurata pubblicazione degli scavi iniziati da altri sin dal 1934, ma condotti a termine dall'A. nelle due campagne del 1943-44 e del 1946-47. Il suo interesse è naturalmente soprattutto archeologico, anche se, trattandosi d'un tempio, certi dettagli (p. es. il sacrificio di fondazione dimostrato dagli scavi, p. 59) sono utili agli studiosi delle religioni. Di propriamente storico-religioso c'è un capitolo a parte, in cui si solleva la questione, se la cripta del tempio serviva a riti iniziatici. Purtroppo, mancando troppi elementi di giudizio, l'A. è costretto a concludere con un *non liquet*.

A. B.

Ali Baba e i quaranta ladroni. Traduzione e note di ESTER PANETTA (« La Meridiana » 46), Sansoni, Firenze, 1953, pp. 73.

È la traduzione dall'originale (cioè dal testo del manoscritto della Biblioteca Bodleiana di Oxford, scoperto nel 1860) della celebre novella araba. Più che a una bella prosa italiana, E. Panetta ha mirato a conservare il carattere dello stile originale, « anche perchè attraverso la dizione con tutte le sue incongruenze e ruvidezze, traspare meglio la mentalità, la psiche di un popolo e, quindi, anche l'interesse umano ci guadagna » (p. 73).

A. B.

A. M. DI NOLA, *La visione magica del mondo*, Modena, 1954. Pp. 197.

Non è il caso di soffermarci a lungo su questo volumetto privo di valore scientifico, frutto d'una passione magari lodevole, ma incontrollata e compromessa dalla presunzione di chi crede di poter dar fondo all'universo senza assoggettarsi alle noiose "pedanterie" degli studiosi specializzati. Leggendolo, ci sembra di ritrovarci nell'epoca pre-scientifica dell'erudizione, tra etimologie varroniane, spiegazioni dei numeri sacri, citazioni indistinte di studiosi, poeti, santi, antichi e moderni. La critica di simili opere dovrebbe rivolgersi, se mai, contro gli editori che, non essendo in grado di giudicarle e non volendo ricorrere ai consigli dei competenti, le pubblicano e danno così il loro contributo al dilagare del dilettantismo.

A. B.

SOMMARIO

DEL VOLUME XXIV - XXV (1953-1954)

	Pag.
R. Pettazzoni, <i>Presentazione e congedo</i>	v
E. De Martino, <i>Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto</i>	1
A. Bausani, <i>Appunti sulle origini religiose delle metafore parola-luce</i>	26
A. Brelich, <i>Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale</i> .	36-
U. Bianchi, <i>Teogonie greche e teogonie orientali</i>	60
D. Sabbatucci, <i>Patrizi e plebei nello sviluppo della religione romana</i>	76
M. Bussagli, <i>Un particolare aspetto religioso della regalità presso i Kusana</i>	93
G. Montesi, <i>Il valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig-Veda</i>	111
C. D'Onofrio, <i>Le "nozze sacre", della regina col cavallo nel rito dell'Açvamedha</i>	133
V. Lanternari, <i>Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti</i>	163
T. Seppilli, <i>Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile</i>	189

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

Nicela Turchi, <i>Storia delle Religioni</i> (Raffaele Pettazzoni) .	234
G. Mensching, <i>Das lebendige Wort</i> (Angelo Brelich)	235
Martin P. Nilsson, <i>Religion as man's Protest against the meaninglessness of events</i> (R. Pettazzoni)	236
M. Eliade, <i>Images et Symboles</i> (Angelo Brelich)	237
Raffaele Pettazzoni, <i>Miti e Leggende, vol. III: America Set- tentrionale</i> (Tullio Tentori)	241
Rafael Girard, <i>El Popul-Vuh, fuente istorica</i> (Tullio Tentori)	242
Robert Redfield, <i>The Folk Culture of Yucatan — A Village that chose Progress: Chan Kom revisited</i> (Tullio Tentori)	244
O. Zerries, <i>Wild- und Buschgeister in Südamerika. Eine Un- tersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild süd- amerikanischer Indianer</i> (Angelo Brelich)	246
Werner Müller, <i>Die blaue Hütte</i> (R. Pettazzoni)	248
Eveline Lot-Falk, <i>Les rites de chasse chez les peuples Sibé- riens</i> (R. Pettazzoni)	249

	Pag.
J.-J.-L. Duyvendak, <i>Tao Tö King, Le livre de la Voie et de la Vertu</i> (R. Pettazzoni)	250
Joseph F. Rock, <i>The Na-khi Naga Cult and related Ceremonies</i> (Lionello Lanciotti)	251
Mircea Eliade, <i>Le Yoga: Immortalité et Liberté</i> (R. Pettazzoni)	255
Theodor H. Gaster, <i>The Oldest Stories of the World</i> (Angelo Brelich)	256
Sabatino Moscati, <i>Oriente in nuova luce</i> (A. Bausani)	258
Helmer Ringgren, <i>Fatalism in Persian Epics</i> (A. Bausani)	260
Christian Zervos, <i>La Civilisation de la Sardaigne</i> (Raffaele Pettazzoni)	263
H. Biezais, <i>Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen</i> (Angelo Brelich)	264
K. Kerényi, <i>Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion</i> (Angelo Brelich)	265
Ugo Bianchi, <i>Dios aisa: destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci</i> (Dario Sabbatucci)	266
Le R. P. Festugière, <i>La Révélation d'Hermès Trismégiste, III: Les doctrines de l'âme</i> (Angelo Brelich)	268
A. E. Wilhelm Hooijbergh, <i>Peccatum. Sin and Guilt in Ancient Rome</i> (A. Brelich)	270
D. Sabbatucci, <i>L'edilità romana: magistratura e sacerdozio</i> (Angelo Brelich)	271
<i>Scavi di Ostia, II: I Mitrei</i> , a cura di G. Becatti (Nicola Turchi)	273
R. Strothmann, <i>Morgenländische Geheimsekten in abendländischer Forschung und die Handschrift Kiel Arab. 19</i> (A. Bausani)	275
Augusto Armand-Hugon e Giovanni Goumet, <i>Bibliografia Valdese</i> (Marcella Ravà)	277

NOTE BIBLIOGRAFICHE: Margaret Murray; G. Piers-M. B. Singer; S. Moscati; Giuseppe Furlani; H. Rothert; G. Pesce; Ester Panetta; A. M. Di Nola 279