STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA

SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI DELLA UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno 1955 - Volume XXVI

FONDATORE: RAFFAELE PETTAZZONI

COMITATO DI REDAZIONE: ALESSANDRO BAUSANI, ANGELO BRELICH, ERNESTO DE MARTINO, ALBERTO PINCHERLE, NICOLA TURCHI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA
Istituto di Storia delle Religioni

BOLOGNA

NICOLA ZANICHELLI

1956

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

Bologna - Officina d'Arte Grafica Cacciari - VII 1956

PREMESSA

Nel precedente fascicolo Raffaele Pettazzoni ha reso nota la sua decisione di lasciare la direzione di questa rivista, da lui fondata e, attraverso un'attività trentennale, condotta ad un alto livello d'autorità e prestigio in campo internazionale.

Per tutelare oggi questa tradizione culturale che la rivista ha iniziato e rappresenta, alcuni docenti di storia delle religioni dell'Università di Roma, costituitisi in comitato, si sono assunti il compito di continuare collegialmente l'opera sin qui svolta dal solo Raffaele Pettazzoni nella direzione della rivista, la quale non può e non deve cessare le pubblicazioni, oltre che per i meriti acquisiti, perchè essa è l'unico organo italiano tra i non molti periodici del mondo dedicati agli studi storico-religiosi. È naturale che, proprio per restare fedeli alla tradizione della rivista, si cercherà di alimentarla con quanto potrà essere suggerito in futuro da nuove eventuali esigenze scientifiche e culturali. Sempre nel solco della tradizione, la rivista, conservando il suo carattere di organo degli studi italiani, tende tuttavia a mantenersi aperta alla collaborazione internazionale e al libero dialogo tra i diversi indirizzi storico-religiosi.

Il Comitato si impegna, inoltre, a restituire agli « Studi e Materiali » la periodicità semestrale, che si è venuta alterando in questi ultimi anni per varie ragioni, tra cui, non ultime, le difficoltà create dalla guerra e dal dopoguerra. A tale scopo, oltre al volume XXVI corrispondente all'annata 1955, uscirà nella seconda parte di questo stesso anno il volume XXVII corrispondente all'annata 1956; dopo di che, ciascun volume sarà pubblicato in due fascicoli semestrali con la data effettiva dell'anno di pubblicazione.

Per quel che riguarda il presente fascicolo, occorre ancora osservare che esso è vincolato alla doverosa ospitalità verso alcune comunicazioni presentate all'VIII Congresso di Storia delle Religioni, le quali, esulando dal tema centrale del Congresso, non figureranno integralmente negli Atti di prossima pubblicazione.

Si avverte infine che la Redazione della rivista ha il suo recapito presso l'Istituto di Studi Storico-Religiosi dell'Università di Roma, al quale indirizzo dovranno essere pertanto inviati i manoscritti e i libri da recensire.

IL COMITATO DI REDAZIONE

DIONYSOS UND APOLLON ALS URHEBER DER ATTISCHEN TRAGÖDIE

Die der Nachwelt überlieferten Dramen und Fragmente lassen erkennen, dass die attische Tragödie kein harmonisches Ganze bildet und dass ihre Motive, Tendenzen und technischen Details von einander sich unterschieden. Trotzdem sprich man von ihrem Normaltyp. In ihm ist die Hauptperson ein Held, den der Übermut zum Untergang führt. Das Schauspiel an sich ist keine griechische Erfindung, aber der Typ, von dem wir reden, ist das Werk der Griechen, und die heutigen Völker des Abendlandes haben ihn von ihnen geerbt. — Wie ist dieser Normaltyp der attischen Tragödie entstanden?[1]

Die antiken Autoren erklären die Herkunft der Tragödie religionsgeschichtlich. Sie verbinden sie nämlich mit dem Festrausch des Gottes Dionysos, und es wird schwer halten, beweiskräftige Argumente zu finden, die ihre Mitteilungen in Zweifel ziehen.

Es liegt auf der Hand, dass Dionysos zu dem altorientalischen Gottheitstyp, den Attis, Bel-Aljon und Osiris repräsentieren, gehörte[2]. Ursprünglich ist er, wie diese, ein Vegetationsgott

[1] Die Ansichten heutigen Gelehrten über die Herkunft der attischen Tragödie gehen anseinander. Man hat sie aus dem Totendienst und Heroenkult (W. Ridgeway, *The Origin of Tragedy*, 1910), aus den politischen Spannungen in Athen (Hans Bogner, *Der tradische Gegensatz*, 1946), aus dem attischen Demokratie (Konrat Ziegler, *Tragödie*. Paully-Wissowa RE, VI, 1941f), aus dem attischen Geiste (Max Pohlenz, *Die griechische Tragödie*, 2. Aufl. 1954), aus dem l'art pour l'art der athenischen Ästheten (Ernst Howald, *Die griechische Tragödie*, 1939), aus dem Geiste der Musik (Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1886) und sogar aus der modernen Weltangstimmung (Gerhard Nebel, *Weltangst und Götterzorn*. Eine Deutung der griechischen Tragödie, 1951, und Heinrich Weinstok, *Die Tragödie des Humanismus*, 1953) und aus der Psychoanalyse (Winterstein, *Der Ursprung der Tragödie*, 1925) erklärt.

[2] Unsere Auskünfte über die Dionysosreligion widersprechen sich zwar selbst. Sie ist nach allem zu urteilen synkretistisch gewesen. Schon von

gewesen und hat sich später zum Mysteriengott entwickelt. Seine Mythen und Riten waren an einzelnen Orten verschieden, aber hatten doch, soviel man weiss, gewisse gemeinsame Züge, die den in Rede stehenden altorientalischen vegetativ-mystischen Religionstyp charakterisieren. Solche Züge sind: 1) der Scheinkampf,[1] 2) das Sterben des Gottes und die mit ihm verknüpfte Wehklage[2] und 3) die Auferstehung, der Triumph und oft ἱερός γάμος des Gottes[3].

Dionysos war als Gott des Rausches bekannt, und sein Kultdrama wurde in den uralten Zeiten durch σπαραγμός, durch das Zerreissen von wilden Tieren und sogar von Menschen symbolisiert[4]. Ungezügelt ertönten die Wehrufe wegen seines Todes in der nächtlichen Finsternis und überströmend war das ekstatische Jauchzen wegen seiner Auferstehung. Die μίμησις, die Nachahmung der dionysischen Wandelfahrt durch den Tod ins Leben war nicht nur ein Spiel, sondern zugleich eine lebedinge Realität[5].

Anfang an mögen fremde Einflüsse in ihr wirksam gewesen sein, und in dem Masse, wie sie sich ausdehnte, vermehrten sich ihre heterogenen Elemente (Siehe die Samlung von Belegstellen in L. W. Farnell, *The Cults of the Greek States*, V, 1909, S. 280-344). (Vgl. S. H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual*, 1939; Myth Ritual, 1933, ed. Hooke, *The Labyrinth* ed. Hooke.)

1 In der Sage und in der bildenden Kunst erscheint Dionysos als Kämpfer in der Gigantomachie und als Seiger im indischen Triumphzug. Der kultische Zweikampf zwischen Xantos und Melanthos in der attischen Kleinstadt Eleutherai hat wahrscheinlich zu den Verehrungsformen des Dionysos Eleytheros gehört. Farnell, *Cults of the Greek States*, V, S. 233ff; Martin P. Nilsson, *Der Ursprung der Tragödie*. Opuscula Selecta, I, 1951, S. 1113ff, 130ff.

2 *Orph. Hymn.*, 53:1; Clem. *Prot. rept.*, p. 15; *Paus.* 8:37, 3. Das Sterbemotiv des Dionysoskultes, ist früher heftig umstritten worden. Direkt ist es zwar nicht nachweisbar, aber die Analogien der reutigen Volkssitten weisen auf es deutlich hin. H. Usener, *Arch. f. Religionswiss.*, 1904, VII, 303 ff; M. P. Nilsson a. a. O. S. 113.

3 Plut, *De Iside et Osiride*, 35, p. 364, 671 E.

4 Demosth. κατὰ Νεαίρ. § 73, 78. Aristot. Ath., Pol., 3. Das Vorkommen von Omophagie im wirklichen Kulte hat man bezweifelt, aber eine in Milet gefundene Kulturordnung erwähnt ωμοφάγιον. Th. Wiegand, *Sechster Bericht über die Ausgrabungen* in Milet usw. Abh. Akad. Berlin. Anhang, 1922, S. 32 f. Z. 1.

5 Die Teilnehmer der dionysischen Orgien wurden mit Dionysos identifiziert. Davon zeugen ihre Benennung « Bakhai » (Βάκχον οὐ μόνον τὸν Διόνυσον ἐκάλουν ἀλλὰ καὶ τοὺς τελοῦντας τὰ ὄργια καὶ τοὺς κλάδους οὓς οἱ μύσται φέρουσι. *Schol. Aristoph. Equ.* 409). Diese mystische Veränderung war jedoch nicht allumfassend, sondern es gab auch Imitatoren des Dionysos,

Ihr Endzweck war die Erlösung. Die Erde wurde ursprünglich von der Macht des verderbenbringenden Winterdämons erlöst, und auch die menschlichen Teilnehmer erlebten mit der Erde das Wunder der Erlösung. Ihre Seele wurde von den peinlichen Nahrungssorgen erlöst. In der Sekte der Orphiker wurde die Erlösung des einzelnen Menschen zum Selbstzweck. In den orphischen Gottesdiensten erlöste die Nachahmung des Dionysosdramas die Teilnehmer von der Gewalt des Todes und machte sie unsterblich[1].

Der griechische Dionysoskult war uralt, doch kennen wir seine früresten formen nicht[2]. In Attika beging man jährlich dem Dionysos zu Ehren vier staatliche Feste: 1) die Provinzialdionysia (τὰ κατ' ἀγροὺς Διονύσια), 2) die Lenaia (τὰ Λήναια), 3) die Anthesteria (τὰ Ἀνθεστήρια) und 4) die städtischen oder die grossen Dionysia (τὰ ἐν ἄστει Διονύσια oder τὰ μεγάλα). Der Charakter dieser Feste mag massvoller sein als derjenige ihres Prototyps. Aber aus den Mitteilungen der antiken Autoren geht hervor, dass ihre symbolischen Zeremonien (ἀγών in den grossen Dionisia[3], ψολόεις in den Lenaia[4], σύμμιξις des Dionysos und der Basilissa von Athen in den Antheresteria)[5] dem Verlauf der altorientalischen Kultdramen entsprochen haben. Die Orphiker wiederum hielten separat ihre geheimen Gottesdienste ab, die jedoch mit dem Schema der staatlichen Dionysien wesentlich übereinstimmten. Die Grundstimmung aller dieser Riten war dieselbe: der durch

die unverändert blieben (εἰσὶ γὰρ δή, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοὶ βάκχοι δέ τε παῦροι. Plat. *Phaed.*, 69 C.).

[1] C. A. Lobek hat einige Aussprüche von Sophokles, Isokrates, Krinogoras und Cicero über ihre Hoffnung auf das jenseitige Leben zusammengestellt. *Anglaophamus, s. de theologiae mysticae Graecorum causis*, 1829, 2, 68 ff.

[2] Früher glaubte man, dass Dionysos ein fremder Gott war, der nach Griechenland von Thrakien gelangte. Jetzt weiss man, dass er in Griechenland schon im mykenäischen Zeitalter bekannt war. M. Ventris hat nämlich unbestritten nachgewiesen, dass sein Name in den altachäischen Texten vorkommt, die im messenischen Pylos ausgegraben wurden. M. Ventris-J. Chadwick, *Evidence for Greek Dialect in the Mycenean Archives* (Journal of Hellenic Studies, LXXIII, 1953, S. 95). Di-wo-nu-so-jo = Δι (F) ονύσοιο (gen.) Bennett E. *The Pylos Tablets, a preliminarly Transcription*, 1951, S. 72, Xa 06). Leider besitzen wir keine anderen Auskünfte von dem mykenäischen Dionysos.

[3] Martin P. Nilsson, *Der Ursprung der Tragödie*, S. 113 ff, 128.

[4] Farnell, *a. a. O.*, S. 211.

[5] *Ibid.*, S. 217 f.

die Erlösung veranlasste und durch die vorangehende Trauer verstärkte Jubel.

Heutige Forscher haben ihre Aufmerksamkeit auf den knappen Raum, den die attischen Dramatiker den Dionysosmotiven geben, gerichtet und auf diese Thatsache gestützt die dionysische Herkunft der Tragödie bestritten. Dionysos tritt zwar in die Erscheinung, aber verhältnismässig selten[1]. Warum übergehen die Dramatiker den Dionysos? — Die antiken Autoren geben auf diese Frage eine einfache Antwort. Die attische Tragödie hat Änderungen erfahren. Die Auswahl der Motive hat sich vermehrt. Dionysos hat anderen Gottheiten und den menschlichen Helden Platz gemacht[2]. Als Vollbringer dieser Umgestaltung nennt man den Phrynichos und den Aischylos[3].

[1] Unter den 33 Tragödien, die vollständig der Nachwelt erhalten geblieben sind, gibt es nur eine, die über das Dionysosthema handelt, « Die Bakchen » des Euripides. Wenn man die überlieferten Fragmente und Titel der Schriften mit einrechnet, mehrt sich ihre Anzahl. Aischylos z. B. hat wenigstens zwei Trilogien geschrieben, die die Dionysosdichtung behandeln. Die neuen Papyrusfunde lassen erkennen, dass in der « Hypsiphyle » des Euripides Dionysos die Rolle des Deus ex machina spielt (H. v. Arnim, *Supplementum Euripideum*, 1913, p. 46-47; G. Italie, *Euripidis Hypsyphyla*, 1923; J. U. Powell, *New Chapter in the History of Greek Literature*, 1933, S. 120 ff.) und dass in der « Antiope » desselben Autors das Dionysiosfest den dramatischen Entscheidungspunkt bildet (H. v. Arnim, *a. a. O.*, p. 9-25; H. Schaal, *De Euripidis Antiopa*, 1914; J. U. Powell, *a. a. O.*, S. 105). Ausserdem preisen die Chöre dann und wann im Gesange Dionysos, wie in der «Antigone» des Sophokles (1115-1152) oder verweisen auf die Dionysosmythologie. Im Verhältnis zu der ganzen attischen Tragödienliteratur sind alle diese Fälle jedenfalls nur wie Inseln im Meere.

[2] Aristoteles schreibt: ἔτι δὲ τὸ μέγεθος· ἐκ μικρῶν μῦθων καὶ λέξεφς γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη. Περὶ ποιητικῆς. 4, 1449. Zenobius: ἐπειδὴ, τῶν χορῶν ἐξ ἀρχῆς εἰθισμένων διθύραμβον ᾄδειν εἰς τὸν Διόνυσον, οἱ ποιηταὶ ὕστερον ἐκβάντες, τὴν συνήθειαν ταύτην Αἴανυας καὶ Κενταύρους γράφειν ἐπεχείρησαν (v. 40). Suidas: ὕστερον δὲ, μεταβάντες εἰς τὸ τραγῳδίας γράφειν, κατὰ μικρὸν εἰς μύθους παὶ ἱστορίας ἐτράπησαν, μηκέτι τοῦ Διονύσου μνημονεύοντες. (Suidae lexicon Graece et latine (rec. G. Bernhardy, II, 1853, p. 1202).

[3] Ohne Widerstand hat sich diese Neuerung offenbar nicht durchgesetzt. Das oft zitierte Sprichwort: οὐδὲν πρὸς τόν Διόνυσον (« Gar nichts in Übereinstimmung mit dem Dionysos ») spiegelt zweifellos die Enttäuschung des damaligen Publikums wider, und die dramaturgische Tätigkeit des Pratinas von Phlius kann man wohl als eine Äusserung der reaktionären Opposition unter den Bühnendichtern betrachten. Das von Pratinas umorganisierte Satyrdrama, das vermutlich zum Protest gegen die neue Richtung bestimmt war, ist eine eigentümliche Zwitterform zwischen dem dionysischen Kultdrama und dem Tragödientyp des Phrynichos. Dionysos selbst ist meistens auch hier beisei-

Die Knappheit des dionysischen Mythenstoffes in der Tragödie ist zwar unerwartet, aber keineswegs unerklärlich. Die Dionysosreligion war für synkretistische Ansteckung empfänglich, und in ihren Festen wurden neben dem Hauptgott auche andere Gottheiten angebetet.[1] Als die anderen Götter und die menschlichen Helden in der Tragödie den Dionysos verdrängten, bedeutete es nur die Fortsetzung der eigenen Tendenzen des Dionysoskultes[2]. Das eigene Wesen der Tragödie war jedoch die entscheidenste Ursache dieser Entwicklung. Wenn die Dramatiker sich nur auf die Dionysosmythen beschränkt hätten, hätte sich ihre Tätigkeit nicht so entfaltet, und die Welt besässe nicht die unvergänglichen Werke von Aischylos, Sophokles und Euripides.

Das Auftreten « der Aiasgestalten und der Zentauren » mit dem Dionysos[3] und an seiner Stelle auf der Bühne des attischen Theaters ist also kein Rätsel, aber eine andere Frage bleibt noch unerledigt. Der Autor, der erzählt, dass Phrynichos und Aischylos den Spielraum des Dramas εἰς μύθους ausdehnten, erzählt ausserdem, dass dieselbe Poeten die Stimmung des Dramas εἰς πάθη, in die Trauer, verändert haben[4]. Wie hat die Mitternacht des

tegesetzt, aber als Ersatz tritt der Satyrenchor auf. Der Gefühlsgehalt des Satyrdramas ist heiter, aber die dionysische Wonne ist in die burleske Karnevalstimmung übergegangen. M. Pohlenz, *Das Satyrspiel und Pratinas von Phlius.* Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1926, S. 298 ff; Franz Soessl, *Aischylos, die Tragödien und Fragmente*, 1952, S. 17 f; A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, 1927, S. 92 ff.

[1] Xenophon sagt: καὶ ἐν τοῖς Διονυσίοις δὲ οἱ χοροὶ προσεπιχαρίζονται ἄλλοις τε θεοῖς καὶ τοῖς δώδεκα χορεύοντες *Hipparch.* III. Ein besonders synkretisches Fest waren die attischen Lenaia. Nach der Inschrift von waren die Teilnehmer des Lenaiafestzuges: ἱερεύς, ἀνθιερεύς, ἀρχίβακχος, ταμίας, βουκολικός, Διόνυσος, Κόρη, παλαίμων, Ἀφροδείτη, πρωτεὺρυθμος. Ath. Mitt., 1894, p. 260, II, 116-24.

[2] Auch das Misstrauen der engherzigen Gätterverehrer beförderte diese Entwicklung. Aischylos wurde nämlich wegen der Enthüllung der Mysterien unter Anklage gestellt, wonach er vermutlich desto sorgfältiger sich vor diesen gefählichen Motiven hütete und seinen Spielraum erweiterte (vgl. Aristoph. *Frö.* 886). Die alten Quellen erzählen nicht ausdrücklich, dass die Mysterien, die Aischylos enthüllte, dionysisch waren. Das ist aber doch anzunehmen. In diesem Falle waren die Ankläger am chesten orphische Hierophanten, aber sie können auch Leiter der staatlichen Dionysien gewesen sein. Die Namen der anstössigen Dramen sind bekannt, nicht aber ihr Inhalt.

[3] Zenobius, 40.

[4] Plutarch, *Symp. quest.*, I, 1 § 5.

attischen Trauerspiels den freudenvollen Mittag des dionysischen Kultdramas besiegt? Schliesst das Kultritual des Dionysos die Disposition für diese Entwicklung in sich?[1]

Die Struktur der Tragödien ist zwar nicht identisch mit derjenigen des Dionysosdramas, aber sie ist wiederum auch nicht ganz anders geartet. Das Dionysosdrama und die Tragödie haben unwiderleglich gemeinsame Züge: Beide schliessen in sich das Kampfmotiv. Zwei Kämpfer, der Agonist und der Antagonist, stehen einander gegenüber. In der Tragödie wie im Dionysosdrama erringt der göttliche Agonist zum Schluss den Sieg, und der Antagonist geht unter. Auch die Verschiedenheiten sind augenfällig: Im Dionysosdrama ist sowohl der Agonist als der Antagonist ein Gott, während in dem Normaltyp der Tragödie der Antagonist ein Mensch ist. Im Dionysosdrama wandert der Agonist durch das Leiden und den Tod nach der Herrlichkeit. Die Tragödie schweigt gewöhnlich über das Leiden und den Tod des Gottes. Diese Leiden sind vielmehr das Los des menschlichen Antagonisten.

Die Gleichartigkeit der Tragödie mit dem Dionysischen Kultdrama gibt also Anlass zu der Hypothese, dass ihr Inhalt nicht unabhängig von diesem entstanden ist. Die Verschiedenheit hingegen gibt zu erkennen, dass das Kultdrama das Rätsel seiner Herkunft nicht allein erklären kann. Man muss also die Mitwirkung eines anderen Faktors annehmen. Das Leitmotiv der meisten Tragödien vergegenwärtigt eine religiös-ethische Ansicht, die im 6. und 5. Jahrhundert in Griechenland im Umlauf war. Ihm gibt einen lapidaren Ausdruck die Inschrift oberhalb des Einganges des delphischen Apollotempels: γνωθί σεαυτόν, « Erkenne

[1] Die meisten Wissenschaftler verneinen diese Frage ohne Bedenken. Ein Forscher, Prof. Gilbert Murray, hat sie jedoch bejaht. Er hat seine These in verschiedenen Zusammenhängen wiederholt (*The Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy* (Jane Harrison, *Themis. Study of the Social Origins of Greek Religion*, 1912, S. 341 ff); *Four Stages of Greek Religion*, 1912, S. 47; *Euripides and his Age*, 1913, Kap. 3; *Aeschylus, the Creator of Tragedy*, 1940, S. 3 ff). Die Theorie von Murray ist vielfach erwogen, aber verworfen worden. An sich ist sie nicht plausibel. Dennoch hat M. offenbar das Richtige getroffen, wenn er meint, dass man die Hinweise der antiken Autoren auf den Zusammenhang der attischen Tragödien mit dem Dionysoskult nicht ohne weiteres ausser acht lassen kann, auch dann nicht, wenn man von dem Inhalt der Dramen spricht.

dich selbst ». Dieses Wort, das mit der Zeit verschieden kommentiert worden ist, diente ursprünglich den Tempelbesuchern zur Warnung vor der ὕβρις: Der Mensch darf seine menschlichen Grenzen nicht überschreiten und die Götter zornig machen[1]. Dieses Wort war nicht für den ursprünglichen Apollondienst charakteristisch. Apollon, dessen Urheimat wahrscheinlich Kleinasien war, offenbarte sich in verschiedenen Formen und wurde erst später als ethischer Gott, als Hüter der Eide, der Verträge und des Rechtes bekannt und bekam den Zunamen ὁ δίκαιος, der Gerechte[2] Die delphische Warnung vertritt vielmehr eine höhere Entwicklungsstufe der alten Vorstellung des Volkes, nach der die Götter die Menschen um das Glück beneiden, weshalb das Wohlergehen an sich geföhrlich ist. Nach der delphischen Idee führt das Wohlergehen leicht die ὕβρις herbei, daher soll der Mensch sich immer vor ihr in acht nehmen. Die vorapollonische Gottheit in Delphoi, Themis, die als Schützerin des Rechtes verehrt wurde, hat zweifellos zu einem gewissen Teil zu der Sublimierung der alten Vorstellung beigetragen. Die Popularität des delphischen Apollon brachte wiederum der delphischen Idee Vorteil, und vermutlich die Propaganda seines dortigen Priestertums machte diese überall bekannt und geschätzt. In diesem Sinn kann man wohl diese Ansicht apollonish nennen[3].

Die Apollonisierung der Tragödie ist nicht in der Form eines plötzlichen Umsturzes geschehen, sondern als Ergebnis langsamer Entwicklung, und Spuren dieses Prozesses sind auch heute in den überlieferten Tragödien und Fragmenten deutlich zu sehen.

1 Plutarch. *De delf. or.* 21; Frederich Poulsen: *Den delfiske Apollon*, 1925, S. 101.

2 Man hat gesagt, dass Apollon der griechischste aller Gestalten des Olymps ist, und viele Forscher halten ihn für einen eingeborenen Griechen (E. Bethe, *Apollon, der Hellene.* Ἀντίδωρον, Festschrift f. J. Wachkernagel, 1924, S. 14 ff). Nach der neueren Forschung stammt er aus Kleinasien (U. V. Wilamowitz-Moellendorff, *Apollon, Hermes* XXXVIII, 1903, S. 575 ff; Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1941, S. 527 ff).

3 Ein antikes Bild gibt Tragödia, die Personifikation des Trauerspiels unter dem Gefolge von Dionysos und Apollon wieder. Dieses Bild ist symptomatisch. Die attische Tragödie ist unter der Einwirkung zweier Gottheiten entstanden. Das dionysische Kultdrama war ein fertiges Schema, das mit der apollonischen Idee sich füllte. H. Herter, *Tragödia* (Paully-Wissowa, RE, VI, A, 1897 f.).

Einige Tragödien sind mit dem dionysischen Kultdrama verhältnismässig nahe verwandt während die anderen sich weiter von ihm entfernt haben. Unter Berücksichtigung dieser Entwicklung nenne ich die Gattung, die jene ausmachen, den Dionysostyp, die andere Gattung den Apollontyp und hebe daneben hervor, dass der Dionysostyp und das Dionysosmotiv auseinandergehalten werden müssen. Zu dem Dionysostyp gehören nämlich Tragödien, die den Dionysos gar nicht erwähnen, und wiederum kann Dionysos auch in Tragödien vom Apollontyp hervortreten[1].

Obleich der Kampf zwischen dem göttlichen Agonisten und dem menschlichen Antagonisten für die attische Tragödie kennzeichend ist, gibt es doch einzelne Schauspiele, deren Hauptthema das alte Götterkampfmotiv ist. Diese Schauspiele bilden vermittelnde Glieder zwischen dem dionysischen Kultdrama und dem eigentlichen attischen Trauerspiel und gehören also zu dem Dionysostyp[2]. Soweit bekannt, ist Aischylos der letzte grosse Sänger des Götterkampfs. Mit ihm stirbt die Dramadichtung dieser Eigenart[3]. Besonders auspegrägt zeigt er das Götterkampfmotiv in seinem « Prometheus »[4]. Hier tritt als Agonist der Obergott Zeus auf und als Antagonist der Titan Prometheus, eine zur früheren Götterwelt gehörende Gestalt. Tratzdem geht aus diesem Drama schon der allmählich vordringende Apollonisierungsprozess deutlich hervor. Prometheus ist kein Mensch, sondern ein Gott, aber er ist doch seinem ganzen Wesen nach auffallend menschlich[5]. Auch

[1] Schon Friedrich Nietzsche hat von den zwei Elementen der attischen Tragödie, von dem Dionysischen und von dem Apollonischen gesprochen. Trotz der gemeinsamen Benennungen stehen die Resultate meiner Untersuchung im Gegensatz zu seinen Thesen (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1871).

[2] Götterkämpfe kommen auch in den homerischen Epen vor, aber nicht als Leitmotiv wie im Kultdrama.

[3] Zwar schimmert im Hintergrunde des euripideischen « Hippolyt » ein gewisser Gegensatz zwischen den Lebensidealen, die Artemis und Aphrodite vertreten, aber es bricht dennoch kein Götterkampf aus, sondern die einzige aktive Gottheit ist Aphrodite.

[4] Von dieser Dramatrilogie ist leider nur ein Trauerspiel προμηθεύς δεσμώτης überliefert worden, aber das Hauptthema ist doch bekannt. F. Stoessl, *Trilogie des Aischylos*, 1937, S. 155 ff; *Aischylos, die Tragödien und Fragmente*, 1952, S. 145 ff; H. W. Smyth, *Aeschylus*, II, 1952, S. 445 ff.

[5] Prometheus ist nicht nur ein Fürsprecher des Menschengeschlechts, wie z.B. Ea in Babylon, sondern auch in seinen Repliken ertönt vox humana.

die Trilogie « Oresteia » gibt als Ganzes keine menschlichen, sondern göttliche Gegensätze wieder, und diesmal schwächt kein menschlicher Zug die Göttlichkeit der Kämpfer ab. Hier sind nämlich der Lichtgott Apollon und die Rachegöttinnen Ἐρινύες in Streit geraten, und die Menschen operieren nur als Figuren auf dem Spieltisch[1].

Der ursprüngliche Götterkampf ist in den Tragödien des Aischylos nicht unveränderlich geblieben, sondern unterscheidet sich charakteristisch von demjenigen des Kultdramas. Der aischyleische Götterkampf schliesst niemals mit dem vollkommenen Sieg des Agonisten und dem Untergang des Antagonisten, sondern zum Schluss werden die beiden Kämpfer einig und beugen sich der sittlichen Weltordnung des Zeus[2].

Eine andere Gattung des Dionysostyps bilden die Dramen, die über das Auferstehungsmotiv handeln. Weil die Griechen ihre Götter, den Dionysos und den kretischen Zeus Zagreus ausgenommen, für unsterblich hielten, wird der Tod und die Auferstehung der Götter durch die Auferstehung oder durch die wunderbare Rettung des menschlichen Helden erstetzt. Zu den Motiven dieser Art gehört die Hadesfahrt. Sie bildet das Hauptthema des euri-

Obgleich er durch seine göttliche Abstammung in gleichem Range wie Zeus steht, spricht er bisweilen wie ein rebellischer Mensch. Der Empörergeist des Prometheus hat die Theorie veranlasst, dass der Verfasser von προμηθεύς ἐσμώτης nicht Aischylos, sondern irgendein späterer Sophist gewesen ist. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 3, 1940, S. 280 ff.

[1] Auch die Trilogie « Danaiden », die ausser dem Drama Ἱκέτιδες nur als Fragment überliefert ist, vertritt in ihrer Weise den Götterkampf. Hier sind die göttlichen Gegner Aphrodite und Artemis tritt Aphrodite auf die unsichtbar und kämpfen nur duch den Menschen. Erst am Ende der Trilogie Bühne. Stoessl, *Die Trilogie des Aischylos*, S. 94 ff; K.v. Fritz, *Die Danaidentrilogie des Aischylos*, « Philologus », 1936, 121-136, 249-269; W. Krauss, *Aischylos*, « Die Schutzsuchenden », 1948. Es ist anzunehmen, dass auch « Bassarai » einen gewissen Götterkampf enthält. Der Agonist ist nämlich Dionysos und sein Antagonist der apollonische Sonnenanbeter Orpheus. Falls Apollon für seinen Verehrer eintritt, bricht der Kampf notwendig aus. Man weiss aber nichts genaues darüber, denn das ganze Schauspiel, einige Verse ausgenommen, ist verloren gegangen. K. Deichgräber, *Die Lykurgie des Aischylos*, « Nachr. Gött. gel. Ges. phil. hist. Kl. », 1939, Nr. 8.

[2] Das folgt offenbar aus der monotheistischen Tendenz des Aischylos, die in seinem Aphorismus sich äussert: Ζεὺς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός, Ζεὺς τοι τὰ πάντα χὠτι τῶνδ' ὑπέρτερον N. 70. A. Nauck, *Fragmenta*, 2. Aufl. 1889 (cit. N). Dieses Wort hat nach H. W. Smyth ursprünglich zu den « Heliaden » gehört. *Aeschylus*, II, S. 403.

pideischen Alcestis-Dramas, das man wohl für eine Zwitterform von der Tragödie und dem satydrama zu halten nat. Gleich beschaffen ist auch πειρίθοος, dessen Reste in Oxyrhynchus gefunden worden sind und dessen Verfasser entweder Euripides oder Critias sein mag[1]. Ein anderer Fall ist die Rettung des Helden In der « Iphigenie in Aulis » rettet Artemis die Heldin vor dem Tod[2]. Im « Oidipus auf Kolonos » des Sophokles tritt der alte Oidipus vom heiligen Hain lebendig in das Land der Entschlafenen[3]. Die gleiche Verheissung bekommen Peleus in der « Andromache » des Euripides und Rhesos in der gleichnamigen Tragödie des Pseudo-Euripides. Nach dem, was man weiss, erzählen die attischen Dramatiker niemals über den Tod und die Auferstehung des Dionysos, obgleich er zu den sterbenden und auferstehenden Göttern gehört. Stattdessen erwähnen sie jedoch, dass der Gott gefangen genommen wird[4]. Das Gefängnismotiv entspricht in den altorientalischen Kultformen dem Tod. Der Gott oder der göttliche König wird auf den unterirdischen Bergen, mit anderen Worten, im Totenreich gefangen gehalten[5].

Die Tragödien, in denen Dionysos auftritt, bilden ein Übergangsstadium vom Dionysostyp zum Apollontyp. Diese Tragödien

1 B. P. Grenfell-A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, XVII, 1927, Nr. 2078; J. U. Powell, *New Chapters in the History of Greek Literature*, 1933, S. 148.

2 In diesem Drama ist Iphigenie eine menschliche Jungfrau, aber man hat auch Doppelgängerinnen von Artemis (W. H. Roscher, *Lex. der giech. und röm. Mythologie*, 1890-94, II, p. 304). Pausanias erzählt, dass in Hermione ein Heiligtum der Ἄρτεμις Ἰφιγένεια war (II, 35, 1). Auch in dem achäischen Aigeire befand sich im Tempel der Artemis ein altes Schnitzbild der Iphigenie, der Tochter Agamemnons, wie die Aigeraten sagten. Pausanias aber bemerkt dazu : « Wenn das wahr ist, muss der Tempel zuerst der Iphigenie gebaut worden sein ». VII, 26, 5). Wenn die Sache sich so verhält, ist der Opfertod der Königstochter Iphigenie ein Widerschein vom Sterben der Göttin Iphigenie-Artemis.

3 Dieses Drama ist wahrscheinlich unter dem Einfluss der Mysterien entstanden.

4 Aischylos, « Die Edonen », N. 58. ἐνθουσία δὴ δῶμα, βακχεύει στέγη. Unter den Ausdrücken δῶμα und στέγη versteht A. wahrscheinlich den Dionysos. Euripides, « Die Bakchen » 509-514.

5 M. Witzel, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes*, 1935; 66 :356; 80 :30; 396; 3-7, 12-85. Zimmer, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, II, Leipzig 1918, S. 14 ff; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, 1953. Appendix, 11; Geo Widengren, *Konungens vistelse i dödsriket*, « Svensk exegetisk årsbok », 1945, S. 66 ff.

erzählen wie das Kultdrama über die Gefangeschaft und über die Epiphanie des Gottes, von denen die Gefangeschaft seinem Sterben und die Epiphanie seiner Aufstehung entspricht. Die Antagonisten, Lykurgos, Orpheus und Pentheus, soweit sie geschichtliche Personen gewesen sind, waren warscheinlich einmal sakrale Herrscher, die im Kulte symbolisch Dionysos vertraten und als Inkarnationen des Gottes angesehen wurden[1]. In den Dramen von Aischylos und Euripides sind sie aber echte Menschen und ihr σπαραγμός, das im Kulte zu den heiligen Riten gehörte, hat in den attischen Dramen keine kultische Bedeutung mehr, sondern ist nur eine Strafe für die Gotteslästerung. Wenn man für das Leitmotiv dieser Schauspiele den siegreichen Kampf des Dionysos halten will, so gehören sie ohne weiteres zu den dionysischen Auferstehungsdramen, aber wenn man auf den Antagonisten Gewicht legt, wird das tragische Los der menschlichen Könige zum Zentrum, und diese Dramen gehen in die apollonischen Tragödien über.

Hybris kann auch in vielen anderen Formen sich äussern. Die Dramen, die über diese Themen handeln und eine Abart des Apollontyps bilden, nenne ich Hybristragödien. Der ἥρως αἴτιος, der schuldige Held, kann μιαρός, ein unsympathischer Bösewicht ohne mildernde Umstände sein. Der stereotype vertreter dieser ohne mildernde Umstände sein. Der stereotype Vertreter dieser Menschenart ist Aigisthos. Als solcher tritt er im « Agamemnon » des Aischylos, im « Orestes » des Euripides und besonders in der « Elektra » des Sophokles auf. Gewöhnlich besitzt der Schuldige jedoch auch positive Züge, und oft ist er trotz seines Frevels ἥρως σεμνός, ein erhabener Held. ἥρως σεμνός nach der griechischen Ansicht ist der aischyleische Agamemnon, der stolz auf den purpurroten Teppich in seinem Schloss tritt, der Perserkönig Xerxes, der in seiner Herrschsucht seine menschlichen Grenzen überschreitet, und sogar Achilles, der in seinem Übermut den Leichnam des totgeschlagenen Hektor in die eine, das Gold aus dem Wagen des Priamos in die andere Schale einer gewaltigen

[1] Lykurgos. *Apollon.* 5:5, 4; Soph. *Ont.*, 957; Verg. *Aen.*, 3:14. Orpheus. Proclus, Plat. *Rep.* 398; Paus., 9:30, 1; Konon, 45; Plat. *Symp.* 179; Plut. *Vit. Alex.*, 14. Pentheus, Appian. *Cyneg.* 4:304; *Paus.*, 2:2, 6. Farnell, *The Cults of the Greek* States V, S. 100 ff.

Waage legt, um den Verstorbenen mit Gold abzuwägen[1]. Erhaben ist auch der sophokleische Aias in seiner gewaltigen Wut. Aber der θεομάχος, der gegen den Gott streitende Mensch, kann auch andersartig sein. Er kann wie der euripideische Jason in seiner erotischen Masslosigkeit das heilige Recht der Ehe brechen, und er kann auch umgekehrt wie Hippolytos in seiner Enthaltsamkeit Aphrodite beleidigen. Ein besonders schweres Verbrechen war nach den Griechen die Vernachlässigung der Bestattung der Verstorbenen. Dieser Übertretung macht sich der sophokleische Kreon schuldig.

Die Apollonisierung der attischen Tragödie ist auch auf einem anderen Wege geschehen. Apollon wurde nicht nur als Feind der Hybris, sondern auch als Orakelgott verehrt. Er war zwar nicht das enzige Numen dieser Art. Sogar in seinem delphischen Hauptheiligtum war vor seiner Ankunft eine Orakelstätte der Erdgöttin Ge. Jedenfalls offenbarte er sich schon frühzeitig durch Omina, und diesen Zug hat er wahrscheinlich in seiner asiatischen Heimat von den sumerisch-akkadischen Orakelgottheiten durch die Vermittlung der Hethiter geerbt[2].

In vielen Tragödien ist der Orakelspruch die Grundursache alles Geschehens, und gewöhnlich handelt es sich namentlich um das apollonische Orakel. Als Orakelnumen ist Apollon verderbenbringend und zwar dadurch, dass er den Menschen zur Hybris verführt und so seinen Untergang veranlasst. In den Tragödien, die sich an die Orestes-Sagen anschliessen, ist der Orakelspruch ein Befehl. Gewöhnlich ist er jedoch eine geheimnisvolle Weissagung, die die Schicksale der Menschen worherbestimmt, und ist ebenso unerschütterlich wie die Wahrzeichen der sumerisch-akkadischen Sterndeuter. Der delphische Spruch prädestiniert die Familiengeschichte der thebaischen Labdakiden, und Oidipus, die tragische Zentralgestalt dieses Geschlechts, eilt verblendet seinem Untergang entgegen. Das Orakel des trojanischen Apollon verursacht

[1] Stoessl, *Aischylos*, S. 412; vgl. W. Schadewaldt, *Aischylos' Achilleis*. Hermes 71, 1936, S. 24-69; H. Kenner, *Zur Achilleis des Aischylos*, Wiener Jahreshefte, XXXIII, 141, 1-24.

[2] Der Schicksalglaube der Griechen nimmt auch andere Formen an. In der Religon des Volkes äussert er sich als Vorstellung von den Schicksalsgöttinen (μοιραι) und in der Philosophie als Theorie von ἀνάγκη oder εἱμαρμένη. Die attische Schicksalstragödie ist aber nicht auf diese Ideen zurückzuführen.

durch die Vermittlung des Frevels des Paris die Vernichtung von Ilion[1]. Euripides erhebt im « Orestes » Einspruch gegen die Unmenschlichkeit der apollonischen Omina, aber ändert doch nicht die traditionellen Gedankenrichtungen. Bei Aischylos hält Zeus die Zügel der Menschenschicksale in seiner Hand, und der Chor im « Agamemnon » singt das Lob seiner Allmacht, aber nach dem « Prometheus » steht das Orakel selbst über Zeus.

Neben dem durch das Orakel bedingten unabänderlichen Schicksal macht sich bei Euripides eine andere übermenschliche Macht bemerkbar, die im Gegensatz zu jenem nicht stabil, sondern dynamisch ist, die Willkür der Götter. Nach der « Medeia » lenkt Zeus den Lebensgang der Menschen, aber er ist nicht mehr der gerechte Schirmherr der sittlichen Weltordnung, sondern ein launischer Gewaltherrscher. Später wird die göttliche Willkür durch einen neuen Faktor, den Zufall, ersetzt. Im « Herakes » tritt τύχη oder der Zufall in Gestalt eines unheilvollen Geistes überraschend auf die Bühne und stürzt sich auf den Helden.

Die in der Theorie markierte Unterscheidung zwischen den Hybristragödien und den Schicksals- oder Zufalstragödien lässt sich in der Praxis nicht leicht durchführen, denn das Schicksal ist meistens zugleich eine Schuld. Die Schuld ist aber bei weitem nicht immer ein Schicksal. Unter den Dramen gibt es eine Gattung, die die Willensfreiheit voraussetzt. Die Hybris ist nach ihr nicht unwiderstehlich, sondern der Mensch kann sich selbst überwinden. Er kann damit wie der sophokleische Philoktetes seinen Untergang vermeiden, oder er kann, falls Unglück ihn nicht niederschmettert, es sich auch nach der Weise des euripideischen Herakles und Bellephorontes[2] zur Lehre dienen lassen und hiernach seine menschlichen Grenzen begreifen. Diese Gattung, die als Abart zum Apollontyp gezählt werden muss, nenne ich σωφροσύνη-Tragödie.

Neben den obenerwähnten Gattungen gehören zur attischen Tragödienliteratur auch einzelne Dramen, die weder den Dionysostyp noch den Apollontyp verteten. Unter diesen Dramen,

[1] Im « Alexandros » von Euripides. Lefke, *De Euripidis Alexandro*, 1936; Powell, *New Chapter in the History of Greek Literature*, S. 137ff.

[2] W. Schmid, *Geschichte der griech. Literatur*, I, 3, 1940, S. 393 f; Max Pohlenz, *Die griechische Tragödie*, 1954, S. 290 ff.

deren Verfasser Euripides ist, gibt es vaterländische Schauspiele, wie « Herakliden », « Hiketiden » und « Ion », und reine Intrigedramen wie « Helene » und « Iphigenie im Taurerland ». Sie vertreten einen neuen Zeitgeist, die griechische Aufklärung. In der Tragödienliteratur offenbart sich dieser Geist dadurch, dass der Apollonisierung des Dramas seine Säkularisierung folgt.

Der Glanz des dionysischen Feiertages dämmert also allmählich zur apollonischen Finsternis und wird wieder allmählich heller, bis der triviale Wochentag der griechischen Aufklärung anbricht, und die letztgenannte Ideenrichtung bringt schiesslich die attische Tragödie zum Schweigen.

K. V. L. JALKANEN

LA RITUALITÀ DEL LAMENTO FUNEBRE ANTICO COME TECNICA DI REINTEGRAZIONE

SOMMARIO: 1. Il lamento funebre antico come problema storico-religioso. — 2. Il lamento funebre antico come ordine rituale. — 3. Il lamento funebre rituale come tecnica di reintegrazione: *a*) Lo sblocco dell'inazione melanconica; *b*) La ritualizzazione del *planctus*; *c*) Dal planctus ritualizzato al discorso protetto; *d*) La presenza rituale del pianto. — 4. La lamentazione al Cairo. — 5. Lamento antico e mito.

1. - IL LAMENTO FUNEBRE ANTICO COME PROBLEMA STORICO-RELIGIOSO.

Una indagine storico-religiosa sul lamento funebre rituale nel mondo antico ha innanzi tutto l'obbligo di giustificare sè stessa da un punto di vista metodologico: potrebbe infatti sembrare che la stessa delimitazione dell'argomento sia del tutto empirica e casuale, in primo luogo perchè il lamento funebre non è isolabile che per astrazione dalla concretezza dei singoli rituali funerari e della ideologia della morte nel quadro di una determinata civiltà religiosa, e in secondo luogo perchè non par lecito dare un qualsiasi senso storico alla nozione generica di « mondo antico ». In realtà ciò che dà unità e senso a una indagine del genere, e che ristabilisce la problematica storiografica al di là delle provvisorie astrazioni, è la crisi decisiva che su questo punto, per la prima volta nella storia umana, fu inaugurata dal Cristianesimo: il quale su tutta l'area della sua diffusione si scontrò col lamento funebre e aspramente lo combattè, respingendolo proprio sul terreno religioso come costume pagano antitetico alla sua propria ideologia della morte. Si ingaggiò così, anche per tale ambito circoscritto, una lotta fra Cristianesimo e eredità del mondo antico, una lotta storica, come tale avvenuta una sola volta, ed esattamente individuabile in senso storiografico: ebbe luogo un passaggio, un mutamento di prospettiva, col risultato che il lamento

cessò — per entro la civiltà cristiana — di far parte organica del rapporto religioso fra morti e sopravvissuti, e di partecipare a un vario processo di plasmazione culturale secondo il genio delle singole civiltà, per scadere, anche se lentamente, a relitto folklorico. La crisi decisiva e l'inaugurazione della polemica sono documentate dall'episodio della figlia di Iairo:

Mentr'egli diceva queste cose, ecco che uno dei capi della sinagoga, accostatosi, si inginocchiò dinanzi a lui e gli disse: « La mia figliuola è appena morta: ma vieni, imponi la tua mano su di lei, ed essa vivrà. E Gesù, alzatosi, prese a seguirlo in compagnia dei suoi discepoli... E quando fu giunto a casa del capo della sinagoga, ed ebbe veduto i suonatori di flauto e la moltitudine in clamore (καὶ ἰδὼν τοὺς αὐλητὰς καὶ τὸν ὄχλον θορυβούμενον), disse loro: « Ritiratevi, perchè la fanciulla non è morta, ma dorme » E si ridevano di lui. Ma quando la moltitudine fu messa fuori, egli entrò, e prese la fanciulla per mano, ed essa si alzò. E se ne divulgò la fama per tutto il paese[1].

Anche nelle civiltà del mondo antico il lamento andò incontro ad opposizioni di vario genere, ma — in generale — le motivazioni non furono di carattere religioso, non si riferirono al costume in sè ma soltanto ad alcuni suoi aspetti eccessivi, ed in ogni caso non impedirono che il lamento partecipasse a un vario e complesso processo di circolazione e di riplasmazione culturali.

In Roma, malgrado le prescrizioni essenzialmente suntuarie della legge delle XII tavole[2], la lamentazione fece sempre parte organica del rituale funerario, nella duplice forma delle *neniae*, delle *funerae* (cioè parenti) e delle *preficae* (cioè lamentatrici professionali)[3]. In Grecia Solone proibì il κοπετός per la sua ακολασία[4]

1 *Mt.* 9, 18-26. Cfr., oltre i passi paralleli di Luca e di Marco, *Atti* 9, 36-42 (resurrezione di Dorca).

2 Cic., *De Leg.* 2, 23, 59: *Sumptum minuito... mulieres genas ne raduntо neve lessum funeris ergo habento.* È tuttavia da escludere che il divieto di graffiarsi le guance abbia a che vedere con intenti suntuari: cfr. A. M. Cirese, *Nenie e prefiche nel mondo antico*, in Lares XVII (1951), fasc. I-V, nota 36.

3 Per la *nenia* si veda G. Amatucci, *Neniae et laudationes funebres* in Riv. di Filol. e d'istr. classica, XXXII (1904), pp. 625 e sgg. e W. Kroll in Realenc. del Pauly-Wissova XVI (1935), 2390 sgg.

4 Plut., *Sol.*, c. 21. Per analoghe prescrizioni contro gli eccessi del lamento

cioè non propriamente il lamento, ma alcune manifestazioni eccessive che gli erano connesse. D'altra parte tanto poco si può parlare di motivazione religiosa a proposito di interventi legislativi del genere che lo stesso Solone ebbe una volta a manifestare il desiderio che la sua morte fosse seguita dal rituale compianto[1]. L'atteggiamento ostile di Platone verso la threnetica[2] ha senza dubbio motivazioni filosofiche, ma restò senza effetto sulla vita religiosa dei Greci. D'altra parte proprio in Grecia il lamento funebre non soltanto non fu mai intermesso — come fra l'altro è documentato dall'arte figurativa di ogni epoca e stile[3] — ma subì nell'ambito religioso un importante processo di plasmazione culturale attraverso il culto degli eroi[4], emancipandosi gradualmente dai vincoli mitico-rituali con il *goos* epico, il *kommos* tragico, il *threnos* lirico[5].

Nel mondo assiro-babilonese lamentatori e lamentatrici erano largamente impiegati nella cerimonia funeraria[6], e almeno nei funerali di personaggi illustri formavano un responsorio di due semicori: in un frammento della biblioteca di Assurbanipal è detto che «piangevano le mogli, rispondevano gli amici»[7]. D'altra parte la lamentazione funebre rituale subì nelle civiltà mesopotamiche una importantissima trasposizione nel mito e nel culto

— a Sparta, Delfo, Cheos, Catane — vedi E. Reiner, *Die rituelle Totenklage der Griechen*, 1938.

[1] Fr. 22, D., 5 sgg.

[2] Plat., *Rep.*, III, 387 D., 388 E., 395 DE, 398 DE, 411 A e *Leggi*, XII, 947 BC. Per le prescrizioni di Platone relative al culto dei morti cfr. H. Becker, *Platons Gesetze und das griechische Familienrecht*, München, 1932, p. 187 sgg. e Reiner, *op. cit.*, p. 49.

[3] Si veda, in particolare, W. Zschietzschmann, *Die Darstellung der Prothesis in der griechischen Kunst*, in «Ath. Mitt.», LIII (1928), pp. 17 sgg.

[4] M. Nilsson, *Der Ursprung der Tragödie* in «Opuscola Selecta», Lund, 1951, pp. 93 sgg.

[5] Per i rapporti fra il lamento funebre rituale, il *goos* epico, la tragedia e il *threnos* lirico si veda Reiner, *op. cit.*, passim. In particolare, per i nessi fra lamento e tragedia cfr. Nilsson, *op. cit.*, passim. Per il lamento come istituto indoeuropeo vedi K. Ranke, *Indogermanische Totenverehrungen*, I, 1951 (FF Communications n. 140), pp. 92 sgg., 187, 247, 248, 262, 287 sgg., 294, 304. Per il lamento funebre nell'antica letteratura nordica cfr. R. Leicher, *Die Totenklage in der deutschen Epik*, 1927.

[6] A. Jeremias, *Hölle und Paradies bei den Babylonern*, 1904, p. 5 sgg.; R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, 1935, p. 122 sg.

[7] Jeremias, *op. cit.*, p. 11.

di Tamuz, il nume della vegetazione che ogni anno scompare e ogni anno torna, e che alla sua scomparsa è lamentato dall'amante Isthar e dalla sorella Gestin-anna. Questo rapporto fra lamentazione funeraria e culto del nume che muore e risorge appare ancor più organico in Egitto, dove — per l'influenza del ciclo osiriano e della ideologia della osirificazione del defunto, il lamento funebre fu riplasmato, sin dall'epoca del Regno Antico, nella iterazione rituale del lamento mitico di Isis e di Nephtys per Osiris[1].

Soltanto in Israele, in connessione al formarsi di una ideologia religiosa rigidamente monoteistica, si ritrovano proibizioni religiosamente motivate in rapporto agli aspetti più crudi della lamentazione: « Siate figli del Signore Dio vostro: non vi farete incisioni, nè vi raderete i peli tra gli occhi, per un morto: poichè tu sei un popolo sacro al Signore Dio tuo, e te ha scelto ad essere il suo popolo speciale fra tutti i popoli che si trovano sulla faccia della terra »[2]. Ma, anche qui, la proibizione concerne soltanto le offese arrecate al corpo, e non già la lamentazione come tale, che è largamente attestata nell'Antico Testamento sia come rito funerario praticato e ammesso, sia nelle trasposizioni e riplasmazioni che subì soprattutto ad opera dei profeti[3]. Possiamo dunque

1 Sul lamento di Isis a Osiris come modello mitico del lamento funebre rituale si veda A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, 1934, p. 73. Per il posto del lamento nel rituale funerario egiziano E. Drioton, *Croyances et coutumes funéraires de l'ancien Egypte*, « Revue du Caire », Cairo, 1943 e G. Foucart, *Le tombeau d'Amonmos*, « Mémoires I.F.A.O. », t. 57, Cairo, 1935. Per il lamento nell'arte figurativa E. Werbrouck, *Les pleureses dans l'Egypte ancienne*, 1938 e E. Lüddekens, *Untersuchungen über religiöse Gehalt, Sprache und Form der aegyptischen Totenklage*, Berlin, 1943 (« Mitteilungen des deutschen Instituts für aegyptische Altertumkunde in Cairo », XI, pp. 1-188). Per una veduta sintetica cfr. l'articolo di Hans Bonnet nel *Reallexicon der ägyptische Religiongeschichte*, Berlin, 1952, s.v. *Klageweibe*.

2 *Deut.* XIV, 1. Cfr. *Lev.*, XIX, 28 (« Non vi farete in lutto incisioni sulla vostra persona, nè porterete addosso alcun tatuaggio. Son io il Signore ») e XX, 5 sg. (« Non faranno tonsura alla testa nè si raderanno il pizzo della barba nè si faranno incisioni sulla persona. Saranno sacri al loro Dio »): dove però la prescrizione concerne soltanto i Leviti.

3 Sul lamento funebre nell'Antico Testamento (*qīnā*) vedi P. Heinisch, *Die Totenklage im alten Testament*, in « Biblische Zeitfragen », XIII (1929-1932), Heft 9 (1931), p. 1 sgg. e sul lamento funebre ebraico come rito funerario Hedwig Jahnow, *Das hebraische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, « Beihefte zur Zeitschrift für die neotestamentliche Wissenschaft », XXXVI,

dire che il lamento funebre rituale forma parte organica di tutte le grandi civiltà religiose del mondo antico[1]: la crisi decisiva ha luogo — come si è detto — soltanto col Cristianesimo, poichè fu esso che inaugurò a questo proposito una polemica radicale e sistematica, non mai intermessa durante tutto il corso della sua storia: una polemica, inoltre, che fu nell'insieme condotta innanzi senza compromessi o adattamenti (come accadde per altre sopravvivenze pagane), anche se la tenace persistenza del costume costrinse spesso la Chiesa — e in date aree molto a lungo — a una tolleranza di fatto.

Anche i fondatori dell'altra grande religione monoteistica, l'Islamismo, furono avversi al lamento funebre rituale dell'antico paganesimo arabo, e considerarono il costume in contrasto con la piena sottomissione alla volontà divina: a Maometto sono attribuiti dalla tradizione alcun detti in questo senso come « Il morto è punito per i molti lamenti dei sopravvissuti », oppure « Chi si strappa i vestiti a cagione di un morto non appartiene a noi, e chi si percuote il viso e ripete le interiezioni dell'epoca della barbarie non ci appartiene » e simili[2]. E tuttavia non riscontriamo nell'Islamismo nulla che possa su questo punto essere paragonato al Cristianesimo, nè per la qualità delle motivazioni, nè per l'ampiezza, il rigore e la sistematicità della polemica, nè infine per i risultati ottenuti: onde su tutta l'area di diffusione dell'Islamismo il lamento restò incorporato nel rituale funerario, dando luogo a compromessi e sincretismi[3].

1923. Sulla connessione del lamento funebre con il culto dei numi della vegetazione morenti e rinascenti — sulla base di un parallelo di Zac. XII, 10 sgg. fra il lamento per il figlio unico e il pianto di Hadad-Rimmon nella pianura di Megiddo — vedi A. Weiser, *Einleitung in das alte Testament*, 1939, p. 24.

[1] Nulla di certo sappiamo sul lamento funebre rituale nella civiltà minoica: anche gli idoli detti di « lamentatrici » sono di dubbia interpretazione (Cfr. Ch. Picard, *Les religions préhelleniques*, 1948, p. 194 e M. Nilsson, *The Minoan-Myceneam Religion*, 1950[2] p. 182). È tuttavia lecito presumere che in una vita religiosa come quella cretese così fortemente caratterizzata da cerimonie connesse con la morte e la resurrezione del nume della vegetazione, e da lamentazioni e giubilazioni (Picard, *op. cit.*, p. 148), non sarà mancato il rito della lamentazione funeraria.

[2] Per l'atteggiamento dell'Islamismo verso il lamento funebre (Nijâha) vedi J. Goldzieher, *Muhammedanische Studien*, I, 1889, pp. 251 sgg.

[3] Alternanza di recitazione del Corano e di lamentazione funebre pagana

Il grande tema ideologico della vittoria di Cristo sulla morte opera invece nel Cristianesimo come rinnovato stimolo polemico contro il lamento pagano, e come implacabile plasmatore del costume:

Ora, fratelli, non vogliamo che siate in ignoranza circa quelli che dormono, affinchè non siate contristati, come gli altri che non hanno speranza. Poichè se crediamo che Gesù morì e resuscitò, così pure quelli che si sono addormentati, Iddio, per mezzo di Gesù ricondurrà presso di sè[1].

Giovanni Crisostomo svolgendo omileticamente l'episodio della figlia di Iario, ne ribadisce il significato polemico nei confronti del lamento:

Se però già allora il Signore cacciò via costoro [cioè gli esecutori del lamento], tanto più ora. Allora non si sapeva ancora che la morte era un sonno: ma ora questo è chiaro come il sole... Nessuno in futuro dovrà dunque effettuare il lamento funebre e disperarsi e screditare l'opera di salvezza di Cristo. Egli ha ormai vinto la morte. Che cosa dunque tu lamenti in modo così clamoroso? La morte è ormai diventata sonno. Che cosa gemi e piangi? La cosa già fa ridere quando la fanno i pagani. Se però anche un credente in Cristo non se ne vergogna, come scusarlo? Quale indulgenza meritano coloro che sono così sciocchi, e proprio ora che da così gran tempo sono state addotte prove tanto chiare della resurrezione? Tu però, proprio come se volessi darti premura di aumentare ancora la tua colpa, ancor prendi donne pagane come lamentatrici per rendere più intenso il cordoglio e attizzare l'ardore del dolore, e non ascolti S. Paolo che dice: « Che cosa ha da far Cristo con Belial? E che cosa ha in comune la fede con l'incredulità? »[2].

attestata p. es. in P. Kahle, *Die Totenklage im heutigen Aegypten*, in « Forschungen zu Religion und Literatur des Alte und Neue Testament », XIX 1923, p. 347 sg. In generale per i relitti folklorici del lamento funebre arabo è da vedere A. Musil, *Arabia Petraea*, III, 1908, pp. 429-448; E. Littmann, *Neuarabische Volkspoesie*; Dalmann, *Palestinische Diwan*, 1901, pp. 316 sgg.; W. S. Blackmann, *The Fellahin of the Upper Egypt*, p. 109 sg., 118 sg., 121 sgg., 149 sg.

1 *I Tess.* IV, 12.

2 Migne, PG, 51, 354.

E in un'altra omilia, riferendosi a ciò che veniva cantato nel corso dei funerali:

Fa bene attenzione a quel che i salmi vogliono dire! Solo che tu non vi presti attenzione, sei ebbro di dolore... Se però dovesse aver luogo un amaro evento di morte, e qualcuno dovesse assoldare queste lamentatrici — credi nelle mie parole, perchè parlo come penso, e chi vorrà adirarsi lo faccia — io per lungo tempo lo escluderò dalla comunità della Chiesa come idolatra[1].

La contrapposizione è aspra, intransigente: e tale doveva necessariamente essere nella coscienza religiosa cristiana. Ma lo storiografo, com'è ovvio, non è chiamato a partecipare immediatamente al conflitto, nè può limitarsi soltanto a riviverlo e a descriverlo. Il suo compito è piuttosto di rigenerare nel pensiero questa crisi radicale, questo passaggio avvenuto una sola volta nella storia: e, innanzi tutto, al di là della polemica cristiana nella sua drammatica immediatezza, il compito dello storico è di intendere ciò che qui forma l'oggetto di tale polemica, cioè il lamento funebre rituale del mondo antico, e di ritrovare in tal modo le ragioni storiche proprie di coloro che per il loro comportamento davanti alla morte apparvero ai fondatori della civiltà cristiana come οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα.

II. - Il lamento funebre antico come ordine rituale.

La polemica cristiana considera il lamento come segno di pagana superstizione e come ignoranza o discredito dell'opera di Cristo: in questo giudizio nettamente negativo il lamento appare frequentemente ridotto a parossismo disordinato, a pura e semplice disperazione. M. Aurelio Prudenzio nel suo *Hymnus circa exequies defuncti* parla di *inepta ululamina: Quid turba superstes inepta / clangens ululamina miscet / Cur tam bene condita jura / Luctu dolor arguit amens? / Jam maesta quiesce querela / lacrymas*

[1] Migne, PG, 63, 43. Per la polemica cristiana contro il lamento è da vedere, in generale, J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Totenkult*, Münster, i.W., 1930, pp. 195-247.

suspendite, matres, / nullus sua pignora plangat: / Mors haec reparatio vitae est[1]. In realtà il lamento antico non si riduce a *inepta ululamina,* così come non è l'ἀκολασία che Solone voleva condurre a più civile norma.

Il lamento parte certamente dal rischio di diventar preda di una reazione nettamente patologica in occasione dell'evento luttuoso, ma è anche rito, e — come rito — ordine. Lungo il cammino che conduce dalla dispersione e dalla follia a determinate manifestazioni culturali del mondo antico sta il lamento funebre come ordine drammaticamente e progressivamente instaurato nel caos della crisi iniziale. Si consideri la scena del *planctus* di Achille, allorchè Antiloco gli comunica la notizia della morte di Patroclo:

> Così Antiloco disse: e una nube nera di cordoglio avvolse Achille. A due mani egli prende la cenere dal focolare, e se ne imbratta il gentile sembiante. Sulla sua tunica di nettare si spande ora una cenere nera. Ed eccolo lui stesso, il suo lungo corpo disteso nella polvere: con le sue stesse mani si imbratta, e si strappa i capelli. I prigionieri, bottino di Achille e di Patroclo, afflitti nel cuore, levano alte grida e accorrono intorno ad Achille il valoroso. Tutti con le loro mani si percuotono il petto, nessuno che non senta le sue ginocchia venir meno. Antiloco, da parte sua, geme e si dispera: e trattiene le mani di Achille (.....) nel timore che non si tagli la gola con la spada[2].

Questo evidentemente non è il lamento, ma il *planctus*. Il lamento verrà poi, quando sul *planctus* degli Achei si leverà lo stesso Achille, fattosi coraggiosamente, per sè e per gli altri, guida del pianto (ἔξαρχος γόοιο): « Fra questi [cioè fra gli Achei gementi] il Pelide si fece guida del pianto, ponendo sul petto dell'amico la mano esperta nell'uccidere uomini »[3].

Quando il cadavere di Ettore viene trascinato intorno alle mura di Ilio, la madre si strappa le chiome, getta via il suo velo, prorompe in un lungo gemito, cui la città fa eco « quasi fosse tutta intera consumata dal fuoco ». Ma poi il *planctus* è

[1] Migne, PL., LIX, vv. 113-120.

[2] Il. XVIII, 23 sgg.

[3] Il. XVIII, 316 sg.: τοῖσι δὲ Πηλεΐδης ἀδινοῦ ἐξῆρχε γόοιο, χεῖρας ἐπ' ἀνδροφόνους θέμενος στήθεσσιν ἑταίρου.

dominato da Priamo, che si fa guida del pianto per i cittadini; e dopo Priamo insorge a farsi guida del pianto delle donne la sciagurata Ecuba: « Alle troiane Ecuba a sua volta si fa guida di un lungo lamento ». E dopo Ecuba, Andromaca: alla vista del cadavere di Ettore essa getta via dalla fronte le sue bende scintillanti, il diadema, la cuffia, e infine il velo donatole da Afrodite[1]. Ma poi anch'essa padroneggia la crisi (ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη), e dà inizio alla lamentazione[2]. Quando il cadavere di Ettore viene ricondotto alla reggia, ed è apprestata la *prothesis*, il *planctus* si ripete: poi Andromaca, Ecuba ed Elena si levano successivamente fra le donne, e assumono la guida del pianto. L'entrata di ciascuna lamentatrice è sottolineata dall'espressione stereotipa « Fra queste [cioè fra le donne] Andromaca [o, rispettivamente, Ecuba o Elena] si fa guida del pianto »[3]. E come per Achille che rende il lamento a Patroclo, così per Andromaca che lo rende ad Ettore il passaggio del *planctus* alla lamentazione vera e propria è sottolineato da un gesto tradizionale: « Poi è Andromaca dalle candide braccia che si fa guida del pianto, tenendo fra le mani la testa di Ettore, uccisore di uomini »[4].

Nell'Antico Testamento taspare la stessa vicenda: dopo la morte di Abner, David stimola e guida il *planctus* collettivo, finchè davanti alla tomba scioglierà il suo canto funebre[5], e analogamente Saul, alla notizia della morte di David, « abbrancate le vesti se le stracciò, e così pure tutte le persone presenti », finchè ha luogo il vero e proprio lamento di Saul per David[6].

1 Il. XXII, 468 sgg.

2 Il. XXII, 472 sgg.

3 Il. XXIV, 724 (Andromaca), 747 (Ecuba), 762 (Elena).

4 Il. XXIV, 723 sg.

5 II Sam., 3, 31 sgg.

6 II Sam., 1, 17 sgg. A proposito del lamento funebre antico e dei suoi relitti folklorici nell'oriente vicino Hedwig Iahnow afferma esplicitamente: « Inizialmente il lamento funebre è stato in generale un semplice gridare.... Presso gli Israeliti, come presso altri popoli, questo lamentarsi gridando si distingue nettamente dal vero e proprio canto funebre, tanto che grido e canto — propriamente due fasi del lamento funebre — stanno spesso l'uno accanto all'altro » (H. Iahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, « Beihefte zur Zeitschrift für die neotestamentliche Wissenschaft », XXXVI, 1923, p. 40 sg., cfr. p. 49). Sul lamento funebre come « ordine » vedi anche P. Heinisch, *Die Totenklage im Alten Testament* « Biblische Zeitfragen », XIII, Heft 9, 1931, p. 8 sg.

Anche in Roma la lamentatrice è ordinatrice del pianto, come ne fa fede una glossa di Festo, che sebbene riferita alla sole *paeficae* — cioè alle lamentatrici professionali — può estendersi anche alle *funerae*, cioè alle parenti che rendono il lamento: *Praeficae dicuntur mulieres ad lamentandum mortuum conductae, quae dant ceteris modum plangendi, quasi in hoc ipsum praefectae*[1].

Il passaggio dal *planctus* alla lamentazione vera e propria trova piena conferma nei relitti folklorici del lamento antico. Nella prima descrizione etnografica del lamento funebre sardo, quella del La Marmora, i due momenti sono nettamente distinguibili, ed è esattamente individuato il passaggio dal primo al secondo:

Quando qualcuno muore, si colloca il suo corpo nel mezzo d'una stanza, col viso coperto e rivolto verso la porta. Allora le parenti e le amiche del defunto, spesso anche donne retribuite, vestite a lutto e tenendo in mano un fazzoletto bianco, entrano in questa camera e osservano un silenzio profondissimo: hanno addirittura l'aria di ignorare il decesso della persona che vengono a piangere. D'un tratto, esse levano un grido di sorpresa e di dolore, che è seguito da pianti e da gemiti; esse si abbandonano a manifestazioni violentissime di disperazione, e le une si strappano i capelli, le altre si rotolano a terra, altre infine sembrano con i loro gesti minacciare il cielo.

Ed ecco il passaggio al secondo momento:

Ma ben presto una calma momentanea tien dietro a queste brucianti manifestazioni di afflizione: una di queste donne si leva come ispirata, il suo viso si imporpora, ed essa improvvisa in versi un lungo elogio del defunto; essa declama in cadenza, e finisce ciascuna strofe con questi gridi: Ahi! Ahi! Ahi! che sono ripetuti da tutte le compagne[2].

[1] Festo, s. v.

[2] A. de La Marmora, *Voyage in Sardaigne, ou description statistique, physique et politique de cette île*, Paris 1839, p. 276 sg. La successiva descrizione del Bresciani dipende quasi alla lettera da quella del La Marmora, ma merita di essere ricordata per la maggiore evidenza visiva che le deriva dalla tumida corpulenza dello stile: « In sul primo entrare al defunto tengono il capo chino, le mani composte, il viso ristretto, e procedono in silenzio quasi di conserva, come se per avventura non si fossero accorte che bara e morto ivi fosse. Indi alzati come a caso gli occhi e visto il defunto a giacere, dànno

Nel lamento funebre corso la documentazione etnografica è concorde nel distinguere i due momenti del *planctus* collettivo e della lamentazione individuale. Secondo la testimonianza del Gregorovius le lamentatrici eseguivano intorno alla *tola* (cioè al tavolo dove è esposto il cadavere) un furibondo *caracollo*; « Sciolte le chiome sul petto al pari di menadi, gli occhi di fuoco, i neri mantelli svolazzanti, esse vanno danzando e ululando, battono palma contro palma, si percuotono il petto, si strappano i capelli, piangono, singhiozzano, si gettano sulla *tola*, si cospargono di polvere »[1]. Ma dopo il caracollo segue, come nel lamento sardo, un « silenzio rituale », e quindi ha inizio la lamentazione: « Poi cessa l'ululato, e le donne se ne stanno tranquille, simili a sibille, sul pavimento della camera mortuaria, sospirano profondamente, si acquetano... Repentinamente dal cerchio delle lamentatrici ne salta su una, e simile a una veggente ispirata dà inizio al canto funebre »[2]. Anche il Marcaggi distingue — in verità non con la stessa evidenza — il parossismo dalla lamentazione eseguita successivamente dalle diverse « guide del pianto ». Dopo un silenzio relativo la più prossima parente si strappa i capelli, si

repente in un acutissimo strido, battono palma a palma ed escono in lai dolorosi e strani. Imperocchè, levato un crudelissimo compianto, altre si strappano i capelli, squarcian coi denti le bianche pezzuole ch'ha in mano ciascuna, si graffiano e sterminano le guance, si provocano a urli, a omei, a singhiozzi gemebondi e soffocati. Altre si abbandonano sulla bara, altre si gittano ginocchioni, altre si stramazzan per terra, si rotolan sul pavimento, si spargon di polvere; altre, quasi per sommo dolor disperate, serran le pugna, strabuzzan gli occhi, stridono i denti, e con faccia oltracotata sembran minacciare il cielo stesso. Poscia di tanto inordinato corrotto, le dolenti donne così sconfitte, livide e arruffate qua e là per la stanza sedute in terra e sulle calcagna si riducono ad un tratto in un profondo silenzio. Tacite, sospirose, chiuse nei raccolti mantelli, con le mani congiunte e con le dita conserte mettono il viso in seno e contemplano con gli occhi fissi nel cataletto. In quello stante, una in fra loro, quasi tocca ed accesa da un improvviso spirito prepotente, balza in piè, si riscuote tutta nella persona, s'anima, si ravviva, le s'imporpora il viso, le scintilla lo sguardo, e, vòltasi ratta al defunto, un presentaneo cantico intuona » (A. Bresciani, *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati con gli altri antichissimi popoli orientali*, Napoli, 1850, p. 222 sg.). Il profondo silenzio rituale che separa la esplosione parossistica dall'ordine della lamentazione è confermata anche da Max Leopold Wagner (*Die sardische Volksdichtung* in « Festschrift zum XII Allg. Deutsch. Neuphilologentage » Erlangen, 1906, trad. it. in « Arch. stor. sardo » (1906), p. 404 sg.

1 F. Gregorovius, *Corsica*, 1869², p. 35 sg.

2 F. Gregorovius, *Op. cit.*, l. c.

curva sul moto, l'abbraccia, lo chiama per nome, leva alte grida bilanciando il suo corpo, febbrilmente, a destra e a sinistra. « Giunta a un certo grado di estasi, la sua voce si illanguidisce, diventa strascicata, ed essa canta su un solenne recitativo, con un dondolio cadenzato del corpo, l'elogio del defunto »[1]. Questa oscillazione ritmica del busto, che annunzia e accompagna il passaggio dalla prima alla seconda fase del lamento funebre, è confermata da un altro studioso, il Lorenzi de Badi, che fu uno degli ultimi a poter osservare il vòcero corso, oggi praticamente scomparso: « Il malato sta spirando. Ci si accalca. Altre volte si rovesciavano sedie e tavoli. Le donne si tramutano in furie. Gridano selvaggiamente, si sciolgono le chiome, si graffiano il viso.... Poi, a poco a poco, si fa calma. Allora una delle donne si china sul cadavere e bilanciandosi lentamente canta, con voce strascicata e stridula, una sorta di liturgia che narra le qualità del defunto »[2]. Anche nelle Troiane di Euripide Ecuba giace per terra oppressa dalla immane sciagura che l'ha colpita: ma ecco l'impulso al lamento correrle per le membra, e concretarsi in una vicenda mimica rituale che segna l'inizio dell'ordine drammatico della lamentazione, la oscillazione ritmica del busto che dovrà accompagnare la sua nenia: « Che debbo tacere? Che cosa non tacere? Su che piangere? Ah! Quale pesantezza opprime le mie povere membra nella positura in cui giaccio qui, la schiena distesa su questo duro giaciglio! O mia testa, o mie tempie e miei fianchi, quale brama mi prende di far oscillare la mia schiena e la mia spina dorsale verso l'una e l'altra parte del mio corpo, per accompagnare il mio lamento e le mie lacrime senza fine! »[3].

Per le colonie greche di Sicilia le due fasi sono chiaramente individuate in una testimonianza diretta del Salomone-Marino, che ebbe la ventura di assistere nel 1856 a una scena di lamentazione per la morte di un mulattiere di Piana dei Greci: « Non appena egli ebbe mandato l'ultimo spiro (che fu dopo l'ave), ed ecco che sua moglie, baciatolo in bocca, esce di casa e ad una

1 J. B. Marcaggi, *Les chants de la mort et de la vendette de la Corse*, 1898, p. 22.

2 Lorenzi de Bradi citato in Van Gennep, *Manuel de Folklore Français*, II, 1946, p. 668 sg.

3 Eur. *Troiane*, 110-119.

fassi ad invitare le vicine, acciocchè tutte l'aiutassero a piangere lo sposo. Nel frattempo, venuto il cataletto, ella stessa rivestì degli abiti nuovi il già ripulito cadavere; stese una candida coltre sul cataletto, e su questa ella prima si adagiò, e poi, levatasi, adattovvi convenevolmente il marito. Quindi, copertasi di lungo manto, disciolse le chiome, e in piedi dapprima e poi seduta presso la bara, piegò il capo sull'esamine corpo e si mise a gridare, a percuotersi, a strapparsi i capelli. Scorso alcun tempo di questo primo impeto, cominciò un pianto più misurato, più monotono, più umano, e diè principio a una cantilena lamentevole, interrotta e accompagnata sovente da un ' ohimè ! ' desolatissimo »[1].

Si potrebbe agevolmente moltiplicare la documentazione a conferma della distinzione fra *planctus* e lamento funebre individuale. Come ultima prova basterà ciò che il von Hahn dice del lamento funebre albanese: « Giunto il supremo istante, le donne vicine si precipitano gridando e battendosi il petto verso la casa del morto, al fine di ingrossare il terrificante coro. Le sorelle, le cognate, le figlie adulte e la sposa del defunto, se questi non ha superato l'età media, si tagliano i capelli, rovesciano i loro mantelli di lana — in modo che il vello stia dalla parte esterna —, si strappano quel che avanza dei capelli tagliati, cadono a terra, danno col capo nella parete, invocano il nome del defunto, e gri- lungo tempo. Nelle nature più deboli l'esaltazione provoca spesso deliqui e svenimenti, in quelle più vigorose stati di momentanea follia, onde coloro che versano in questo stato sono continuamente tenuti d'occhio dai presenti, o addirittura anche trattenuti... ». Dopo l'esposizione del cadavere le donne si seggono intorno ad esso, « e soltanto ora ha inizio il lamento funebre vero e proprio.... che è pertanto da distinguere nettamente dalla prima scena di disperazione »[2].

[1] S. Salomone-Marino, *Le reputatrici in Sicilia nell'età di mezzo e moderna*, Palermo, 1886 p. 43 sg.

[2] J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, Jena 1854, I, p. 150 sg. Cfr. p. 198, n. 39: « Wohl zu unterscheiden ist von diesem Jammer der geordnete Klage- sang ».

3. - Il lamento funebre rituale come tecnica di reintegrazione.

a) *Lo sblocco dell'inazione melanconica.*

Il lamento funebre antico è dunque ordine, fondato su due fasi distinte — il *planctus* e il lamento —, o più esattamente sul passaggio da una fase dominata dal *planctus* a una fase successiva dominata invece dalla lamentazione vera e propria. Il punto di partenza è la crisi perdurante e profonda che l'evento luttuoso fa esplodere nei regimi di esistenza propri del mondo antico e di circoscritti ambienti folklorici dell'Europa moderna (per tacere dei riscontri etnologici che potrebbero essere addotti in gran copia). Il carattere fondamentale di questa crisi è, come si è detto, la impossibilità di oltrepassare la situazione, il crollo di tutti gli orizzonti formali della presenza: si determina una interruzione per cui sulle estraneità psichiche in alienazione non riesce più ad ottener presa la potenza oggettivamente dell'esserci, cioè le distinte forme di coerenza culturale. La presenza è minacciata dal rischio della inazione melanconica o addirittura dall'insorgere di una vera e propria ebetudine stuporosa, ovvero la minaccia si concreta nella esplosione di impulsi incontrollati a carattere prevalentemente autolesionistico, o nel ritorno irrelativo del morto, sotto forma di rappresentazione ossessiva o di allucinazione. Il lamento antico è da considerare come un complesso organico di tecniche di difesa, di riscatto o di reintegrazione culturale, ed in questo senso va interpretato — da un punto di vista genetico o storico — il suo o r d i n e r i t u a l e.

Innanzi tutto, e in generale, il lamento funebre provvede alla difesa dal rischio di inazione melanconica o di ebetudine stuporosa: si tratta di risolvere il blocco psichico, di ridischiudere la presenza all'impegno di oltrepassare la situazione. Ma il lamento deve anche evitare l'altro rischio, e cioè che in luogo di questo oltrepassare insorga la scarica di impulsi incontrollati; pertanto il lamento è chiamato a risolvere il puro e semplice parossismo nel p l a n c t u s r i t u a l e, che già non è più parossismo irrelativo, ma drammatica iterazione di moduli tradizionali di comportamento. Come esemplazione di questo sblocco della inazione melanconica

attraverso la ritualità del *planctus* può valere il primo carme di Gudhrun nell'Edda. Presso il cadavere del re ucciso sta Gudhrun immobile, a ciglio asciutto, irrigidita in una sorta di dolente ebetudine:

Una volta Gudhrun moriva di dolore / quando afflitta sedeva vicino a Sigurdh./Ella non si lamentava, nè si batteva/nè piangeva, come fanno le altre donne... Andarono i saggi principi da lei / e cercavano di consolarla. / Gudhrun non poteva piangere, / era così triste che voleva morire.

Invano le nobili spose dei principi cercano di indurla al lamento narrando ciascuna le proprie sventure: Gudhrun si rifiuta ostinatamente di entrare nella vicenda rituale liberatrice, e resta prigioniera della sua inazione melanconica. Allora Gullrond ordina di scoprire il cadavere del re, e pone davanti alle ginocchia della sposa il tradizionale cuscino per la lamentazione:

Ella tirò via il lino che copriva Sigurdh / e pose il cuscino davanti ai ginocchi della sposa: / « Guarda l'amato: bacialo sulle sue labbra, / abbraccialo come quando era ancora in vita! »

Gudhrun si riscuote, spezza il penoso incantesimo della sua polarizzazione, e rinasce all'impegno di oltrepassare la situazione: ma questa r i p r e s a si compie attraverso la mediazione del r i t o, inaugurando cioè una serie di gesti e di comportamenti tradizionali, eseguendo ciò che s i f a quando s i d e v e lamentare il morto:

Lo guardò Gudhrun ad un tratto / e vide i capelli dell'eroe raggrumati di sangue, / gli occhi splendenti del re già spenti, / il petto del re trafitto da un colpo di spada. / Allora Gudhrun cadde riversa sul cuscino,/la chioma si sciolse, illividì la guancia,/ ed una goccia di pioggia le corse giù per i ginocchi. / Pianse allora Gudhrun, figlia di Giuki, / cosicchè copiose sgorgarono le lacrime, / e gridarono le oche della corte, / i nobili volatili che ella possedeva.

Il *planctus* di Gudhrun non è una crisi irrelativa, poichè già comincia a operare il controllo drammatico del rito: e per entro le guarentigie protettrici del *planctus* ritualizzato Gudhrun rinascerà infine all'ethos delle memorie e degli affetti, e tenterà di allargare nel canto il suo dolore che ritorna umano:

Era il mio Sigurdh rispetto ai figli di Giuki / come il fiore di porro che nasce nei prati, / o come un brillante incastonato nell'oro, / pietra preziosa in fronte a un re! / Gli eroi del re mi stimavano / più grande di tutte le Dise di Herian; / ora io sono più fragile di una foglia / di salice, per la morte del re![1]

Nei relitti folklorici del lamento antico si hanno esempi molto interessanti della ritualizzazione dello stesso passaggio dalla ebetudine stuporosa al *planctus* ritualizzato. Nelle descrizioni etnografiche del La Marmora e del Bresciani, più sopra riportate, le *attitadoras* fanno il loro ingresso comportandosi come se non si accorgessero del morto e della bara. L'anamnesi si compie d'un tratto (« alzàti come a caso gli occhi »), ed è sottolineata da un urlo acutissimo che segna l'inizio del *planctus*. La ebetudine stuporosa è assunta qui come momento del rito, ma appunto per questa assunzione essa non è più la ebetudine irrelativa della crisi individuale, ma si è riplasmata in una ebetudine istituzionale, cui segue un *planctus* anch'esso istituzionale attraverso il passaggio tradizionalizzato della improvvisa anamnesi. In un *ripitu* di cui fu testimone oculale nel 1830 il Salomone Marino a Palermo, quartiere dell'Albergheria, è riconoscibile questa ebetudine istituzionale, interrotta — come a comando — dal planctus improvviso:

Il cadavere di un uomo sui trent'anni stava accomodato in una sedia a braccioli, vestito di tutto punto, con le mani conserte al petto e il rosario fra le dita; ai suoi piedi, due candele accese: dalla spalliera della sedia pendenti due cazzuole, due martelline e un archipenzolo, arnesi dell'arte muratoria cui apparteneva: a destra e a sinistra di lui due donne accoccolate sur un panchetto,

[1] Gudhranrkvida, I (trad. it. di C. A. Mastrelli in *L'Edda*, Firenze, 1951).

con le chiome disciolte, le braccia pendenti, immobili, gli occhi fissi a terra. Ad un tratto, come spinte da una forza, entrambe levano in alto le mani e si percuotono il viso con un miserevole grido: indi, palma a palma giungendo, intuonano alternativamente una mesta cantilena ritmica, facendo una pausa ad ogni verso o proposizione, che finivano con un urlo o un ' ah ! ' prolungato[1].

b) *La ritualizzazione del* planctus.

La funzione ordinatrice del lamento funebre antico consiste dunque nello sbloccare la inazione melanconica e nel risolvere la scarica incontrollata di impulsi nella ritualità del planctus, preparando con ciò la fase della lamentazione vera e propria. Che anche il *planctus* possa diventare ordine, e che già in esso operino determinate guarentigie destinate a reintegrare la presenza, può essere a prima vista duro a concedere, poichè nulla sembra più caotico delle clamorose manifestazioni di cordoglio che caratterizzano gli antichi rituali funerari. Noi saremmo anzi inclini ad accettare senz'altro il già ricordato giudizio di Solone che giudicava il *kopetós* come rozzo e barbarico, disordinato e fuori posto (ἄτακτον), eccedente da ogni misura (ἀκόλαστον)[2]. Eppure la polemica di Solone non può essere condivisa da un punto di vista strettamente genetico. Nè si tratta di render giustizia a questo tempestoso momento degli antichi rituali funerari, postulando che il *planctus* poteva non dipendere semplicemente da passionale ἀκολασία ma dal proposito di far vedere al morto, al fine di conciliazione, l'ampiezza del cordoglio dei sopravvissuti[3]. Queste e

1 S. Salomone Marino, *Le reputatrici nell'età di mezzo e moderna*, Palermo, p. 39. Il silenzio, la immobilità e lo sguardo fisso a terra della lamentatrice siciliana descritta dal Salomone Marino trovano riscontro in Lam. 6, 10: « Siedono per terra e tacciono gli anziani della figlia di Sion, hanno cosparso di cenere il capo, son vestiti di cilizi, le vergini di Gerusalemme hanno abbassato a terra il loro capo ».

2 Luciano, *Dial. mort.*, X, 12, parla di ἀμετρία delle lamentatrici.

3 Reiner, *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Stuttgart, 1938, p. 43; cfr. Rohde, I, p. 223.

altre motivazioni ideologiche hanno senza dubbio il loro rilievo: ma il modo della quistione è un altro, e cioè se e in che senso il *planctus* rituale possa essere considerato proprio come m i s u r a del comportamento e come forma — sia pure elementare — di reintegrazione culturale.

Per sciogliere questo nodo occorre ancora una volta partire dalla scarica incontrollata di impulsi, cioè dalla crisi in atto. Questi impulsi, nella loro insorgenza irrelativa, presentano una spiccata tendenza al suicidio, o quanto meno a mutilazioni gravissime che arrecano un danno irreparabile alla integrità fisica. Il *planctus* ritualizzato presenta una prima risoluzione della crisi mercè la istituzione di e p o c h e r i t u a l i d e l p i a n t o, di guisa che l'individuo fra epoca ed epoca sia libero da sollecitazioni parossistiche e possa provvedere alle occorrenze normali della vita. Il lamento — e quindi anche il *planctus* ritualizzato — ha un'epoca, addirittura un giorno o un orario: nelle iterazioni del rito (p. es. al terzo o al settimo o al nono o al trentesimo o al quarantesimo giorno dal decesso) si esegue la lamentazione che è « dovuta ». Quando giunge il giorno fissato per la lamentazione « ci si alza e ci si mette a piangere »: così ebbe a dirci una volta la lamentatrice M.I. di Stigliano (Lucania). Presso gli Ebrei di Algeria le parenti si abbandonano, nel corso delle lamentazioni, a manifestazioni intense di cordoglio rituale, ma poi, cessato il lamento, tornano di buon umore e non sembrano pensare affatto all'evento luttuoso finchè torna di nuovo l'ora in cui debbono piangere, gridare e strapparsi i capelli[1]. Ma la concentrazione del *planctus* nelle epoche rituali costituisce soltanto un aspetto della funzione ordinatrice del lamento rispetto alla esplosione irrelativa di impulsi violenti e pericolosi: l'altro aspetto è dato dal fatto che il *planctus* ritualizzato istituzionalizza un certo numero limitato di equivalenti attenuati e simbolici di tali impulsi, fissati e tradizionalizzati

[1] Wagner, *Reisen in der Regentschaft Algier*, II, 1841, p. 101, citato da Iahnow, *op. cit.*, p. 10. Lo stesso Iahnow *op. cit.*, l. c., ricorda un interessante riscontro polinesiano: dune donne che avrebbero dovuto partecipare a una lamentazione avvertono di non essere ancora pronte a farlo perchè dovevano prima arrostire le patate: sbrigata la faccenda, si sarebbero unite alle piangenti.

in modo che gli atti più pericolosi sono evitati, o risolti in un come se allusivo o simbolico.

Il *planctus* rituale del lamento antico comporta a riguardo norme mimiche stereotipe, che possono essere esaurite in un elenco relativamente breve: incidersi le carni, graffiarsi a sangue le gote, percuotersi (il viso, o la testa, o la fronte, o il petto, o i fianchi, o le gambe), decalvarsi, strapparsi la barba, radersi le ciglia, voltolarsi nella polvere o nella cenere o cospargersene il capo, lordarsi di sterco, lasciarsi cadere per terra o sedersi al suolo, stracciarsi i vestiti, scalzarsi, lasciarsi crescere la barba e i capelli[1]. Questi modelli di comportamento rituale durante il *planctus* non costituiscono soltanto l'equivalente attenuato e simbolico dell'impulso all'annientamento totale, ma fissano anche la misura di esecuzione da osservare per impedire danni troppo gravi. Così, per esempio, l'incisione delle carni, dove è praticata, e in genere qualunque forma di offesa o mutilazione arrecata al corpo, non sono lasciate all'arbitrio individuale, ma tendono a non oltrepassare certi modi e limiti tradizionali di esecuzione, in modo che il pericolo non sia eccessivo. In un passo di Geremia, che indirettamente accenna ad alcuni modelli di comportamento della *qīnā*, si legge: « ... poichè ogni testa sarà decalvata, e ogni barba sarà rasa, su tutte le mani vi sarà fasciatura, e su tutti i corpi il cilizio »[2]. Ma il danno doveva essere relativamente modesto, anche se i partecipanti al cordoglio erano costretti, dopo il rito, a portare le mani fasciate. Senza dubbio la misura rituale atta a risolvere l'impulso suicida in equivalenti attenuati e sempre più mediatamente simbolici è da intendere come misura drammatica, da instaurare di volta in volta nella vicenda concreta delle singole lamentazioni: il che significa che,

[1] Per la mimica del lamento funebre greco vedi E. Reiner, *op. cit.*, p. 43 sg. e W. Zschietzschmann, *op. cit.*, pp. 17 sgg.; per la mimica del lamento funebre ebreo soprattutto L. Iahnow, *op. cit.*, p. 5 sgg, con i luoghi relativi dell'Antico Testamento. La mimica del lamento funebre egiziano è accuratamente descritta nelle opere già citate della Werbrouck e del Lüddekens. Per il mondo assiro-babilonese i dati relativi sono raccolti in A. Jeremias, *op. cit.*, p. 5 sgg. (Tod, Begräbnis und Totenfeier). Negli annali di Sargon si fa cenno al comportamento tradizionale del *planctus*: « si getta a terra, si lacera il vestito, afferra il coltello per le incisioni, prorompe in urla » (Jeremias, p. 12).

[2] Ger., 48, 37. La pratica delle incisioni nel lamento ebreo è attestata Deut. 14, 1 e Lev. 19, 28. Cfr. Lev. 21, 5 e Ger. 16, 6.

eccezionalmente, l'ordine rituale può anche non essere instaurato, gli impulsi non essere ripresi e riplasmati nella « misura giusta » del compromesso tradizionale[1]. Del resto la mimica del *planctus* rituale nel lamento antico è orientata verso un progressivo allontanamento simbolico dall'effettivo atto suicida: dall'incidersi le carni secondo una certa misura si passa a forme di annientamento simbolico meno impegnative, come il percuotersi, lo strapparsi i capelli o la barba, l'imbrattarsi di polvere come se si fosse inumati, il cospargersi il capo di cenere come se si fosse ridotti in cenere, il lasciarsi cadere per terra per farsi del male o come se si fosse folgorati dalla morte, e altri atti di avvilimento e di abiezione che raffigurano in forme sempre più blande e attenuate il come se del suicidio. D'altra parte gli equivalenti rituali dell'impulso suicida tendono a cedere il luogo a forme stereotipe ulteriormente ridotte: così il decalvarsi si restringe al semplice raccorciamento dei capelli, o al taglio di una ciocca, e accanto allo stracciarsi le vesti si fa valere, come sostitutivo attenuato, l'indossare il sacco, che è il modello del vestito miserabile e stracciato[2]. Infine il *planctus* si orienta con una certa preferenza verso moduli mimici suscettibili di essere iterati secondo un certo ordine periodico, cioè secondo un ritmo: l'equivalente tipico per eccellenza è il percuotersi il viso o la testa o il petto o le anche o

[1] Noi non possediamo per il lamento funebre antico documenti diretti o indiretti che ci permettano di calcolare con qualche esattezza il margine di possibile inefficienza della tecnica della lamentazione per quel che concerne la risoluzione della inazione melanconica e la regia degli impulsi. Del resto questo margine sarà stato diverso nelle varie epoche delle antiche civiltà e — per una stessa civiltà e una stessa epoca — secondo le varie classi sociali. Certo è che la legislazione di epoca cristiana contro il lamento pagano mostra talora preoccupazioni anche per l'integrità fisica delle persone. Così nelle *Siete Partidas* attribuite ad Alfonso X il Saggio (1265) si sottolineano — probabilmente con qualche esagerazione polemica — i rischi mortali cui potevano talora dar luogo le lamentazioni: « ... così vi erano alcuni che non volevano nè mangiare nè bere sino a morirne, e altri che si uccidevano con le loro stesse mani, e altri che a tal punto si immergevano nel cordoglio da perdere il senno: e i più moderati si strappavano i capelli o se li tagliavano, e sfiguravano le loro guance graffiandosele, oppure si gettavano a terra in modo da riceverne danno o addirittura morte » (*Las Siete Partidas*, p. I, Tit. IV, 96).

[2] Iahnow, *op. cit.*, p. 2, 16, 18 accenna occasionalmente alla limitazione rituale del numero e della intensità dei gesti autolesionistici nel lamento funebre ebreo.

le gambe, appunto perchè il gesto può essere agevolmente iterato e ritmato, e in tal modo inserito e controllato nella vicenda rituale[1].

c) *Dal* planctus *ritualizzato al discorso « protetto ».*

Ma il lamento funebre non opera soltanto come riduttore del numero e della intensità degli impulsi autolesionistici, e come risolutore di questi impulsi in equivalenti simbolici tradizionalizzati. Il *planctus* rituale, cioè la elementare elaborazione stereotipa della crisi iniziale, non consente di andare molto avanti sulla via della reintegrazione culturale: se il lamento funebre non fosse che *planctus* rituale, la copertura dagli impulsi risulterebbe molto fragile, e praticamente nulla la possibilità di un discorso individuale vero e proprio. Appunto per ridischiudere queste possibilità e per dare orizzonte alla presenza compromessa dalla crisi, il lamento funebre antico dispone di alcune tecniche elementari che costituiscono altrettante forme di ripresa e di reintegrazione. Come già vedemmo, un controllo importante viene esercitato già per il fatto che gli impulsi parossistici vengono interamente sottratti alla esplosione irrelativa e concentrati nella vicenda rituale, in epoche del *planctus*, onde fra epoca ed epoca l'individuo è libero da ogni sollecitazione abnorme, e può provvedere alle normali occorrenze della vita quotidiana. Ma anche per entro la stessa lamentazione si

[1] Nel lamento funebre greco il *kopetòs* e la *sternotupìa* sono largamente attestati, e, in particolare, la lamentatrice in atto di portare le due mani (o una sola) alla testa diventò lo schema raffigurativo più diffuso: v. Reiner, *op. cit.*, p. 43, Zschietzschmann, *op. cit.*, p. 20 e tav. (scena di prothesis in un'anfora attica di stile geometrico), Benndorf, *Attische Vasenmalerei*, Tav. XXIV, fig. 1, 3 (lamentatrice inginocchiate davanti a una stele); M. Collignon, *De l'origine du type des pleureuses dans l'art grecque*, in « Revue des Etudes grecques », XVI, 1903 fgg. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9 (statuette di terracotta raffiguranti lamentatrici), *Hesperia*, V, 1936, fg. 25 (statuetta di lamentatrice ritrovata in una necropoli dell'età geometrica). Ovviamente il gesto è raffigurato non nella sua dinamica, ma come uno statico tener le mani al capo o alla fronte: ma, come osserva il Reiner, *op. cit.*, p. 43, il gesto non consiste in un porre calmo della mano, ma in un percuotere iterato. Per il percuotersi la testa nel lamento egiziano, cfr. M. Werbrouck, *Les pleureuses dans l'Egipte ancienne*, Bruxelles, 1938, pp. 145 sg. fgg. 101-105. Nel lamento funebre israelita ha invece maggior rilievo il percuotersi il petto e le anche: Iahnow, *op. cit.*, pp. 12 sgg.

fanno valere tecniche specifiche indirizzate a ridurre i rischi di ricadute parossistiche irrelative. Pertanto non solo gli impulsi parossistici sono concentrati nella vicenda rituale, e risolti nell'ordine relativo del *planctus* ritualizzato, ma lo stesso *planctus* viene, per entro il rito, periodizzato in ritornelli emotivi separati da intervalli di tempo tendenzialmente eguali, in modo che in tali intervalli sia lasciato libero campo alla drammatica costruzione del discorso individuale. A questa tecnica se ne intreccia un'altra, la ripartizione del *planctus* fra guida e coro, o addirittura la cessione di esso dalla guida al coro, in modo che attraverso questa ripartizione o cessione si stabilisca una collaborazione collettiva nell'oltrepassare i momenti più critici della lamentazione.

Il lamento funebre antico, nella sua forma più arcaica, era reso dai parenti con l'aiuto del coro: questa forma subì nelle civiltà antica molteplici sviluppi e raffinamenti, ma soprattutto negli strati inferiori delle varie società non fu mai intermessa, e ancor oggi è osservabile nei relitti folklorici. Ecco come Martino Nilsson ricostruisce il lamento funebre greco nella sua struttura rituale più elementare: « In origine i parenti, uomini e donne, hanno assolto l'obbligo del lamento, nel quale si distinguevano specialmente le donne... Dopo che il (o la) ἔξαρχος aveva recitato, i presenti davano inizio al pianto battendosi il petto e la testa »[1]. In Il. 24, 720 sgg. la moglie, la madre e la cognata di Ettore assumono successivamente la guida del pianto, e ogni volta al termine di ciascuna lamentazione individuale insorge la eco corale dei presenti. Tuttavia nell'effettivo lamento del rito la periodicità del *planctus* collettivo sarà stata — come vedremo — molto più frequente e avrà interrotto più volte una stessa lamentazione individuale. Solo in un secondo tempo, e nel quadro dello svi-

1 M. Nilsson, *Der Ursprung der Tragödie* in « Opuscola Selecta », Lund, 1951, p. 78 sg. Cfr. Reiner, *op. cit.*, p. 56 sgg. L'alternarsi del discorso individuale dei parenti con il *planctus* rituale collettivo è largamente attestato nell'Iliade: XIX, 338 (Briseide a Patroclo): Ὣς ἔφατο κλαίουσ', ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες; XII, 429 (Achille a Patroclo): Ὣς ἔφατο κλαίων, ἐπὶ δὲ στενάχοντο γέροντες; XXII, 515 (Andromaca ad Ettore): Ὣς ἔφατο κλαίουσ', ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες, cfr. XXIV, 746; XXIV, 761 (Ecuba ad Ettore): Ὣς ἔφατο κλαίουσα, γόυν δ' ἁλίαστον ὄρινε; XXIV, 776 (Elena ad Ettore): Ὣς ἔφατο κλαίουσ', ἐπὶ δ' ἔστενε δῆμος ἀπείρων. Cfr. XVIII, 314 sgg.

luppo di una società cavalleresca, vi furono cantori funebri — aedi — e lamentatrici professionali che, in sostituzione dei parenti, assumevano la guida del coro: ma, anche qui, la struttura corale restò la stessa, poichè ai canti degli aedi seguiva il *planctus* collettivo[1]. Per meglio illuminare il rapporto fra guida e coro nel più arcaico lamento greco possono giovare alcune elaborazioni della tragedia, p. es. il lamento di Serse nei Persiani, anche se qui non si tratta di un lamento per morte, ma per una catastrofe militare:

SERSE: Piangi, piangi la catastrofe, e prendi la via del palazzo.
CORO: Ahiahi, ahiahai, sventura, sventura.
SERSE: Urla per farmi eco.
CORO: Favore miserabile reso da miserabili a miserabili.
SERSE: Gemi, mescolando i tuoi canti ai miei. Ahiahiahi....
CORO: Ahiahiahi. Pesante è certo la sciagura. Ma ecco che ancor più grande diventa il mio dolore.
SERSE: Percuotiti, percuotiti il petto e lamentati per guadagnarti il mio favore.
CORO: Sono inondato di lacrime, lamentevolmente.
SERSE: Grida per farmi eco.
CORO: Ho di che ricordarmene, Signore.
SERSE: Fa scoppiare i tuoi singhiozzi.
Ahi, ahi, ahi.
CORO: Ahi, ahi, ahi. E percosse lucubri, gementi, accompagneranno il mio pianto.
SERSE: Percuotiti anche il petto, e lancia l'urlo della Misia.
CORO: Sventura, sventura.
SERSE: Strappati anche i bianchi peli della barba.
CORO: Serrando i denti, serrando i denti, con alti lamenti.
SERSE: Getta ancora un grido acuto.
CORO: Anche in questo ti obbedirò.
SERSE: E strappati con le mani il peplo che copre il tuo petto.
CORO: Sventura, sventura.
SERSE: Strappati anche i capelli, lamentandoti sull'armata.
CORO: A denti stretti, a denti stretti, con alti lamenti.
SERSE: Inzuppa di lacrime i tuoi occhi,
CORO: Ne sono inondato.
SERSE: Grida per rispondere ai miei gridi.
CORO: Ahi Ahi Ahi[2].

[1] Il. XXIV, 722.
[2] Esch. Pers., 1038-1077.

La grande diffusione dell'alternarsi di lamentazioni individuali e *planctus* periodico collettivo nel lamento antico è indubbia. Il lamento di David sul sepolcro di Abner ha luogo con la partecipazione collettiva del popolo, e nell'Antico Testamento si ritrovano accenni a determinati ritornelli emotivi (Ahi! Ahi!; Ho, Ho, Ahi fratello!; Ahi sorella!; Ahi Signore!) che avranno avuto risonanza corale[1].

La connessione fra lamento individuale e *planctus* periodico collettivo era così popolare da dar luogo ai tempi dell'evangelista Matteo a un gioco dei ragazzi nelle piazze: « A che cosa dirò che sia simile questa generazione? È simile a quei ragazzi che stanno a sedere sulla piazza e che gridano ai loro coetanei e dicono: Abbiamo cantato e non avete ballato, abbiamo intonato il lamento e non avete risposto col *planctus* » (ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψαστε)[2]. La resistenza dei Giudei alla chiamata del Battista è dunque paragonata dall'Evangelista all'assurdo di una lamentazione individuale che resti senza la risposta del *planctus* rituale collettivo. Nell'antico lamento egiziano le lamentatrici, per influenza della religione osiriana e del grande tema della osirificazione del defunto, si modellarono sulle figure mitiche di Isis e di Nephtys, e poichè ogni morto era Osiris gli competeva lo stesso lamento reso a Osiris dalle due dee[3], con la partecipazione del seguito che ripeteva il ritornello emotivo « Ahi sventura! Ahi sventura! »[4].

La periodizzazione del *planctus* in ritornelli emotivi e la ripartizione dei ritornelli fra guida e coro (o la loro cessione al coro da parte della guida) sono largamente attestanti nei relitti folklorici del lamento mediterraneo ed europeo. Nel lamento per la morte del mulattiere di Piana dei Greci — già precedentemente ricordato —, dopo la fase della risoluzione degli impulsi autolesionistici nelle stereotipie mimiche e foniche del *planctus*, ebbe luogo un pianto « più misurato, più monotono, più umano »,

1 Heinisch, *Die Totenklage im Alten Testament*, pp. 1 sgg. Iahnow, *Das hebraische Leichenlied*, p. 81 sgg.

2 Matt., 11, 17.

3 H. Bonnet, *Reallexicon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, 1952, s.v., Klagenweib, pp. 376 sgg.

4 A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, 1934, p. 73.

parte in greco-albanese e parte in dialetto siciliano. Il Salomone-Marino riporta soltanto quel che gli riuscì di ritenere della parte in dialetto siciliano: « Ahimè, come sbalancau la me' casa! / Come cadiu e nun surgi cchiù sta culonna! / E ora, cù mi lu porta lu pani, *pu?* / E ora, cù mi li semina li favi, *pu?* / E ora, cu' li ricogli li chierchi, pu? / E ora, cu mi li pasci sti figlioli, *pu?* / ... Ahimè! Cù cci la porta la nova a la chiana? / Ahimè! Cù mi li avvisa li parenti? / E cù ti chianci marito mio, *pù?* / Ahimè! Come finisti maritu miu, Ahimè! »[1]. Qui il ritornello emotivo *pù* non è altro che il neogreco ποῦ (ὁ ὅπον) *dove*, sia nel significato di stato in luogo (*ubi*) che in quello di moto o luogo (*quo*), nel qual ultimo caso diventa *epù* fra i greci di Martano e Calimera e *ipù* in altri paesi della penisola salentina. In due lamenti di Soleto, rispettivamente di figlia a madre e di figlio a padre, *ipù* fa parte della interrogazione stereotipa iniziale rivolta al morto: *Ce ipù pai tusi manèddamu?* (E dove va questa mia piccola mamma?) oppure *Ce ipù pai tusu ciùrimu?* (E dove va il babbo mio?)[2]. Nel lamento di Piana dei Greci il *pù* appare evidentemente come un ritornello emotivo nel senso di « dove sei? » o « dove vai? »[3].

[1] S. Salomone Marino, *Le reputatrici in Sicilia nell'età di mezzo e moderna*, 1886, p. 43 sg.: « Ahimè, come è andata in rovina la mia casa! Come è caduta e non si rialza più questa colonna! E ora, chi mi porterà il pane, *pu*? E ora chi mi seminerà le fave, *pu*? E ora chi raccoglierà i piselli, *pu*? E ora, chi darà da mangiare ai miei figli, *pu*?... Ahimè! Chi porterà la notizia al piano? Ahimè! Chi avviserà i parenti? E chi ti piangerà, marito mio, *pu*? Ahimè! Come finisti marito mio, Ahimè!

[2] G. Morosi, *Studi sui dialetti greci della Terra d'Otranto*, Lecce, 1870, p. 59, sg. e 146.

[3] L'analisi dei ritornelli emotivi nel lamento funebre neogreco è oggi resa praticamente impossibile per il modo col quale è stato raccolto il materiale documentario. Così p. es. nella famosa raccolta di A. Passow, *Popularia Carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae MDCCCLX, pp. 257-288, il falso presupposto di considerare i lamenti funebri esclusivamente come documenti di l e t t e r a t u r a o di p o e s i a popolare ha condotto ad allineare una serie di testi « depurati » da tutti gli « incidenti » della reale esecuzione rituale: ora fra questi « incidenti » vi sono appunto i ritornelli emotivi, le interiezioni e le interrogazioni periodiche, le stereotipie mimiche e foniche del *planctus*, gli interventi e le partecipazioni corali, e in genere ciò che forma il tendenziale ordine drammatico del lamento come r i t o. Questa concreta drammaticità raffiora nelle descrizioni etnografiche del lamento funebre neogreco (J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910, pp. 546 sgg. e B. Schmidt, *Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen*

In generale nei relitti folklorici mediterranei ed europei del lamento funebre vi sono variazioni notevoli per quel che concerne il grado di periodicità, la qualità e la posizione dei ritornelli: così rispetto alla sua periodicità il ritornello emotivo può separare fra di loro brevi periodi o versi, o consentire un più lungo discorso, sino al lamento a struttura strofica; rispetto alla qualità il ritornello può essere una interiezione (Ahi, Ahi!; Oh! Oh!; e simili) o una invocazione (fratello mio!) o una interrogazione angosciata etc.; rispetto alla posizione, il ritornello può cadere all'inizio o al termine del periodo o del discorso verbali. Tutto ciò soggiace a forme particolari di tradizionalizzazione che mutano da regione in regione, o da villaggio in villaggio di una stessa regione, e si lega organicamente in varia guisa alle stereotipie mimiche e melodiche: tuttavia la larga diffusione di questa struttura elementare del lamento è indubbia. Nel *vòcero* corso la voceratrice esegue il lamento « recitativamente, strofa per strofa, e ognuna termina con un Deh! Deh! Deh! che il coro delle lamentatrici ripete »[1]. Nell'*Attitu* sardo l'*attitadora* « termina ogni strofa in un guaio doloroso, gridando Ahi! Ahi!, e tutto il coro delle altre donne, rinnovellando il pianto, ripetono a guisa d'eco: Ahi! Ahi! Ahi! »[2]. Nel già ricordato *ripitu* di cui fu testimone oculare il Salomone-Marino a Palermo, nel quartiere dell'Albergheria, le due lamentatrici « palma a palma giungendo, intuonando alternativamente una mesta cantilena ritmica, facendo pausa ad ogni verso o proposizione, che definivano con un urlo o con un Ah! prolungato »[3]. Nel Napoletano il ritornello sembra aver avuto frequentemente un carattere asseverativo, cioè di conferma corale delle lodi cantate dalla guida:

Griechenland, in « ARW », XXIV, 1926, pp. 281 sgg.), e il contrasto risulta evidente quando paragoniamo tali descrizioni con la raccolta « letteraria » del Passow. Del resto il rilievo metodologico che qui viene fatto non concerne soltanto il materiale documentario relativo al lamento funebre neogreco, ma in genere la maggior parte della documentazione folkloristica mediterranea ed europea.

[1] F. Gregorovius, *Corsica*, 1869², p. 37.

[2] A. Bresciani, *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati con altri antichissimi popoli orientali*, Napoli, 1850, p. 223.

[3] S. Salomone Marino, *Le reputatrici in Sicilia nell'età di mezzo e moderna*, Palermo, 1886, p. 39. La testimonianza risale al 1830.

es.: *Moglie*: Era tanto 'nu paccu d'omme. *Coro*: Jer'overo! *Moglie*: Me purtava le fave chiatte! *Coro*: Jer'overo! Jer'overo! » (Era così un brav'uomo. E' vero, è vero. Mi portava le fave grosse. E' vero è vero)[1] Osservazioni analoghe abbiamo potuto effettuare nel corso delle nostre esplorazioni etnografiche condotte negli anni 1953-54 in Lucania e fra le colonie albanesi calabro-lucane. I ritornelli emotivi del lamento funebre lucano hanno carattere essenzialmente invocativo: *beni di la sora* (bene di tua sorella: ma usato a Pisticci nei lamenti resi da moglie a marito) *attane mie* (babbo mio), *frate o frate* (fratello o fratello),, *mamme mea bona bona o mamma mea* (mamma mia buona buona o mamma mia), e simili. E' tuttavia innegabile negli attuali lamenti lucani un certo logorio delle antiche strutture, che un tempo dovevano essere molto più rigide. Meglio conservate appaiono invece tali strutture nei lamenti delle colonie italo-albanesi di Carfizzi, Pallagorìo, Castroregio e S. Costantino Albanese: un lamento di figlia a madre, raccolto da noi a S. Costantino e registrato su nastro magnetico[2], documenta in modo esemplare il carattere periodico del ritornello emotivo: infatti un Oh! prolungato conclude ogni volta ciascun distico di cui si compone il lamento[3].

Il carattere spesso corale e responsoriale di questi ritornelli emotivi periodici riaffiora continuamente nei relitti folkclorici europei, mediterranei e dell'oriente vicino, pur nella diversità degli ambienti culturali e delle influenze storiche[4].

[1] G. Amalfi, *La culla, il talamo e la tomba nel napoletano*, Pompei, 1892, p. 62, 71. Come lontano eco di questi ritornelli corali asseverativi valgono quelli ancora oggi (1954) in uso nel lamento di S. Elia a Pianisi (prov. di Campobasso), secondo la testimonianza della informatrice Franca Massa.

[2] Il disco relativo è conservato presso la Discoteca del Centro Nazionale di Studi di Musica popolare presso l'Accademia di S. Cecilia in Roma.

[3] Come interessante riscontro nella Roma medievale (inizi del sec. XIII) può esser ricordato un brano del Boncompagni: « La computatrice or siede composta e or sta prona in ginocchio co' capelli scarmigliati, e presso il cadavere comincia a fare in variabil tono la filastrocca degli elogi, e sempre verso la chiusa con piagnucolosa voce caccia fuori un Ch! o un Ih! » (citato da P. Toschi, *Il pianto funebre nella poesia popolare italiana*, in « Poesia » (Quaderni Internazionali diretti da Enrico Falqui), VII, 1947, p. 15 sg.

[4] Per l'Europa cfr. O. Bökle, *Psychologie der Volksdichtung*, 1913², pp. 118 sgg. Un panorama delle forme responsoriali europee, mediterranee e del vicino oriente in H. Iahnow, *op. cit.*.

Come complicazione e sviluppo dell'alternarsi di discorso individuale e *planctus* collettivo è poi da considerare la forma del lamento nella quale il coro non risponde con un semplice ritornello emotivo, ma riprende uno o più versi cantati dall'antifonaria. Nel folklore europeo questa particolare forma responsariale è rappresentata p. es. dal lamento albanese[1] e da quello lettone[2], mentre nel folklore mediterraneo e dell'oriente vicino si ritrova fra gli arabi[3] e gli ebrei rodesi[4].

La concentrazione del *planctus* nelle epoche rituali del lamento, la risoluzione degli impulsi irrelativi nelle stereotipie mimiche e verbali tradizionali, la periodizzazione del *planctus* rituale in ritornelli emotivi separati da intervalli tendenzialmente eguali, e la ripartizione di questi ritornelli fra guida e coro sono altrettante tecniche elementari per restituire orizzonte alla presenza, per consentire cioè la ripresa decisiva, che ha luogo col discorso individuale. E tuttavia, ancora una volta, proprio per entro lo stesso discorso individuale torna a farsi valere la esigenza tecnica della guarentigie rituali. Il discorso individuale del lamento è infatti un discorso protetto, e la protezione che esso offre consiste innanzi tutto nella iterazione di modelli letterari tradizionali, di moduli espressivi che stanno a disposizione di chi esegue la lamentazione, e che in forma tipica o stereotipa tendono ad esaurire tutte le più importanti situazioni in cui può trovarsi una persona che sia colpita da lutto. Lamentarsi diventa qui ricordarsi il lamento giusto, adatto alla cir-

1 La antifonaria intona due versi che sono stati cantati a solo, e che successivamente sono ripetuti in coro dalle presenti: J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, 1854, I, p. 151, II, p. 134 sgg.

2 La antifonaria intona la strofa (generalmente una quartina), e il coro vi si connette o unendosi al canto degli ultimi due versi, o ripetendo la strofa quando l'antifonaria l'ha terminata: A. C. Winter, *Lettische Totenklagen* in « Globus », LXXXII, 1902, p. 367.

3 E. Littman, *Neuarabische Volkspoesie*, « Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historisch. Klasse ». Neue Folge, Band V, Nr. 3, Berlin 1902, p. 131: ciascun verso della antifonaria è ripetuto successivamente dal coro. Cfr. G. Dalman, *Palestinische Diwan*, Leipzig, 1901, pp. 316 sgg. Nell'Arabia Petraea il coro ripete solo la seconda metà dell'ultimo verso e successivamente l'intero canto una sola volta: v. A. Musil, *Arabia Petraea*, III (Ethnologischer Reisebericht), Wien 1908, p. 441.

4 V. Guerin, *Voyage dans l'île de Rhodes*, Paris, 1856, p. 69, citato da M. Nilsson, *Opuscola selecta*, Lund 1951, p. 107 sg.

costanza. Inoltre anche il modo di esecuzione del lamento è saldamente tradizionalizzato: alla memoria culturale appartiene non solo il modulo letterario, ma il tipo di recitativo ritmico, di cantilena, di melopea, di tema melanconico con cui, nella comunità data, è tradizionale che il morto sia lamentato.

Per il lamento funebre greco nella sua forma più primitiva manca qualsiasi documentazione atta a poter risolvere il problema dei suoi moduli letterari. Il Reiner ritiene che nella forma superiore del *threnos* con accompagnamento musicale, sia il contenuto che la forma dovevano essere determinate da un «nucleo tralatizio» (durch ein tralatizisches Kern). Contrariamente a ciò che pensa il Reiner, tali schemi tradizionali saranno stati almeno altrettanto numerosi e vincolanti nella forma più elementare del lamento, cioè eseguito soltanto dai congiunti con l'aiuto corale dei presenti[1]. In Israele è esplicitamente attestata (2 Cron., 35, 25) la esistenza di raccolte vere e proprie di lamenti: in una di tali raccolte fu incluso il lamento di Geremia per Josia. D'altra parte da Gerem. 9, 20 si ricava che vi era una trasmissione orale, anzi una sorta di insegnamento, da donna a donna[2]. Nel folklore attuale dell'oriente vicino esistono un gran numero di lamenti tradizionali articolati secondo il duplice criterio della persona cui è destinato e delle circostanze della morte: dalle raccolte e dalle descrizioni etnografiche si ritrovano lamenti destinati a uomo, a donna, a giovinetto, a giovinetta, a sposa, a bambino, a persona morta senza figli o con molta prole, oppure perita per morte violenta o lontana dalla patria. E in generale tutti gli autori concordano nel ritenere che la lamentatrice deve possedere un ricco patrimonio di versi, di cui dovrà ricordarsi al momento giusto, scegliendo i più opportuni[3]. Il folklore europeo conferma l'importanza di questa memoria culturale dei moduli sia per le lamentatrici professionali che per le parenti che assumono la guida della lamentazione. Così lo Hahn attesta che i lamenti albanesi sono fissati per tradizione (sind durch den Brauch festgestellt), e consistono

[1] Reiner, *op. cit.*, p. 62.

[2] Heinisch, *Die Totenklage im Alten Testament*, p. 8. A conferma che il lamento funebre antico era articolato tipologicamente secondo i gradi di parentela sembra confermato, secondo lo Iahnow, *op. cit.*, p. 11, dalla prefazione scritta dal retore e prefetto Antonio (4° sec. A. C.) alla sua raccolta di *neniae*.

[3] Heinisch, *op. cit.*, l. c.

in una serie di distici da impiegare secondo la destinazione del lamento e le circostanze della morte: lo Hahn riporta distici che si cantano per bambini sino a dieci anni (o boccio di rosa! / Eri un fiore, sei stato strappato via), per uomini nel vigore degli anni (o tu serpente variegato, / la sventura non ti si avvicinava facilmente!), per giovani donne (O tu veloce come spola, / dove recherai la tua vita?), per uomini anziani (Oh capo della comunità / primo fra i primi), per donne anziane (portavi le chiavi alla cintura / come il Palikari le armi)[1]. Anche i lamenti funebri lettoni presentano analoga articolazione, e l'antifonaria dispone di un numero incredibilmente alto di quartine tradizionali[2]. Lo stesso carattere hanno il vòcero corso[3], l'*attitu* sardo[4], il *repitu* siciliano[5], e in genere le forme superstiti del lamento antico nell'Italia meridionale. Noi possiamo ora affrontare l'altro momento del discorso individuale il riadattamento dei modelli letterari alla situazione particolare, la introduzione di variazioni personali per entro le sterotipie fissate dalla tradizione. In generale il lamento come rito è una tecnica della ripresa della presenza minacciata dal rischio di non oltrepassare la situazione luttuosa: e il risultato di questa ripresa deve essere necessariamente la presenza che riacquista il suo orizzonte, cioè che ritorna a farsi centro della situazione, ridischiudendosi gradualmente all'ethos e al logos.

Parlando in generale delle lamentatrici il Salomone-Marino annota come « i loro canti... son sempre gli stessi e si tramandano per ciascun popolo quasi inalterati di generazione in generazione: mutato il nome dell'estinto e qualche circostanza accessoria sono come un abito che si attagli al dosso di ciascuno »[6]. Vi è dunque

1 Hahn, *op. cit.*, I, p. 141. La raccolta di distici tradizionali, limitata a quelli più noti (die bekanntesten Distiche) è a pp. 134-136.

2 Winter, *op. cit.*, p. 367. Per i moduli del lamento funebre russo cfr. E. Mahler, *Die russische Totenklage*, 1935, p. 139 sgg.

3 Gregorovius, *op. cit.*, p. 38 sg., accenna esplicitamente al carattere stereotipo (stehend) dei voceri.

4 Le lamentatrici di Orune (Barbagia), secondo quanto afferma un nostro informatore fededegno, raccolgono talora i modelli letterari in appositi quaderni.

5 Pitrè, *Usi e costumi credenze e superstizioni del popolo siciliano*, ed. Naz. II, p. 214 sg.

6 Salomone Marino, *Le reputatrici* etc., p. 8.

la mutazione: e non potrebbe non esserci. Attraverso la selva dei moduli e delle stereotipie si fa luce e drammaticamente si configura il ritorno alla situazione particolare, e attraverso la mediazione rituale del « si muore » e del « si piange » si ridischiude *questa* morte nella sua irrevocabilità e *questo* pianto nella sua unicità. Con quanta cautela e problematicità abbia luogo questo compimento della ripresa della situazione è mostrato dal fatto che — come notava il Salomone-Marino — il margine di variazione è spesso soltanto un piccolo riadattamento del modello tradizionale. Un noto modulo siculo-calabro di lamento dice: « Dunni vinni sta nèvula? / Vinni di l'àtu mari; / trasiu di la finestra, / mi ruppi lu spicchiali! / Lu spicchiali è mè maritu, / beddu, bonu e politu » (Donde venne questo nembo temporalesco? / Venne dall'alto mare / entrò dalla finestra / mi ruppe la specchiera. / La specchiera è mio marito / bello, buono e gentile). Questo modello può essere utilizzato tal quale in tutti i lamenti resi da moglie a marito: ma vale anche per una figlia che lamenta il padre, purchè al quarto verso sostituisca *patri* a *maritu*, ed accordi eventualmente la rima o l'assonanza del quinto verso. Allo stesso modo la madre che lamenta il figlio sostituirà *patri* con *figghiu*, e così via[1].

Senza dubbio quando si raccolgono sporadicamente su un area vasta alcuni testi letterari di lamenti, si può avere l'impressione che la parte riservata all'improvvisazione sia grande: ma se la raccolta viene effettuata col criterio del maggior numero possibile di lamenti in uno stesso villaggio, e si tien conto non solo del testo letterario ma della effettiva esecuzione rituale, allora i modelli e i moduli si moltiplicano, e il margine lasciato alla variazione o alla improvvisazione si restringe. Tuttavia vi sono vari gradi di libertà: e dalla variazione per semplice riadattamento di qualche particolare si arriva sino alla improvvisazione di lamenti più o meno nuovi. La struttura del lamento è tale che può con-

[1] PITRÉ, *Usi e costumi credenze e superstizioni del popolo siciliano*, ed. Naz., II, p 215. L'antica area di diffusione di questo modulo doveva essere abbastanza estesa se il Casetti-Imbriani I, p. 196 lo dà come proveniente da Camporeale e il Salomone Marino, *op. cit.*, p. 31 ne ricorda la diffusione nella prossima Calabria. D'altra parte un vòcero corso riportato da Tommaseo, *Canti popolari toscani, corsi, illirici, greci*, Venezia 1841, II, p. 197 ne riecheggia il motivo: Dov'è binuto stu facu / dov'è affacatu stu male? / È falatu da lu cielu / o è sortitu da lu mare?

sentire la ripresa a vari livelli di autonomia: e chi raggiunge i gradi più alti foggia al tempo stesso nuovi modelli, che entrano subito in circolazione e sono ripetuti dalla moltitudine meno dotata. Infine anche nella ripetizione di vecchi modelli o moduli occorre tener conto della forma di autonomia che procede dalla interpretazione personale, da un accento particolare, da una sfumatura di vibrazione, dal calore della voce e del gesto, in una parola dall'effettivo ricostruirsi della presenza, che non è mai in sè un fatto anonimo, anche se trova la sua mediazione dinamica nell'anonimia protettrice delle stereotipie e delle ripetizioni. D'altra parte variazione, innovamento e interpretazione personale dei modelli soggiacciono a determinati vincoli che procedono dalla struttura del lamento rituale in una certa area e in una certa epoca, cioè dal ritmo, dal metro e dalla melopea tradizionali. Sebbene allo stato attuale degli studi le ricerche siano a riguardo lacunose e insufficienti (in parte anche per la carenza della documentazione antica)[1], è lecito poter affermare che, in generale, il lamento antico e i suoi relitti folklorici soggiacciono sempre a determinati vincoli ritmici, metrici o addirittura melodici, e che variazioni, innovazioni e interpretazioni personali debbono quanto meno tener conto del valore tecnico-rituale di questi vincoli.

[1] Per la forma più antica del lamento greco come logos ritmico fondato su ripetizioni, simmetriche e parallelismi e su periodiche incidenze dei ritornelli emotivi (aiai, ototoi, oimoi) vedi Reiner, p. 26 e 30. Sul cosiddetto *ginametro* v. Heinisch, *Totenklage*, p. 15 e per ipotesi sulle melodie tradizionali dell'antico lamento ebraico Iahnow, *Das hebraische Leichenlied*, p. 80 e sg. Per il lamento egiziano è da vedere E. Luddekens, *Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklage* in « Mitteilungen des deutschen Instituts für aegyptische Altertumskunde in Kairo », Tomo II, 1941. Manca uno studio comparativo sulla metrica del lamento folklorico europeo mediterraneo e del vicino oriente, e per quel che concerne la melodia oltre agli accenni molto sommari di W. Dankert, *Das europäische Volkslied*, Berlin 1939, p. 299 sg., gli studi del Brailoiu sul lamento funebre romeno (*Despre Bocetul dela Drâgus* in « Arhiva pentru stiinta si reforma sociala » 1932 pp. 280 sgg.; *Bocete din Oas*, in « Grai si suflet » VII, 1938), e le osservazioni del Fara sull'*attitu* (*L'anima della Sardegna: la musica tradizionale*, Udine 1940, p. 105 sgg.), la letteratura musicologica non offre null'altro di sostanziale. Alcune osservazioni sulla musica del lamento funebre russo in E. Mahler, *Die russische Totenklage*, 1935, p. 133 sg.

b) *La presenza rituale del pianto.*

Abbiamo seguito sin'ora, attraverso l'esame delle tecniche più elementari del lamento antico, il dramma della presenza che rischia di non oltrepassare la situazione luttuosa e che si difende da questo rischio attraverso un sistema organico di stereotipie tradizionali, sino a ritrovare gradualmente sè stessa nel logos ritmico della lamentazione. Resta tuttavia ancora poco chiaro come e perchè le tecniche descritte riescano nell'opera di reintegrazione, e ancora sfugge l'intima qualità della singolare vicenda che dalla minaccia della dispersione e della follia conduce al graduale ridischiudersi di orizzonti umani. Noi dobbiamo pertanto muovere ancora qualche altro passo verso la comprensione e raggiungere il cuore stesso del nesso dialettico che per entro l'anonimia delle stereotipie tradizionali matura nel mondo antico l'esserci della persona davanti alla morte.

La crisi iniziale comporta, come si è detto, un rischio radicale, cioè il crollo di tutti gli orizzonti formali della presenza: si profila una interruzione per cui sulle estraneità psichiche in alienazione non riesce più ad ottener presa la potenza oggettivante dell'esserci. L'ethos che costituisce la presenza è di essere energia oltrepassante le situazioni critiche per riplasmarle nelle opere e nei giorni della varia produttività culturale: ora nella crisi proprio quest'ethos rischia di venir meno, e con esso la stessa presenza. In queste condizioni il lamento antico opera la ripresa anzitutto mercè l'istituzione di una p r e s e n z a e c o n o m i c a che in un severo regime di risparmio psichico attenua la storicità della situazione, entra in rapporto con le realtà psichiche in alienazione e agevola il graduale processo di reintegrazione. Questa presenza economica è appunto la presenza rituale del pianto, come presenza strumentale foggiata per superare la crisi. Nei rapporti etnografici sui residui folklorici del lamento antico l'accento viene messo molto spesso sul carattere impersonale, senz'anima, del pianto rituale, quasi che non fosse la lamentatrice a piangere, ma un altro, anonimo e convenzionale, che piangesse in lei. Il rilievo è esatto, almeno nella misura in cui coglie uno dei due momenti dialettici della ripresa, la attenuazione istituzionale della storicità

della presenza. L'iterazione delle stereotipie ritmiche induce infatti il formarsi di una presenza leggermente ipnoide, destorificata, concentrata nella esecuzione delle stereotipie rituali e quindi economica, operante in regime di risparmio. Già nel corso delle nostre esplorazioni etnografiche sul lamento funebre lucano e delle colonie albanesi calabro-lucane avemmo più volte occasione di notare come il lamentarsi fosse un i n c a n t a r s i , una sorta di ninna-nanna cantata a se stessi oltre che un lamento reso al morto. Nel caso di Ecuba che inizia il lamento oscillando ritmicamente il busto a destra e a sinistra, il gesto (confermato dal Marcaggi e dal Lorenzi de Bradi per il vòcero corso) rivela anche esteriormente la sua funzione ipnogena. In una sequenza cinematografica girata a Fonni (Barbagia) nell'agosto del 1954 da Vito Pandolfi e Paola Mazzetti appare la oscillazione ritmica del busto, ed è manifesto lo stato di concentrazione sognante che l'insieme delle stereotipie tradizionali genera e mantiene nelle lamentatrici in azione. È in questo regime economico di attenuazione e di destorificazione della presenza che il rischio della alienazione patologica viene affrontato, e si ridischiude quindi il secondo momento della ripresa, la drammatica anabasi, l'avventuroso ritorno in patria.

Resta ora da definire più esattamente il rapporto fra la presenza rituale del pianto e la presenza normale o egemonica.

Già vedemmo come il pianto è concentrato e mantenuto nella presenza rituale, in modo che la presenza normale o egemonica risulta libera da sollecitazioni negli intervalli intermedi che separano le successive epoche rituali: ciò avviene in una misura tale e con una regolarità di tempi o addirittura di orari che soltanto una leggera interruzione dissociativa fra la presenza rituale e quella egemonica può spiegare il comportamento. Tuttavia l'interruzione non si spinge sino al punto di dar luogo a due esistenze psicologiche successive, come nel rapporto fra coscienza di veglia e coscienza sonnambulica, che è caratterizzato da oblio al risveglio e da memoria alternante: al contrario non soltanto una memoria sostanzialmente unica appartiene sia alla presenza egemonica che alla presenza rituale del pianto, ma la prima è egemone rispetto alla seconda, perchè è in suo potere suscitarla o revocarla. Anche il fatto che l'etnografo può indurre le lamen-

tatrici a riprodurre il lamento fuor dell'occasione reale, e che il lamento « artificiale » può assumere — col favore di determinate circostanze — l'andamento di quello vero, conferma che il lamento e la presenza rituale che gli è propria costituiscono uno strumento tecnico che sta a disposizione della presenza egemonica, e che può essere adoperato — sia pure entro certi limiti — a volontà. D'altra parte la relativa dissociazione fra le due presenze si fa valere non soltanto prima o dopo, ma anche durante la lamentazione, dando luogo a comportamenti che hanno messo più volte gli etnografi in imbarazzo. Si tratta soprattutto del fatto che la lamentatrice, in aperto contrasto con la drammaticità della vicenda rituale in cui è impegnata, può volgere momentaneamente la sua attenzione a cose e ad eventi che, per la loro futilità, non dovrebbero essere percepiti. Maria R. di Ferrandina (Lucania) lamenta la morte del padre Vitangelo: ad un certo momento i bambini, non consapevoli della gravità del momento, si mettono a giuocare con i pesi della bilancia, e allora Maria, sempre mantenendo la melopea del lamento, li redarguisce: « Attenti ai pesi, altrimenti perdiamo i pesi con la bilancia, babbo mio »[1]. W. S. Blackmann riferisce che tra i *fellahin* dell'Egitto superiore la scena della lamentazione presso la tomba è particolarmente drammatica: le lamentatrici stanno inginocchiate, i volti profondamente alterati dal dolore, e le guance solcate da lacrime copiose. La oscillazione ritmica del busto, che accompagna la lamentazione, è complicata dall'oscillazione ritmica del fazzoletto, tenuto da un capo e dall'altro. Tuttavia « molte fra le lamentatrici apparentemente immerse nell'angoscia erano professionali, e spesso mentre passavo fra di loro, esse interrompevano i loro singhiozzi disperati per levare gli occhi su di me e sorridere amichevolmente, salvo a riprendere il loro cordoglio appena le lasciavo »[2]. Analogamente E. Westermarck ebbe occasione di osservare che le lamentatrici marocchine interrompevano di tanto in tanto la lamentazione per chiacchierare e ridere insieme, e quindi tornavano al pieno impegno della esecu-

[1] L'osservazione fa parte del materiale documentario da noi direttamente raccolto in Lucania.

[2] W. S. Blackmann, *The Fellahin of the Upper Egypt*, London 1927, p. 119. Le lamentatrici di Beirut alle vista di conoscenti sospendono improvvisamente la lamentazione e le salutano ridendo, poi riprendono a lamentarsi: E. Littmann, *Abessinische Klagenlieder*, Tübingen, 1949, p. 11.

zione rituale[1]. Più circostanziati ed espliciti i rilievi di H. Vedder sul lamento funebre Dama: « Durante il canto le lacrime scorrono in abbondanza e tutti i presenti hanno l'obbligo di piangere nel corso della lamentazione. Chi ha avuto occasione di osservare i Dama in circostanze del genere non può non rimanere meravigliato della potenza di cordoglio di cui sono capaci. Se ci si stanca di piangere e di lamentarsi, la antifonaria sospende la lamentazione. Come a comando, cessano al tempo stesso le lacrime e accade non raramente che sùbito dopo, per avvenimenti e incidenti privi di importanza, si chiacchiera e si ride durante la breve pausa, di guisa che l'osservatore si trova davanti a un duplice mistero: il mistero della profondità del sentire e quello della superficialità »[2]. Comportamenti di questo genere — in apparenza contradittori — mostrano come la presenza egemonica serba un certo grado di dissociazione rispetto alla presenza rituale del pianto, tanto vero che per semplice distrazione dalla vicenda rituale può volgersi ad altro e occuparsi addirittura di vere e proprie futilità: d'altra parte si tratta di una dissociazione di tipo particolare, in cui la dualità delle presenze non sta in modo irrelativo, essendo la presenza rituale del pianto subordinata alla presenza egemonica e accessibile al suo sforzo di riappropriazione e di reintegrazione.

Ma anche altri comportamenti rituali, caratteristici del lamento antico in alcune sue determinate forme storiche, risultano meglio comprensibili attraverso il concetto di una « presenza rituale del pianto ». Il *planctus* irrelativo della crisi comporta un rischio di alienazione radicale, il *planctus* ritualizzato e lo stesso discorso protetto della lamentazione costituiscono una alienazione controllata con cui la presenza egemonica affronta il rischio e si muove verso la reintegrazione. In questo senso lamentarsi è diventare

1 E. Westermarck, *Ritual and Beliefs in Marocco*, II, London 1926, p. 518.

2 H. Vedder, *Die Bergdama*, 1923, p. 129 sg. Osservazioni analoghe per gli indigeni del distretto di Port Lincoln (Australia meridionale): « Il defunto era un vecchio che era stato malato a lungo... Appena ebbe esalato l'ultimo respiro le donne e i bambini lasciarono la loro abitazione, e le donne-sedendo a cinquanta yards di distanza-eseguirono la lamentazione cospargendosi di caolino per tutto il corpo... Il lamento fu proseguito per ore: ma in realtà il cordoglio era scarso perchè, se si rivolgeva loro la parola le lamentatrici cessavano di piangere e rispondevano proprio come in ogni altra occasione, con il consueto tono di voce e con la normale espressione del volto » (R. Brough Smith, *The Aboriginal of Victoria*, 1878, p. 118).

quasi un altro che si lamenta, un altro anonimo e sognante, economico e strumentale, stereotipo e tradizionalizzato, di cui la presenza egemonica si giova per compire la sua catabasi verso la alienazione irrelativa e al tempo stesso la sua anabasi verso i valori culturali. Questo rapporto dinamico rende comprensibile come il lamento possa essere non tanto condiviso con altri nel semplice personale compatire, quanto piuttosto diviso e ripartito sul piano tecnico-rituale, predisposto secondo parti assegnate a *dramatis personae,* organizzato istituzionalmente in varie forme individuali o corali di collaborazione e di aiuto, o addirittura trattato come merce che si compra e che si vende. Se lamentarsi è diventare — per ragioni di risparmio psichico — quasi un altro che si lamenta, tutte queste operazioni diventano possibili, e diventa comprensibile anche il carattere scopertamente economico dell'ultima, in apparenza la più scandalosa, cioè il mercato del lamento. Nelle società feudali ed eroiche o nelle grandi monarchie del mondo antico questa particolarità rituale trova sviluppo e specificazione nell'impiego strumentale di schiavi, di servi o comunque di persone socialmente subalterne per effettuare il *planctus,* che in questo caso diventa una vera e propria prestazione obbligatoria, sul tipo della *corvée*: così i tiranni di Erytrai facevano obbligo ai sudditi di piangere ogni morto della loro ἑταιρία [1], e in Sparta gli iloti erano tenuti a piangere i loro signori [2] e tutto il popolo i suoi re [3]. Analogamente David ordina a tutti quelli che l'accompagnavano di stracciarsi le vesti e di indossare il sacco per la morte di Abner, e presso il sepolcro tutto il popolo si unisce a David nel *planctus,* finchè si leva il canto funebre del re [4].

[1] Athen., VI, 259 e.

[2] Paus. IV, 5.

[3] Erod., VI, 58. Come riflesso nell'epos cfr. le schiave troiane che per ordine di Achille debbono piangere Patroclo: Il. XVIII, 339 sg.

[4] II Sam., 3, 31 sgg. La costumanza si protrae anche nelle monarchie feudali dell'Europa medievale: si veda p. es. la *Primera Cronica General,* cap. 1134 (morte di Ferdinando III il Santo, 1252) e le disposizioni di Alfonso X nelle Cortes di Valladolid (1258) secondo le quali nessun cavaliere doveva piangere e graffiarsi se non per il proprio signore: C. Michaelis de Vasconcellos, *Cancioneiro de Ajuda,* Halle a. S. 1904, II, p. 854. Ultima eco folklorica si deve considerare l'obbligo dei contadini di piangere il loro padrone o i membri della famiglia padronale, *corvée* che era p. es. ancora osservata sporadicamente nella Lucania di pochi decenni or sono.

Senza dubbio nel *planctus* strumentale di individui socialmente e politicamente subalterni, acquistano rilievo determinate valenze di prestigio e di riaffermazione gerarchica: tuttavia queste valenze non esauriscono il problema, poichè la stessa utilizzazione politica è resa possibile dal fatto che il *planctus* rituale gode già per sua natura di un certo grado di alienazione, di anonimia, di destorificazione, di strumentalità tecnica. D'altra parte occorre tener presente un'altra possibilità che riduce il crudo carattere strumentale del *planctus* a comando: lo stesso regime di parziale alienazione che rende possibile di incaricare altri di eseguire il *planctus*, può consentire a questi altri di utilizzare tale occasione per lamentare non le altrui sventure ma le proprie. Briseide, alla vista del cadavere di Patroclo, si abbandona al lamento: le altre donne, le ancelle, le fanno eco col *planctus*, « su Patroclo in apparenza, ma, in realtà, ciascuna sulle sue proprie sventure »[1]. Qui noi tocchiamo un aspetto tecnico generale del lamento, sul quale giova soffermarci. La risoluzione delle realtà psichiche in alienazione non avviene in un'unica vicenda rituale, ma si ripartisce nel tempo attraverso la iterazione del lamento in date fisse, in determinate ricorrenze. Il significato tecnico di questa ripartizione nel tempo è che non è possibile affrontare in una sola volta la carica enorme delle sollecitazioni irrelative, ma soltanto attraverso un frazionamento in dosi minori, da trattare nei modi rituali stabiliti secondo un calendario tradizionale: in questo senso la iterazione rientra in pieno nel regime di « risparmio » e di « cautela » che caratterizza il lamento. Ora oltre alle date rituali anche i lutti altrui e i lamenti correlativi possono essere sfruttati come occasioni per eseguire un nuovo « turno di lavoro », poichè qui si verificano particolari agevolezze d'ambiente e di « Stimmung » per adoperare lo strumento tecnico della lamentazione. E' questa la ragione che fa assumere così frequentemente a ogni lamentazione particolare l'andamento di una vera e propria « festa dei morti », in cui ciascuno lamenta i suoi defunti. Già nella legislazione di Solone si trova il divieto di κωκύειν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἑτέρων [2], cioè di « lamentare un altro durante la inumazione

[1] Il. XIX, 302. Cfr. A. M. Cirese, *Nenie e prefiche nel mondo antico*, in « Lares », VII (1951), fasc. I-IV, pp. 20 sgg., n. 15.

[2] Plut. Sol., c. 21.

di altri », che è concordemente interpretato come divieto del costume di approfittare di una inumazione per rinnovare il lamento presso tombe di familiari defunti in un passato più o meno recente[1]. Presso i neogreci lo Schmidt ebbe occasione di osservare in vivo la persistenza del costume: « Alla tomba il lamento funebre è ripreso, e come precendentemente durante la esposizione del cadavere, anche qui in molti luoghi le donne utilizzano la opportunità che si offre loro di rinnovare il cordoglio per qualche membro della famiglia precedentemente morto »[2].

Il costume di utilizzare i lutti altrui per lamentare ritualmente i propri può d'altra parte giovare come stimolo per facilitare la lamentazione nel suo complesso: nel primo carme di Gudhrun le principesse presenti cercano di stimolare al pianto la regina che « non riusciva a piangere », e lo fanno appunto raccontando ognuna a gara i propri dolori, « i più amari che ciascuna avesse patito »[3].

In generale i relitti folklorici del lamento antico mostrano spesso uno straordinario concorso di piangenti al momento del decesso, che va molto oltre la cerchia dei parenti prossimi: un eccitato richiedere di « aiuto a piangere » da parte di chi è colpito da lutto, e un offrire prontamente questo aiuto, anche senza richiesta. È per gli estranei la partecipazione al lamento altrui, anche quando si tratta di collaborare direttamente a cantare le lodi del morto, giova a riprendere il filo di antiche crisi personali non ancora risolte. Narra il Salomone-Marino che in Caronia « quando alcuno muore, i parenti levano tosto il pianto, e a gridi così alti che pur a grandissima distanza viene sentito. Accorrono allora le donne del vicinato e secondano il pianto ancor esse: e così, a mano a mano, giungono altre donne, estranee affatto alla famiglia, e da tutti i lati del paese, e piangono e gridano anch'esse, e a voce alta si danno a lamentare i pregi e le virtù della persona estinta »[4]. È in questo quadro che occorre collocare la

[1] Per l'interpretazione di questo passo cfr. Rohde, I, 221, Nilsson, *Der Ursprung der Tragödie*, « Opuscola Selecta », 97, Schmidt, *Totengebräuche*, p. 307, Reiner, *op. cit.*, p. 100, nota 2.

[2] Schmidt, *op. cit.*, p. 304, 307.

[3] Gudhrunrkvidha, 1, 15 sgg.

[4] Salomone-Marino, p. 46.

figura della lamentatrice professionale, di colei che « sa piangere bene », e a cui la famiglia del defunto chiede di assumere la guida della lamentazione spesso (ma non sempre) in cambio di un compenso. La valutazione delle lamentatrici professionali nella letteratura scientifica — soprattutto folkloristica — contemporanea appare contraddittoriamente divisa fra il disprezzo e la esaltazione: ora si parla di esse come di insincere « vendilacrime », e si giustifica la richiesta della loro opera con la « vanità umana » e il bisogno di « dar polvere negli occhi della moltitudine »[1], ed ora invece si trascorre a una sorta di idoleggiamento romantico, di cui la *Colomba* di Prospero Merimée costituisce il modello letterario; ora si mette in rilievo lo scandalo di un dolore venduto e comprato, ed ora invece le lamentatrici professionali sono chiamate veggenti, Vellede e simili, e si ricordano con reverenza i loro nomi come Mariola delle Piazzole o Clorinda Franceschi di Casinca, che nel secolo decimottavo furono famosissime voceratrici corse, o come Irina Fedosova, ammirata lamentatrice russa del secolo scorso. In realtà disprezzo ed esaltazione sono qui atteggiamenti del tutto impropri, almeno nella misura in cui consideriamo il lamento antico nel suo aspetto tecnico-rituale.

4. - La lamentazione al Cairo.

Nella sua monografia sul lamento funebre presso gli arabi di Egitto, Paolo Kahle riporta un notevole documento etnografico, che può valere come epitome, e al tempo stesso come riprova in vivo, delle particolarità strutturali della lamentazione antica. Si tratta di un documento molto raro nel suo genere, e cioè di una descrizione del lamento dettata in arabo verso il 1908 da una lamentatrice del Cairo, Saijida Sabra[2]. La norma rituale presso gli arabi d'Egitto stabilisce che il lamento deve essere ripetuto nei tre giorni successivi al decesso, e poi, duranti i primi quaranta giorni, ogni giovedì: la descrizione concerne appunto uno di questi giorni di lamentazione e ci mostra, per così dire, il canovaccio rituale del

[1] Salomone-Marino, p. 8.

[2] P. Kahle, *Die Totenklage im Aegypten* in « Forschung zur Religion und Literatur der Alten und Neuen Testament », XIX, 1923, pp. 349 sgg.

dramma. Fra i « personaggi » vi è anzitutto la persona colpita da lutto, che nel documento si suppone sia una donna che ha perduto il marito; poi vi sono le condolenti, lamentatrici non a prezzo, cioè parenti, amiche, vicine che son venute per aiutare il pianto e al tempo stesso utilizzare l'occasione per rinnovare il cordoglio per le proprie sventure recenti e antiche; vi è infine la lamentatrice di professione, la *mu'addida,* che sopraggiungerà più tardi insieme alle sue assistenti, e che assumerà la guida del rito. La prima « scena » riflette i preparativi: è il risveglio, all'alba, nel giorno della lamentazione, e ci si affretta a preparare le stuoie dove le piangenti dovranno assidersi, mentre esplodono le prime manifestazione di *planctus* più o meno ritualizzato:

Colei che è in cordoglio si leva al mattino e dice: « O mattino colorato di indaco! Distendi (le stuoie), o sorella! Il suo giorno è nero! ». Si distendono le stuoie secondo il numero delle condolenti e la portatrice del cordoglio alza il grido della lamentazione: « Ja dahwitî! ».

Entrano le condolenti, e sùbito quelle fra loro che sono state colpite da un lutto più o meno recente cominciano a volgere il loro animo alle proprie sventure, traendo spunto e analogia dalla sventura attuale:

E le condolenti entrano col grido del lamento, salutano la portatrice del cordoglio e le dicono: « Come stai? » Essa risponde e dice: « Come può stare chi è annientata ». E ognuna, cui è morto un uomo, nel sopraggiungere e nel sedersi dice: « Come il padre della tal dei tali » e getta il grido. Poi si siede e dice: « Il tuo giorno è nero, la tua rovina è molto grande, amore mio! » E piange. Lo stesso dice ognuna: « Questo è come questo o come quello », ed essa pensa a colui che le è morto.

Questo periodo preparatorio della vicenda rituale non va oltre alcune forme di ritualizzazione del *planctus* e brevi frasi scamiate fra le condolenti e la portatrice del cordoglio: solo quando sarà giunta la moderatrice del rito, cioè la lamentatrice professionale, avrà inizio la vera e propria lamentazione. Per una evidente contaminazione islamica, la lamentatrice professionale inaugura la lamentazione con una richiesta di perdono a Dio: poi scoppia il coro

delle condolenti, che a gara stimolano la portatrice del cordoglio gridando i loro ritornelli emotivi stereotipi: « O sorella mia! O fratello! ». Infine la portatrice del cordoglio si dischiude al discorso protetto della lamentazione, allineando una serie di moduli:

« O giorno nero, o mia rovina, o chiusura della mia porta, o mio leone, o mio cammello, o padre degli orfani, a chi li hai lasciati, o mio tradimento, o mia sventura, o mia miseria dopo la tua partenza ». Le condolenti piangono: « Si, sorella, dillo, a chi li ha lasciati (gli orfani) ». La portatrice del cordoglio si dispera: « Non avevo nessun desiderio, ero ricca, e ne avevo troppo... ».

Infine si stabilisce un silenzio convenzionale, durante il quale la portatrice del cordoglio fa girare sigarette e caffè. Intanto una delle condolenti è riandata con la memoria a un altra sciagura, quando una sua amica o parente morì perchè le si appiccò il fuoco alle vesti, e avvolta dalla vampa prese a correre disperatamente nella stanza, e trovò la porta sbarrata, e nessuno le venne in aiuto. Ed ecco che la condolente vuol rinnovare il cordoglio per la morta, e compra dalla *mu'addida* il lamento:

Quindi una delle condolenti dà alla *mu'addida* un regalo in denaro e le dice: « Parla, sorella, di quella che nessuno trovò che la spegnesse! ». *La mu'addida* accetta e dice: « La parete la respinge e trova la porta, nessuna amica entra che la spenga ». La condolente: « Si, sorella, ahi per quella che non riuscii a raggiungere [per salvarla]! ». E tutte alzano il grido della lamentazione. E la *mu'addida* riprende, impersonando la giovinetta avvolta dalle fiamme: « Nell'ora del destino il fuoco raggiunse il lembo della mia veste e la sua vampa crebbe ai miei occhi ». E tutte fanno risuonare il grido della lamentazione, e la condolente si percuote il viso, le altre condolenti la trattengono, ed essa si siede tranquilla.

Le memorie di antiche sciagure si moltiplicano nelle condolenti, e la lamentazione prende l'andamento di una « festa dei morti » nella quale, con l'aiuto esperto della *mu'addida* le crisi non ancora scontate sono affrontate e risolte nel discorso ritmico della lamentazione. Un'altra condolente si leva, paga ciò che è dovuto per il servizio richiesto, e invita la lamentatrice a tesserle un la-

mento per un ragazzo che morì affogato, senza che nessuno potesse salvarlo:

E una seconda condolente le dà un dono in denaro e le dice: « Parla, sorella, di colui che non trovò nessuno che lo tirasse su ». La *mu'addida* accetta e dice: « Nell'ora in cui cadde in acqua non c'era nessuna zia materna o paterna. La gente della strada fece gruppo intorno a lui [intorno al suo cadavere tratto dall'acqua] ».

La *mu'addida* risponde a tutte le richieste, evoca tutte le memorie, impersona i vivi e i morti, e per ogni caso « ricorda » il lamento giusto: per il giovinetto o la giovinetta che morirono prima di andare a nozze, per una donna senza figli o per una che ne ha molti, per chi è morto in paese straniero, o per una famiglia colpita contemporaneamente da più lutti, e così via.

Nella narrazione della lamentatrice del Cairo vi sono senza dubbio tutti i limiti che son propri di questo tipo di documenti: la lamentatrice che narra come ci si lamenta non è ovviamente l'etnografo che stende il suo rapporto sul rito della lamentazione, e che ordina la sequenza degli accadimenti sottolineandone gli aspetti più importanti (o che gli appaiono tali): così per esempio nella narrazione di Saijida Sabra è poco chiaramente espresso il carattere periodico tendenzialmente regolare delle incidenze corali rispetto al discorso ritmico della lamentazione. Ma tale periodicità è confermata da un rapporto etnografico relativo allo stesso ambiente, e che il Kahle riporta: si tratta della descrizione lasciataci da Nyna Selima, una europea che ebbe occasione di occuparsi del folklore dell'Egitto moderno[1]. Nyna Selima infatti riferisce nel suo rapporto che la *mu'addida* rompe il silenzio con un grido altissimo, e dà inizio alla melopea, che ad ogni strofa è interrotta dal ritornello stereotipo delle presenti: « ja dahwitî! », con la *i* finale a lungo protratta e sottolineata da singhiozzi convulsi. Inoltre nei silenzi intecalari fra lamentazione e lamentazione una recitatrice salmòdia un brano del Corano, cullandosi lentamente come per il canto di una ninna-nanna, mentre le piangenti stanno immobili e a occhi socchiusi, quasi stessero per addormentarsi: poi, cessata la salmodia, la lamentazione riprende con rinnovato vigore.

[1] Il rapporto di Nyna Salima si trova in Kahle, *op. cit.*, pp. 346 sgg.

5. - Lamento funebre antico e mito.

I protagonisti della lamentazione antica non sanno ovviamente nulla di ciò che abbiamo chiamato « regime psichico di risparmio » o « tecnica economica »: questa interpretazione appartiene soltanto alla coscienza dello storico che ricostruisce la genesi reale del lamento rituale, al di là della limitazione in cui il rito vive nella coscienza di chi vi è impegnato. Ma la ricostruzione resterebbe astratta se lo storico non si provasse a giustificare proprio tale limitazione, cioè quel che appare alla coscienza dei protagonisti della lamentazione. Il lamento è reso al defunto, che appare alla coscienza come mito: il gesto e la parola sono in rapporto rituale con questa riplasmazione mitica, e da essa traggono il loro significato attuale. Tuttavia, ancora una volta, lo storico non può limitarsi a descrivere ciò che appare, ma è chiamato a formulare un giudizio genetico, cioè a ricostruire la mitopoiesi del defunto nei suoi nessi con il lamento antico. Il punto di partenza è sempre la crisi scatenata dall'evento luttuoso, cioè il cadavere come «estraneità radicale», come contenuto psichico non oltrepassato, e che perciò si isola e tende a tornare nella forma parassitaria della ossessione o della immagine allucinatoria. La estraneità radicale del cadavere — il suo ' tutt'altro ' per usare la terminologia di R. Otto — non è ancora mito, ma semplicemente il *blinde Entsetzen* della presenza che si sente spossessata della sua potenza oltrepassante secondo valori, e che retrocede inorridita davanti a questo spossessamento: tuttavia proprio qui si inserisce — come riscatto — il processo di riplasmazione mitopoietica, che « riprende » il radicalmente altro e lo viene tramutando in una realtà metastorica resa relativa al mondo dei vivi, e con ciò stesso suscettibile di aprirsi ai valori. La formulazione mitica più elementare, e che appena si distacca dalla crisi, è il morto come figura demoniaca da allontanare, separare, placare: per entro questa elementare risoluzione è da intendere per es. il proposito nell'Alcesti euripidea di abbandonare la casa visitata dalla sciagura: Ἐγὼ δέ, μὴ μίασμά μ'ἐν δόμοις κίχῃ, λείπω μελάθρων τῶνδε φιλτάτην στέγην[1]. Nel lamento funebre questo momento

[1] Eur., *Alc.*, 22 sg.

demoniaco si riflette in determinate valenze del comportamento rituale, come l'autolesionismo delle prefiche «ut sanguine ostenso inferi satisfaciant»[1] o come la stessa ampiezza del cordoglio in quanto mezzo affinchè il morto veda, e vedendo si plachi. Ma il mito del defunto nel mondo antico non si arresta a questo elementare momento demoniaco, ma spazia ben oltre, variamente determinandosi nelle varie civiltà, e in più modi ricollegandosi alle ideologie dell'al di là, e anzi al complesso dell'intera vita religiosa: in rapporto a ciò anche il lamento palesa nuove valenze, e si accende di nuovi significati. Questo vario processo non rientra nel quadro della presente monografia, che è limitata all'analisi di determinate tecniche rituali che il mito come tale non vale a spiegare, quali la ritualizzazione del *planctus*, la sua periodizzazione in ritornelli emotivi separati da intervalli tendenzialmente eguali, la sua ripartizione fra guida e coro, l'enuclearsi del discorso e il suo carattere di « discorso protetto », la cessione della funzione di guida a lamentatrici professionali o ad aedi, e infine il leggero stato ipnoide nel quale la lamentazione viene eseguita.

ERNESTO DE MARTINO

[1] Serv. ad Aen., 6, 37.

NOUVELLES FORMES DU CULTE EN CRÊTE À LA FIN DE LA PÉRIODE MA III ET AU DÉBUT DE LA PÉRIODE MM I

Dans ce rapport je vais m'occuper de l'apparition en Crète vers la fin de la période MIII et au début du MMI de formes *nouvelles* du culte religieux qui se font jour dans les matériaux archéologiques. En présentant un court aperçu des ensembles les plus importants de sources archéologiques, je tâcherai de les interpréter en rapport avec la totalité de la culture spirituelle de la Crète de l'époque.

Ensuite, en me basant toujours sur la documentation archéologique j'essayerai d'indiquer les changements en ces temps-là dans le domaine de la culture matérielle ainsi que dans toute la vie économique et sociale de la population de la Crète, pour essayer d'expliquer la genèse des formes *nouvelles* du culte en rapport avec le processus historique de la population de la Crète à la fin de la période MAIII et au début du MMI, processus qu'il n'est possible de reconstituer qu'en l'esquissant.

I.

En prenant pour base des matériaux archéologiques nous observons dès le début de la période MMI *des faits nouveaux* concernant le développement du culte religieux ainsi que d'autres domaines de la culture sprituelle de la Crète.

Aux plus importants appartiennent ceux qui se rattachent aux lieux du culte, aux objets liturgiques et aux cérémonies sacrées[1].

[1] Il convient de rappeler ici la thèse de M. Pierre Demargne, *Revue des études grécques*, LXVII, 1954, p. 264 : « Si je continue de croire à la déesse nue de Mallia, malgré les objections de M. P. Nilsson (*The Minoan-Mycenean Reli-*

Lieux du culte. Dès la période MMI dans les bâtiments des palais de Knossos et de Phaistos apparaissent de petits sanctuaires (*chapelles*) renfermant des idoles et d'autres objets du culte. Dans d'autres localités (par exemple à Gournia, à Kumasa) on a constaté l'existence de *reposoirs* sacrés[1]. Ces faits dont témoigne l'archéologie dans le domaine de l'architecture sacrée ne pouvaient survenir que dans la période de la formation d'un groupe particulier de fonctionnaires du culte qui, trouvant un appui dans les palais des souverains et des potentats, prenaient soin des objets de culte et des lieux de leur conservation, ainsi que des rites mêmes et des lieux où ils étaient pratiqués. La *nouvelle* architecture sacrée ainsi conçue est le reflet des évolutions historiques de la population crétoise dès le début de la période MMI.

Il en a probablement été de même de l'apparition dès le début du MMI, d'un *nouveau* type de *sanctuaires*: des lieux du culte aux sommets des montagnes[2] tels que les sanctuaires situés au sommet du Jouktas près de Palaikastro, de Zakros, de Piskokephali, de Kalochorio, de Pediados, de Khristos et d'autres. Les sanctuaires établis sur ces collines se trouvaient sans doute confiés aux soins des prêtresses (peut-être aussi des prêtres) et des officiantes. Nous pouvons vous faire une idée de l'aspect de ces sanctuaires d'après les dessins trouvés sur les anneaux, les gemmes et autres antiquités crétoises où nous voyons comme des murailles qui semblent entourer le sanctuaire, des constructions d'autels, des colonnes (des betyles), des arbres sacrés dans des enclos spéciaux, des autels avec des cornes de consécration, des idoles, etc.[3].

Mais ce qui a une éloquence toute particulière ce sont les vestiges « in situ » comme par exemple au sommet du Jouktas les restes de murailles entourant le terrain consacré (un temenos), les fondements des bâtiments consacrés, des fragments de céramique

gion and its survival in Greek Religion, 2 ed. Lund 1950, p. 401-403), c'est que je replace à la fin du MA ou au début de MM, à un moment et dans une région où les influences et les contacts anatoliens et chypriotes son évidents; on ne la comprendrait pas dans la Cnossos du MR ».

[1] Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1941, p. 244.

[2] Pendlebury, *The archaeology of Crete*, London, 1939, p. 102.

[3] Karo, *Religion des ägäischen Kreises*, Leipzig 1925, fig. 64 sg.

et de figurines votives[1]. Le sanctuaire au sommet du Petsofas possède une documentation semblable.

Ces sanctuaires des collines étant d'une telle richesse *architecturale* laissent supposer qu'ils ont été l'oeuvre d'une société qui avait atteint une forme supérieure d'organisation et de développement économique. Le fait que les origines de ces sanctuaires remontent à la période MMI, période qui sans aucun doute fait nettement césure dans l'histoire de la Crète égéenne nous affermit dans la convinction que ce *nouveau* type de sanctuaire servait une société toute nouvelle.

Qu'il me permis d'ajouter ici que les recherches archéologiques ont constaté que dans plusieurs grottes situées dans des rochers on a cessé d'enterrer les morts et que depuis la période MMI on les a tranformées en *grottes de culte*[2]. Et c'est précisement ce rôle que commencent à jouer les grottes de Kamares, d'Arcolochori, de Trapeza, de Hagia Marina et d'Eileithyia. Enfin dès la période MMI les *cours de palais* munies d'autels deviennent probablement des lieux de cérémonies du culte pour la cour.

Objets liturgiques. En parlant de *nouveaux* objets liturgiques qui apparaissent à la période MMI ou bien qui commencent à remplir une fonction *nouvelle* dans les cérémonies sacrées je citerai par exemple les autels transportables et les labrys-doubles haches.

Autels transportables. Le problème de la genèse de l'autel en Crète égéenne n'a pas été jusq'à nos jours examiné sur un plan historique. Il est bien probable qu'à l'époque de la communauté primitive, chez les tribus de la Crète, le foyer domestique servait à la préparation des repas, au chauffage de la demeure, aux libations et aux offrandes. Il servait en même temps à des buts utilitaires et magiques. Ce n'est que la différenciation sociale, la séparation des fonctions de culte des fonctions utilitaires qui a provoqué pour ainsi dire la « séparation » de l'autel du foyer domestique. L'autel commence à exercer sa fonction autonome, d'objet rattaché exclusivement au culte religieux. Il semble bien probable que déjà vers la fin de la période MA existent dans les

[1] Pendlebury, *l. c.*, p. 103.
[2] Pendlebury, *l. c.*, p. 103.

sanctuaires crétois des « lieux-foyer » destinés exclusivement aux offrandes et que peu après déjà dans la période MMI on commence à se servir des autels transportables. C'étaient sans doute à l'origine des plateaux à nourriture en argile, chez la population crétoise[1]. On peut donc supposer que les autels transportables si répandus en Crète dans la période MM étaient d'origine locale tandis que ceux qui sont apparus plus tard, les autels fixes pour la plupart en maçonnerie, étaient d'origine étrangère[2].

LABRIS-EMBLÈME. Parmi les matériaux archéologiques de la Crète égéenne on trouve de nombreuses antiquités en forme de double hace (λάβρυς) ou portant les dessins de double hache sur gemmes, anneaux, ustensiles en argile etc. Ces dessins étaient certainement rattachés au culte du labrys en Crète. Ganszyniec[3]. donne une conception rationaliste et en principe convaincante de la genèse du labrys. En la développant sur la base des matériaux archéologiques qui ne cessent d'affluer on peut supposer avec beaucoup de vraisemblance que le développement du labrys évoluait à peu près dans l'ordre suivant : outil-arme-objet de rite servant aux offrandes en animaux-fétiche-signe magique-symbole du culte-emblème de prêtre et seigneur - vote - amulet - motif décoratif - signe d'écriture - emblème de tailleur de pierre.

Il me semble donc que le labrys - double hache, sans parler de son rôle le plus ancien d'outil et d'arme était aussi employé à l'époque de la communauté primitive en Crète pour assommer les animaux d'offrandes. Il remplissait ainsi les fonctions d'un objet de rite. Dès le début de la période MM sur les antiquités crétoises apparaissent de plus en plus souvent, connus d'ailleurs à l'époque MA, les dessins de labrys - vote, labrys-motif magique et décoratif et labrys-emblème. Ces derniers étaient sans doute portés pendant

[1] Kulczycki, *Eos*, XXXIII, 1930/31, tab. cf. *Archeologia*, I 1947, tab. XII.

[2] Yavis, *Greek Altars, Origins and Typology including the Minoan-Mycenaean Offertory Apparatus*, An Archeological Study in the History of Religion, Saint Louis, Missouri, 1949, p. 50; cf. *Archeologia*, III, 1949 (1952), p. 297; cf. Nilsson, *l. c.*, p. 249 sq.

[3] Ganszyniec, *La double hache est-elle un symbole religieux?* Leopol, 1925; cf. Pauly-Wissowa, *RE* vol. XII, 1, s. v.; cf. Nilsson, *l. c.*, p. 256, n. 1; Glotz, *La civilisation égéenne*, Paris 1923, p. 268 sq.

les processions des chefs les plus puissants des clans[1] remplissant des fonctions de chefs et de prêtres. Le labrys est probablement aussi l'emblème des souverains Knossiens qui pouvaient être aussi « archiprêtres ». Nous connaissons également les labrys-emblèmes en cuivre, en bronze ou en or emmanchés et plantés dans des supports en pierre[2] placés comme emblème sur les autels dans les reposoirs sacrés et les sanctuaires. Nous devinons donc que le labrys pouvait évoluer en Crète comme emblème dans la période MM c'est à dire à l'époque où nous voyons apparaître des formes *nouvelles* du culte religieux.

Les cérémonies sacrées. Quant aux cérémonies sacrées nous avons à noter deux genres qui avaient le caractère de spectacle sacré : danses rituelles et processions et tauromachie.

Danses et processions. Les riches matériaux iconographiques concernant les danses égéennes en Crète permettent de distinguer plusieurs genres de danses et établir avec beaucoup de vraisemblance leur généalogie sociale. Les danses exécutées par les danseuses travesties en animaux et les danses avec les animaux sacrés (serpents, boucs) existaient probablement trois mille ans avant notre ère[3] et se sont conservées jusqu'au deuxième millénaire avant notre ère. On peut supposer qu'elles possédaient un sens totemistique différent selon l'époque et le milieu où elles étaient exécutées, autre chez les tribus vivant en communauté primitive au troisième millénaire avant notre ère et autre dans les sanctuaires exécutées par des groupes de prêtresses dans la société de classes en Crète au deuxième millénaire avant notre ère, époque de déclin du totémisme dans sa forme primitive. Les restes des cultes totémistiques entre autres des danses, ont sans doute subsisté dans la période MM chez la population, arriérée au point de vue économique et culturel, des bourgades dans les montagnes et des villages de pêcheurs; tandis que le culte religieux de la

1 *La double hache de Knossos de période MM I* Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, London, 1921, vol. I, p. 196, fig. 144, *de période MM III* Evans, *l. c.*, p. 435, fig. 312 a, b.

2 Evans, *l. c.*, p. 436, fig. 313; p. 438, fig. 315; p. 440, fig. 317.

3 Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, p. 151; cf. Majewski, *Ryton mykenski z Rodos* (*Le rhyton mycénien de Rhodes*), Archeologia, III, 1949-1952, p. 15.

classe dominante, les cérémonies sacrées dans les cours de palais à Knossos, à Hagia Triada, à Phaistos, ou à Mallia avaient un caractère pour ainsi dire plus « humanisé ». Les brillantes processions et les danses des jeunes filles et des adolescents avec offrandes, « princesses » ou « archiprêtresses » portées en litirès, vêtues de superbes costumes, parées de fleurs - c'étaient là des cérémonies qui venaient de se développer en Crète dès le début dc la période MMI dans la société de classes.

TAUROMACHIES. Il n'y a aucun doute que l'élevage jouait un rôle important dans la vie économique de la Crète dans la période MA. Les pratiques magiques qui s'y rattachaient ainsi que les dessins représentant le toureau, très répandus dans les oeuvres des tribus crétoises d'autrefois sont également suffisamment documentées dans les sources archéologiques. Par contre nous pouvons nous douter de ce qu'au début de MMI commence à se répandre la tauromachie[1]. Elle est dans la suite absorbée par le *culte de cour* en faisant des *cérémonies de culte* au caractère théâtral[2]. Les nombreuses antiquités égéennes représentant des évolutions acrobatiques exécutées par-dessus la tête et l'échine des taureaux en pleine course nous laissent supposer que la tauromachie était une institution atteignant un niveau élevé quant à l'organisation et à la technique et qu'elle ne pouvait être patronnée que par la cour d'un potentat.

Ce qui mérite notre attention dans les autres domaines de la culture spirituelle c'est la propagation au début de la période MMI d'un *nouveau type de sepulture*[3] et l'évolution du *style réaliste dans l'art plastique anthropomorphique* qui était probablement l'expression de besoin de culte et d'esthétique des classes dominantes d'une *nouvelle* société qui allait apparaître en Crète[4]. Ce *nouveau* courant artistique se reflète dans la peinture décorative murale crétoise ainsi que dans l'orfévrerie de l'époque. Ensuite, au début de la période MMI on voit apparaître l'*écriture* (les *pictogrammes*) qui

[1] Glotz, *l. c.*, p. 339; cf. Picard, *l. c.*, p. 143, sq.

[2] Dalski, *Les représentations théâtrales en Crète et à Mycènes au IIe millénaire avant notre ère*, Moscou-Léningrad (en russe), 1937; cf. *Eos*, XXXIX, 1938, p. 306-312.

[3] Pendlebury, *l. c.*, p. 300.

[4] Voir à ce sujet mon article *La plastique anthropomorphique de la Crète au troisième et au deuxième millénaire avant notre ère*, Archeologia, vol. VI (en impression).

est un même temps l'expression d'un *nouveau* système économique et social.

Il convient de rappeler ici que la *genèse du portrait* en tant que catégorie sociale pourrait se rattacher au besoin d'éxécuter les images des individus appartenant aux représentants les plus puissants de la classe dominante[1]. On peut supposer avec beaucoup de vraissemblance que le portrait en Crète tirait son origine des empreintes sur des sceaux du dépôt hiérogliphique de Knossos[2].

II

D'après les sources archéologiques on constate en Crète à la fin de la période MAIII et au début du MMI de nombreux faits dans le domaine de la culture matérielle et du progrès technique témoignant d'un tournant décisif dans l'économie et la vie sociale et politique des habitants de la Crète.

Ce sont surtout des formes *nouvelles* dans le domaine de l'architecture et de la colonisation. Ainsi vers la période MM on voit apparaître en Crète des *maisons unifamiliales*[3], des *palais* à Knossos, à Phaistos et ailleurs, des villas de riches ornées de belles peintures murales[4], des *places* qui sont des prototypes d'agora grécque[5], les premières *ville*[6] de *somptueux sepulcres* « *royaux* »[7] et des cimitières avec des *tombeaux individuels*[8].

1 La formule négative de cette thèse (les sociétés de la communauté primitive ne connaissant pas le portrait) est sans doute à défendre.

2 Evans, *l. c.*, vol. IV, p. 474, fig. 399.

3 Par ex. à Stoû-Kouse, Pendlebury, *l. c.*, p. 132.

4 Par ex. à Tylissos, Hatzidakis, *Études crétoises*, III, Paris, 1934.

5 Parnicki-Pudalko, Agora, Genèse et développement du marché grec (Biblioteka Archeologicna, en impression) attire avec raison notre attention sur le fait qu'à Knossos à côté de l'ancien palais de la période MA, devant sans doute servir les buts économiques, sociaux et de culte, à l'intérieur du palais survint à l'époque MMI la nouvelle place, cour de palais destinée peut-être aux réunions des seigneurs de la cour, réunions concernant les affaires de l'État aussi bien que de la cour et aux cérémonies du culte au caractère de spectacle religieux.

6 Comme par exemple les villes de Knossos, Palaikastro, Phaistros, Zakro, Gournia, Amnissos; cf. Hutchinson, *Prehistoric Town Planning in Crète*, Town Planning Review, XXI, 1950, p. 199-220.

7 Isopata, Temple-Tomb.

8 Au début de la période MMI apparaissent probablement en Crète des

Ensuite, dans la période MM on peut déjà constater la VULGARISATION DE NOMBREUSES TECHNIQUES DE PRODUCTION. Ainsi en architecture par exemple on commence à aligner les murs des palais crétois à l'aide de plaques d'albâtre. Le perfectionnement de la technique dans le domaine de la céramique se manifeste dans les ustensiles d'une extraordinaire finesse, aux formes variées et aux destinations utilitaires très différentes, ornées de peintures atteignant un niveau artistique très élévé[1]. Ces techniques perfectionnées attestent non seulement l'existence en ces temps là en Crète de nombreux métiers, mais font supposer la spécialisation dans le cadre de certains métiers mêmes, comme par exemple la céramique.

Enfin c'est au commencement de la période MM qu'il faut rapporter le développement d'un moyen de communication perfectionné à savoir des voitures à quatre roues ce qui est étroitement lié avec la construction de routes unissant les principaux centres économiques de l'État minoen. Il faut ajouter que le développement du réseau routier en Crète survient à la période MMIII et à celle MRI[2]. La communication dont l'organisation se trouvait probablement entre les mains de l'État servait aussi bien les buts politiques que les bouts commerciaux. Le grand essor du commerce en Crète est attesté entre autres par les lingots de cuivre qui avait sans doute la valeur de monnaie courrant[3].

III.

Sur la base des sources archéologiques on peut supposer qu'à la fin de la période MAIII et au commencement de la période MMI survinrent des changements fondamentaux dans l'économie et le

cimetières avec des tombeaux individuels à Zafer-Papura, Sphungaras, Pachyammos. Ludwika Press est en train d'achever sa dissertation au sujet des transformations économiques et sociales à l'époque MAIII-MMI dans le domaine de l'architecture et la colonisation de la Crète.

[1] Pendlebury, *l. c.* p. 103 sq.

[2] Voir le modèle en argile d'un chariot à quatre roues de Palaikastro (B.S.A., Suppl. 17) et la voiture à Tylissos à l'époque minoenne, Paris, 1921, p. 41, fig. 20 1. D'après Glotz, *l. c.*, p. 217 on avait dans la Crète du MM des chariots à boeuf, cf. Evans, *l. c.*, vol. I, p. 424.

[3] Bossert, *Altkreta*, 3, ed., fig. 525.

régime social de la Crète, à savoir : la décadence de la communauté primitive et la formation de la société de classes et de l'État[1]. Ce processus exerça sans doute une influence indirecte sur le développement de la vie spirituelle de la population de la Crète en particulièrement sur l'art et la religion.

A la lumière de la documentation archéologique nous pouvons être tentés de reconstituer le processus de l'apparition des *formes nouvelles* de l'art et du culte religieux, processus lié à l'évolution historique de la population de la Crète vers la fin de la période MAIII et le commencement du MMI. L'idéologie sociale et politique des classes antagonistes en Crète s'est reflétée probablement dans deux courants de la culture spirituelle dès le commencement de la période MMI.

Dans l'art crétois on le voit le plus nettement dans l'apparition de la peinture murale décorative et de l'orfévrerie artistique. A côté de la production en masse des schématiques et primitives idoles en argile et en pierre on voit apparaître la plastique anthropomorphique en bronze, en ivoire, en faïence ainsi que des figurines en argile dénotant une grande technique et un grand art. Ce nouveau genre de plastique anthropomorphique peut être considéré comme l'origine du courant réaliste dans l'art crétois.

Les transformations historiques en Crète dont nous venons de parler devaient se manifester également dans le *culte religieux*. A cette époque (c'est à dire dès la période MMI) apparissaient en Crète de nouveaux lieux de culte comme des sanctuaires aux sommets des collines, dans des grottes, des reposoirs sacrés dans les palais et les villas ainsi que des autels dans les cours de

[1] A la conférence archéologique de Moscou en 1940 a été discutée dans le sens le plus général le caractère de classe de certains phénomènes culturels de la société égéenne. Voir les articles en langue russe et polonaise dans les périodiques Wiestnik Driewniej Istorii 1940, fasc. 2, p. 240-218; 1950, fasc. 4, p. 42-47; 1950, fasc. 4, p. 48-68; 1952, fasc. 2, p. 38-39, 136-138; 1952, fasc. 4, p. 66-73; Archeologia, 1, 1947, p. 203-207. Ces problèmes sont traités par Thomson, *Studies in Ancient Greek Society*, The prehistoric Aegean, London, 1949. Il faut rappeler ici que Gordon Childe (*The Urban Revolution*, The Town Planning Review, XXI, 1950, p. 3-17) aperçoit nettement, lui aussi, la censure dans le développement des sociétés bâtissant chez elles des villes où se groupent à côté des producteurs des vivres les artisans, les commerçants, les employés et les prêtres. Ce qui me semble pourtant pas juste, c'est l'analyse de la genèse des villes ainsi que le nom même de « révolution urbaine ».

palais. C'étaient, comme nous pouvons nous en douter, des lieux de culte destinés surtout aux classes dominantes habitant pour la plupart les villes. Ils provenaient des exigeances idéologiques de ces classes et servaient en principe leurs besoins sociaux.

Apparaissent aussi de nouveau objets de rite — des autels transportables, des labrys-emblèmes de culte et de nouvelles cérémonies et spectacles religieux, les processions et les danses. C'est probablement à l'époque MMIII — au moment de l'essor de la spécifique culture de palais, moment où la monarchie crétoise était à son apogée qu'apparaissent les processions de cour avec danses exécutées par les filles et les fils des familles les plus puissantes, danses de procession avec des fleurs, des offrandes et des emblèmes de culte. Les tauromachies faisant sans doute partie des solennités de la religion et de l'État se propagent en Crète dès le début de la période MMI.

Toutes ces *nouvelles* formes du culte glorifient les *nouvelles* institutions politiques et sociales, ajoutent à l'éclat du souverain, de la puissance de l'État et des classes dominantes. Elles sont étroitement liées à leur idéologie.

Cependant la population rurale de la Crète à cette époque continuait sans doute à exercer ses pratiques magiques et les rites liés à ses travaux; aux coutumes afin de s'assurer la santé et la fécondité, aux croyances à la vie d'outre-tombe et aux coutumes sépulcrales.

IV.

A quel point est-elle juste l'hypothèse dont nous venons de parler, sur l'apparition en Crète de *nouvelles* formes du culte religieux, à l'époque de la décadence chez les peuplades crétoises du régime de la communauté primitive et de la formation d'une société de classes et de l'État? C'est ce que vont démontrer les recherches scientifiques dont on espère beaucoup, surtout après les récents essais de déchiffrer l'écriture linéaire B.

Si pourtant cette hypothèse se trouvait juste en principe, elle confirmerait sur la base des matériaux concrets une thèse plus générale : Dans les sociétés primitives la *magie* est étroitement

liée au *processus de production* quoique non exclusivement, car elle est également liée aux méthodes « médicales », aux pratiques assurant la fécondité et aux croyances et coutumes sepulcrales.

Dans les *sociétés de classes* cependant plusieurs domaines de magie « se transforment » en *religion*, faisant partie de *superstructure idéologique* servant en principe les besoins des classes dominantes.

KAZIMIERZ MAJEWSKI

NUOVE INTERPRETAZIONI DEL MITO DI DIDONE

Nel recente volume *Les religions de l'Afrique antique* (Paris, 1954) Gilbert Charles-Picard ha proposto (pp. 26-55) una nuova interpretazione del mito di Didone, mito tipicamente ecistico di κτίσις. Poco curandosi di questo fondamentale carattere, il Picard ha collegato le versioni originarie del mito - quella di Timeo e quella, analoga ma più circostanziata, di Giustino (Pompeo Trogo) - con la scoperta, fatta nel 1921, del famoso *tophet* di Salammbô, cioè del santuario dove si celebravano a Cartagine i sacrifici di fanciulli. Sforzandosi di dimostrare che il *tophet* doveva essere dedicato al culto di un eroe e che la cappella Cintas che lo fiancheggia e in cui sono state rinvenute ossa di fanciulli è coeva al centro del santuario e che entrambi rimontano alla data tradizionale della fondazione di Cartagine, egli conclude che il personaggio eroico cui il *tophet* è consacrato è l'ecista Didone e che i sacrifici umani con cui essa, sin dall'inizio, fu onorata perpetuerebbero il significato del suo sacrificio, quale è adombrato nelle pagine di Timeo e di Trogo. È ormai pacifico che i famosi sacrifici dei fanciulli primogeniti a Cartagine non erano in onore dell'inesistente dio Moloch, perchè il vocabolo *mol'k* è anzitutto di translitterazione incerta e poi non è un nome proprio, ma un sostantivo indicante proprio « sacrificio », e che è più di carattere ebraico che non fenicio; il Picard propone oggi d'interpretare il terribile rito come rinnovamento della *devotio* della fondatrice, fatto, ogni volta che la città si trovava in pericolo, proprio intorno al santuario consacrato alla fondatrice stessa. Pertanto il racconto timaico, che parla di un sacrificio di Didone per sfuggire alle nozze con un re indigeno (Iarba per Giustino) e conservar fede al cener di Sicheo (Zichar-Baal), adombrerebbe una ierogamia col *genius loci,* in seguito alla quale,

al termine del suo regno, la regina si sarebbe offerta in olocausto, celebrando il rito — comune a molti culti primitivi (vedi Romolo) — del sacrificio del re per assicurare alla stirpe rinnovata vitalità; i particolari sentimentali (fedeltà al primo marito, ripugnanza alle nuove nozze) sarebbero tipici della *interpretatio Graeca* del mito. I successivi re o suffeti di Cartagine avrebbero rinnovato, in momenti di pericolo della patria, la *devotio* della fondatrice o sacrificandosi personalmente o sostituendo alla propria persona sacrifici di fanciulli o di prigionieri (Annibale nel 409 av. Cr.); al lume del sacrificio di Annibale andrebbe interpretato il particolare del racconto di Giustino dei « molti sacrifici » fatti da Didone prima dell'olocausto. E del resto proprio uno dei caratteri fondamentali della sacra regalità primitiva sarebbe il sacrificio del re quando l'imminenza di un pericolo inevitabile renderebbe chiaro che la personalità del re ha perduto la magica potenza originaria.

L'interpretazione del Picard è molto ingegnosa, ma — nonostante l'appoggio che sembrano offrirle i ritrovamenti archeologici — caratteristicamente e integralmente congetturale. Proprio il fatto ch'egli fa rimontare il *tophet* e la cappella con le ossa umane alla fondazione stessa della città avrebbe dovuto obbligarlo a proporsi il quesito della maniera con cui s'è formato il mito di Didone. Proprio quest'esigenza preliminare egli ha trascurata; e quindi tutta la sua costruzione non ha base. Se la pratica dei sacrifici umani s'è inaugurata intorno al santuario della mitica fondatrice proprio al tempo in cui si comincia ad aver notizia della città, è evidente che non il sacrificio s'è modellato sul mito, ma questo è stato escogitato per dare una base locale al rito. E allora siamo daccapo: ci sfugge la genesi del rito e quindi del mito.

Per giunta, a guardare più addentro, l'analisi del racconto timaico, fatta dal Picard sulla base delle scoperte archeologiche interpretate con fervida fantasia, ci sembra non tener conto di un fatto essenziale, messo in rilievo dal Frazer, cui pure il Picard si appella: che l'olocausto del re o del capo-tribù presso i popoli primitivi, anche oggi, avviene per lo più quando il sacrificando ha raggiunto la vecchiaia e non è più in grado di costituire esempio di forza virile per il popolo ch'egli governa: allora non

gli resta che spargere il suo sangue per assicurare il rinnovamento della vitalità della sua gente. Ora, se Didone ha celebrato le nozze sacre proprio immediatamente prima della sua morte (e questo rapporto fra le nozze, effettuate o progettate, e la morte è indubbiamente alle origini del mito), non si riesce a capire come a questa si possa attribuire un significato analogo a quello dell'uccisione di Romolo, anche se l'apparente affinità della morte dei due ecisti deve aver incoraggiato l'avvicinamento, nella cultura latina, delle leggende di fondazione delle due città. È così cade anche la possibilità di ravvisare nel sacrificio di Didone la conseguenza di un'imminente sconfitta che avrebbe fatto perder la fiducia nelle qualità magiche della regina. Se mai la riluttanza di Didone alle nuove nozze dovrebbe essere considerata non più come un particolare sentimentale dell'*intepretatio Graeca*, ma come un particolare che adombra la sua vecchiaia; e allora la ierogamia, supposta dal Picard come essenziale elemento originario del mito, salta per aria. Sempre più, quindi, appare irto di difficoltà il riavvicinamento del mito di Didone al *mol'k* cartaginese, a meno che il sacrificio di fanciulli non lo si voglia incorporare al mito originario, come sostituzione che la vecchia regina ha fatta dei fanciulli a se stessa nelle nozze col *genius loci* adombrate dal sacrificio. Ma allora sparirebbe ogni possibilità di ravvicinare il rito cartaginese di *devotio* al mito del sacrificio del re e quindi al mito di Didone, così come nessuno ha avvicinato le *devotiones* di Curzio o dei Decii Mure al mito di Romolo; altrettanto sparisce l'idea di ravvisare nel mito un particolare originario di ierogamia, che non risulta e toglie valore al raffronto con la *devotio* romana. Sempre più scende la tenebra sulla genesi del mito di Didone qualora la si voglia interpretare in base al rito del *mol'k*; tanto più che Didone, nonostante l'interpretazione di *virago* data a questo nome da Servio (*ad Aen.* IV 36), è sempre una donna, e mal si comprende perciò come il suo sacrificio possa essere interpretato secondo il classico schema del rinnovamento della forza virile; si pensi che il *mol'k* a Cartagine avveniva preferibilmente coi primogeniti maschi.

Da ultimo c'è da osservare che il Picard ha totalmente trascurato il lungo elenco di etimologie Dido = Caelestis = Tanit, che O. Rossbach s. v. *Dido* nella Realencyclopaedie V, 2, 431 ha rac-

colto e che meglio spiega la notizia di Giustino sul culto divino tributato a Didone e incoraggia a scorgere nella fondatrice di Cartagine un'ipostasi della massima divinità cartaginese.

Questa, infatti, era la tesi, del resto non nuova, che io avevo sostenuta nell'introduzione al mio commento al L. IV dell'*Eneide* (Roma, 1947, p. VI, nn. 3 e 4). L'eroina Elissar, o meglio Elishat, aveva perduto lo sposo Zichar-Baal ed era andata vagando fuori della patria, dopo la sua uccisione; è evidente in questo schema il tipico sostrato di tutti i miti d'ambiente semitico-mediterraneo, che mostrano una cultura largamente influenzata dalla religione mediterranea della πότνια e del πάρεδρος, o per lo meno interferente con questa. Si pensi che Virgilio fa Didone figlia di Belo (Baal) in *Aen.* I 621. La storia di Elishat che erra dopo l'uccisione del marito Zichar-Baal è evidentemente parallela alle storie di Adonis e Ashtart, di Ishtar, per non parlare del mito di Osiride e Iside. Elishat ci appare adunque un'ipostasi della divinità femminile fenicia, nella cornice mitologica di Ashtart che piange e ricerca l'amato πάρεδρος, e quindi già con l'aspetto della πότνια mediterranea; sì ch'è facile vedere nella sua peregrinazione dalla Fenicia alla Libia un originario significato di viaggio alla ricerca dell'amato scomparso. Che poi tale significato si sia trasformato in quello di una fuga da vedova per sfuggire ai nemici è il tipico segno di trasformazione di tutti questi miti nella loro storicizzazione e degradazione dalla sfera del divino al piano eroico: si è visto tale carattere anche in molti dei più famosi miti dell'epos e della tragedia greca, in cui s'è ravvisato l'influsso della religione mediterranea. Si pensi oltre tutto all'insistenza della Didone virgiliana sul fatto ch'essa ha *punito* il fratello assassino Pigmalione portando via dalla patria i tesori: è facile scorgere in questo particolare l'adombramento e la trasformazione del vecchio motivo religioso-agrario della dea che punisce la terra ove il πάρεδρος è scomparso, condannandola alla sterilità.

Tale ipotesi riceve maggior fondamento dall'analisi dei nomi dei due protagonisti del mito, a parte le già ricordate analogie raccolte dal Rossbach. In Elishat è evidente il nome di El, il fenicio padre degli dei, per non parlare della sua compagna Elat (e ponendo l'equazione El = Baal si comprende il valore della notizia

virgiliana sul padre di Didone); e il nome di Ba'al, che sarà poi quello della principale divinità maschile di Cartagine, compare in Zichar-Baal, nome del compagno di Elishat. Si obietterà che, trattandosi di nomi teofori, essi proverebbero la condizione umana, e non divina, dei loro portatori. Ma (a parte il dio mauro Bonchor, il cui nome il Février, come il Picard ricorda a pp. 23-24, ha dimostrato essere una contrazione del nome punico teoforo Bodmelqart) proprio nella religione fenicia è frequente l'apparizione di divinità i cui nomi presentano la medesima formazione di quelli di Elishat e Zichar-Ba'al e che appaiono come geminazioni delle divinità principali, secondo un carattere di quella religione: basta pensare ad Aleyan Ba'al, figlio di Ba'al, a parte il fatto che Elat presenta, rispetto a El, una formazione analoga a quella di Elishat. Ora, proprio di Aleyan-Ba'al si narrava una sua lotta con Mot, figlio di El, in conseguenza della quale egli sarebbe stato vinto e relegato agl'Inferi; ma poi Anat, sorella di Mot (come Didone-Elishat è sorella di Pigmalione), sacrificando il fratello, avrebbe rigenerato Aleyan Ba'al. Si comincia a veder chiaro sul carattere originario del mito di Elishat-Didone, specie con l'aiuto dei testi ugaritici, recentemente decifrati; e ciò, anche se in essi Anat appare vergine, l'unica dea vergine fra tante dee di fecondazione. Ora proprio il Picard (p. 57), riferendo il mito di Aleyan Ba'al e Anat, vi ha giustamente trovato il tipico significato agrario di tutti i miti consimili. Maggiore meraviglia, perciò, suscita il fatto che il Picard, citando il Frazer nella sua interpretazione del mito di Didone (p. 42), non si sia accorto che il Frazer parla di re-divino o uomo-divino: carattere che in nessun modo si può togliere a Elishat-Didone, sin dalla sua nascita e non solo come effetto del suo olocausto (essa difatti, anche in età tarda, è presentata come figlia di Ba'al, come Romolo è figlio di Marte ed Eracle è figlio di Zeus). E si badi che, come lo stesso Picard ricorda a p. 58, Adonis è derivato da Aleyan Ba'al e Anat si è fusa con Ashtart.

Tutto questo insomma spinge a considerare strano il comportamento del Picard, che s'è occupato della religione cartaginese, di Tanit e di Ba'al Hammon, solo nel capitolo successivo a quello in cui egli s'è occupato di Elishat-Didone: una semplice inversione degli argomenti sarebbe stata sufficiente a indirizzarlo

sulla retta via anche riguardo al mito della fondatrice di Cartagine. Basta leggere le pp. 63-65 del suo volume, in cui egli scorge il rapporto tra religione fenicia, come si è configurata a Cartagine, e religione mediterranea, vedendo in Tanit « la forma punica della grande dea del Mediterraneo occidentale », e ravvisandone anche i rapporti con la Hera sud-italica e con l'altra dea sud-italica Diana-Artemide, anch'esse adattamenti della πότνια mediterranea, nelle forme dei culti indoeuropei. Troppo poco noi sappiamo del modo con cui il mito della κτίσις di Cartagine si è adattato nella cultura latina anche prima di Virgilio, e troppo pericolosa è la tentazione di lasciarsi andare a seducenti ipotesi. Ma Virgilio era, com'è noto, poeta dottissimo, che si documentava ampiamente sui particolari eruditi da introdurre nelle sue opere; e non può mancar di colpire il fatto che in lui Giunone è la protettrice di Didone e che, in punto di morte, la regina di Cartagine fa evocare, dalla *Massyla sacerdos, tergeminam... Hecaten, tria virginis ora Dianae* (v. 511).

È facile obiettare che l'introduzione di Giunone nella vicenda di Enea a Cartagine è dovuta al motivo topico della iliofobia della dea, e che le invocazioni a Ecate sono luogo comune della letteratura sui riti magici. Ma è un fatto che nell'*Eneide* Giunone (si ricordino, p. es., IV, 96-97) appare specifica protettrice di Cartagine, quindi come *interpretatio Romana* di Tanit, e che, come ha felicemente intuito R. Pichon (« Rev. de philol. », 1909, pp. 247-254), già Nevio presentava Didone sotto forma di maga, il che ribadisce che nella leggenda antica, come i Romani dovettero conoscerla (e Nevio fu soldato nella prima guerra punica), ci dovevano essere stretti rapporti fra Didone e Diana-Ecate, o meglio Tanit nell'aspetto che più l'imparentava a Diana-Ecate: il che, fra l'altro, è una riprova che il carattere magico originario di Didone non va spiegato soltanto come elemento connesso per definizione alla personalità del re primitivo. Chiunque ha pratica dell'umanizzazione della divinità nelle leggende di κτίσις (cioè della sua riduzione al rango di eroe, che dalla divinità si scinde conservando rapporti con essa), scorgendo una Didone strettamente in rapporto con Hera-Giunone e Artemide-Diana sud-italiche, cioè con le forme sotto cui i popoli italici interpretavano Tanit, non esiterà a scorgere nella fondatrice di Carta-

gine un'umanizzazione eroica di Tanit, cioè una scissione della dea in due persone, quella divina e quella eroica, che appare creatura prediletta della dea.

Dopo queste considerazioni si torni a leggere ciò che il Picard osserva a p. 74 sulle affinità fra religione punica e religione egea, e particolarmente sulla notizia tramandataci da Giustino che Didone aveva condotto con sè il gran sacerdote della Giunone cipriota, « divenuto — aggiunge il Picard — il primo sacerdote di Tanit ». Nel mondo egeo, al momento della sovrapposizione degl'Indoeuropei ai popoli mediterranei, le antiche divinità si trasformarono — in vari luoghi — in eroi fondatori, attraverso ἱεροὶ λόγοι in cui si rifrange in diverse articolazioni il modulo originario del rapporto fra la πότνια e il πάρεδρος, anche se in tutti questi racconti l'elemento maschile (proprio dopo il mutamento d'atmosfera provocato dall'instaurazione della nuova civiltà) finì per prevalere su quello femminile. Non deve quindi stupire se anche a Cartagine, data l'interferenza di due diverse civiltà, lo schema del rapporto πότνια — πάρεδρος (del resto già penetrato nella religione fenicia originaria) abbia dato luogo al medesimo processo di rifrazione della sostanza antica in uno ἱερὸς λόγος di κτίσις.

Ma qui va fatta — sempre sulle orme del Picard — un'altra constatazione di somma importanza a sostegno della nostra tesi. Cartagine, in tutto il mondo fenicio, palesa la prerogativa di una prevalenza della divinità femminile su quella maschile: Tanit prevale su Ba'al Hammon, e ciò porta la religione cartaginese sempre più vicino allo schema originario della religione mediterranea, con la prevalenza della πότνια sul πάρεδρος. Come può essere sfuggita al Picard la singolare corrispondenza che, come nella religione cartaginese (*unicum* nel Mediterraneo indoeuropeo e semitico) prevaleva la divinità femminile, così la leggenda sulla κτίσις della città poneva eccezionalmente come fondatrice una donna, un'eroina e non un eroe? Come gli è potuta quindi sfuggire l'ovvia constatazione che la seconda singolarità è in diretta dipendenza dalla prima, che quindi Elishat-Didone non è se non un'ipostasi eroica di Tanit? E ciò doveva venirgli in mente tanto più in quanto, com'egli rileva a pp. 58-59, il nome di Tanit, a differenza da quello di Ba'al Hammon, non sembra essere di ori-

gine fenicia, ma libica: il che comporta che in origine il nome della dea doveva essere diverso, forse Anat, forse Elat (o Elishat?), e aiuta a far scorgere in Elishat-Didone l'originaria ipostasi della divinità. Il Carcopino, nella prefazione al volume (p. III), s'è spinto a supporre un'origine libica anche di Ba'al Hammon e ha ribadito l'origine libica del nome di Tanit, insistendo sopra una sua fusione con una divinità fenicia, « duttile messaggera di un politeismo mediterraneo ». Ma c'è di più. Il Picard (p. 60), proprio sulla base di iscrizioni del *tophet,* suppone che la disfatta di Imera (480 a. Cr.) abbia determinato a Cartagine una profonda rivoluzione politica e religiosa: al regime monarchico si sarebbe sostituito un regime aristocratico e contemporaneamente alla prevalenza della divinità maschile si sarebbe sostituita quella della divinità femminile, con la conseguenza di un accentuato rigore dei costumi. A parte il fatto che gl'inizi del sec. V mi sembrano una data troppo tarda per una così singolare rivoluzione religiosa, materiata di elementi mediterranei, mi stupisce che il Picard, enunciando quest'ipotesi, non abbia scorto ch'essa distrugge tutta la sua interpretazione del mito di Didone in base ai dati del *tophet*. Solo una religione con prevalenza della divinità femminile poteva giustificare — come abbiamo visto — un λόγος di κτίσις che avesse a protagonista un'eroina; ma se tale religione s'è instaurata agl'inizi del sec. IX, allora questi sacrifici non hanno alcun rapporto col mito di Didone, che dovrebbe essere stato elaborato nel corso del sec. V. Il rapporto fra i dati del *tophet* e il mito di Didone può essere salvato solo a condizione che questo mito venga ricondotto all'aspetto mediterraneo della religione di Cartagine e quindi all'interpretazione di Elishat-Didone come ipostasi della primitiva divinità femminile fenicia, ancor prima ch'essa avesse assunto il nome di Tanit.

Tale secondo rapporto, essendo di per sè sufficiente a spiegare la genesi del mito di Didone, lo svincola dal sospetto d'esser stato costruito sulla base del *mol'k* e quindi permette l'ipotesi del Picard che il *mol'k* sia stato istituito proprio in connessione col mito: ipotesi che altrimenti — come abbiamo già notato — si sarebbe rivelata insostenibile, perchè prigioniera di un circolo vizioso infrangibile. Ciò è tanto più vero in quanto i dati archeologici prospettati dal Picard (pp. 28-34) sembrano postu-

lare diversi sostrati, di cui solo i più recenti contengono tracce di culto di Tanit e Ba'al Hammon. Dunque nel santuario ci sarebbe da ravvisare tutta la storia della successiva trasformazione ossia libicizzazione del culto di Elishat-Didone; e se negli ultimi strati spuntano le iscrizioni per Tanit e Ba'al Hammon, ciò è una riprova che il santuario era dedicato alla fondatrice non solo come tale, ma anche come divinità femminile dominante.

Questo nostro tentativo di ricostruzione ci permette di supporre come dallo schema religioso originario sia germogliato il mito di Didone nella forma tramandataci da Timeo e da Trogo-Giustino. In origine Elishat era nè più nè meno di Anat o Elat, che, per colpa del fratello Mot, aveva perduto il suo πάρεδρος Aleyan Ba'al (Zichar Ba'al) e, mentre questi era relegato agli Inferi, girava per il mondo alla sua ricerca, dopo aver punito il fratello (nella redazione pseudostorica: rapimento del tesoro); durante la sue peregrinazioni essa giungeva in Libia, dove fondava la città di Cartagine. Lì scopriva, forse per le sue sovrannaturali qualità magiche e divinatorie, che il πάρεδρος era relegato agl'Inferi e vi discendeva per liberarlo. Il ritorno della coppia divina (simbolo della rinascita della natura a primavera) era festeggiato quindi a Cartagine (divenuta, per orgoglio municipalistico, o meglio per la tendenza delle civiltà primitive a puntualizzare l'evento religioso nel luogo delle proprie usuali esperienze, il luogo fortunato dove la dea aveva potuto iniziare il felice ritrovamento dello sposo) con riti propiziatori, che, allo stadio ancor primitivo in cui i culti s'erano instaurati nella futura metropoli, facilmente dovevano comportare sacrifizi umani. La spaventosa peculiarità della religione cartaginese sarà stata che tali sacrifizi, a differenza di quanto è avvenuto altrove, si sono perpetuati. Del resto anche a Roma tracce di sacrifizi di prigionieri (cioè una delle forme dei sacrifizi cartaginesi) si trovano ancora nel sec. III av. Cr.. Del *mol'k* e della sua connessione col mito originario una traccia si può trovare — come vuole il Picard — nel già ricordato particolare, tramandatoci da Giustino, che Didone, prima dell'olocausto (cioè della sua discesa agl'Inferi in cerca dello sposo), compì sacrifizi. Il successivo, rapido contatto degl'immigrati fenici con le popolazioni libiche e quindi la fusione

di Elat-Anat-Elishat, dea fondatrice, con la libica Tanit, dovette anzitutto agevolare la creazione della leggenda che faceva risalire proprio alla dea la fondazione della città, e dovette nello stesso tempo sia affrettare il processo di riduzione della dea (come fondatrice) al rango di eroina, e quindi l'abdicazione della primitiva Elishat di fronte all'autoctona Tanit (nel senso che Tanit rimase la dea ed Elishat si ridusse ad eroina fondatrice), sia l'introduzione di elementi locali nel mito. Come Tanit si sostituiva ad Elishat, così al suo πάρεδρος Zichar-Ba'al si sostituiva un Ba'al ch'era anche Hammon (e si noti che in *Aen.* IV 198 Iarba è *Hammone satus*!; nè è da trascurare il fatto che il nome *Iarbas,* confrontato con la forma *Sicharbas* assunta in Giustino dal nome dello sposo di Didone, fa trapelare un'affinità fra i due personaggi). Nella leggenda di κτίσις, in cui l'originario mito si andava a poco a poco deformando, la sostituzione dell'elemento maschile autoctono a quello maschile fenicio rimase allo stato di geminazione e si configurò come violenza che l'eroe divino libico aveva tentato di compiere sull'ormai non più dea, ma eroina divina fenicia, costringendola a scendere agl'Inferi per congiungersi col suo unico sposo, il dio fenicio. Non quindi ierogamia col *genius loci,* come vuole il Picard, dopo la quale l'eroina, mercè il successivo sacrificio, avrebbe assunto dignità divina; ma anzi accentuazione del processo inverso di riduzione da divinità a eroina, che, come aveva sostituito Tanit a Elishat sugli altari, senza tuttavia farle perdere i connotati teologici caratteristici, così aveva ridotto lo ἱερὸς λόγος rituale dell'incontro fra Elishat e il suo πάρεδρος agl'Inferi a un olocausto per sfuggire alla sopraffazione del nuovo πάρεδρος libico, naturalmente trasformato anche lui in eroe nell'adattamento al mito di κτίσις. Le risultanze degli scavi diligentemente riferite dal Picard confermano, come abbiamo già visto, tale processo evolutivo.

Se però questa ricostruzione è legittima, la notizia di Trogo-Giustino che Didone, dopo il suo olocausto, ebbe culto divino appare il portato di una confusione fra il culto di Tanit e vaghe notizie di teologi punici secondo cui il mito ecistico non aveva ancora smarrito il suo carattere originario e si conservava l'oscura coscienza dell'originaria identità fra la dea e l'eroina fondatrice: la medesima coscienza per cui al tempo di Nevio si sentivano i

rapporti fra Didone e Giunone-Tanit o Diana-Tanit. In altri termini, secondo noi il *mol'k* cartaginese era nato per la divinità fondamentale e per essa e il suo πάρεδρος Ba'al Hammon si è perpetuato (non vi sono negli strati più recenti del *tophet* iscrizioni per le due divinità?). Il significato originario del *mol'k* non perpetua quindi il carattere di *devotio* che nel mito si riscontra solo quando esso assume un carattere decisamente ecistico, facendo di Elishat una semplice eroina; è invece il tipico significato del rito agrario, che se mai fra i popoli italici trova corrispondenza non nella *devotio*, ma nel *ver sacrum*. Se poi a Cartagine, oltre al caratteristico *mol'k* (sacrifizi di fanciulli) ci sono forme di *devotio* come quelle dei prigionieri o degli stessi capi, il fenomeno è spiegabile allo stesso modo con cui in Italia, accanto al *ver sacrum*, sussistono forme di *devotiones* come i sacrifici dei prigionieri e quello dei *duces* e leggende ecistiche come quella di Romolo, che sono meglio rapportabili al carattere sacrale della regalità, ma che però, come abbiamo visto, non sembrano avere un vero rapporto con *devotiones* come quelle dei Decii Mure. Chi volesse perciò parificare il *mol'k* al sacrifizio di prigionieri fatto da Annibale nel 409 o alle *devotiones* dei suffeti commetterebbe lo stesso arbitrario procedimento di chi volesse parificare il mito della sparizione e divinizzazione di Romolo, le *devotiones* di Curzio e dei Decii e i sacrifizi dei prigionieri al terribile *ver sacrum* che fra i Sanniti sottolineò la terza guerra contro Roma (Liv., X, 27).

Tutt'al più si potrà aggiungere che, come la leggenda ecistica di Elishat-Didone è un virgulto staccatosi dal tronco del grande mito della divinità femminile fusasi con Tanit, così le *devotiones* a Cartagine, che evidentemente erano influenzate dal particolare della *devotio* dell'eroina fondatrice contenuto nel mito ecistico, erano più sentite, più connaturate al carattere della popolazione, in quanto questa conservava il rito del *mol'k* e talvolta, nella distretta della patria, gli attribuiva un carattere di *devotio*. Si conservava, cioè, un'oscura coscienza che il rito sanguinario di significato agreste conservato per la dea Tanit era originato da quel medesimo ἱερὸς λόγος che aveva poi assunto un nuovo significato nel mito ecistico; in questo l'originaria Elishat soppiantata da Tanit era discesa al rango di eroina e compiendo la

catabasi agl'Inferi sotto forma di olocausto aveva subíto essa stessa il sacrificio, conformandolo come *devotio* e quindi equiparandolo al significato del sacrificio del re. Solo entro questi termini mi pare si possa ridurre l'intuizione del Picard, fornendole per giunta la base che permette d'interpretare la genesi del mito e chiarendo meglio i confusi e apparentemente discordanti dati archeologici del *tophet* di Salammbô.

ETTORE PARATORE

MONOTEISMO E DUALISMO IN ZARATUSTRA E NELLA TRADIZIONE MAZDAICA*

Hadrianae coniugi carissimae

Uno dei problemi più interessanti della storia delle religioni è senza dubbio la natura e la formazione del dualismo della tradizione avestica, e la maniera in cui questo ha potuto integrarsi in una concezione essenzialmente creazionistica e monoteistica, nella quale un essere supremo personale è concepito come autore del mondo e degli esseri che esso racchiude.

Bisogna dire prima di tutto che il problema di una coesistenza e di una combinazione del monoteismo con il dualismo si pone allorchè il dualismo raggiunge il livello cosmologico e cosmogonico: cioè quando gli esseri e le forze del male sono posti coscientemente al di fuori del mondo della creazione dell'essere supremo e contro di esso, senza che d'altra parte il loro mondo e la loro creazione, quando si sia giunti a attribuirne loro una, abbiano più che una funzione negatrice e mortificatrice, benchè incarnata in entità specifiche, demoniache, umane (i malvagi, le orde turaniche), animali (gli animali nocivi) o cosmiche (le tenebre, l'inverno, il nord, i venti dannosi, il fatto e gli agenti della putrefazione).

Si è potuto scrivere che la tendenza dualistica è stata presente nella tradizione religiosa iranica già avanti Zaratustra, ma sviluppandosi in forme diverse che poi il sistema avestico ha legato insieme, e si sono richiamati esempi di miti iranici, che, conformemente a ciò che avviene in altri ambienti religiosi, mettono alle prese le forze benefiche e quelle maligne e distruttrici. Ciò significa che la distinzione chiara e simmetrica tra lo « spirito benefattore » e lo « spirito distruttore », caratteristicamente gathica, non

* La grafia del nome Zaratustra è stata italianizzata. Del resto, neppure il consueto *Zarathustra* costituisce una translitterazione esatta. Tanto vale allora assecondare l'uso grafico della nostra lingua.

può essere presa semplicemente come il punto di partenza del dualismo iranico, ma come una sistemazione e radicalizzazione (fino al livello di una simmetria che ha qualcosa di astratto, pur mantenendo una potente relazione con la vita) di una tendenza già esistente[1].

Ciò tanto più se si presta attenzione a un aspetto fondamentale della pietà avestica nel suo insieme, e, in generale, iranica: il tema del combattimento contro le forze del male, che portano danno alla vita e impediscono la realizzazione del mondo della giustizia. È appunto questo aspetto combattivo che ci interessa ora di sottolineare, richiamando alcune delle sue manifestazioni che ci sembrano più caratteristiche e riservando ad altra occasione la ricerca dell'antichità relativa di queste: riservando cioè la questione di una maggiore o minore antichità, nell'ideologia religiosa iranica, di un vero dualismo al livello cosmologico. Crediamo invece — al di fuori di questa questione — di potere anticipare la nostra impressione, che appunto questa pietà attiva contro i malvagi visibili e invisibili, e le credenze da cui essa dipende, ci spieghino una religiosità combattente e vittoriosa la quale, non rinnegando il suo creazionismo fondamentale, e continuando al contrario a vedere nell'Essere supremo l'autore e il tutore del bene, ha posto l'avversario al di fuori del mondo di lui, dando così origine, alla fine, a una forma peculiare (e oggettivamente contraddittoria) di monoteismo dualistico, nella quale sembra esprimersi l'ultima parola del mazdaismo posteriore.

Questo atteggiamento dello spirito emerge bene da tutto l'Avesta recente, la cui pietà combattiva tende appunto a respingere gli assalti degli esseri del male che vogliono distruggere e impedire[2], ed ha in vista appunto l'affermazione, il benessere e la

[1] Vd. *infra*.

[2] Si deve osservare a questo proposito che nell'Iran la divinità stessa della vittoria, Vṛthraghna, è in rapporto con la nozione di « ostacolo », benchè questo rapporto non si puntualizzi, come in India, in un quadro mitico come quello della vittoria di Indra su Vṛtra, il mostro-ostacolo cosmico per eccellenza; d'altra parte, la figura di Vṛthraghna non sembra avere un particolare interesse cosmogonico. Infatti, tutta la vita del fedele mazdeo è un combattimento e una vittoria, per la continua difesa e per la continua crescita del mondo della creazione minacciato dall'ostacolo, il *patyara* creato dai demoni. In un settore religioso extra-iranico, ma influenzato dalla cultura dei Medi, come l'Armenia, Vahagn, un derivato di Vṛthraghna, si trova ad essere opposto

crescita del mondo del Bene, governato dall'Asha (= Ṛta), l'ordine etico e cosmico. Tale affermazione coincide con una vittoria sulle forze della distruzione, sia sul piano etico che sul piano cosmologico e anche cosmogonico (che è quello che ora ci interessa di analizzare), e concerne tutti i valori e gli interessi dell'esistenza, secondo un'equivalenza delle nozioni di « cattivo » e di « distruttore dell'esistenza » che è propria già dello spirito gathico, e che sembra caratteristica dello spirito iranico. Primo autore e garante di questa vittoria è Ahura Mazda, il creatore del mondo dei corpi, nonchè della creazione invisibile, mentre la controcreazione dello spirito maligno non è che in funzione puramente oppositrice, negatrice. Questo non impedisce che i demoni siano viventi, concreti, e che, nell'Avesta recente, la creazione demoniaca si manifesti anche in varie entità cosmiche, così come nel mondo umano, animale e vegetale, sotto delle forme molto concrete e attive; e si deve guardarsi dal credere a priori che si tratti sempre di sviluppi posteriori a Zaratustra. Al contrario, siamo in presenza, spesso, di dati che hanno tutto l'aspetto di essere molto antichi, benchè si debba tener conto anche di una tendenza evidente a inquadrare sempre più nettamente gli esseri nelle due creazioni opposte. Come si è detto, i demoni sono in rapporto col nord, l'inverno, le tenebre, la notte[1], con degli esseri mostruosi mitici o pseudo-storici (Apaosha, Azhi Dahāka etc.), che vogliono impedire le acque, danneggiare le piante, distruggere gli uomini, ingoiarli, immobilizzare il mondo, tenerlo sotto il loro impero. Si tratta dunque di nature e di funzioni negatrici, che raggiungono il piano cosmico e cosmogonico e che si pongono come tali contro, anzi all'esterno del mondo dei valori dell'esistenza, che è il mondo della creazione di Ahura Mazda, ciò che lascia sussi-

a dragoni. Secondo Benveniste, Vṛtra et Vṛthraghna, p. 75 s., siamo qui in presenza di un tratto mitico locale attribuito poi alla divinità iranica della vittoria. Torneremo altrove su questa dibattuta questione.

[1] L'aspetto divino della luce, aspetto positivo, vivificatore, considerato non in rapporto complementare alla tenebra (come invece nel testo gathico Y. 44, 5, dove luce e tenebre — così come gli altri esseri — sono opera del creatore), ma nella sua opposizione a essa, da cui è minacciata, crea un'altra possibilità di contatto tra una concezione monoteistica, che conosce un gran Dio all'origine del mondo della creazione e della vita, e una concezione dualistica al livello cosmico. Torneremo su questo ampiamente in un secondo articolo che sarà continuazione del presente.

stere il ruolo primordiale e creatore di Mazda stesso[1]. Donde segue che il collegamento tra il momento creazionista e il momento dualista vita-distruzione è dato, nell'Avesta recente, appunto dal tema della lotta che è necessario combattere per garantire il mondo della creazione, per sormontare il *patyara*, l'ostacolo.

Ora, questa lotta è troppo immediatamente implicita in ogni esperienza di vita umana e di credenza per essere ridotta a uno schema specifico. Ma il fatto che essa si sia imposta fino al punto di dare alla tradizione religiosa iranica un aspetto tutto caratteristico giustifica dal punto di vista tipologico non meno che storico un'analisi di questo tema avestico del combattimento, e del modo in cui esso è stato utilizzato nell'ideologia generale.

Dato essenziale dell'ideologia mazdaica, già nell'Avesta recente, è che la vittoria sui demoni, per la difesa del mondo della creazione, deve essere realizzata nel tempo, in un tempo determinato, che ha dei momenti decisivi, delle crisi, e che avrà la sua fine, benchè già la vita ordinaria, ogni momento di questa vita, debba realizzare la medesima vittoria. I fedeli sono dei Saoshyant, come il grande Saoshyant che verrà alla fine[2]. Se questa vittoria non si realizzasse, i daeva avrebbero l'impero di questo mondo; se il sole non si levasse, ben presto i demoni guasterebbero la creazione visibile[3]; Sraosha deve intervenire tutte le notti[4] — mentre lo xvarnah si ritira dalla terra — per proteggere gli uomini e il fuoco. Si può dire che, in questo quadro, la creazione non cessa di difendersi, perpetuarsi e accrescersi fino alla vittoria finale. Tishtrya rinnova sempre la sua lotta contro il demone dell'aridità Apaosha, che vorrebbe impedirgli di sollevare le acque del mare Vourukasa[5]; il demone dell'avidità Azi non cessa di minacciare l'acqua, per inghiottirla[6], e il fuoco, per spengerlo[7]; Mithra e Sraosha manifesta-

[1] Nelle fonti pehleviche, poi, il mondo di Ahriman e della Druj, pur caratterizzato da vivida concretezza e infausta efficacia, viene contemporaneamente teorizzato come mondo della negazione e dell'impotenza (Bundahishn, A. 15-16, ma cfr. già Vd. 19, 5 e 18, 30).

[2] Cfr. *infra* e Y. 72, 5; cfr. Y. 18, 3 e 27, 8; Y. 27, 3; Y. 58, 4 e il gathico Y. 48.

[3] Y. 57, 16 ss.; Yt. 6, 3; Yt. 13, 12-14; Yt. 12, 4-6; Yt. 6, 2-4.

[4] Y. 57, 16 ss., cfr. Vd. 18, 14-19.

[5] Yt. 8.

[6] Se così va inteso Y. 16, 8.

[7] Vd. 18, 19, 45.

no la loro potenza dall'oriente all'occidente, di giorno e di notte (Y. 57, Yt. 10), e abbattono la loro mazza sulla testa dei nemici e dei daeva (Thraetaona, l'uccisore del mostro mortificatore Azhi Dahāka ha anch'egli la mazza, vd. *infra*).

Ma questa lotta conosce anche delle crisi specifiche, che hanno un posto determinato nel quadro delle vicissitudini della creazione; anzi, secondo qualche luogo dell'Avesta recente, già a partire dalle origini, quando gli attacchi del maligno impedivano il movimento ed il funzionamento del mondo visibile, degli astri, delle acque, delle piante[1]. Bisogna però precisare che questa concezione di un non-funzionamento originario del mondo, di una situazione di immobilità (concezione che forse sopravvive anche, benchè a un grado più avanzato della storia del mondo, nella impresa attribuita a Yima d'aver « ripreso il benessere dalla mano dei demoni » : vd. *infra*) non può in nessun modo essere confusa con la nozione di una priorità del male in quanto non-essere preesistente e resistente o forza caotica preesistente e « egoista » : infatti, il contesto creazionista rimane sempre presupposto e l'intervento del male è proveniente dall'esterno e sempre posteriore, avendo appunto per iscopo di guastare od impedire ciò che è stato creato per la vita, sia ciò agli inizi, sia durante le vicissitudini successive.

Queste vicissitudini contrassegnano tutta la storia del mondo, e la tradizione mazdaica tende a precisarle in termini cronologici[2] e in una serie di « re » universali (cioè cosmici), ciò che è un

[1] Yt. 13, 55-56 e 78.

[2] La divisione tra i due campi del Bene e del Male, al livello cosmico, si riproduce anche nella geografia. Vi sono delle terre privilegiate, come l'Iran Vej e delle terre malfamate : ma, conformemente alla ideologia generale, le terre privilegiate sono anch'esse terreno d'opposizione tra le « buone cose della vita » e il patyara, l'ostacolo creato dal maligno per danneggiare la creazione di Ahura Mazda. Nel Fargard I del Videvdat, Ahriman risponde alla creazione da parte di Ahura Mazda dell'Aryanem Vaejo (Iran Vej), che è per eccellenza la regione privilegiata, con la creazione di due specie di flagelli specifici, il serpente di fiume e l'inverno « creato dai demoni ». La tradizione intende questo testo nel senso che questi due flagelli sono propri dell'Iran Vej; un passo, che sembra interpolato, aggiunge : « là (nell'Iran Vej) è il cuore dell'inverno, il peggiore dei flagelli ». Nonostante questo giudizio di valore, l'assenza di flagelli morali (la creazione dei quali da parte di Ahriman è in concomitanza con la creazione da parte di Ahura Mazda di varie altre regioni menzionate dal testo) dovrebbe significare in qualche modo, per la tradizione,

tratto caratteristico dell'ideologia, in accordo con il quadro generale che abbiamo delineato, fondato sulla concezione di un mondo che, creato dalla divinità, è garantito e accresciuto dal combattimento al livello etico e cosmico[1]. Si ricordi l'atto demiurgico di Yima, che amplia la terra[2] a profitto di quelli che la abitano, e fonda il benessere, o lo riprende dalla mano dei demoni, secondo un testo che abbiamo citato e che fa forse allusione alla leggenda del re Taxma Urupan che, essendo riuscito a insignorirsi del

l'eccellenza dell'Iran Vej: sarebbe rimasto a questo (oltre i serpenti di fiume, che forse sono in relazione a una particolarità locale [Darmesteter, Zend-Avesta, II, p. 5 s.]) solamente il flagello più duro, ma d'altronde più elementare e (dal punto di vista etico) più innocente, appunto il più « cosmico »: l'inverno, in quanto opposto alla vita terrestre. In questo quadro di dualismo cosmico, che l'ideologia avestica vede all'interno di tutta la creazione materiale guastata dalla mistione operata dal maligno, si vede facilmente qual'è la situazione particolare dell'Iran Vej, sottomesso come ogni altra cosa nel mondo visibile all'opposizione creazione-patyara, ma anche libero (secondo l'interpretazione tradizionale) da molte delle altre manifestazioni più deplorevoli del maligno. D'altra parte, questo inquadramento geografico si ricollega alla storia medesima della creazione: l'Iran Vej è « il primo dei paesi e dei luoghi eccellenti » creati da Ahura Mazda. Inoltre ivi è la terra abitata da Yima, ed ivi nacquero Zaratustra e la religione mazdaica.

[1] Cfr. Hêm Yt. I e gli Yt. 5, 9, 15, 19, 26.

[2] L'aspetto cosmogonico dell'atto di Yima che produce a tre riprese un supplemento di terre (Vd. 2, 8 ss.) richiama altri miti cosmogonici: l'ampliamento è fatto a profitto degli uomini, per dar loro uno spazio più comodo e ampio: « gli uomini vi circolarono ». Si può richiamare un tema analogo proprio di altri contesti mitici differenti, ma relativi anch'essi all'idea di un ampliamento del mondo abitabile, quali la generazione di nuove isole nelle mitologie polinesiane e i miti relativi all'innalzamento del cielo che opprimeva, per la sua eccessiva vicinanza alla terra, la vita umana, animale e vegetale. Ma, nell'Avesta, questo atto cosmogonico, o demiurgico, rientra nella concezione generale di una affermazione progressiva della creazione. Inoltre il regime di Yima e l'età felice che esso comporta (che è in qualche relazione con il carattere demiurgico dell'atto da lui compiuto) non è concepito come definitivo ma ricade anch'esso nello schema generale dell'opposizione creazione-patyara e si inserisce in una visione escatologica. Di qui l'annunzio a Yima di inverni disgraziati e la costruzione del Var sotterraneo, dove non vi saranno uomini con segni del maligno. Il Var, questa riserva integra di un mondo felice e di una umanità più perfetta che — come sembra — attende di ripopolare la terra dopo una crisi provocata dal maligno, concerne — nel quadro del medesimo schema — la continuazione del mondo della creazione nella sua attuazione progressiva nonostante l'attività negatrice del maligno. È questo quadro generale che a noi ora interessa sottolineare, cioè il valore assunto nel sistema avestico da dati e nozioni che possono avere la più disparata origine e natura. Questo schema generale avestico, che è il tessuto connettivo in cui tutti questi elementi relativi alle vicende di Yima sono inseriti, è costituito da una vicissi-

maligno, è poi inghiottito da lui e liberato da Yima; questa leggenda, essendo in rapporto al tema del combattimento contro il maligno, e inserita nel ciclo dei re universali[1], sembra essere stata interpretata dalla tradizione successiva nel quadro delle vicissitudini generali della storia del mondo, con il che Taxma Urupan (Tahmuraf) è stato considerato come il rappresentante dell'ordine del mondo e della civiltà messo in scacco dal maligno[2].

La figura di Azhi Dahāka, il mostro mitico storicizzato[3], presenta in questo contesto un grande interesse. Questo mostro, che

tudine cosmica oltre che etica, conformemente all'idea generale avestica della attuazione della creazione contro un ostacolo che proviene dal di fuori di essa e che la nega in quanto tale. Un ultimo aspetto da osservare, fra i tratti propri della vita nel Var, è il fatto che in esso si ha una percezione del tempo più ridotta. Mi sembra che ciò non sia in relazione soltanto alla mancanza della visione degli astri in quel mondo sotterraneo. Il mondo del tempo concerne nell'Avesta la storia della creazione nel suo affermarsi nonostante l'azione mortificatrice del male, lo svolgersi della lotta contro l'azione mortificatrice del maligno (questo è comunque un luogo comune nella letteratura pehlevica: è precisamente in funzione della lotta — ma di una lotta conclusiva, che possa avere il suo termine — che Ormazd crea, nella letteratura post-avestica, il tempo « dal lungo periodo », che determina le vicissitudini del combattimento. Su ciò cfr. l'articolo seguente). Se il Var è un mondo in attesa, una riserva, esso è nel tempo, ma in un tempo più rilassato, che non è ancora iscritto nei ritmi del tempo terrestre dove si combatte la battaglia per il compimento della creazione.

È però da avvertire che le vicende relative a Yima hanno anche, e forse, all'origine (prima dello svilupparsi della concezione cosmologica del mondo della creazione in sviluppo contro il ricorrente patyara del nemico), soprattutto carattere etico. Cfr. l'insuperbirsi finale di Yima e la sua conseguente caduta ad opera di Azhi Dahāka. In un aspetto simile della personalità di Yima e delle vicende ad esso collegate potrebbe aver trovato il suo punto di appiglio l'attribuzione a Yima, nell'Avesta recente, del rifiuto di predicare la religione mazdaica, incarico che quindi si sarebbe riversato su Zaratustra. Anche il rimprovero, rivolto dalle Gāthā a Yima, di aver insegnato per il primo a mangiare la carne del bue, benchè coerente con una dottrina anti-sacrificale specificamente gathica, ha forse riferimento ad una nozione tradizionale di una imperfezione del regime realizzato da Yima.

[1] Yt., 15, 11, cfr. 5, 26 e 19, 32.

[2] Darmesteter, II, p. 583 cf. 374. Bisogna dunque tener conto della tendenza ad interpretare in senso cosmogonico certi miti, o leggende, che nelle fonti più antiche sono presentati solamente come episodi favolosi della lotta contro gli esseri maligni. Si può citare anche, a questo proposito, l'inquadramento cosmogonico che il Bundahishn (Justi, cap. 7) fa del motivo mitico della lotta di Tishtrya contro il demone della siccità Apaosha per assicurare il ritorno della pioggia.

[3] Hôm Yt. I, Yt. 5, 29 ss; Yt. 9, 14; Y. 19, 37, 46 ss.

almeno fino a un certo punto deve essere posto in comparazione tipologica e storica con Vṛtra (e Ahi) del Ṛgveda, è stato interpretato a torto in un quadro di regalità mitica[1]. La permanenza di Azhi Dahāka incatenato fino alla fine dei tempi, quando sarà ucciso da Keresaspa, che ha a sua volta dei tratti d'analogia con Thraitauna, il primo vincitore del mostro, ci mostra chiaramente in questo una delle incarnazioni delle forze del male (« la Druj più forte che Ahra Manyu abbia creato contro il mondo dei corpi, per la distruzione del mondo del bene », Hôm Yasht), la cui minaccia accompagna (conformemente alla ideologia generale sopra delineata) l'affermazione vittoriosa del mondo del bene fino alla liberazione finale[2].

Nel mito vedico Vṛtra tiene chiuse le acque, e con esse il mondo nelle sue virtualità, se si accetta l'interpretazione recente

[1] Vd., in questa Rivista, vol. XXIV-XXV (1953-54).

[2] Vi sono alcuni indici che potrebbero far pensare alla presenza nell'Iran di uno schema mitico relativo all'eroe che combatte il mostro mortificatore del mondo della creazione. Questo tema è peraltro integrato nel quadro proprio della concezione avestica di un mondo della creazione la cui affermazione e crescita si realizza attraverso tutto il corso della storia fino alla liberazione finale, ciò che porta, come si è detto, alla elaborazione di un contesto molto composito nel quale trovano posto elementi di disparata origine e natura, e che vengono raggruppati intorno ad alcuni personaggi fondamentali. Si consideri a questo proposito il ruolo del Soma, la bevanda sacra, invigorante e immortale, che in India permette a Indra di vincere Vṛtra e di dare con ciò inizio al nuovo mondo aperto e ordinato. Nell'Iran questa bevanda è appunto attributo di una serie di eroi che si susseguono per tutto il corso di quelle vicissitudini nelle quali abbiamo veduto svolgersi la storia del mondo e la lotta concomitante contro i demoni mortificatori (cfr. Hôm Yasht I). Il primo che preparò lo haoma fu Yima, il cui carattere di eroe combattente contro le forze demoniache mortificatrici, e insieme di eroe cosmogonico, è stato già sottolineato. Il secondo fu Athwya, dal quale nacque in ricompensa Thraitauna (Feridun), l'uccisore di Azhi Dahāka « dalle tre gole... Druj demoniaca fortissima, malvagia e funesta al mondo, la Druj più forte che Ahra Manyu abbia creato contro il mondo dei corpi, per la distruzione del mondo del bene ». Bisogna aggiungere a ciò la possibilità che vi sia un vero parallelismo tra la coppia Thraitauna-(Azhi) Dahāka e, nella mitologia indiana, Trita Aptya, mostro con tre teste; Trita Aptya in un caso è chiamato Traitana (cfr. Darmesteter, Zend-Avesta I, p. 86-88). Ma vi è di più: il terzo mortale che preparò la haoma fu Thrita (« prossimo parente mitico di Thraitauna » Darmesteter, *l. c.*), dal quale nacquero in ricompensa Urvaxshaya e Keresaspa. Questa coppia è molto caratteristica, perchè il primo è una figura di giustiziere, ordinatore della legge: il secondo è eroico e giovane. Essi richiamano in qualche modo, benchè a una scala e a un livello inferiori, la coppia vedica Varuṇa e Indra, nel ruolo che questi due personaggi sembrano avere nel mito

di W. N. Brown[1], secondo cui il mito dovrebbe essere ricostituito nel senso che l'atto di Indra che uccide il mostro è l'atto di un demiurgo, il quale, ergendosi nella sua potenza per affrontare il nemico, fa separare per sempre i suoi progenitori, nei quali il Brown vede il cielo e la terra, e rende possibile con la sua vittoria l'apertura del mondo, con l'emersione del sole, germe contenuto nelle acque cosmiche. Questo atto ha anche un valore etico e metafisico: il mondo sarà retto ormai dallo ṛta di Varuṇa, mentre la cacciata dei demoni di Vṛtra è vista come una separazione dell'essere dal non-essere (sat, asat): il non-essere è appunto il dominio di Vṛtra, e ormai i demoni saranno ridotti al ruolo di nemici in un mondo aperto e ordinato.

Bisogna osservare che Vṛtra è qui essenzialmente un negativo; ciò può spiegare la povertà del suo mito quanto a tratti personali, quella povertà che ha colpito Benveniste e Renou nel loro saggio « Vṛtra et Vṛthraghna », e che ha suggerito loro una conclusione evidentemente esagerata, cioè che Vṛtra non sarebbe stato inventato che come controfigura di un dio vittorioso, che abbatte una resistenza, la quale, all'origine, non sarebbe qualificata che come tale (vṛtra-, n. = ostacolo)[2]. Ma, nel mito di Indra, Vṛtra che tiene chiuse le acque non è solamente l'« ostacolo », contro cui si afferma la potenza vittoriosa del dio-eroe, ma un ostacolo a livello cosmico. Il che significa che la nozione di vṛtra-ostacolo studiata da Benveniste e Renou nel dominio indo-iranico, ha ricevuto nella mitolo-

di Vṛtra. Ma ciò che più interessa è che Keresaspa richiama spesso Thraitauna: porta la mazza, uccide il serpente Azhi Srvara (Thraitauna uccide dunque il serpente del mito cosmogonico, Keresaspa uccide il serpente di fiaba, in un racconto in cui appare il motivo favoloso del mostro-isola). Ma Keresaspa ha anche un ruolo molto importante nella storia del mondo, sempre in concomitanza con Thraitauna. È lui che ucciderà alla fine dei tempi Azhi Dahāka, il mostro mitico vinto e incatenato appunto da Thraitauna e sopravvivente, come si è detto, come un'incombente minaccia destinata a scatenarsi e a essere finalmente uccisa nella crisi finale. Non bisogna inoltre trascurare il fatto che Keresaspa è presentato nella tradizione zoroastrica come un eroe pagano. Ciò può avere relazione con l'aspetto eroico ma talvolta libero e leggermente empio dell'eroe Indra, che compie le sue imprese (e anche, a quanto pare, le sue imprese cosmogoniche) con la forza e la violenza. Si cfr. anche, del resto, l'opposizione dei caratteri tra i due fratelli Urvaxshaya e Keresaspa sopra menzionati.

[1] J.A.O.S., LXII, p. 85 ss., p. 97.

[2] *Op. cit.*, p. 192.

gia vedica un'interpretazione nel quadro di un contesto cosmico relativo alla lotta per il funzionamento del mondo (o addirittura, secondo W. N. Brown, per la sua apertura).

Il quadro generale di questo mito è evidentemente molto distante dall'Avesta. Indra non è un creatore, ma un demiurgo, ed è Varuṇa che in RV VIII, 96, 16 sembra essere chiamato a diventare il re del nuovo regime mentre, nella leggenda di Azhi Dahāka, non compare il tema delle acque liberate. Tuttavia non è meno interessante notare come la nozione di un mondo della creazione da difendere e affermare, benchè particolarmente sviluppata nell'Iran, sia comune all'Iran, e all'India vedica. E che si tratti di analogia di nozioni, più che di miti completi, è confermato dall'esistenza nell'Avesta recente, in contesti diversi, di un altro tema mitico, quello dell'impedimento delle acque, motivo facilmente assimilabile con l'idea generale del male e dei malvagi come impedienti e distruttori, a tutti i livelli dell'esistenza.

* * *

Prima di procedere alla determinazione più precisa di questi aspetti ideologici del mazdeismo in relazione alle loro diverse fasi storiche (giacchè finora abbiamo trattato indiscriminatamente le fonti avestiche — ma soprattutto l'Avesta recente, lasciando da parte provvisoriamente la Gāthā) — dobbiamo ora esporre alcuni aspetti pratici che, nella cultura iranica mazdaica, appaiono in rapporto con l'ideologia generale sopra delineata. In questa ideologia, il Bene coincide con la vita e la prosperità, di cui Ahura Mazda è autore e tutore; coincide anche con l'Asha, l'ordine del Bene, che regge il mondo della creazione e assicura la sua crescita e il suo benessere. Questa ideologia comprende i due piani, morale e fisico (l'ambiente cosmico, terra, acqua, alberi, bestiame, è in rapporto molto stretto con gli Amesha Spenta, le manifestazioni spirituali della divinità), e l'avvicinamento alquanto meccanico tra questi due piani dà talora alla pietà avestica un carattere « terreno » che peraltro non esclude, anzi spesso informa di sè anche una prospettiva escatologica. Nello stesso quadro si spiegano i costumi tipici di questa pietà: l'orrore di ciò che è morto, l'avversione per il digiuno, per il celibato, per lo spreco; la stima per la ricchezza, per l'elemosina, per la giusta ricompensa, per

la paternità e maternità[1], per il lavoro, per la produttività in generale che, appunto, accresce il mondo[2] e assicura il suo benessere (è nota l'intraprendenza attivistica dei Parsi attuali); spiega anche l'interesse particolare per le cure da avere verso il bestiame, cure che si elevano per eccellenza alla dignità di dovere religioso trascendendo l'aspetto utilitario banale. Il bue, in cui si riassume la vitalità del mondo animale, e in funzione del quale il mondo vegetale è stato creato, è qui la personificazione dei mezzi di vita e di sussistenza, e il suo giusto trattamento equivale, nella sfera del mondo visibile, a quel mantenimento e a quella crescita del mondo che è operata dalle divinità[3]; esso è anche il simbolo della

[1] Vd. 3-5. Forse rientra in questo quadro ideologico il fatto, riportato da Erod. I, 137, che i Persiani affermavano l'impossibilità del parricidio. Essi avranno visto in questo caso una contraddizione in termini: una attività negatrice quale quella che è costituita per eccellenza dall'omicidio inserita precisamente nella funzione che per eccellenza accresce il mondo della creazione: la paternità; una rivolta dunque inconcepibile del mondo della creazione (e della natura) contro se stesso. Bisogna ricordare che il maligno è esteriore al mondo della creazione, che egli cerca di guastare: non vi è posto per lui, nè per la sua opera, l'uccisione, nella linea diretta e solidale che collega senza soluzione di continuità gli esseri nella direzione di sviluppo più essenziale e omogenea, il rapporto genealogico. I Persiani, riferisce Erodoto, presumevano, in caso di parricidio, l'inesistenza di una reale paternità.

[2] L'uomo, il fedele mazdaico, partecipa a questa lotta per l'affermazione del mondo del bene, in collaborazione con la divinità. Mentre Ahura Mazda è il creatore e tutore dell'Asha e del mondo, e, insieme, la sorgente di ogni forza, il fedele è anch'egli « il padre del mondo dell'Asha », che egli realizza combattendo i demoni con il culto, la morale e il lavoro, e aiutando gli esseri soprannaturali, come il fuoco, che deve essere curato, o Tishtrya, che deve essere aiutato dal culto nella sua lotta contro il demone della siccità, ma che, in mancanza di un aiuto sufficiente, può sempre contare sull'intervento di Ahura Mazda che ristabilisce le cose. Questo intervento attivo dell'uomo con la pietà, il culto e il lavoro (e sopratutto con il culto per il bestiame) fa camminare il mondo e lo accresce e lo salva. Tale atteggiamento fa somigliare l'uomo di tutti i giorni alle figure dell'escatologia (i fedeli come Saoshyant).

[3] Questa concezione del mondo della creazione in continua crescita, crescita alla quale collaborano — in combattimento con il maligno distruttore — anche gli esseri della creazione visibile, a cominciare dall'uomo, si può dunque definire una concezione, oltrechè combattiva, anche parzialmente « germinale » dell'affermarsi del mondo della creazione. Ciò non implica però la cessazione di una concezione creazionistica, anche se talora si arriva a subordinare un po' la divinità allo schema generale della lotta e della crescita, provocando una convergenza di interessi alquanto stretta tra la divinità creatrice (di cui si mantiene peraltro ferma la trascendenza) e il mondo della creazione. Si può

ricompensa nell'aldilà[1]. Giacchè, come si è detto, questa apertura della pietà avestica verso i valori dell'esistenza non impedisce, ma al contrario esalta, un interesse escatologico: la restaurazione finale delle cose, quando la creazione avrà raggiunto la sua integrità e la minaccia e l'ostacolo del maligno saranno stati annientati.

Questo interesse cosmico della pietà avestica ha anche un aspetto etnico. Nell'ideologia mazdaica il mondo del bene è anzitutto (benchè non esclusivamente) l'ambiente storico e geografico dove la razza iranica vive e prospera[2]. Le orde turaniche sono una delle manifestazioni più terribili del maligno negatore della creazione e della vita[3], e ereditano tutta l'odiosità del non-pastore — sacrificatore del bue — maledetto da Zaratustra; i demoni del Mazana sono tra i più pericolosi[4]; i daeva sono identificati anche[5] con gli idoli degli stranieri empi. Ora, questo aspetto ideologico deve essere genericamente iranico, perchè risulta anche fuori dell'Avesta. La storia iranica ce ne presenta l'aspetto più propriamente etnico-politico: il re dell'Iran è per vocazione il re dei re, il re universale, la cui autorità è stata conferita da Ahura Mazda, creatore del mondo e del benessere per l'uomo e fondamento e

arrivare, nell'Avesta recente, fino a parlare della Fravashi d'Ahura Mazda (Y. 23, 1, Yt. 13) e, in diverso contesto, dell'ingrandimento di questi (Y. 27, 2). Tale ingrandimento non va peraltro in nessun modo confuso con l'ingrandimento del mondo della creazione, ed esclude ogni concezione panteistica, ma si spiega col fatto che, a un certo momento, nell'orizzonte ideologico dell'Avesta recente, la nozione di forza ha finito per coincidere con la nozione di accrescimento. È pertanto con tali termini che si è espressa anche la nozione di una forza vittoriosa di Mazda.

In ogni caso, la concezione creazionistica appartiene al mazdeismo fin dalle sue più antiche testimonianze, come risulta dalle Gāthā e dalle stesse iscrizioni achemenidi. Invece, questa nozione del mondo della creazione in crescita — ad opera della divinità e dell'uomo — appare, rispetto alla precedente, come un prodotto secondario, connesso con una concezione sistematica nella quale il progredire e l'accrescersi degli esseri singoli — oggetto di comune esperienza — è inquadrato in un più generale progresso della creazione come tale. Una evoluzione simile a quella per cui gli esseri maligni, da distruttori delle cose dell'esistenza, sono stati inquadrati in una controcreazione opposta alla creazione buona in quanto tale.

[1] Cfr. *infra*.
[2] Cfr. Yt. 13, 87.
[3] Cfr. Y. 68, 13.
[4] Yt. 4, 22.
[5] Ivi.

tutela della regalità; l'impero è a sua volta il mondo organizzato in gerarchia razziale e geografica.

Queste considerazioni spiegano i presupposti religiosi di testi come il primo Fargard del Videvdat, con la sua gerarchia geografica, culturale e religiosa, e la sua ripartizione in regioni di cui la prima e più perfetta (benchè infestata anch'essa dal patyara del maligno[1]) è precisamente l'Aryanem Vaejo, lo spazio iranico, la regione migliore che Ahura Mazda abbia creato. Spiegano anche un testo di Erodoto (I 134) che è in accordo con tale ideologia avestica: « essi stimano fra tutti, dice Erodoto, dopo sè stessi, i popoli che abitano più vicino a loro; in seconda linea quelli che sono al secondo grado di lontananza; poi, gradualmente, essi misurano la loro stima in proporzione della distanza, e hanno la minore stima di quelli che abitano il più lontano da loro; la loro idea è che essi stessi sono di molto i migliori degli uomini sotto ogni rapporto, ... e che i più distanti da loro sono i peggiori. Dal tempo della dominazione dei Medi, i popoli dell'impero esercitavano anche un dominio uno sull'altro: i Medi, che avevano il comando d'insieme, comandavano ai loro più prossimi vicini; questi ai limitrofi; questi ultimi, a quelli che venivano poi; ciò si faceva secondo lo stesso principio secondo il quale i Persiani accordano la loro stima; poichè c'era da popolo a popolo (?) gradazione nel comando e nell'autorità delegata »[2].

Considerazioni analoghe debbono essere formulate per ciò che concerne l'organizzazione e la solidarietà interna della comunità sociale, la cui stretta gerarchia si riferisce ai medesimi presupposti (Erodoto menziona anche la graduazione dei segni di saluto secondo la condizione sociale rispettiva di coloro che si incontrano). E si spiega anche quale sia il posto del singolo in questo ambiente cosmico-etnico. L'uomo iranico è prima di tutto un combattente, ricorda Erodoto, I 136 (d'altra parte, l'affermazione della creazione e dell'Asha sono nell'Avesta un combattimento); in secondo luogo, prosegue lo storico greco, la sua funzione privilegiata è la paternità, il cui interesse nazionale, e quindi anche cosmico è riconosciuto (Erodoto riferisce che il re inviava ogni

[1] Vd. sopra.

[2] Cfr., per la traduzione di questo passo l'edizione erodotea delle *Belles Lettres*.

anno doni ai padri di molti figli): « essi pensano che il numero fa la forza », aggiunge lo storico greco a questo proposito, ciò che, al di là della banalità della frase, sembra quadrare bene con questa concezione del mondo in crescita attraverso la moltiplicazione degli esseri, e corrisponde a un luogo comune della letteratura avestica. Questa esalta poi a sua volta un altro dovere dell'uomo iranico, il lavoro, che trasforma e fa crescere il mondo (dalla cultura dei campi e del bestiame fino alle opere di canalizzazione). E si comprende anche, in questo senso, l'informazione di Erodoto che i sacrifici, anche quelli eseguiti da privati, dovevano avere per scopo anche l'interesse della comunità, l'interesse, noi possiamo aggiungere, del « mondo del bene », delle « buone cose che hanno il loro germe nel bene »: questo mondo di cui il villaggio, il distretto, la nazione iranica retta dal re costituivano il nucleo prezioso: questo mondo che Ahura Mazda, il creatore del cielo e della terra, ha creato, come si esprimono le iscrizioni achemenidi, per il benessere dell'uomo.

Come si vede, in queste ultime considerazioni noi abbiamo debordato anche il campo genericamente avestico (o più precisamente il complesso dell'Avesta recente), e abbiamo considerato anche altre fonti iraniche e greche. Come è noto, i rapporti fra queste differenti fonti e i diversi ambienti religiosi cui essi si riferiscono sono stati frequentemente trattati, e la questione è stata complicata dai problemi relativi alla personalità e alla originalità di Zaratustra. Ora, io credo che una comparazione dettagliata degli elementi religiosi risultanti da questi differenti testi è certo necessaria, ma non può impedire di considerare anche l'aspetto generale di una mentalità notevolmente unitaria, che è appunto l'oggetto di questa ricerca. Giacchè io credo che quanto si è detto autorizzi a parlare di una pietà caratteristicamente iranica per ciò che concerne la concezione del mondo, della vita e dei rapporti tra la divinità, gli uomini e il mondo: quella concezione del mondo del bene, delle « buone cose della vita » create da Ahura Mazda, che devono essere sviluppate e accresciute per il profitto degli uomini e della comunità aria contro l'insidia del male in tutte le sue manifestazioni.

* * *

Entrando ora più specificamente nel campo dell'Avesta e della letteratura zoroastriana successiva, sarà nostro compito seguire in questi testi le diverse manifestazioni di una tendenza dualistica sempre più accentuata in senso sistematico. Ciò servirà a chiarire alcuni aspetti essenziali del mazdeismo. Esamineremo soprattutto i due termini cronologici opposti di questa tradizione, le Gāthā e i trattati pahlavici[1], per mostrare come un dualismo, come quello gathico, di natura essenzialmente etica benchè avente riferimento alla nozione tradizionale iranica della esistenza da custodire e affermare contro coloro che la distruggono, abbia potuto essere in seguito impostato sempre più su basi cosmiche, e ciò anche in relazione a nozioni verosimilmente molto radicate nella tradizione iranica come quelle rievocate nelle pagine precedenti.

Nelle Gāthā, la manifestazione dualistica più accentuata è quella che oppone i due « spiriti » primordiali, lo « spirito benefattore » e lo « spirito distruttore »[2], la cui presentazione (Y. 30, 3) come gemelli si riferisce solo alla loro simmetria, quella simmetria che è suggerita dalla nozione puramente etica della « scelta », senza alcuna implicazione di una unità genetica che sarebbe assolutamente assurda nell'orizzonte mentale gathico[3], non meno che in quella generica mentalità, caratteristicamente iranica, cui abbiamo fatto prima allusione[4]. Parimenti assurda,

[1] Evidentemente, l'essere le Gāthā le sezioni più antiche della letteratura zoroastrica non implica di per sè un criterio assoluto dell'antichità degli elementi ivi contenuti rispetto a quelli presentati dal resto della letteratura zoroastrica, che sembra anzi contenere la sua parte di tradizioni etniche antiche. D'altra parte è ovvio che le Gāthā siano da considerare al primo posto quando si tratta di ricercare ciò che vi può essere di specificamente zoroastrico nella letteratura mazdaica redatta posteriormente. Ora, come si cercherà di mostrare, sembra appunto che la nozione sistematica di un bene e un male simmetricamente affrontati (ma solo sul piano terrestre: vd. *infra*) sia prettamente zoroastrica e di origine gathica.

[2] Y. 30, 3; Y. 45, 2.

[3] Significativa è qui la posizione del Denkart, che conosce invece e respinge l'eresia « zurvanita ».

[4] Non si comprende perciò come Benveniste (Persian Rel. according to the chief Greek texts 77) possa dire che Y. XXX, 3 « mentions already the kinship between « the twins » and Boundless Time ».

è superfluo dirlo, sarebbe l'ipotesi di una unità dialettica fra i due spiriti. Il loro incontro non produce niente che li trascenda; è solamente un combattimento, e la soluzione del dramma non consiste che nell'affermazione totale del bene, nella retribuzione di felicità data ai buoni, e nella disfatta del male, cioè nella punizione data ai perversi nella casa della Druj.

Ancor meno questa simmetria minaccia, nel pensiero gathico, l'unicità di Dio, il « signore saggio », che regna unico nella luce, la cui sovranità nessuno può minacciare e la cui onnipotenza si rivela all'uomo, tra l'altro, nell'appoggio decisivo dato al buono e nel castigo riservato al perverso, oltre che nel fatto d'aver creato questo mondo in cui l'uomo è chiamato a vivere, di garantire ai giusti il rinnovamento dell'esistenza e il finale soggiorno nella « casa del canto »[1].

In questo quadro, è chiaro ciò che il « dualismo » di Zaratustra può significare. Mentre esso, con le sue allusioni alla Druj, e al « Furore », non manca di considerare il male in una maniera parzialmente analoga a quella dei testi avestici recenti, e anche delle iscrizioni achemenidi, cioè secondo una nozione del male come ispirato da esseri maligni concreti (esiste una « casa della Druj » verso cui i perversi della terra sono orientati), nonchè come negatore e distruttore, a tutti i livelli, dell'esistenza terrestre[2] e dei beni che sono collegati più strettamente alla vita (cfr. l'invettiva contro i non-pastori, i malvagi sacrificatori che distruggono l'esistenza del bue e lo fanno soffrire[3], o contro Yama, che per il primo insegnò agli uomini a nutrirsi della carne del bue[4]), d'altra parte di questo stesso dualismo si sottolinea soprattutto la funzione etica, in relazione alla nozione della scelta tra il bene e il male. Come abbiamo detto, è qui che il dualismo gathico — già esistente almeno implicitamente nei suoi presupposti — si afferma esplicitamente e coscientemente come tale, e diviene sistematico e simmetrico. Questa simmetria, indotta dalla scelta, si esprime in entità che incarnano le forze e le tendenze stesse che portano all'affermazione di questo bene e di questo male: lo « spirito benefattore » e lo « spirito distruttore », il « buon pen-

[1] Y. 51, 15, cfr. 44, 9; 34, 6-15 etc.; 46, 11 etc.
[2] Y. 50, 4; 46, 11; 32, 10-15 etc.
[3] Y. 32, 10-15; 44, 20; 46, 4-11; 51, 14; 31, 9-10; 49, 4 etc., cf. 34, 5.
[4] Y. 32, 8.

siero » e il « cattivo pensiero ». Il dualismo espresso da queste coppie, che non sono affatto identiche[1], e che sono formate da entità non astratte ma efficaci, è evidentemente in attiva relazione con la vita, che ne è interamente retta in quanto orientata dal criterio della « scelta »; ma questo stesso dualismo ha allo stesso tempo dell'astratto e del dottrinale, nella sua simmetria: è l'opera del profeta, il cui spirito vigoroso unifica in un binomio « totale » il dramma della vita[2].

D'altra parte, questo dualismo, in quanto incontro e conflitto di forze e di tendenze, di presenze e di volontà, è lontano dall'essere assoluto. Esso non concerne che il « terrestre », nell'attesa della retribuzione e del castigo finale: il castigo dei perversi nella casa della Druj è il corrispettivo della vittoria totale del bene. In questo quadro la stessa nozione di una estraneità fondamentale ed originaria degli esseri demoniaci e delle forze maligne — pure implicita nella menzione di esseri quali la Druj e il « Furore »[3] — sembra restare in secondo piano nell'attenzione di Zaratustra; quella che viene sottolineata è soprattutto (cfr. i due spiriti primordiali) l'incompatibilità fondamentale del male con il bene, e, insieme, la nozione della scelta volontaria compiuta dai buoni e dai cattivi, scelta che è nello stesso tempo il risultato di una ispirazione da parte dei due « spiriti » e l'intrapresa di una direzione di vita[4]. E tale nozione di scelta volontaria lo conduce

[1] Sul rapporto dello « spirito benefattore » con Ahura Mazda vd. *infra*, Il « buon pensiero », proveniente esso stesso dalla divinità, opera invece prevalentemente da dentro l'uomo, determinandone praticamente la retta scelta.

[2] Il punto centrale, l'ethos della dottrina gathica, e, seppura in forma diversa, dell'intero mazdaismo, è dunque in questa intima connessione fra etica e vita. L'etica è l'assicurazione dei valori dell'esistenza, della sopravvivenza e della crescita del mondo della creazione, a tutti i livelli. I cattivi sono distruttori dell'esistenza.

[3] La malignità primaria e concretezza dei quali risulta dalle Gāthā. Di una vera personalità si potrebbe parlare, e solo eventualmente e con essenziali precisazioni e restrizioni, soprattutto per quanto concerne la Druj.

[4] Il fatto che si parli di una scelta compiuta dai daeva, che a loro volta hanno influenzato la cattiva scelta dei malvagi e degli empi, pone i daeva stessi su un piano diverso sia dalla malignità originaria e scarsamente personale (benchè concreta) della Druj (e del « Furore »), ai quali non si attribuisce una scelta, sia dalla malignità dello « spirito distruttore ». Questa situazione gathica dei daeva è coerente con l'ideologia che trasparisce da alcuni miti iranici riferiti da fonti occidentali, ai quali è nota la figura di un dev che viene in aiuto di Ormazd contro Ahriman.

anche a una espressione che sembra e forse è paradossale nel quadro del mazdeismo, a parlare cioè di una scelta che avrebbero compiuto all'origine i due spiriti stessi, lo spirito buono e lo spirito cattivo, con una totale inversione del punto di vista[1]. Tale inversione, che peraltro non distrugge per sè il presupposto ideologico dell'esistenza di esseri maligni puramente negatori, impersonanti il male (la Druj, il « furore », etc.), e che quindi mantiene ferma una estraneità radicale dei due « spiriti » (che del resto scelgono conformemente alla loro natura...), mostra però qual'è il vero interesse che spinge il profeta a sviluppare questo implicito dualismo in senso pieno e simmetrico: un interesse che è soprattutto etico, e che non implica in ogni caso le raffinate concezioni dualistiche cosmologiche (Dio e antidio esistenti da sempre l'uno di fronte all'altro) alle quali si dedicherà con tanto interesse la letteratura mazdaica pahlavica[2].

E' per questi motivi che si può parlare di un monoteismo, almeno soggettivo, di Zaratustra, senza quelle forti e ulteriori limitazioni che la simmetria dualistica cosmologica introduce nella volontà, pure monoteistica, del mazdeismo posteriore.

Questa questione del monoteismo di Zaratustra e della sua conciliabilità con il dualismo è, come è noto, un argomento obbligato per tutti coloro che si occupano di religione mazdaica e trova un ulteriore campo di applicazione nella questione del rapporto tra Ahura Mazda, l'unico, e lo Spenta Manyu, impegnato sul combattimento contro lo « spirito distruttore ». A mio avviso la chiave della questione, sempre per quanto concerne il pensiero di Zaratustra, risiede nel fatto che l'opposizione simmetrica bene-male, che concerne solo il « terrestre » (non però nel senso che il « celeste » sia al di là del bene e del male, ma nel senso che esso non è raggiunto dall'attacco del male, che è distruzione di esistenza), si incrocia, nel pensiero di Zaratustra, con un altro binomio, implicito nel precedente, il binomio che mette in rapporto il « terrestre » attuale, teatro del combattimento, e ciò che è al di sopra di esso, dove è il trono della divinità. Questo secondo binomio è dunque, a differenza dal primo, un binomio di trascendenza, non

[1] Y. 30, 5, cfr. 45, 2.

[2] Vd. la seconda parte di questo articolo, che seguirà in altro numero della rivista.

di conflitto[1]. Oltre che di trascendenza, esso è anche un binomio di « orientamento » : i buoni sono incamminati verso la « migliore esistenza » (come i cattivi lo sono verso l'infelicità).

In questo quadro, è chiaro che Ahura Mazda è l'unico, e che d'altra parte è solamente sulla terra, e davanti alla scelta che gli esseri debbono compiere, prima della retribuzione finale, alla soglia del ponte Cinvat, che la sua presenza e la sua azione (che lo Spenta Manyu rappresenta in modo leggermente astratto ma d'altronde molto vivo[2]) sono contrastate dalla presenza e dall'azione del male, rappresentati a loro volta dall'Ahra Manyu.

Il fatto dunque che Ahura Mazda sfugga alla rigidità della formula dualistica simmetrica, la quale, avendo riferimento, come si è detto, a un conflitto di tendenze e di ispirazioni, concerne la sfera terrestre, alla quale si indirizza la vigorosa predicazione del profeta che impone una risoluta scelta, e che è il campo di battaglia dove bene e male, vita e morte, si scontrano, suggerisce al pensiero del profeta l'opposizione di due figure ad hoc, lo spirito buono e lo spirito cattivo, il che lascia Ahura Mazda intatto nella unicità priva di controfigura[3]. Ma questa trascendenza del gran

1 Cfr. *infra*. Von Wesendonk, Weltbild der Iranier 64, sembra confondere troppo questi due binomi. Ora, bisogna dire che in Zaratustra sussistono tutte e due le coppie di opposizione, e ben distinte: il terrestre non è il male, nè il tenebroso; esso è al contrario la creazione di Ahura Mazda, in sè buona, sulla quale si dirige la minaccia del male e dei cattivi. Si tratta dunque, nel caso della coppia celeste-terrestre, di una opposizione di trascendenza, non di ostilità, se non nella misura in cui il terrestre può racchiudere il male in conseguenza dell'intrusione di quest'ultimo. È vero che Von Wesendonk esclude che si sia arrivati nelle Gāthā a una concezione del terrestre come maligno o disprezzabile: non ci si poteva d'altro canto arrivare, dati i principi. Ma sta di fatto che non si dà, nel pensiero gathico, neppure una orientazione in questo senso. Non si può pertanto accordare una vera analogia tra la concezione mazdaica (in tutte le sue fasi di sviluppo) e le concezioni gnostiche.

2 Tale « funzione » dello « spirito benefattore » spiega come nelle Gāthā esso possa apparire ora coincidente, ora distinto da Ahura Mazda. Vd. *infra*.

3 È vero che il monoteismo è (oggettivamente) insidiato da un dualismo che conosce un avversario esteriore al mondo della creazione operata dalla divinità buona. Ma, per quanto concerna le Gāthā, questo dualismo, che, come si è detto, è essenzialmente etico prima che cosmico, benchè erediti probabilmente la nozione di entità demoniache puramente negatrici e distruttrici, e quindi, implicitamente, estranee al mondo della creazione, non ha potuto essere nell'intenzione di Zaratustra una « protesta » contro il monoteismo, come vorrebbe Henning, citato da Duchesne-Guillemin, Ormazd et Ahriman 2, poichè

dio non è una otiositas, nè una superiorità di indifferenziazione nè d'indifferenza di fronte ai due spiriti. Ciò (e più ancora l'opinione estremamente falsa di un Ahura Mazda progenitore dei due spiriti[1]) sarebbe assolutamente assurdo nel mazdeismo di Zaratustra, così come in quello successivo: Ahura Mazda è nelle Gāthā il creatore e il retributore, in contatto diretto, vivo e efficace con il giusto, e nello Spenta Manyu si manifesta la presenza e l'azione viva e operante del creatore Ahura Mazda, alla quale il male distruttore cerca opporsi[2].

Ciò è confermato del resto dallo sviluppo ulteriore del dualismo simmetrico nella letteratura pahlavica, che giungerà a un parallelismo totale (ma come vedremo più formale che sostanziale) tra i due esseri opposti e le rispettive creazioni. In questo nuovo quadro si avrà ormai sinonimia tra Ormazd e lo « spirito benefattore », perchè Ormazd, divenuto senz'altro il primo termine della nuova simmetria dualistica, avrà rimpiazzato tale spirito nel quadro di una formula simmetrica, la cui validità sarà ormai assoluta e non concernerà più solamente il « terrestre » ma corrisponderà a una situazione simmetrica primordiale dei due esseri originari, Ormazd stesso e Ahriman, divenuto semplicemente l'« antidio »[3]. Con ciò Ormazd diviene, nella letteratura pahlavica, il protagonista di una lotta cosmica, che tuttavia, pur diminuendolo un po' rispetto

tutto il bene è appunto attribuito a Ahura Mazda e alle sue manifestazioni, mentre l'avversario non è in realtà che un negatore agente, un distruttore.

[1] Una tale possibilità supposta dal Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, « Journ. Asiat. », 1931, p. 115, (« se ci sono dei gemelli ci deve esse un padre »), va completamente al di fuori dell'ideologia mazdaica in genere e gathica in particolare. Per quanto concerne il suo valore in relazione allo « zurvanismo », cfr. l'articolo seguente.

[2] Non si può dunque consentire con Von Wesendonk, *op. cit.*, 73, il quale, osservando a buon diritto che, propriamente, è lo Spenta Manyu ad essere l'avversario dell'Ahra Manyu, vede in ciò un qualche annunzio di posteriori dottrine, sec. cui « der hoechste Gott nicht zugleich der Weltschoepfer sein kann ». Il fatto è che Von Wesendonk, per sottolineare (giustamente) il fatto che la personalità di Ahura Mazda sfugge, nel pensiero gathico, alla strettoia della formula dualista, cade nell'eccesso di ammettere una estraneità di Ahura Mazda di fronte al « terrestre » (cfr. sopra). I due binomi celeste-terrestre e bene-male sussistono ambedue, nel pensiero gathico. Come si è detto, il secondo di questi binomi, lo scontro tra i due spiriti, non concerne che il terrestre. Ciò non esclude in nulla l'intervento diretto e vivo di Ahura Mazda, e delle sue manifestazioni, sul terrestre medesimo.

[3] Cfr. il principio del *Bundahishn*.

alla concezione gathica, non giungerà in alcun modo a cosmizzarlo, nè a far dimenticare la sua indipendenza fondamentale dalla simmetria artificiosa della formula dualistica cosmologica assoluta. Una tale cosmizzazione (Ormazd come « uomo primordiale ») avverrà invece nella utilizzazione che Mani farà della teologia mazdaica, utilizzazione per altro che, ispirata alla concezione gnostica della malignità della creazione, rimane sempre in assoluta incompatibilità con il mazdeismo in tutte le sue fasi di sviluppo, perchè nel mazdeismo il carattere negativo, mortificatore, delle forze del male è appunto in relazione alla positività della creazione, dei valori della vita, delle « buone cose della vita » create da Mazda. Un punto invece nel quale si realizza una coincidenza, ma anche questa solo accidentale, tra il mazdeismo e il manicheismo, è appunto quella concezione « cosmica », o meglio cosmologica oltre che etica del male, la quale, a differenza di ciò che avviene nelle Gāthā, emerge chiaramente nella letteratura mazdaica posteriore. Sennonchè, anche tale coincidenza, che può avere spinto Mani a utilizzare con tanta larghezza i materiali ideologici mazdaici, è fallace, in quanto l'aspetto cosmologico del male (il maligno come antidio primordiale, autore di una sua controcreazione), tanto sviluppato nel mazdeismo recente, non sembra essere altro, come si diceva, che lo sviluppo posteriore della semplice nozione dei malvagi e del male come distruttori del mondo della creazione, cioè delle cose della vita; sviluppo realizzato nella direzione di un dualismo simmetrico e universale sulla base di quel binomio di conflitto bene-male che Zaratustra aveva elaborato sistematicamente, avendo però in mente non una dicotomia teocosmologica universale come quella propria del mazdeismo posteriore, ma lo scontro, limitato al « terrestre », tra i due « spiriti ».

Alle stesse conclusioni si arriva studiando l'altro termine del conflitto: Ahriman. Questi non è, nell'Avesta recente e nella letteratura pahlavica, che una personificazione più completa dell'Ahra Manyu gathico, il che naturalmente non prova nulla contro la natura concreta delle entità maligne poi messe in rapporto con lui, sia quelle che sono presentate nelle Gāthā, sia quelle che si affollano nell'Avesta recente e che talora fanno sospettare una origine molto antica: il demone della siccità Apaosha, gli esseri demo-

niaci che minacciano le piante e l'acqua, il demone della collera cieca e distruttrice Aišma (presente nelle Gāthā), il demone della putrefazione, la Nasu, che ha un ruolo del tutto primario nel Videvat, il serpente distruttore Azhi Dahāka, o la Druj stessa, che ha importanza primaria nelle Gāthā. D'altra parte, è stato precisamente nella formulazione in senso totale e simmetrico dell'opposizione tra la vita e ciò che la minaccia, che lo « spirito distruttore » gathico (che unificava in sè le tendenze del male e si opponeva allo spirito benefattore, nel quale si manifestava la presenza e la azione del creatore), ha espresso sempre più quella figura di antidio che lo caratterizza, soprattutto nei trattati pehlevici, come secondo termine del dualismo universale.

Da una parte dunque vi è stata per gli esseri maligni una evoluzione analoga a quella per la quale Ahura Mazda è stato attirato sempre più all'interno della formula dualista simmetrica universale, per rappresentare in essa (che originariamente, nelle Gāthā, concerneva solo il conflitto terrestre) la parte dello Spenta Manyu. Così i demoni concreti, quali quelli che noi abbiamo menzionato, sono stati anch'essi inquadrati in tale formula e identificati (o resi sue « creature ») con il secondo elemento di essa, precisamente l'Ahra Manyu gathico. Ma è vero d'altra parte che questa analogia è parziale e cede il campo a una differenza ancora più essenziale: mentre Ahura Mazda era da sempre il creatore, l'unico, che ha soppiantato lo Spenta Manyu allorchè questo non ha più avuto significato a causa dell'inserimento di Ahura Mazda in persona nella formula dualista, per i demoni è successo il contrario. Non essendo essi che dei rappresentanti parziali, occasionali, del male come distruzione, e essendo l'unità del male in opposizione simmetrica alla creazione buona solo una invenzione sistematica secondaria, verosimilmente coincidente con l'elaborazione della formula dualistica di Zaratustra, è avvenuto che il rappresentante unitario del male non ha potuto essere altri che quella stessa entità che costituiva il secondo termine di tale formula: precisamente Ahra Manyu[1]. L'origine *parzialmente* astratta di Ahriman, benchè mascherata dall'attribuzione sempre più pronunziata di tratti personali elaborati in concorrenza e in opposizione con

[1] O un suo equivalente, il Gannak Menok, lo spirito puzzolente » del Bundahishn.

Ahura Mazda, o a lui trasferiti dalle altre entità demoniache originariamente più concrete di lui, non è stata del resto mai dimenticata nella tradizione mazdaica, come mostra il fatto stesso che questa non ha cessato dallo sviluppare sempre più compiutamente e artificiosamente in senso antitetico la figura dell'antidio, fino a renderla una controfigura completa della divinità, come si avrà occasione di vedere nell'analisi del Bundahišn.

In un successivo articolo, che sarà continuazione del presente, si studierà questa evoluzione del dualismo mazdaico. Si cercherà di vedere in che senso esso è stato coerente con i presupposti ideologici fin qui menzionati, che lo spirito gathico aveva elaborati e che d'altra parte le tradizioni etniche nel campo delle quali le Gāthā erano state concepite non cessavano di suggerire in forma meno sistematica. Perchè è stata appunto questa coerenza che, portando il mazdeismo a un dualismo simmetrico non più prevalentemente etico ma anche fondamentalmente cosmico (benchè in senso radicalmente diverso da quello gnostico), ha costituito la sua originalità e, nello stesso tempo, la sua forza e la sua debolezza.

UGO BIANCHI

LA LITTÉRATURE RELIGIEUSE FALACHA

(ÉTAT DE LA QUESTION)

Les études falachas ont aujourd'hui plus d'un siècle. C'est la mention faite par James Bruce dans son *Voyage* qui a suscité la curiosité des savants européens pour cette population et ce sont les recherches d'Antoine d'Abbadie qui ont jeté les premières bases scientifiques solides à la connaissance des Falachas vers le milieu du siècle dernier.

En même temps les milieux juifs et les milieux chrétiens ont commencé à s'intéresser aux Falachas. D'une part les missionnaires Flad, Stern et d'autres sont allés en Abyssinie pour évangéliser ces « Juifs noirs ». D'autre part, l'Alliance Israélite Universelle dépécha sur place l'illustre sémitisant français, Joseph Halévy. Ce dernier posa la question falacha comme problème juif et fut suivi dans ce sens par d'autres savants qui agissaient soit comme lui pour le compte de l'Alliance, soit, comme Jacques Faïtlovich, pour le compte du baron de Rotschild. Il est évident que toutes les relations des voyages accomplis par les uns et par les autres étaient entachées d'un esprit partisan, mais c'est grâce à leurs travaux que l'on a acquis une vue d'ensemble sur les moeurs, les croyances, le mode de vie et la littérature des Falachas. Ces travaux auraient paru moins sensationels si les *Carnets de voyage* d'Antoine d'Abbadie avaient été publiés, mai ces derniers reposaient tranquillement dans le Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris.

Ce fut Joseph Halévy qui, le premier, édita un ensemble important de textes falachas (*Prières des Falachas*, 1877; *Te'ezāza sanbat*, 1902; *Nouvelles prières des Falachas*, 1911), alors que J. Faïtlovitch éditait *La Mort de Moïse* (*Mōta Mūsē*, 1906). La première impression que le monde a eue de la littérature falacha sur la base de ces textes était plutôt celle d'une littérature juive assez originale en langue éthiopienne. Cette impression était

d'autant plus vive qu'aussi bien les *Prières* de Halévy que le *Mōta Mūsē* de Faïtlovich étaient accompagnés d'une traduction hébraïque.

Ce fut le grand mérite de l'éminent éthiopisant italien, Carlo Conti Rossini d'avoir, le premier, procédé à une analyse plus serrée de la littérature falacha et d'avoir constaté qu'en dehors du *Te'ezāza sanbat* et des prières, elle n'a aucune originalité et ne comporte que des versions expurgées de textes chrétiens. Tout en étant de cet avis, Conti Rossini publiait lui-même aussi quelques textes falachas (dans les *Appunti di storia e letteratura falascià*, 1920, et *Nuovi appunti sui Giudei d'Abissinia*, 1923). Fait curieux, une prière par lui publiée et qu'il croyait foncièrement falacha s'est avérée plus tard n'être elle non plus qu'une adaptation d'une prière chrétienne, come j'ai pu le prouver dans un article de la « Rassegna di Studi Etiopici », vol. 8 (1950).

Les opinions de Conti Rossini se sont heurtées à l'opposition d'un chercheur bien outillé surtout dans le domaine de l'histoire religieuse juive, A. Z. Aešcoly. Mais il a fallu attendre un quart de siècle depuis les travaux de Conti Rossini pour voir paraître les les deux ouvrage d'Aešcoly qui reprenaient le problème des relations entre la littérature falacha et la littérature abyssine chrétienne (*Sépher ha-Falašim*, 1943, et *Recueil de textes falachas*, 1951). Ces deux livres ont leur histoire. L'auteur désirait primivement éditer en même temps une grande monographie sur les Falachas et un recueil de textes. Le texte de *Sépher ha-Falašim* était achevé dès 1931 (voir p. 8 de l'Introduction) mais n'a pas pu trouver un éditeur en Paléstine. La plupart des matériaux qu'il contient ont été publiés dans la revue « Sinaï ». Ce n'est qu'en 1943 qu'il a pu paraître en entier. La première version du *Recueil des textes Falachas* a costitué en 1928 une thèse de diplôme à l'École Pratique des Hautes Études. Elle était prête à l'impression dès 1929, mais vu les difficultés de financement, sa parution fut retardée. Quelques années plus tard il devait paraître aux États-Unis édité par la « Caisse Alexandre Kohut », mais le manuscrit a été entretemps « perdu ». L'auteur s'est remis au travail, en profitant cette fois des manuscrits rapportés par la Mission Dakar-Dijbouti en 1933. Finalement le travail devait paraître en 1939 dans la collection des Mémoires de

l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris. La guerre a empêché une fois de plus son édition. En 1948 Aešcoly est mort après avoir revu et corrigé les sept premières feuilles de l'ouvrage. C'est seulement grâce à M. Marcel Cohen que l'impression a pu être achevée en 1951. Ce qui vient d'être dit n'est pas sans importance pour les considérations qui vont suivre plus bas. Les deux ouvrages doivent être considérés ensemble. La *Recuil* contient une substantielle introduction de 47 pages et l'édition d'une partie du ms. d'Abbadie 107 de la Bibliothèque Nationale, contenant le *Testament d'Abraham*, l' *'Arde't* et les *Actes de Moïse* ainsi que des prières.

S'opposant à l'avis de Conti Rossini, Aešcoly souligne l'interpénétration réciproque dans le domaine littéraire falacha et chrétien et accentue le fond juif de la littérature chrétienne des Abyssins. De l'avis d'Aešcoly, les différences qui existent entre les versions falachas et chrétiennes des mêmes ouvrages ne consistent pas seulement dans les formules eulogiques différentes et dans l'élimination des idées chrétiennes.

« Les textes falachas et chrétiens d'ouvrages communs aux deux confessions — écrit Aešscoly (p. 6 du *Recueil*) — diffèrent le plus souvent très considérablement l'un de l'autre... Or, un examen plus approfondi nous montre que les différences ne se bornent point à ces caractéristiques éclatantes. Ce sont presque toujours deux versions dont les textes s'opposent nettement l'un à l'autre, en ce qui concerne le style, les formes grammaticales, la syntaxe et le lexique, à tel point qu'on se demande si ces textes ne sont pas issus de différentes traductions (puisqu'il s'agit en général de traductions). Les deux versions du *Gadla 'Abrehām* que nous publions ici peuvent en servir d'exemple » — dit encore Aešcoly.

Malheuresement, cette opposition entre les versions n'est nullement prouvée par l'auteur qui n'analyse point la question en détail et l'étude des textes dont nous possédons les deux versions, comme *Gadla 'Abrehām, 'Arde't, Actes de Moïse, Apocalypse de Baruch,* ne nous autorise nullement à tirer de telles conclusions.

Quant à l'origine des ouvrages falachas, Aešcoly admet seulement que les originaux de l'*Apocalypse d'Esdras* et de *Mota Musē* sont chrétiens et considère en principe tous les autres ouvrages comme étant d'origine falacha et accusant un fond juif certain.

Si des notions chrétiennes se retrouvent dans les textes falachas — dit l'auteur — on retrouve d'autre part dans des textes chrétiens des allusions à des idées juives extra-bibliques. Aešcoly ne précise pas cette dernière pensée, mais n'importe comment on ne peut pas mettre sur le même plan ces deux ordres de fait. D'un côté nous savons la part que tient le judaïsme dans les coutumes de l'église éthiopienne quoique nous ne puissions pas nous expliquer pleinement les raisons de ces faits. Ceci expliquerait en tout cas les allusions à des idées juives — s'il y en a — dans les textes chrétiens. Mai d'autre part, malgré l'élimination voulue des notions chrétiennes des versions falachas, il en reste un nombre tellement considérable que le fait ne peut nullement être seulement dû à d'influences chrétiennes postérieures, comme le veut Aešcoly.

Ainsi p. ex. nous avons dans le *Sermon d'Abbā 'Eliās* la mention de *Légion* et plusieurs citations des *Évangiles*. Dans l'*Apocalypse de Baruch* nous trouvons des mentions de la croix, de la vénération du Dimanche, du Saint Esprit, etc. Le titre même du *Testament d'Abraham* falacha est au moins étrange pour un texte juif: *gadla wasame' zageddusān 'abaw 'abreham yeshag wayā 'gōb*: « Épreuve et martyr des Saint Pères Abraham, Isaac et Jacob ». Dieu y est nommé, par ailleurs, le Père. On peut interpréter les 12 *'arde't* de la version falacha comme des patriarches malgré le sens évident du mot, il n'en reste pas moins que l' *'Arde't* est un ouvrage d'inspiration chrétienne et l'élimination du nom du Christ ne suffit pas à lui enlever cet air.

Il est à noter qu'Aešcoly n'arrive pas à se départir d'un certain parti-pris qui ne reste pas sans influence même sur sa traduction et il lui arrive d'en éliminer de notions chrétiennes par excellence. Ainsi, p. ex. là où le texte des *Actes de Moïse* (*Recueil*, p. 136) donne: *wa'ataba* 73 *gizē* «et il se signa 73 fois» (en parlant de Moïse), l'éditeur traduit: « ... et tomba (sur) *sa face* par trois fois » en rejetant dans une note la traduction exacte du texte.

Les vues d'Aešcoly sur la littérature falacha sont d'ailleurs intimément liées à sa conception des origines des Falachas.

Analysant dans le *Sépher ha-Fološim* la tradition, les croyances et la littérature falacha Aešcoly constate avec raison à plusieurs reprises les caractères communs qu'ils ont avec ces mê-

mes éléments chez les Abyssins chrétiens. Dans l'Annexe III Aešcoly essaie de trouver une solution du problème des sources juives de la tradition populaire de l'Éthiopie en réconsidérant l'histoire réligieuse du pays. L'auteur croit que les rois axoumites d'abord païens avaient adopté vers le milieu du IV siècle non pas la religion chrétienne mais bien la religion juive et cela probablement en même temps que les rois hymiarites; à son avis ce n'est que le roi Caleb qui a embrassé la religion chrétienne. Il est un fait que les antiquités éthiopiennes sont obscures, que les documents et les témoignages son rares et ne s'accordent pas, mais il semble bien que rien n'autorise à en tirer de telle conclusions. Aešcoly soumet à une analyse critique détaillée toutes les sources externes d'abord, les sources éthiopiennes ensuite, mais cette analyse est on ne peut plus tendencieuse. De la légende sur l'origine des rois d'Éthiopie contenue dans le *Kebra nagast* il retient la tradition selon laquelle c'est le judaïsme qui a succédé aux croyances païennes en Éthiopie. Le récit de Rufin, la légende d'Abbā Salāmā (*Synaxaire*, 26 de Hamlé), le *gadl* de Takla Haïmanot, la lettre de l'empereur Constantin à Aïzanas et Sazanas sont analysés à leur tour et confrontés les uns avec les autres de façon à y trouver le plus de divergences, le plus d'inconséquences et de contradictions (chose qui n'est pas difficile), afin d'enlever toute valeur historique aux récits de la christianisation de l'Éthiopie. Le principal document, l'inscription du roi ʿEzānā qui marque le changement de la religion est considéré comme preuve de la conversion à la religion juive étant donné qu'il y est question du « seigneur des cieux... qui regne éternellement » et que la formule eulogique chrétienne (« Au nom du Père etc. ») n'y est pas mentionnée. Mais l'esprit critique n'empêche nullement l'auteur de s'appuyer sur le v. VIII. 26 des Actes des Apôtres où il est question de l'eunuque éthiopien, ministre de la reine Cadance venu à Jerusalem pour adorer. Cette légende lui fournit une « preuve » de plus de la présence en Éthiopie des juifs avant la conversion au christianisme. C'est donc essentiellement les Actes des Apôtres et la légende du *Kebra nagast* qui fournissent à Aešcoly les preuves positives de sa théorie, le reste étant basé sur la critique négative des sources.

Le problème de la provenance du judaïsme en Éthiopie avant

la christianisation du pays est, selon Aešcoly, le problème même des origines des Falachas. Selon l'auteur tout prouve que les aïeux des Falachas sont arrivés en Éthiopie à une époque très reculée — sans qu'on puisse fixer d'où ils venaient — et que diverses couches de Juifs venant de différents autres pays étaient venus s'y joindre (p. 192).

Telles sont les vues de l'auteur d'après la *Sépher ha-Falašim*. Passons maintenant au *Recueil*. La théorie d'Aešcoly sur le judaïsme comme religion antéchrétienne en Étiopie n'y est pas développée. L'auteur énumère les différentes opinions des savants modernes au sujet des origines des Falachas (p. 3) comme il le fait dans le *Sépher ha-Falašim* (p. 179-180), mais tandis que dans ce dernier ouvrage il croit ne pas pouvoir établir leur pays d'origine (p. 192) dans l'Introduction au *Recueil* il est dit: « Mes études sur leur réligion m'ont amené à considérer comme vraisemblable le point de vue cité ci-dessus sous le no. 6 » (p. 4). Or, le no. 6 stipule: « il y a eu quelques immigrations successives de Juifs et prosélytes d'Arabie. Dans la suite, ces étrangers se sont mêlés aux Agaous soumis par eux ». Mais l'auteur ajoute: « Pourtant, un autre point de vue reste à envisager. Les Falachas ne sont-ils pas les descendants de ceux Abyssins judaïsés qui n'ont pas changé de religion lors de l'introduction du christianisme dans le pays? » Une note renvoie à l'étude de l'auteur publiée dans « Tarbitz » XII pp. 136-157 et à l'appendice III du *Sépher ha-Falašim*.

Au temps où Conti Rossini écrivait ses *Appunti* on ne connaissait que quelques rares manuscrits falachas. On pouvait alors espérer que lorsque d'autres manuscrits viendront enrichir nos bibliothèques il s'averera qu'il existe quand-même une littérature falacha bien plus riche et plus originale. Aujourd'hui nous en connaissons une trentaine. C'est surtout la Mission Dakar-Djibouti qui en a rapporté un nombre considérable. Outre les sept manuscrits mentionnés par Aešcoly et utilisés par lui [mss. Éth. 393 (Griaule 89), 394 (Gr. 90), 395 (Gr. 91), 385 (Gr. 81), 398 (Gr. 94), 656 (Gr. 348), et 657 (Gr. 349)[1] se trouvent dans ce

[1] v. S. Strelcyn, *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits éthiopics (Collection Griaule)*, Tome IV, Paris 1954.

fonds 14 autres: un recueil de prières falachas pour le samedi [Éth. 658 (Gr. 350) pp. 235-236], six rouleaux contenant des prières magiques [Éth. 418 (Gr. 110) pp. 51-52; Éth. 420 (Gr. 112), pp. 53-54; Éth. 479 (Gr. 171), pp. 98-99; Éth. 504 (Gr. 196), pp. 118-119; Éth. 527 (Gr. 219), pp. 134-135; Éth. 544 (Gr. 236), pp. 147-148], un traité de divination (*hasāb*) qui a appartenu à un falacha [Éth. 391 (Gr. 87), pp. 25-26], un manuscrit amharique contenant des notes d'histoire falacha, une autobiographie et des prières, écrit pour la Mission Dakar-Djibouti par un falacha nommé Tamayet [Éth.. 597 (Gr. 289), pp. 179-180], quatre lettres de Falachas [Éth. 639 (Gr. 381) 21, 29, 30, 31, pp. 208-209] et un fragment d'un livre livre religieux falacha [Éth. 662 (Gr. 354) 1, p. 237].

Depuis, la Bibliothèque Nationale s'est anrichi encore d'un manuscrit falacha rapporté par M. Joseph Tubiana en 1950. Ce ms. contient des prières du samedi (Éth. 686) et correspond à peu près aux trente premiers feuillets du ms. Éth. 394 (Gr. 89). C'est une copie d'un ms. appartenant à un Falacha du Qwārā, Abbā Akkālē Berru.

Il convient aussi de signaler à cette place un autre manuscrit falacha qui se trouve à Paris dans la collection privée de M. Colavari. Il contient des prières, l' *'Arde't* et les *Actes de Moïse* et correspond aux ff. 1-10 v et 33 v - 48 v du ms. d'Abbadie 107.

Tous ces manuscrits apportent pourtant peu de choses nouvelles et l'image que l'on se faisait de la littérature falacha n'en est point boulversée. On peut noter avec intérêt l'emploi chez les Falachas des amulettes du type chrétien ainsi que des *hasāb*, on peut multiplier les variantes des principaux ouvrages religieux et des prières et mieux les confronter avec les versions chrétiennes, mais de tous ces manuscrits c'est seulement le ms. Éth. 597 qui comporte deux textes falachas nouveaux, mais de caractère historique et biographique et non pas religieux.

Aussi l'anthologie éditée en dernier lieu par M. Wolf Leslau (*Falasha Anthology*, 1951) n'apporte-t-elle aucun texte nouveau et dans ses commentaires l'auteur semble s'accorder plutôt axec Carlo Conti Rossini.

Ce n'est qu'il y a un an que M. Wurmbrand (JA, 1954, 1) a sommairement étudié un nouveau livre, signalé en 1910 par

J. Faïtlovitch et dont deux mss. se trouvent dans la collection de ce dernier. Il s'agit de *baqadāmi gabra 'egziabhēr* attribué a Abbā Sabrā. Cet ouvrage qui représente par ailleurs un certain intérêt pour les études judaïques n'est qu'un recueil de lectures pieuses et de prières et ne change pas, lui non plus, l'image que nous avion de la littérature falacha.

Dans l'ensemble il faut constater qu'après 35 ans l'avis de Carlo Conti Rossini sur littérature falacha reste entièrement valable et si des faits nouveaux n'interviennent pas, c'est cette première analyse qui s'averera, tout compte fait, la plus juste.

STEFAN STRELCYN

DER SCHUTZGEIST DER KUSCHITEN

Unter den Themen, die dem Leben der Kuschiten entnommen sind, ist das religiöse am schwersten eindeutig zu behandeln In Ermanglung aller Dogmen und festumrissenen Vorstellungen erscheint alles fluktuierend und ist in Definitionen also nicht fassbar. Als Kern aber zeichnet sich bei allem ein kompromisloser Monotheismus ab, der in allen Lagen und bei allen Fremdeinflüssen stabil geblieben ist. Verf. hat sich bemüht, dieses Thema aus eigenen Erfahrungen heraus in seinen erfassbaren Erscheinungen darzulegen und hofft, dem Leser ein Bild davon gegeben zu haben.

Nach allen Forschungen, die ich auf religiösem Gebiete unter den kuschitischen Völkern anstellen konnte, erscheint der Schutzgeist (amhar. wuḳābē) als das hervorragende Element und der — sozusagen — Kernpunkt im religiösen Leben dieser Vöker.

Gott, der Schöpfer und Erhalter allen Lebens und Seins, steht zwar als unbeschränkter Herr über allen Mächten und allen Dingen, der Mensch wendet sich an ihn um Hilfe, er betet zu ihm und er opfert ihm, um ihn sich und den Seinen und allen seinen Anliegen geneigt zu machen. Dennoch gibt es zwischen Gott und dem Menschen den Vermittler, der « Schutzgeist ». Ohne selbst « Gott » zu sein, geniesst er von Seiten der Menschen die gleichen kultischen Ehrungen, wie sie als Gott zukommend angesehen werden. Er wird als mit höchsten Vollmachten ausgestattet gedacht und ihm trägt man seine ganzen Nöte und Anliegen noch weit mehr vor, als Gott selbst.

Dieser « Schutzgeist » ist jedem Einzelnen *persönlich* beigegeben, als *seine* Schutzmacht, die in diesem persönlichen Verhältnis das Verhältnis des Menschen zu Gott selbst regelt und leitet.

Das Wesen des « Schutzgeistes », der nach allem Brauche in

seiner Machtfülle nicht eigentlich merkbar hinter Gott zurücksteht, kann *nicht eindeutig* erklärt werden. Sein Ursprung vor allem ist nicht eindeutig bestimmbar. Man kann in ihm:

1.) die Überreste eines alten Dualismus ursprünglicher Art annehmen. Denn: obwohl selbst nicht Gott, geniesst der « Schutzgeist » die gleichen kultischen Ehrungen, wie Gott, und das geschieht bei strengster Betonung des *einen* Gottes, neben dem es keinen zweiten gibt. Nie konnte ich bei den Kuschiten eine andere Auffassung wahrnehmen.

2.) kann man hier eine Fusionierung zweier *nahezu* gleichstarker Religionsgruppen sehen. Entweder hatten beide das monotheistische Prinzip, oder es war zumindest bei einer der beiden herrschend, während die andere — wiederum zumindest — eine oberste Gottheit hatte, die über andere, — nicht so ganz vollberechtigte, — Gottheiten herrschte. Die Gottheit derjenigen Religionsgruppe. die der wohl *relativ* schwächere, aber immer noch sehr starke Teil bei der Fusionerung war, wurde dann zum Schutzgeiste, der dann *unbedingt de jure,* aber nicht immer de facto, dem *einen,* der mächtigern Gotte der stärkern Religionsgruppe untergeordnet wurde.

Jede dieser Alternativen könnte die so überaus grosse Verwirrung erklären, die namentlich in den Benennungen für Gott und Schutzgeist besteht. So gibt es für Gott und Schutzgeist bei den Šinaša nur die eine Benennung « īḳa ». Dennoch wird zwischen beiden in Kult und Brauch und Theorie ein Unterschied gemacht. Dagegen haben die volksverwandten, aber unabhängig fremdreligiös infiltrierten Kafi$\overset{\vee\vee}{\text{cc}}$ō für beide wohl die Benennung « éḳo », für den Schutzgeist aber daneben noch die Benennung « ṭonḳa »[1].

[1] Generell muss ich hier bemerken, dass ich nach Kenntniss verschiedener kuschitischer Sprachen und ihrer zugehörigen Völker, sowie deren Geschichte in ihrer mündlichen Tradition eine neue Einteilung vornahm, in der sich die sprachlichen und historischen Gesichtspunkte ergänzten. Ich habe also 4 Gruppen unterschieden: 1. die Borogruppe, zu der heute noch die Šinaša und Kafi$\overset{\vee\vee}{\text{cc}}$ō gehören, und deren weitere Völker nur als Substrate anderer gedacht werden können. 2. die Hadiyagruppe, mit den « echten » Hadiya, den Sidāmō, den Alābā, den Kambātā, den Šašego, den Ḳabyēnā, u. a. 3. die Agaugruppe mit den Agau von Lastā und Agaumedr, den Falāšā, den Kwāra, den Ḳemanten u. a. bereits hier eingereihten Völkern. 4. die Ollābigruppe mit der grossen Untergruppe der Gālla, der ebenso verzweigten der Adāl und den Sōmali, abgesehen von kleinern Völkern. - Als eine eigene

Bei andern kuschitischen Völkern aber ist durch verschiedene Namen auch rein äusserlich ein Trennungsstrich zwischen beiden gezogen. Bei den Hadiya ist Gott « wā'a », der Schutzgeist « g̊āra », etymologisch gleich « ederā » - Gott der Agauvölker. Für den Schutzgeist haben die zu den Agauvölkern gehörigen Falāšā den « woḳābō » von den Amhara übernommen, die Agau von Ḷastā und die von Agaumedr aber haben dafür den Namen « ḳolli », den die Ollābivölker für den « bösen Geist der Besessenheit » haben. Die Agau von Agaumedr haben daneben noch den auf die Gunza hinweisenden « zeḳuy » als ihren Schutzgeist angenommen. Dem « g̊āra » der Hadiya entspricht der « ayyana » der Gālla, und so nahe ist die Verbindung zwischen diesen beiden, dass im Hadiya für das volkseigene Wort « unṭōmo » - ich bete, ein zweites « ayyanissōmo » entstehen konnte.

Bei den Wallāmō liegen die Verhältnisse so: Sie haben unter allen Umständen den eigenen, indigenen Gottesnamen « tossa » behalten, doch aus der sehr frühen und offenbar sehr starken Boroinvasion den Gottesnamen der Boro als den des eigenen Schutzgeistes übernommen. Zugleich aber damit geschah wohl die Übernahme der Gestalt des « Schutzgeistes » selbst in das eigene Religionsprinzip. Gerade bei den Ometivölkern könnte die ganze Entwicklung etwas klarer erscheinen, denn sie hatten anscheinend — vielleicht auch heute noch nicht ganz ausgestorbene — polytheistische Tendenzen, die dann unter kuschitischer Prädominanz und wohl auch völkischer Kraftüberlegenheit in deren Monotheismus übergingen, sc. mit den unvermeidlichen Konzessionen. Dass ein Kampf zwischen beiden Prinzipien stattfand, das zeigt schon der Umstand, dass der « tossa » der Wallāmō als Name des *einen* Gottes *über* den kuschitischen Namen « éḳo » oder « īḳa » siegte, dass aber der Monotheismus den Polytheismus weitgehend aus dem Felde schlug. Die « doc̊c̊i », die « bösen Geister der Besesssenheit » bei den Ometivölkern sind

Gruppe rechne ich die Ometivölker, sie sind eine Mischgruppe, in der einzelne Elemente aus allen andern Gruppen in stärkerm oder schwächerm Masse erscheinen, neben verschiedenen nicht-kuschitischen Komponenten. Bei ihnen ist eine sehr frühe und offenbar auch starke Boro-Überlagerung wahrzunehmen, die mit der Kafā-Besetzung nichts zu tun hat. Diese stammt erst aus dem 15. Jh.

vohl ursprünglich « Götter » gewesen, heute sind sie untergeordnete Geister.

Hier aber zeigt sich eine noch viel weitergehende Verworrenheit der Begriffe und sogar der Kompetenzen der einzelnen übersinnlichen Mächte. Denn der Gottesname der Kuschiten resp. der andern Völker konnte zuweilen zur Benennung des « bösen Geistes der Besessenheit » werden. Z.B. in Kafā. In solchen Fällen waren in der Hauptsache christliche Einflüsse massgebend, doch nicht einheitlich, sodern lokal begrenzt. Eine solche Entwicklung war dann stets das Zeugnis für eine besonders starke Intransiganz von Seiten der überlagernden Religion und für eine besondere Nachgiebigkeit des einheimischen Elementes, hervorgerufen durch eine besondere Schlechtstellung und die daraus erfolgende Furcht vor den Herren.

Trotz solcher lokal auftretender Geschehnisse ist die ganze grosse Linie der Entwicklung anders verlaufen. Das numerische Übergewicht der kuschitischen Bevölkerungsteile, ihr zähes Festhalten in allen Fragen der intimen Dinge, wozu vor allem die Religion und alle ihre Grenzgebiete gehören, aber auch wohl eine ganze Reihe von Faktoren, die wir nicht kontrollieren können, haben dem Schutzgeiste der Kuschiten seine Machtstellung auch in den eingeführten Fremdreligionen, dem Christentum, dem Islam und dem numerisch sehr geringen Judentum bewahrt. So z.B. schwört der Christ auf seinen eigenen Schutzgeist und auf den seiner Eltern, *und dieser Schwur gilt bei allen als der heiligste*, er wird auch stets mit voller Sicherheit wahr geschworen. *Im Schutzgeiste und in seiner in Abessinien allgemeinen und ungeschmälerten Anerkennung zeigt sich die unzweifelhafte Spur des zähen Widerstandes der alten einheimischen Bevölkerung und die Verteidigung ihres innersten Wesen gegen Neuerungen jeder Art, namentlich gegen religiöse, sowie gegen alle Methoden, mit denen sie dem Volke nahegebracht werden sollten*[1].

[1] Die religiösen Verhältnisse in Abessinien sind folgende: Die christliche Schicht der Amhara, völkisch aus Axumiten, mit mehreren und starken kuschitischen Komponenten gemischt, bestehend, beherrscht das Land. Der Islam steht in ziemlicher Stärke daneben. Ihnen gegenüber steht das « Heidentum » der Kuschiten, das in seinem Kerne ein spiritueller Monotheismus ist. Die numerische Überlegenheit und die überaus grosse Zähigkeit der Kuschiten hat sich in den Kompromissen ausgeprägt, die die grossen Fremd-

Wie schon gesagt, der « Schutzgeist » ist eine *persönliche* Schutzmacht, die dem Einzelnen als *seine* Schutzmacht beigegeben wurde, und die sich ausschliesslich um diesem ihren *eigenen* Schützling kümmert.

In dieser Eigenschaft hat der « Schutzgeist » 2 Funktionen, die eigentlich in ihrem Sinne grundlegend verschieden sind. Einmal ist er der Hüter des materiellen Wohlergehens seines Schützlings. Als solcher hat er das Recht auf bestimmte Opfer und eine kultische Verehrung, deren Nichtbeachtung er streng bestraft. Der Mensch wird für jedes irgendwie geartete Vergehen an seinem materiellen Wohlergehen gestraft. Zum andern ist der Schutzgeist der Hüter des Ethos seines Schützlings, also sein Gewissen. In dieser Eigenschaft schreibt er dem Menschen sein Verhalten gegenüber seiner Umgebung vor, gegenüber seinen Angehörigen und Freunden, wie seinen Feinden. Auch jedes Vergehen in diesem Sinne wird streng bestraft.

Der Schutzgeist ist eigentlich und absolut die höchste Instanz für den Menschen in seinem täglichen Verhalten und in allen Lagen. Darum sahen sich die fremden Religionen mit all ihrem totalitären Anspruch vor die Alternative gestellt, ihn widerspruchslos zu dulden, ihn nicht zu bekämpfen und nicht zu degradieren,- oder aber auf eine Gewinnung der breiten kuschitischen Volksmassen zu verzichten. So ist er aus einer kuschitischen zu einer allgemeinen religiösen Macht geworden.

religionen mit der einheimisch gewachsenen Religion der Kuschiten eingehen mussten, um sich behaupten und verbreiten zu können. Sie gaben dem abessinischen Christentume seine einmalige und nur ihm eigene Gestalt. Aber auch der Islam zeigt seine völkisch bedingten Abweichungen, ebenso das Judentum der Falâšâ, das neben seiner eigenen sehr grossen Altertümlichkeit auch noch solche Kompromisse verarbeiten musste. Auch polytheistische Unterströmungen, namentlich solche aus vorkuschitischer Zeit, haben bei der ganzen Entwicklung eine gewisse Rolle gespielt, die nicht nur lokal blieb. Doch ist gerade diese Art der Einflüsse für uns nicht mehr feststellbar und kontrollierbar. Soweit diese Einflüsse aber lokal erscheinen, können unter Umständen gewisse historische Folgerungen gezogen werden.

Der Christ, der Moslim, der Falāšā gibt ihm seine Opfer und Ehrungen, wie der Mann kuschitischen Glaubens. Aus eines jeden Munde hört man im Falle eines Unglücks oder auch eines Misgeschicks, eines Fehlschlags, den Ausruf: « Mein Schutzgeist! (Schutzgeist meines Vaters, meiner Mutter!) was habe ich verbrochen, dass Du mir das antust! » Der Audruck: « Er hat keinen Schutzgeist », oder « Sein Schutzgeist ist fern », kann materiell und moralisch verstanden werden. Es kann sich um einen Pechvogel handeln, wie um einen Lumpen, dem man nicht trauen kann.

Der Schutzgeist ist von beiden Eltern gleicherweise auf die Kinder vererbbar. Doch ist er dem Menschen nicht bei der Geburt mitgegeben, — das Kind beschützt der Schutzgeist der Eltern mit, — sondern er « kommt über den Menschen », wenn er der Kindheit entwachsen ist, und bei einigen Völkern, wenn er das Alter erreicht hat, in dem er beschnitten wird. In diesem Falle wird der Jüngling mit der Zerimonie zugleich heiratsfähig. Zum mindesten aber grossjährig. Er verlässt das Elternhaus und macht sich selbständig, oft heiratet er dann auch. So ist es bei den Hadiya, ähnlich, mit Ausnahmen, auch bei den Gālla. Bei Vökern, die die Beschneidung der Knaben in das Kindesalter verlegt haben, tritt diese Tendenz nicht hervor.

Dass innerhalb solcher religiöser Gesetze gewisse, — doch nicht gerade tiefgreifende — Divergenzen eingetreten sind, wird nicht wundernehmen, wenn man bedenkt, dass die verschiedenen kuschitischen Völker räumlich über lange Zeiten hinweg voneinander getrennt unter sehr verschiedenen Fremdeinflüssen lebten, verschiedene, auch sehr enge Bindungen eingingen und so ihrem Partner ebenso Konzessionen und Kompromisse gewähren mussten, wie sie ihm solche aufzwangen. Ferner, dass unerwartete Reaktionen des einen Teiles auch beim andern entsprechende auslösten, die alle wieder in eine tragbare Form gebracht werden mussten. Die Divergenzen liegen verschieden, aber sie finden sich meist in nebensächlichen Einzelheiten. Selbst bei einer so tiefliegenden Diversion, wie sie in der grossen Verschiedenheit des Alters der Knaben bei der Beschneidung liegt, wodurch unter Umständen sogar der Sinn des « Mannwerdens » fehlen kann, ging die Erinnerung an den Ursprung der Sache doch nicht

ganz verloren, nämlich die Verbindung mit dem Schutzgeiste. Sie blieb, wie im Falle der Šinaša, in der Tatsache, dass die Blätter des « Schutzgeist-Baumes » bei der Zerimonie ihre Verwendung finden. Es zeigt sich also immer wieder die kuschitische Konservativität, die es nicht zulässt, dass der Kern einer Sache ganz beseitigt und vergessen wird.

Eine Merkwürdigkeit des Schutzgeistglaubens ist, dass nicht jeder Mensch einen solchen besitzt, vor allem kein Nicht-Kuschite und kein Europäer. Aber auch kuschitisch-gemischten Völkern wird er abgesprochen: eine Äusserung der sehr augeprägten egozentrischen und exklusivitischen Einstellung der Kuschiten. So hat nach dem Glauben der Hadiya der Wallāmō von sich aus keinen Schutzgeist, aber er kann einen erwerben, wenn er einen Ehepartner heiratet, der einen solchen besitzt. Etwa einen Hadiya. Die Kinder aus solchen Mischehen erhalten den Schutzgeist durch den privilegierten Elternteil. Auch dort, wo die Frau allgemein einen tiefen Stand einnimt, wird ihr das Recht auf den eigenen Schutzgeist und seine Vererbbarkeit auf ihre Kinder ohne jede Einschränkung zugestanden. Wie der Vater kann sie ihren Schutzgeist den Kindern vererben.

Der Schutzgeist ist nicht allein in leiblicher Nachkommenschaft erbbar, auch das adoptierte Kind kann den Schutzgeist seiner Adoptiveltern erben, wie es deren Vermögen erbt. Das gleiche gilt für einen Vetter oder Neffen, der der nächstberechtigte Erbe ist. Auf dem Wege der Adoptierung können also auch volksfremde Sklavenkinder, z.B. auch Negerkinder, die an sich keinen Schutzgeist haben können, einen solchen erben. Namentlich bei den Arussi, deren Reichtum an eigenen Kindern in einer rückläufigen Bewegung zu sein scheint, finden wir infolge dieser Sitte eine völkische Überfremdung durch Negerelemente.

Bei einigen kuschitischen Völkern haben Männer und Frauen je ihren nach Geschlecht getrennten Schutzgeist. So bei den Hadiya, den Gālla, den Agau. Nicht getrennt fand ich ihn z.B. bei den Šinaša. Unter den Moslim haben die Hararī ihren Schutzgeist, den sie « karāmā »-Gnade nennen. Andere Moslimen schliessen sich ihren völkischen Angehörigen an.

Von einem Falāšā hörte ich als ein sehr grosses Geheimnis, dass sie ein « Göttin » hätten. Diese « Göttin » könnte einmal

jene in den Papyri von Elefantine erwähnte sein (E. Sachau) — was angesichts einer hohen Wahrscheinlichkeit eines ursächlichen Zusammenhanges zwischen den jüdischen Gruppen in Ägypten und den Falāšā wohl möglich wäre, anderseits aber könnte hier ein Zusammenhang mit dem weiblichen Schutzgeiste der andern Agauvölker bestehen, wobei sich mein Gewährsmann auch noch ungeschickt ausgedrückt haben konnte. Bei den ungeheuren, den nahezu unvorstellbar grossen Lücken in unserer Kenntnis dieser Dinge können wir keiner Vermutung den Vorrang geben, sondern diesen ganzen Komplex nur als den Niederschlag historisch bedeutsamer Ereignisse werten.

Das Vorkommen des getrennten männlichen und weiblichen Schutzgeistes könnte an sich auf ein historisches Faktum hinweisen, dessen Ort und Zeit ganz und gar unbestimmbar sind. Es konnte sich da um ein numerisch sehr starkes Eindringen von Frauen einer polytheistischen Religionsrichtung in die Stämme der monotheistischen Kuschiten handeln. Diese Frauen hätten da ihre weibliche Gottheit, ihre spezielle Beschützerin mit sich in die heterogene Umgebung gebracht. Das Verbleiben bei dieser ihrer vertrauten Schutzmacht erst liess sie die innere Sicherung finden, mit der sie sich in das heterogene Leben einfühlen und es bewältigen konnten. Die Vererbbarkeit dieser eigenen Schutzmacht auf die Kinder ist dann der nächste Schritt zur Konsolidierung der Familie durch die Frau des Hauses.

Mehr als der eigene Schutzgeist gilt der der Eltern, ihm wird in Kult und Opfer stets der Vorrang vor dem eigenen gegeben. Das drückt sich z.B. bei den Hadiya in folgendem aus: Wenn ein Mädchen heiratet, übernimmt es die Pflege der Verehrung des Schutzgeistes der verstorbenen Schwiegermutter, die bislang dem Manne oblag. Wenn nun für diesen Schutzgeist ein Opfer fällig ist, tritt jede Berücksichtigung des eigenen Schutzgeistes und treten alle andern Rücksichten dagegen zurück. Dieses Opfer muss sehr reichhaltig ausfallen und die junge Frau muss alles dazu Benötigte aus ihrer eigenen Sippe heranschaffen. Ist nun ihre Sippe arm, kann es auch ein Jahr dauern, bis alles zur Stelle ist. Das Opfertier dieses Festes ist stets eine Kuh.

Doch ist anderseits die allererste Handlung einer eben verheirateten Frau, dass sie an ihren eigenen Schutzgeist denkt.

Sogleich nach der Eheschliessung wählt die junge Frau aus der Herde ihres Mannes eine Kuh aus, die genau so geartet sein muss, wie sie sich ihr Schutzgeist « wünscht ». Sie sagt zu ihrem Manne : « Wenn diese Kuh ein so und so geartetes Kalb hat, dann soll es mir für meinen Schutzgeist gehören ». Die ganze Sippe des Mannes berät darüber und die Sache wird der jungen Frau bewilligt. (Die Beratung ist eine reine Formsache, denn keiner würde wagen, dem Schutzgeiste etwas abzuschlagen). Gerät das Kalb nun nach Vorschrift, nimmt es die Frau und lässt es ihrem Schutzgeist schlachten[1].

Bei Opfern, die dem Schutzgeiste gelten, dürfen sich alle Teilnehmer, die einen solchen haben, die Stirne mit dem Blute des Opfertieres bestreichen.

Wie der Gott zugedachte Kult, ist auch der des Schutzgeistes an einen Baum gebunden. Unter diesem Baume, der in den verschiedenen Gegenden verschieden ist, werden die Opfer gebracht und auch teils die damit verbundenen Anrufungen abgehalten. In einer Gegend in Arussi, in der wir lebten, war z.B. eine Sykomore von besondern Ausmassen dem Schutzgeiste der Männer geweiht, während die Frauen ihre kultischen Zusammenkünfte unter einer sehr alten Schirmakazie hielten. Unter ihr aber wurde nie ein blutiges Opfer gebracht, es bestand immer aus Kaffee und geröstetem Getreide. Dort hielten die Frauen mit den gleichen Opfergaben auch ihre Gebete um Regen ab.

Die Rolle, die der « Baum des Schutzgeistes » bei der Beschneidung der Knaben spielt, weist darauf hin, dass diese Zerimonie mit dem Schutzgeiste in einem ursächlichen Zusammenhange stand.

Bei den Šinaša wird der Knabe neben dem Baume des Schutzgeistes beschnitten und mit seinen Blättern verbunden. Dort ist der geweihte Baum ein Krotonbaum. Bei den Hadiya wird das Lager des Beschnittenen und die anliegende Wand mit Blättern die-

[1] Über die verschiedenen Arten der Opferhandlungen mit ihren ganzen Riten und ihrer Bedeutung kann ich an dieser Stelle nichts bringen. Bei ihnen zeigt sich neben ihrem religiösen Inhalte eine gewisse Rücksicht auf soziologische Anschauungen und Gegebenheiten, was sich daraus erweist, dass dabei in gewissen Fällen den Frauen als den Inhaberinnen eines Schutzgeistes eine dem Manne ebenbürtige Stellung eingeräumt wird. Es erscheint da ein strenges Zerimoniell, das nicht gebrochen wird.

ses Baumes ausgestattet. Bei ihnen kannte ich Podocarpus und Sykomore als solche Bäume. Durch diese Zerimonie der Beschneidung kommt über den Hadiya, der stets schon dem Kindesalter entwachsen ist, der Schutzgeist und beginnt « aus ihm zu sprechen », d.h. der Jüngling deliriert im Wundfieber. Tritt dieses « Sprechen » nicht in, so wird es durch reichliches Essen und Trinken hervorgerufen.

Bei den Hadiya tritt der Jüngling damit ins Mannesalter, er heiratet oder er macht sich mindestens selbständig. Bei den Šinaša werden hingegen schon die Kinder beschnitten, es beginnt beim 6. Jahre. Bei den Gālla wird es regional verschieden gehandhabt. Vor allem halten sich sesshafte und zu Christen gewordene Gālla äusserlich an die kirchliche Regel, bleiben aber dabei ihrer angestammten Auslegung im Sinne des Schutzgeistes treu. Regional aber schlossen sie mit ihrem jeweiligen fremden Partner eigene Kompromisse.

Das im ganzen Lande bei allen Bekenntnissen streng eingehaltene « Adbāropfer » ist offenbar auch an den Schutzgeist gebunden, wen es auch offiziell nicht als solches gilt. Aber auch da gibt es Hinweise darauf, die den Sinn dieses Opfers als zweifellos erscheinen lassen.

Dieses Opfer ist in seinem Urprunge kaum kuschitisch, sondern von einer sesshaften und Ackerbau treibenden Bevölkerung übernommen worden. Es ist ein landwirtschaftliches Erstlingsopfer, das in sein Urform aus den Erstlingen der unreifen Feldfrüchte besteht. Seine Gestalt wurde später abgeändert, so erscheint es bei den Christen und Moslimen der Städte im Frühjahr und Herbst als ein Opfer mit der Bitte um Schutz gegen die saisonbedingten Erkältungskrankheiten und Epidemien. Für die sesshaft gewordene und Feldbau treibende kuschitische Bevölkerung aber ist es das geblieben, als was es übernommen war, das Erstlingsopfer der Feldfrüchte. Als solches bietet es z.B. im Glauben der Hadiya eine Handhabe, es als ein dem Schutzgeiste zukommendes Opfer anzusehen. Wenn sich nämlich ein Kind des Hauses oder ein sonstiger Hausgenosse dadurch vergeht, dass er *vor* der Darbringung des Adbāropfers etwas von den unreifen Feldfrüchten nascht, erscheint im Hause des Mannes, bei dem das geschehen ist, eine « schwarze Schlange ». Diese Schlange ist der Bote des

Schutzgeistes, der den Hausherrn warnen und von ihm Sühne verlangen soll. Erscheint nun in einem Hause eine solche Schlange, — und derlei Besuche sind häufig genug, — so wird sogleich an ein solches Vergehen gedacht, und man versucht sie zu versöhnen, indem man ihr auf einer Lanzenspitze etwas Butter reicht. Wenn sie daran leckt, so zeigt sie sich versöhnt, entfernt sie sich aber, ohne die Butter berührt zu haben, sinnt der Hausherr auf andere Mittel, um den Schutzgeist zu versöhnen. Dann müssen grössere und auch blutige Opfer gebracht werden.

Diese bestimmten « schwarzen Schlangen », die Boten des Schutzgeistes werden vielfach, besonders aber von den « fandāno » genannten Hadiya, den Anhängern einer sehr strengen Richtung des kuschitischen Glaubens verehrt. Man wagt nicht, eine solche Schlange zu töten, findet man aber ihre Leiche, erhebt man an dieser Stelle die Totenklage und begräbt sie. Kommt man später an den Ort, so erhebt man die Totenklage immer wieder.

Nach dem Glauben der Hadiya kann eine solche Schlange auch als Zwillingsgeschwister eines Menschen zur Welt kommen. Ein solcher Mensch hat dann den besondern Schutz dieser Schlangen. Nach dem Glauben der Agau kann sie auch der Urvater einer Sippe sein, und die Mitglieder einer solchen Sippe schulden diesen Schlangen eine besondere Verhrung. Hier können sich alte Bindungen der beiden Gruppen ausgewirkt haben, doch ist mir dieser letztere Zusammenhang mit dem Schutzgeiste nicht klar. Ich habe es aber erwähnt, um nicht etwas zu versäumen.

Nicht mit dem Schutzgeiste hängt der lokal gebundene Schlangenkult der Gālla zusammen, ebensowenig die Haltung der Hadiya den Brillenschlanen gegenüber. Hier kann es sich um Fremdeinflüsse handeln, die sich mit eigenen Anschauungen überkreuzten.

Ohne polemisieren zu wollen, muss ich zum Schlusse auf eine spezielle Sache aufmerksam machen: Die von F. J. Bieber so ganz misverstandene sog. « Inthronisation der Könige von Kafā ». Mit allem Dazugehörigen liegt der typische Schutzgeistglaube und Schutzgeistkult vor uns. Mit « Priesterkönigtum », mit « ägyptischem Erbe » und derlei sensationelle Ideen hat es nichts zu tun. In Kafā lebt heute ein Volk, das einmal gezwungen war, sich als Besatzungsmacht über fremde Völker, ohne eine nachhaltige Hilfe von daheim (Šāwa) zu behaupten. Es kannte die Pracht und

das Zerimoniell des abessinischen Hofes. Hiezu kam das ganze mehrfach-kuschitische Erbe des Substrates der einheimischen Bevölkerung und die kuschitische Konservativität, die diese Völker allen aufzwangen, mit denen sie in Bindungen traten. Aus dieser gewiss komplizierten Situation heraus entstand das Königtum von Kafā, das somit diese ganze Eigenheit der historischen Entwicklung mitmachen musste und deren Product wurde. Unkenntnis der gesamten Unterlagen, vor allem der Sprachen, Mangel an Landeskenntnis und Einfühlung in diese fremde Mentalität, ein allzu kurzer Aufenthalt, all das zusammen haben dieses so sensationell aufgebauschte Bild geschaffen. Die ganzen Einzelheiten dieser sog. Inthronisation erklären sich nur, — und das vollständig, — aus dem ganzen Komplex um den Schutzgeist der Kuschiten.

H. PLAZIKOWSKY-BRAUNER

RASSEGNE ED APPUNTI

Il periodo di lutto rituale presso i popoli indoeuropei

I problemi relativi al periodo di lutto rituale nel mondo antico — e in particolare alle date del trentesimo e del quarantesimo giorno — sono stati da tempo oggetto di indagine da parte degli studiosi (Homeyer, *Der Dreissigste*, Abhandl. d. Akad. d. Wiss. Berlin 1864; Negelein, *Die Reise der Seele ins Jenseits*, Zs. d. Ver. f. Vkde II, 1901, pp. 16 sgg., 149 sgg., 263 sgg.; Roscher, *Die Zahl Vierzig im Glauben u. Brauch d. Semiten*, Abhandl. d. phil. -hist. Kl. d. sächs. Ges. d. Wiss. 27, 1909, n. 4; Roscher, *Die Tessarakontaden u. Tessaracontadenlehre d. Griechen u. anderer Völker*, Ber. über d. Verhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 61, 1909; Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage u. ihre Beziehungen zum Jenseitsglauben u. Totenkult d. Antike*, 1928; Herold, *Der Dreissigste und die rechtsgeschichtliche Bedeutung des Totengedächtnisses*, Zs. f. schweiz. Recht., N.S. 57, 1938). Recentemente Kurt Ranke ha dato una trattazione complessiva sul trentesimo e quarantesimo giorno nel rituale funerario del mondo indoeuropeo (*Indogermanische Totenverherung*, Helsinki 1951, FF Communications n. 140). Per comodità espositiva diamo qui di seguito l'elenco delle principali tesi di quest'opera: 1. Un periodo rituale di lutto esteso per trenta (o quaranta) giorni è da considerarsi come già esistente presso gli indoeuropei ancora indivisi, ma poichè la costumanza è attestata anche presso altri gruppi linguistici (Semiti, Ungro-Finni, Turco-Tatari), è da presumere che essa sia preindoeuropea essendo molto meno probabile l'ipotesi che gli indoeuropei ne sarebbero stati i creatori e i diffusori; 2. Il periodo di lutto che si conclude con il trigesimo (o il quadragesimo) procede dalla ideologia del « cadavere vivente », così come fu formulata dal Neckel, dallo Schreuer e poi dal Naumann — cioè dalla credenza che, avvenuto il decesso, il cadavere continui a vivere: in rapporto poi alla più o meno rapida dissoluzione dei cadaveri

(dopo trenta giorni nelle regioni a clima marino umido, dopo quaranta in quelle a clima continentale più secco) ebbe origine la istituzione di un periodo di trenta o quaranta giorni di lutto rituale; 3. Come « cadavere vivente » il morto continua ad esercitare presso i vivi i suoi diritti, e perciò dovrà ancora godere della sua proprietà, in forma totale o attenuata, il lavoro dei familiari è sospeso, la vedova è ancora legata a lui, etc.; 4. a stessa ideologia del « cadavere vivente » ispira nelle popolazioni indoeuropee tutta una serie di noti comportamenti rituali, come i procedimenti fittizi e reali per mantenere in vita il cadavere (somministrazione di cibo, luce e calore, colorazione simbolica del cadavere, maschere che fermano la decomposizione del volto, tecniche di conservazione), la partecipazione del morto alle forme di esistenza dei vivi (prothesis prolungata, banchetto funebre a cui il morto partecipa, pieno godimento dei suoi diritti di proprietà), la partecipazione dei vivi alla forma di esistenza del morto (dalla forma radicale del seguirlo nella morte alle più o meno attenuate manifestazioni di autolesionismo, di dispregio e di abiezione della persona, o ai digiuni o alla assunzione nell'abbigliamento di colori simbolici della morte), e infine comportamenti che esprimerebbero il desiderio di conciliarsi il morto e di allietare la sua condizione, corroborandola con le energie di cui abbisogna (danza, scoppio di riso rituale, manifestazioni erotiche, elogio funebre...); 5. Con lo spirare del trentesimo (o quarantesimo) giorno, il diritto del morto come cadavere vivente viene a cessare, e il morto è « definitivamente » morto: subentrano ora i diritti dei vivi, e il morto diventa un antenato della famiglia o della *Sippe*, al quale si rende un culto che ha importanti legami con la vita economica, sociale, giuridica e politica della comunità; 6. Questa comunione a carattere essenzialmente etico-giuridico e politico fra vivi e morti sembra differenziare il culto indoeuropeo dei defunti da quello delle civiltà semitiche, dove invece predominante l'ideologia della impurità del cadavere e dove invano si cercherebbe il grande tema dell'ethos connesso alla partecipazione dei viventi al mondo dei morti, e dei morti al mondo dei viventi; 7. Con l'abbreviarsi della *prothesis* la presenza del morto fra i vivi, ormai non più testimoniata dalla presenza fisica del « cadavere vivente », fu surrogata dalla impersonazione drammatica del morto da parte di parenti, amici, persone di eguale aspetto o età o nome, attori e mimi...; 8. La politica colturale della Chiesa fu indirizzata a fondare sulla base di giustificazioni cristiane il termine precristiano del periodo di lutto: accettò formalmente questo termine, legitimandolo con l'Antico

Testamento e soprattutto riempendolo del nuovo contenuto della efficacia del rituale funerario ai fini della salvezza delle anime dei defunti. Nel Cristianesimo dei primi secoli non troviamo tuttavia un indirizzo unitario: nelle diverse chiese regionali prevalgono date diverse, e talora in una stessa comunità si celebra ora il settimo, ora il nono, qui il trentesimo lì il quarantesimo, in una disorganica coesistenza. Agostino opta per un indirizzo unitario a favore del settimo, e così Ambrogio a favore del quarantesimo, finchè la teologia dell'epoca carolingia, riferendosi soprattutto ad un racconto che si ritrova in uno dei dialoghi di Gregorio, fissa il significato liturgico del trigesimo come efficace, al pari delle altre cerimonie commemorative, per la salute delle anime.

Il lavoro del Ranke costituisce senza dubbio un notevole saggio di analisi storico-culturale, condotta con un diligente confronto delle testimonianze pagane, cristiane, e dei dati folklorici. Saggiamente l'autore si attiene al duplice criterio metodologico di non ridurre il mondo indoeuropeo ai suoi antecedenti « primitivi » (come è tentato di fare ogni indiscriminato comparativismo etnologizzante), e al tempo stesso di non considerare indoeuropeo o comunque antico ciò che invece pertiene a successive influenze cristiane sui costumi popolari (che è poi la tentazione del folklorismo sprovveduto). D'altra parte il Ranke dimostra la insostenibilità della tesi dell'Homeyer, secondo cui la costumanza risalirebbe ai noti luoghi del Pentateuco (Gen. 51, 2-3; Num. 20, 29; Deut. 34, 8) e sarebbe stata diffusa dal Cristianesimo in tutta l'Euripa cristiana.

Non è nostro proposito analizzare qui le singole tesi e dimostrazioni del pregevole libro del Ranke: vorremmo piuttosto accennare a una osservazione di carattere generale. A noi sembra che il limite fondamentale di questo lavoro stia nel fatto che l'autore rinunzia a analizzare il momento della crisi in occasione dell'evento luttuoso, inibendosi in tal modo l'esatta misurazione delle forme di reintegrazione culturale che maturarono nelle civiltà religiose del mondo indoeuropeo. Il Ranke ha senza dubbio ragione quando elenca tutta la serie di distorsioni che nasce dalla esclusiva riduzione del rituale funerario indoeuropeo ai suoi momenti « primitivi »: per esempio la interpetrazione dell'abbigliamento di lutto come manovra per ingannare il morto e rendersi irriconoscibile alla sua vista, o del banchetto funebre come pura e semplice forma di recupero vitale, o del riso rituale e dei cachinni come misure apotropaiche, etc. Ma ci sembra che l'autore trascorra in una opposta unilateralità quando afferma che gli indoeuropei

mostrano di aver « superato » lo stadio arcaico del *tremendum* davanti alla morte, almeno nei tempi storici, e che raggiunsero per tempo « la ideologia di una grande unità fra morti, antenati e viventi, del che la espressione più vivace e caratterizzata sta nella coincidenza locale delle tombe, dei tribunali e dei luoghi di culto ». Ad una impostazione di questo genere è da osservare in primo luogo che il momento del « tremendum » non è affatto l'*ultima Thule* della esperienza religiosa, ma racchiude un rischio di crisi o di alienazione radicale che può essere compiutamente analizzato, e in secondo luogo che le ideologie religiose in generale e quelle funerarie in particolare vanno giudicate come tecniche per conseguire a vari livelli il ridischiudersi di determinati valori culturali, avviando in tal modo la crisi iniziale verso la sua drammatica reintegrazione. Una terza osservazione è che anche nelle civiltà primitive le ideologie funerarie operano a lor modo la reintegrazione dalla crisi, ridischiudendo le forme di coerenza culturale: e per quanto l'angoscia davanti al morto possa avere qui particolare rilievo, la tecnica mitico-rituale non è mai la pura e semplice riproduzione di quest'angoscia paralizzante, ma è apertura verso valori, ripresa e riplasmazione della crisi secondo modi e livelli che vanno di volta in volta determinati. « Via sulle tombe! » ammoniva Goethe: e ogni civiltà religiosa ha provveduto a suo modo a rialzare gli uomini dalle tombe, e a fornire i mezzi tecnici (mitico-rituali) per oggettivare l'angoscia e per dimenticare mediatamente i morti: se così non fosse, la crisi prevarrebbe senza compenso, e la conseguenza sarebbe la « Totenfolge » radicale, cioè l'indiscriminato seguire i morti nella morte. Questa diversa impostazione metodologica della ricerca storico-religiosa relativa alle ideologie funerarie in generale e ai rituali funebri del mondo antico in particolare è implicitamente contenuta in un passo del Croce tratto dai suoi *Frammenti di Etica* (1922, p. 22 sg.): « Nel suo primo stadio, il dolore è follia o quasi: si è in preda ad impeti che, se perdurassero, si conformerebbero in azioni come quelle di Giovanna la pazza. Si vuole revocare l'irrevocabile, chiamare chi non può rispondere, sentire il tocco della mano che ci è sfuggita per sempre, vedere il lampo di quegli occhi che più non ci sorrideranno e dei quali la morte ha velato di tristezza tutti i sorrisi che già lampeggiarono. E noi abbiamo rimorso di vivere, ci sembra di rubare qualcosa che è di proprietà altrui, vorremmo morire con i nostri morti... Ma con l'esprimere il dolore, nelle varie forme di celebrazione e di culto dei morti, si supera lo strazio, rendendolo oggettivo ». In questo passo, il cui valore non risulta certo dimi-

nuito da determinate connessioni autobiografiche, vibra senza dubbio una sensibilità moderna (e come potrebbe essere altrimenti?): tuttavia esso racchiude una preziosa indicazione metodologica per lo storico dei rituali funerari del mondo antico. Infatti ogni analisi storico-religiosa di una determinata ideologia funeraria deve partire proprio da questa iniziale « follia », cioè dai rischi psichici reali che minacciano le persone colpite da lutto, e deve poi ricostruire le tecniche di oggettivazione operanti nella ideologia in quistione, determinando in che modo e con quali risultati si compie nell'ambiente storico dato il riscatto culturale dalla crisi in cospetto della morte. Proprio l'analisi paziente e diligente del Ranke mette in rilievo come i trenta (o quaranta) giorni di lutto rituale costituiscono un periodo tecnico per oltrepassare l'evento luttuoso nella sua immediatezza, cioè per far morire il « cadavere vivente », per istituire col defunto rapporti di alleanza e di comunione, e per ridischiudere infine le valenze economiche, giuridiche, politiche ed etiche su cui si regge la comunità dei vivi. Allo spirare del trentesimo giorno il morto è « definitivamente » morto, e la tomba come luogo di crisi si è ormai tramutata in un centro di ethos civile. Vi è dunque un nesso dialettico che lega insieme crisi e riscatto culturale: i momenti caratteristici della crisi (impulso suicida, insurrezione caotica della vitalità, immobilità stuporosa e furore distruttivo), appaiono riplasmati, attraverso la tecnica mitico-rituale, in semplici misure apotropaiche, in mimiche stereotipe espressive, in banchetti di comunione, in agoni e in impersonazioni drammatiche, in digiuni e in sospensioni di attività, in lamentazioni: e intanto si vengono enucleando significati e valori culturali, fra i quali particolare importanza acquistano nel mondo indoeuropeo i valori giuridici e politici, e si viene dispiegando l'ethos del culto degli antenati e degli eroi.

Ernesto de Martino

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

RAFFAELE PETTAZZONI, *La Onniscienza di Dio*, Torino 1955, pp. XXI-685.

La scoperta degli Esseri Supremi o ' High Gods ' dei popoli primitivi è sembrata a taluno la più importante del secolo XX: ma sarebbe molto più giusto dire, con maggiore senso delle proporzioni, che le interpretazioni e i dibattiti cui tale scoperta ha dato luogo costituiscono la prova più importante delle incertezze metodologiche della storia delle religioni, cioè della perdurante confusione fra impegno storiografico e impegno teologico. Gli Esseri supremi primitivi formano a lor modo una molteplicità di barbariche teologie che la conoscenza storiografica ha il compito di ricondurre al reale processo mitopoietico, quale volta a volta si è determinato nella concretezza di determinate civiltà e di determinati regimi esistenziali. È invece accaduto che una particolare teologia storicamente determinata, quella maturata nell'Antico e nel Nuovo Testamento, e successivamente elaborata dal Cristianesimo, e che comporta la negazione polemica di tutti gli altri dei, è stata acriticamente proiettata sugli Esseri supremi primitivi, sostituendosi al giudizio storiografico. Senza dubbio nel « monoteismo primordiale » del Padre W. Schmidt tale confusione di impegni non è nè consapevole nè esplicita: ad occultarla e a darle il credito di obiettiva storiografia ha concorso largamente la utilizzazione della tecnica storico-culturale inaugurata dal Graebner. Si ha così l'apparenza che la ricerca storica-condotta ' in piena indipendenza ' con i suoi propri metodi scientifici — concordi di fatto con la Rivelazione, e possa quindi anche provarla, a titolo di edificazione: ma si tratta soltanto di una apparenza, appunto perchè apparente è la ' piena indipendenza ' di impiego della tecnica storico-culturale così come è stata utilizzata dalla scuola di Vienna, e soprattutto dallo Schmidt.

Queste obiezioni e riserve metodologiche circolavano da tempo nella cerchia degli studiosi, mescolandosi alle critiche di fatto sollevate dalla ipotesi del « monoteismo primordiale »: ma man-

cava un'opera, che verificasse minutamente nei fatti le ricerve teoriche espresse, e costituisse una replica adeguata alla così complessa fatica dello Schmidt. Quest'opera ci sta ora davanti, e ne siamo debitori a Raffaele Pettazzoni. L'autore si è venuto preparando da tempo sul tema degli Esseri supremi dei popoli primitivi, e nelol spazio di circa un trentennio è più volte tornato sull'argomento. Inizialmente il problema si presentò all'autore come quello della formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, e di questo primitivo disegno resta la testimonianza nel volume pubblicato nel 1922 *L'Essere Celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. Successivamente l'autore fu indotto a circoscrivere il proprio esame a un particolare attributo divino, l'onniscienza, e di questo mutamento di prospettiva fanno fede alcune monografie apparse dal 1925 in poi (*Ahura Mazda, the Knoning Lord* in « Indo-Iranian Studies in honour of Dastur Darab Peshotan Sanajana », Londra-Lipsia, 1925; *L'onniscience de Dieu* in « Actes du V Congrès International d'histoire des religions », Lund 1930; *Allwissende höchste wesen bei primitivisten*, in ARW XXIX, 1931). Nel 1935 il Pettazzoni tenne all'università di Uppsala, per invito della fondazione Olaus Petri, un corso di lezioni sulla onniscienza di Dio, tracciando le linee generali dell'opera che doveva vedere la luce venti anni più tardi.

Il criterio di concentrare l'attenzione sulla sola onniscienza può a prima vista indurre qualche perplessità poichè — si dirà — l'idea di Dio nella concretezza delle varie civiltà mal sopporta l'arbitrarietà di questa dissezione. Ma proprio contro questa *idea* del Dio unico, a cui sarebbero necessariamente appartenenti i vari attribuiti, è diretta la polemica del Pettazzoni, il quale mostra come in realtà non si tratta di un'*idea* di Dio, ma di *miti* e di processi mitopoietici determinati, la cui necessità storica è in rapporto con i regimi esistenziali da cui procedono.

« L'idea primitiva di essere supremo » — scrive l'autore in un passo di importanza fondamentale — « non è un assoluto *a priori*. Essa sorge nel pensiero umano dalle condizioni stesse dell'esistenza umana, e poichè le condizioni variano nelle diverse fasi e forme della civiltà primitiva, varia anche in seno a queste la forma dell'Essere supremo, che in proiezione archetipica è il creatore che garantì una volta per sempre la stabilità e la durata del mondo, nella vita reale di ogni giorno è quegli che provvede di volta in volta alle necessità esistenziali dell'uomo. Come nelle primitive civiltà agricole l'Essere supremo è la Terra Madre perchè dalla terra proviene all'uomo il suo sostentamento, come nelle civiltà

pastorali è il Padre Celeste perchè dal cielo viene la pioggia che fa nascere e crescere l'erba necessaria al pascolo degli armenti e quindi alla vita umana, così nella civiltà della caccia l'Essere supremo è il Signore degli animali perchè da lui dipende la cattura della selvaggina e l'esito della caccia, che ha per l'uomo una importanza vitale » (p. 649).

In questo quadro generale l'onniscienza appartiene in primo luogo alle divinità del cielo, degli astri e degli spazi superni, e vi appartiene attraverso la rappresentazione *mitica* della onniveggenza, e non già per deduzione dall'*idea di Dio*. Le divinità di natura non luminosa, ctoniche e catactoniche, non hanno la onniscienza — eticamente orientata — delle divinità uraniche e solari, ma al più sono caratterizzate da una onniscienza di tipo magico e oracolare, qualitativamente diversa.

La dimostrazione di queste tesi procede minutamente su scala ecumenica mercè la esplorazione sistematica dello sterminato materiale documentario relativo all'Africa centro-meridionale, l'Oriente vicino, l'Eurasia, e infine le Americhe sino ai Fueghini della Terra del Fuoco. Notevole è l'analisi delle popolazioni considerate dalla scuola storico-culturale come appartenenti ai cicli culturali primitivi (Pigmei, Negritos, Eskimesi, Algokini, Centro-Californiani, Fueghini): l'autore mostra come l'attribuzione a queste popolazioni di un'idea di un Essere supremo che testimonierebbe del cosiddetto « monoteismo primitivo » è del tutto ingiustificata, poichè se ci attiene ai fatti si ritrova o l'Essere supremo celeste onniveggente dei cacciatori più progrediti, o il Signore degli animali che presumibilmente appartiene ai cacciatori più primitivi.

Questa la tesi fondamentale dell'opera. Più difficile è dare nel poco spazio di una recensione un'idea adeguata dei numerosi problemi particolari trattati nei singoli capitoli, ciascuno dei quali è come una monografia speciale dedicata agli esseri onniscienti-onniveggenti nelle diverse religioni. L'onniscienza-onniveggenza di Jahve messa in relazione con quella degli esseri celesti dei popoli pastori e allevatori; l'interpretazione di Giano come dio solare anzichè dio della porta; la spiegazione della policefalia delle figure divine come ingenua espressione iconografica della onniveggenza-onniscienza; la larga parte fatta alle religioni degli antichi popoli dell'Europa pre-cristiani nei capitoli sul dio cavaliere dei Traci, sul Tricefalo gallico, sul Triglav e Svantevit degli Slavi baltici; le pagine dedicate al Tricefalo di Mohenjo-Daro, ai quattro occhi e quattro orecchi di Marduk, al dio egizio « con 77 occhi

e 77 orecchi », la presenza di una specie di gigante col corpo cosparso di occhi nelle credenze di alcuni Australiani del sud-est: tutto ciò (ed è solo una piccola parte dei problemi sollevati dal Pettazzoni e da lui originalmente risolti) richiamerà l'interesse e susciterà le discussioni degli specialisti-etnologi, classicisti, orientalisti, ecc. Il merito capitale dell'opera resterà quello di averci dato una più chiara coscienza degli equivoci racchiusi nella teoria del monoteismo primordiale, e della necessità di istituire una sempre più approfondita ricerca sulla mitopoiesi delle singole forme degli Esseri supremi, in rapporto alle necessità esistenziali.

Ernesto De Martino

R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, pp. 225.

Se per recensione s'intende l'esame critico di un'opera, certo non è il caso di ' recensire ' questo volume: e non solo perchè si tratta di una raccolta di studi già pubblicati, nè perchè, nelle sue poco più di duecento pagine, il volume contiene ben diciannove studi dagli argomenti più disparati; ma soprattutto, perchè questi diciannove studi hanno i più stretti legami con tutto l'immenso ' Lebenswerk ' di uno studioso dalla statura di Raffaele Pettazzoni. Alcuni di essi rappresentano, infatti, la sintesi di ricerche pluridecennali; altri, prodotti marginali di un'indagine di cui tuttavia presuppongono tutto il larghissimo ordito; altri, infine, appaiono come pietre approntate per la costruzione di un edificio di cui fanno intravedere le vaste proporzioni. Tutti si presentano concisi, scarni, essenziali: anche soltanto per render conto del contenuto di ciascuno, si avrebbe bisogno di uno spazio molto superiore a quello di una normale recensione. Si aggiunga che i lettori di questa rivista, fondata e diretta per quasi trent'anni da R. Pettazzoni, conoscono indubbiamente non soltanto quegli studi, contenuti nel volume, che sono stati pubblicati nella rivista stessa (come, per citarli con i titoli originali, *Verità del mito*, vol. XXI; *Introduzione alla storia della religione greca*, vol. XXIII; *La ruota del simbolismo di alcuni popoli indoeuropei*, vol. XXII; *Carmenta*, vol. XVII; *Regnator omnium deus* e *Osservazioni sul paganesimo degli Slavi occidentali*, vol. XIX-XX), ma, se non anche tutti gli altri studi, il ' contesto ' in cui essi rientrano nel-

l'opera dell'autore. Per tutte queste ragioni, credo di dovermi limitare a una segnalazione e a qualche osservazione di carattere generale.

Nella pagina introduttiva l'A. dice di aver scelto per il volume gli scritti più rappresentativi, « vale a dire i più indicati a dare una idea degli argomenti che mi hanno particolarmente interessato negli ultimi quarant'anni »: dichiarazione, a tutta prima, sorprendente, ove si noti che anche il più vecchio di quegli scritti risale appena al 1937 (VI: *Confession of sins and the Classics*), mentre la loro stragrande maggioranza ha un'età inferiore ai dieci anni. Ma è la verità: nella maggior parte dei casi, questi studi rappresentano sviluppi, ripensamenti, maturazioni di idee e problemi impostati sin quasi dall'inizio di una attività interamente dedicata alla storia delle religioni. Così nel saggio *The formation of Monotheism* (saggio n. I; data dell'originale: 1949) ritroviamo le idee fondamentali che l'A. non ha cessato di maturare sin dall'epoca del volume *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni,* I (Roma, 1922) fino alla recentissima opera *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955); ed esse costituiscono la base ultima anche di diversi altri saggi, come *Io and Rangi* (IV, 1950), *The Gaulish three-faced God on Planetary Vases* (XI, 1949), *Regnator omnium deus* (XII, 1943-46), *West Slav Paganism* (XIII, 1943-46), senza parlare di altri in cui s'inseriscono più indirettamente. Altri due saggi, *Confession of sins: an attempted general interpretation* (V, 1953) e *Confession of sins and the Classics* (VI, 1937) ci riportano alla problematica dell'opera monumentale *La confessione dei peccati,* vol. I-III (Bologna 1929-36), mentre *Introduction to the History of Greek Religion* (VII, 1952) è in evidente rapporto genetico con *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (Bologna 1921, 2ª ed., Torino, 1953). A volte, in questi saggi, noi ritroviamo inalterate alcune idee, e perfino nelle medesime formulazioni (p. es. monoteismo come rivoluzione: p. 9; parallelismo funzionale tra la diffusione del Cristianesimo e del Buddismo: p. 194 sg., ecc.) che l'A. ha concepite venti, trent'anni or sono. Ma, facendo eccezione tutt'al più per *East and West* (XVII, 1945) e la già citata interpretazione generale della confessione dei peccati (V, 1953), per i quali l'A. non ha ritenuto necessario procedere a ricerche ulteriori, lasciando quasi inalterato anche l'apparato bibliografico, dovunque la ripresa dei vecchi temi significa un loro rinnovamento e ulteriore approfondimento.

Stando a quanto si è detto finora, si potrebbe pensare che questo volume ripeta, a nove anni di distanza, il felice esperimento di

Saggi di storia delle religioni e di mitologia (Roma, 1945), volume che, nella medesima forma, offriva una visione sintetica di tutta la precedente attività dell'autore. Accanto ai saggi che filtrano le esperienze passate, in questi *Essays* sono però presenti, in maggior numero e con maggior peso, quelli che rispecchiano i più recenti problemi e orientamenti dell'A.: anzichè sintetizzare un fecondo passato, gettano luce su un presente ancora più ricco, ricco anche di prospettive future. E, dicendo questo, non penso tanto agli studi che rappresentano quasi primizie di un altro grande lavoro, ancora inedito, dell'A. — *Sarapis and his ' Kerberos '* (XIV, 1949), *Aion - (Kronos) Chronos in Egypt* (XV, 1949), *The monstrous figure of Time in Mithraism* (XVI, 1949) — su « Tempo e Eternità », quanto a quelli che documentano una sempre più profonda e matura meditazione metodologica. *The Truth of Myth* (II, 1947-48) rappresenta, in questo senso, un passo di grande importanza: non che l'A. abbia mai trascurato il mito: basti pensare che è stato lui a riportare il problema degli Esseri Supremi dei popoli primitivi al suo ambito naturale, da lui individuato nel pensiero mitico, anzichè nel pensiero causale o nelle rivelazioni soprannaturali. Ma con l'articolo sulla ' verità ' del mito, l'A. ha superato essenzialmente le iniziali posizioni naturistiche, aprendosi la strada verso nuovi risultati: così, nel 1950 (III: *Myths of Beginnings and Creation-Myths*) egli darà già un'impostazione totalmente nuova al problema dei miti della creazione e alla tanto discussa ' oziosità ' degli Esseri Supremi (necessaria per mantenere inalterato quanto è stato ' fondato ' con l'atto creativo nelle origini). Un analogo approfondimento della riflessione metodologica si osserva nella già citata introduzione alla 2ª ed. de *La religione nella Grecia antica* rispetto alla 1ª ed. del volume: i criteri sociologico-funzionalistici del lavoro appaiono, nella nuova introduzione, armonizzati con un nuovo tipo di comparazione non fenomenica, ma genetica che — se s'intravvede già anche in opere anteriori dell'A. e, per limitarci ai saggi del presente volume, permette i rapidi ed essenziali abbozzi di *East and West* e di *State Religion in the Religion History of Italy* (XVIII, 1947) — troverà poi la sua piena applicazione su larga scala ne *La onniscienza di Dio* e una enunciazione teorica in *History and Phenomenology in the science of religion* (XIX, 1954), dove l'A. mette in guardia contro la fenomenologia priva di dimensione storica, che può esser ingannata da analogie esteriori e contingenti e, viceversa, può lasciarsi sfuggire analogie più essenziali nascoste da superficiali differenze.

Continuità e perenne rinnovarsi del pensiero sono dunque i due aspetti che nell'opera del Pettazzoni non si escludono, ma s'integrano e procedono dalla continuità del lavoro che porta l'A. di fronte a settori sempre nuovi della ricerca, sia dal punto di vista della problematica che anche soltanto del materiale: è, infatti, stupefacente la varietà dei campi d'indagine che affronta, la precisione, l'aggiornamento e la disinvoltura con cui riesce a trattare mondi religiosi e culturali così differenti come quello alessandrino, quello dell'Europa 'barbara' (*The Religion of Ancient Thrace*: VIII, 1950; *West Slav Paganism*, v. s.), quello classico (VI, VII, e — *Carmenta* — X, 1941) polinesiano (IV) e giapponese (XVIII).

Il volume offre dunque una visione di tutte le dimensioni — estensione, profondità e svolgimento genetico — dell'opera pettazzoniana: perciò si può ben dire che la scelta dei saggi che lo compongono è stata felicissima.

Angelo Brelich

Religions of the Ancient Near East. Sumero Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics. Edited by Isaac Mendelsohn. (The Library of Religion, 4) New York, The Liberal Art Press, 1955. In 8° picc., pagg. XXIX-284.

Questo utile libretto riproduce in gran parte traduzioni di testi già comparse nella ormai classica collezione *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* del Pritchard (ANET), ad eccezione dei testi della parte sesta (testi magici accadici noti come *Shurpu* e *Maqlu*) tradotti appositamente dal Mendelsohn stesso. L'introduzione, seguita da una bibliografia essenziale bene aggiornata, è forse un po' troppo breve e scheletrica. La prima parte contiene miti sumerici tradotti dal Kramer e precisamente quello di Enki e Ninhursag e la disputa fra Dumuzi ed Enkimdu. Qui, come anche in tutto il resto dell'opera, l'editore fa notare, quando occorre, interessanti parallelismi con l'Antico Testamento. In realtà la fortuna di certi elementi di tali antichissimi miti è, come è noto del resto, ben più ampia: i successivi incesti di Enki con la figlia, la nipote e la bisnipote si ritrovano per esempio in una leggenda iranica di Manucehr. Il conoscitore del materiale religioso antico-iranico, scorrendo tali testi, è portato a ricordare di nuovo quanto di quel materiale

per varie vie deriva dal più antico mondo mesopotamico. Il mito di Dumuzi ed Enkimdu è un po' quello di Caino e Abele a rovescio: nella disputa sumera (civiltà agricola) è l'agricoltore che è preferito al pastore.

La Parte Seconda contiene ben noti miti ed epopee accadiche (riprodotte dalla traduzione dello Speiser in ANET): l'*Enuma Elish*, l'Epopea di Gilgamesh (che dagli antichi millenni riecheggia fin in alcune leggende coraniche, come quella narrata in Cor. XVIII, 60 segg.), la Creazione dell'Uomo per opera della Dea Madre, la Discesa di Ishtar agli Inferi. Tanto per ricordare ancora echi iranici, la meravigliosa pianta subacquea che dà la vita si ritrova nel *Gokarn* (appunto anch'essa custodita sott'acqua) che darà l'*haoma* dell'immortalità per la creazione del Corpo di Resurrezione nell'escatologia iranica. La parte terza contiene rituali accadici (dalla traduzione del Sachs in ANET), mentre la quarta ci dà inni e preghiere sumero-accadici (trad. di Ferris J. Stephens) e la parte quinta una buona scelta di letteratura sapienziale dello stesso ciclo culturale e religioso (trad. R.H. Pfeiffer), fra cui il bellissimo dialogo pessimistico, così « moderno », fra il Padrone e il Servo, che termina con una sconsolata decisione di suicidarsi insieme. La parte sesta è formata — come dicemmo — da brevi testi magici (*shurpu* e *maqlu*; ambedue i termini significano « bruciamento » e si riferiscono a procedimenti incantatorii). La settima ed ultima parte contiene poemi ugaritici su Baal e Anath e la leggenda di Aqhat (dalla trad. di H. L. Ginsberg in ANET). Ricordiamo al lettore italiano che di tale leggenda è uscita recentemente anche una ottima versione italiana col testo a fronte a cura di P. Fronzaroli, pei tipi di Sansoni (edizioni Fussi, n. 136-137, Firenze, 1955).

Concludendo l'opera del Mendelsohn, pur non portando (e si propone del resto scopi divulgativi) nulla di essenzialmente nuovo, è di grande utilità specialmente per quegli studiosi e studenti cui riesce difficile accedere sia ai testi originali sia alle traduzioni e commentari più strettamente tecnici e filologici di questi importantissimi testi religiosi.

Alessandro Bausani

R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam.* (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, t. LIX), Paris 1955, pp. 234 con ill. e cc. geogr.

Tesi di questa interessante e ben documentata opera, ricca di illustrazioni e di carte molto « funzionali », è che l'Arabia, ben protetta dal suo clima contro intrusioni straniere, ha fornito in ogni tempo un notevole apporto di popolazioni (e di perciò stesso anche di idee) alle regioni che dopo la famosa definizione del Breasted si usan chiamare « La Mezzaluna Fertile » (*The Fertile Crescent*). Dopo un capitolo introduttivo (« Syrie et Arabie »), l'A. tratta delle installazioni nabatee a Petra e a Hegra, dei Nabatei in Transgiordania, indi di un altro caso tipico di sedentarizzazione di arabi nomadi, quello dei palmireni (che abbandonarono la lingua araba per l'aramaica). Le tribù fin qui trattate sono del gruppo nord-arabico. Segue una trattazione delle installazioni sud-arabiche in Siria, lihyaniti, thamudei e safaiti. In un sesto capitolo, dal titolo « Hébreux-israélites, Araméens, Cananéens » si sostiene l'interessante tesi che anche tali popoli, in diverso grado di antichità, sono di origine araba.

Troppo lungo sarebbe discutere qui in sede di breve recensione i numerosi punti che nell'opera preziosa del Dussaud possono interessarci più da vicino. L'A. sostiene che l'idea della origine dei semiti dalla penisola araba è fondamentalmente giusta, ma che alcuni suoi famosi sostenitori, dallo Sprenger al Caetani, modellarono le « sortite » dei semiti dall'Arabia sull'invasione islamica, fatto, secondo il Dussaud, eccezionale, anzichè pensare alla lenta penetrazione per transumanza dei nomadi arabi, seguita da una progressiva sedentarizzazione. Il libro è di notevole interesse anche per lo storico delle religioni specialmente per la nuova luce che apporta alla primitiva storia religiosa d'Israele.

Alessandro Bausani

G. WIDENGREN, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension (King and Saviour V)* (Uppsala Universitets Aarsskrift 1955:1), Uppsala 1955.

È con particolare interesse che l'islamista accoglierà questa opera del fecondo autore svedese, Professore di Storia delle Religioni all'Università di Uppsala: troppi infatti dei lavori dedicati all'Islam e ai vari fenomeni di questa religione, spesso anche se opera di islamisti insigni, rivelano una notevole trascuranza di quello che accade in territori religiosi vicini all'Islam, religione che taluni considerano chiusa in sè e da studiare come fenomeno astrattamente indipendente. (Il fatto, comune del resto agli « specialisti » di pressochè tutti i campi, è opportunamente deplorato dal Widengren stesso qua e là nelle note). L'amplissima erudizione storico-religiosa del Widengren, specialmente nel campo delle religioni iraniche e mesopotamiche, fa invece del suo libro un vero servigio reso a una « islamistica » intesa in senso più arioso e ampio che tenga conto dei risultati degli studi storico-religiosi in campi ad essa vicini.

Il libro, dopo aver studiato il termine *rasûl Allâh* « Apostolo di Dio », usato da Maometto e dai suoi contemporanei, ne segue le implicazioni nel caso dei riformatori religiosi iranici e degli *imām* sciiti, studia comparativamente la formula « Io sono » da essi generalmente usata a proclamare le loro pretese di « Apostoli », ne illumina i retroscena storici soprattutto nella letteratura gnostica e nei testi cristiani, per passare poi a trattare il motivo della « ascesa al cielo » dell'Apostolo di Dio. Anche qui si studiano le « ascese al cielo » dei riformatori persiani, dei pretendenti sciiti e dei mistici musulmani per poi passare alla forma che tale antico motivo assume nel caso del Fondatore dell'Islam, il ben noto *mi'râj*. È discendendo da questa intervista celeste che l'« Apostolo » spesso porta con sè il Libro sacro: un capitolo è allora dedicato allo studio del motivo del Libro Celeste. Un capitolo susseguente indaga i numerosi interessanti problemi suscitati dai « termini tecnici » del Corano e dai vocaboli stranieri nel testo sacro islamico: in questo capitolo il Widengren corregge meritoriamente molte sviste, alcune veramente gravi, che tolgon valore specialmente alla parte persiana della nota opera del Jeffery, *The foreign Vocabulary of the Qur'an*. Il Capitolo finale, che contiene anche le troppo brevi conclusioni, mette in maggiore evidenza i contatti dell'idea della « ascensione al cielo dell'Apostolo » con la ideologia regale del Vicino Oriente antico,

studiando anche comparativamente la topografia del paradiso coranico. Seguono tre appendici contenenti testi e traduzioni di passi relativi ai numerosi argomenti del libro, che non erano potute entrare nel corpo dell'opera perchè troppo particolari.

Le conclusioni sono sostanzialmente le seguenti. La rivelazione iniziale di Dio al suo « Apostolo » si presenta nel vicino Oriente antico sotto due « modelli » differenti: il primo, esemplificato nell'incontro di Mani col suo « gemello » trascendente o nell'incontro tra Zoroastro e Vohu Manah, il secondo quello dell'ascesa dell'« Apostolo » in cielo per ricevervi la iniziazione ai segreti celesti, segreti che solo in parte egli rivela al suo popolo. In questo tipo si ritrovano presenti tutti i tratti del « Sovrano Sacro » dell'antico Oriente Vicino. Nell'Islam, sostiene il Widengren, si oppongono l'uno all'altro due ben noti tipi di religione: quello istituzionale secondo il quale la rivelazione è apportata in forma definitiva da un Salvatore Divino o Profeta che non apparirà di nuovo, salvo forse alla fine dei tempi, e quello carismatico secondo la quale l'ispirazione si ottiene con visioni di Dio o mediante l'incarnazione di Dio o della Luce o Spirito divino o dell'Apostolo Celeste in sempre nuovi rappresentanti terreni che formano una lunga catena di successive discese dello stesso essere *divino,* l'« Apostolo Celeste ».

Lo spazio a disposizione non mi permette di discutere a lungo i numerosi argomenti che il libro — ricchissimo di materiale e di problemi, — offrirebbe. A pag. 11, citando il commento di Baidāwī (commentatore del resto mediocre, malgrado la sua vasta fama in Europa) a Cor. IX, 32-33 (« Vogliono estinguere la luce di Dio con le loro bocche... ») il Widengren osserva che Baidāvī interpreta il termine « la luce di Dio » come una allusione a Muḥammad, cioè dice che quelli che vogliono negare l'ufficio profetico di Muhammad sono rassomigliabili a chi voglia spegnere una grande luce; e ne deduce che, *quindi* si potrebbe scorgere in tutto questo una « indicazione della *identificazione del Profeta col suo messaggio* ». A me questo sembra un po' azzardato e soprattutto sembra basato su un accostamento più di parole che di cose. Anche la frase della *sîra* di Ibn Hishâm portata come ulteriore pezza d'appoggio (« L'Apostolo è in verità una luce mediante la quale si ottiene illuminazione ») non esce dall'ambito di una comune metafora morale e non ha certo quei sensi metafisici che invece si ritrovano in simili affermazioni di testi manichei ecc. In questo suo avvicinamento — basato poi su ulteriori comparazioni — di Muhammad al Re — Sacrale dell'Antico Vicino

Oriente il Widengren parla spesso di « incarnazione » della Divinità, trascurando le distinzioni che la teologia islamica anche sciita e anche sciita estrema ha sempre fatto fra — per esempio — *hulūl* (incarnazione) e *mazhar* (« luogo dove si manifesta », manifestazione): non si tratta di pure disquisizioni teologiche ma di sfumature piuttosto sostanziali di significato. Rarissima, persino nelle sette più estreme dell'Islam è l'idea di *incarnazione* (che piuttosto viene *attribuita* dagli eresiografi musulmani agli eretici, ben spesso a scopi polemici): anche nel recente movimento Bābī e Bahā'ī le fonti originali protestano sempre esplicitamente contro l'idea (che gli orientalisti europei spesso si ostinano a ripetere) di incarnazione di Dio nel Bâb o in Bahâ'u'llâh, i quali sono invece — come in tutte o quasi queste correnti basate sulla « metafisica della luce » — paragonati a *specchi* purissimi riflettenti la Divinità, che resta inincarnabile e trascendente.

E a questo proposito è peccato che il Widengren non abbia utilizzato anche il ricco materiale che sull'argomento potevano fornire appunto testi di eresie sciite-gnostiche moderne quali appunto il babismo-baha'ismo: si può dire che quasi ogni « tipo » elencato dal Widengren abbia il suo *pendant* in scritti dei Bâbî-Bahâ'î, ultimi discendenti spirituali di quel filone grosso modo «gnostico» dell'antico Iran che, passando per gli «Iranian religious leaders » dei primi secoli dell'Islam, e l'ismailismo, arriva fino alle soglie del secolo XX, mostrando una singolare continuità storica, i cui nessi sono estremamente difficili talvolta da ritrovare dal punto di vista documentario.

Ci duole che lo spazio ci impedisca di conversare ancora col dotto autore di quest'opera, così suggestiva e ricca di materiali, così abbondante di accostamenti e comparazioni che, per quanto talvolta un po' troppo filologici ed esteriori, ci lasciano quasi desiderosi di conclusioni meno magre di quelle contenute nelle due pagine e mezzo finali.

Alessandro Bausani

H. Ringgren, *Studies in Arabien Fatalism* (Uppsala Universitets Aarsskrift, 1955: 2), Uppsala 1955, pp. 225.

Il presente libro potrebbe considerarsi un complemento — nel campo arabo — di un altro lavoro del Ringgren, già recensito nel precedente numero di questa stessa rivista, sul Tempo e il Destino nell'epica persiana. Valgono, a mio parere, anche per

questa nuova opera del Ringgren le osservazioni generali di metodo che ci permettemmo fargli nella precedente recensione: essere cioè il sistema seguito per lo studio dei problemi più filologico che storico, più preoccupato del « termine tecnico » che del *concetto* di Fato, che ben può essere presente (e talvolta in forme più sottili e più interessanti) proprio magari là dove non compare mai il termine « fato » o termini analoghi. Qui anzi il pericolo è maggiore perchè praticamente tutti i testi che l'A. utilizza sono testi poetici, e ben si sa quanto complessa, lontana dal nostro mondo spirituale e rigorosamente legata a modelli formali e giochi di immagini e di parole tradizionali sia l'antica *qaṣīda* preislamica, e tutta la poesia classica araba.

L'opera del Ringgren è comunque molto ben ordinata e congegnata: a un primo studio sulla terminologia (Fatalismo Preislamico: Terminologia e Idee) segue un capitolo nel quale tali termini sono rintracciati nei vari poeti preislamici ordinati in varie scuole secondo la teoria del Grünebaum (esposta in *Orientalia*, 8-1939, pp. 328-345). Gli stessi termini e idee sono poi seguiti nel Corano e nella Tradizione (cap. III), nella poesia del periodo umayyade (cap. IV) e in quella del periodo abbaside (cap. V). Seguono quattro pagine e mezzo di « Conclusioni » e una bibliografia ampia e ottimamente aggiornata.

All'inizio del cap. II l'A. scrive: « Nel capitolo precedente... si è suggerito che alcune delle idee in questione (sul tempo e il fato N.d.R.) potrebbero essere di origine persiana, ma non è stato fatto alcun tentativo di scrivere la storia di queste idee e del loro sviluppo nella poesia araba... La poesia preislamica fu trattata come una unità relativa senza chiederci se vi siano varianti individuali del concetto di fatalismo nei differenti poeti ». Prescindendo dalle varianti individuali, effettivamente impossibili a discernere in un tipo di poesia quale la classica poesia araba preislamica, ci saremmo aspettati un punto di vista un po' più storico su queste derivazioni dal mondo iranico. Nel capitolo sul Corano molti interessanti problemi di interpretazione sono sfiorati, o le varie soluzioni date parallelamente senza scegliere (per es. sull'importante passo XIII, 38, a pag. 90, o sul tanto discusso termine *amr*, a pag. 104 segg.).

Il Ringgren, mette molto bene in evidenza due punti: primo, che fatalismo e teismo sono nettamente in contrasto e che quindi non c'è nulla di più contrario al « fatalismo » che lo spirito coranico, così radicalmente teistico; secondo, che nell'evoluzione dell'islam postcoranico i due concetti — quello pagano preislamico

del fatalismo e quello teistico-coranico di « Dio signore del Fato » e determinatore delle sorti umane — si mescolano insieme producendo in secoli più tardi l'atteggiamento noto, seppure un po' inesattamente, come « fatalismo islamico ». L'A. mette anche in evidenza che l'antico fatalismo arabo preislamico col suo concetto di *manīyah* (plur. *manāyā*) sembra autoctono, mentre ammette influenze persiane zurvanite (con prudenza) per il concetto di « Tempo come agente del Destino ». Nel più tardo arabismo susseguente alla conquista della Persia tali influssi sono più chiari tanto che lo stesso termine persiano di *baxt* « destino, fato » è entrato nella lingua araba.

L'opera del Ringgren, estremamente diligente e accurata (molto precise sono in generale anche le sue traduzioni delle difficili poesie arabe) mi sembra tuttavia — per quello che abbiam detto al principio di questa recensione — forse più utile come raccolta pregevolissima di materiale che quale apportatrice di risultati nuovi storico-religiosi in senso stretto.

Alessandro Bausani

Luigia Achillea Stella, *Il poema di Ulisse*, Firenze 1955, pp. XVI-443.

Gran parte dei problemi connessi con la questione omerica son qui riportati in discussione grazie ad una chiara e metodica impostazione, a cui l'A. giunge, sia mediante l'opportuno inquadramento della civiltà micenea nella *koiné* mediterranea orientale dell'età del bronzo (dinanzi ai cui « limiti spaziali si sono arrestati finora anche gli omeristi più aperti »), sia, e soprattutto, riguardando l'Odissea di per sè e non ancora una volta « in funzione dell'Iliade », come antimetodicamente si è soliti fare. L'indagine si snoda in due sensi: storico l'uno, estetico l'altro, convenientemente distinti nella trattazione (parte prima: « La cultura »; parte seconda: « La poesia »), ma in naturale e necessaria concomitanza nella visione d'insieme, che va attuandosi, chiarificando interessando e convincendo, in ogni pagina del libro. La ricerca storica ci dice: la materia dell'Odissea presuppone una tradizione letteraria scritta risalente alla età micenea (si parla di « possibilità di una letteratura epica achea scritta nel II millennio »), e formatasi, già colta, come « genere letterario » importato dalle civiltà del Vicino Oriente e dell'Egitto (« le origini ' popolari ' si perdono in

distanza nebulosa »). La ricerca estetica ci dice: la poesia dell'Odissea è estranea alla materia; questa è d'obbligo per il genere letterario epico (inteso come realtà storica e non estetica, si capisce), quella invece si ispira ad una umanità a tratti addirittura antieroica e antiepica, l'umanità del protagonista che « torreggia solitario nel poema ». Gli squilibri, dunque, le incorerenze, gli anacronismi, ecc., accuratamente messi in luce dai ricercatori di interpolazioni, e, peggio, usati spesso come argomento per la distinzione dei poeti che avrebbero collaborato alla composizione dell'Odissea, sono imputabili solo alla tradizione, alla cui formazione effettivamente più di un poema, di luoghi e di tempi diversi, ha concorso; non distruggono perciò la unità estetica del poema di Ulisse.

Quanto alla religione, che più da vicino ci interessa, essa o fa parte della poesia, e allora non religione sarebbe ma tutt'al più religiosità personale del Poeta, o è materiale storico, e allora è anche essa frutto della tradizione letteraria epica che è venuta riunendo divinità, credenze, miti, ecc., eterogenei dal punto di vista genetico, puri temi d'obbligo, senza alcun riscontro, come insieme, nella realtà. È quanto appare in un capitolo espressamente dedicato all'« Ambiente religioso », dove si analizzano: le divinità olimpiche (Atena, Posidone e Zeus), riscontrate nella tradizione religiosa micenea, pre-odisseica, che agiscono secondo temi letterari obbligati (non rigorosamente religiosi, dunque: la collera divina, l'intervento della divinità protettrice, il concilio divino, messaggi celesti e sogni); l'elemento magico e alcuni miti periferici (il mito delle vacche del sole, delle colonne del cielo, Circe) non sentiti, travisati addirittura, copie sbiadite e fuori ambiente di miti e figure altrimenti noti nelle religioni della Mesopotamia, d'Egitto, ecc.; la religione dei morti, infine, quale appare dalla *Nekyia* (il canto tanto poco necessario da costituire il principale argomento per gli analisti e i ricercatori d'interpolazioni), o meglio quale *non appare,* ché il viaggio di Ulisse nell'Oltretomba non è che un'avventura più straordinaria delle altre, senza significati religiosi di sorta, dal momento che « quello che era nella poesia di Gilgamesh la mèta finale è scaduta ad episodio ». Sparisce insomma l'equivoco di una « religione omerica » insieme a tanti altri equivoci e luoghi comuni degli omeristi, che l'A. supera senza indugiarsi in pedanti polemiche, ma solo alla luce di fatti in un lavoro che scorre interessante e piacevole alla lettura dalla prima all'ultima pagina.

Dario Sabbatucci

R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954, pp. 442.

Con le crescenti esigenze della specializzazione, siamo arrivati, a quanto pare, a questo punto: uno studioso di esemplare preparazione, come l'A. del presente volume, si specializza nelle questioni riguardanti *una* divinità di *una* religione. Da lunghi anni si attendeva quest'opera, varie volte preannunciata sia dall'A. che dagli studiosi che erano al corrente delle sue ricerche, e per tutti quegli anni, si può dire, nessuno osava più parlare di Venus; l'alma dea era di competenza esclusiva dell'A. e si temeva di far del dilettantismo, toccando un argomento cui uno studioso stava dedicando anni di lavoro...

Ecco, ora, una monografia di oltre quattrocento pagine sulla dea romana, o più precisamente su ciò che l'A. chiama ' la religione di Venus '. Non si può non dire, subito in entrata, che gli anni della ricerca sono stati spesi bene; da ora in poi per tutte le questioni attinenti alla finora troppo trascurata dea si avrà, come solida base di partenza, l'imponente volume dello Schilling. Ci si potrebbe augurare che su tutte le divinità esistessero monografie così esaurienti, documentate e — conta anche questo — di così piacevole lettura. L'A. tratta ogni piccola questione archeologica o filologica con la stessa serietà e con la stessa competenza, senza perder mai nè la linea coerente dell'interpretazione sostanziale, nè l'amabile tono di conversazione.

Il dovere del critico non ci permette tuttavia di limitarci alle lodi generiche, indubbiamente meritate — anche indipendentemente dalle singole tesi sostenute dall'A. Quanto alla discussione di queste, naturalmente richiederebbe troppo spazio. Ci dovranno bastare un accenno sommario all'impostazione dell'opera e qualche osservazione singola.

La tesi principale del volume è la seguente: il sostantivo neutro *venus* e la dea antropomorfa identificata con Aphrodite, quale la conosciamo dai documenti classici, sono i due estremi anelli di una catena; al significato del primo — che con la sua personalizzazione si è reso suscettibile di grandiosi sviluppi — possiamo accostarci mediante un'analisi dei termini linguisticamente affini, come *veneror, venia, venenum, venenatum* (Gell. 10, 15, 27), *venerium*. In questa parte — che è la più affascinante, la più originale e, nello stesso tempo, la più importante del lavoro — l'A. delinea tutta l'ideologia implicata nei termini menzionati: un'ideologia orientata — per esprimerci in poche parole — sulla propiziazione

di una ' grazia ' divina (anzichè sul rapporto contrattuale del *do ut des* con gli dèi); si tratterebbe di una creazione esclusivamente romana ed essa costituirebbe il fondo permanente della ' religione romana di Venus '; su questo fondo s'innesterebbero poi, sotto i più vari influssi esterni, gli altri tratti che, alla fine, faranno di Venus una dea simile ad Aphrodite, senza tuttavia cancellare mai la sua profonda originalità.

Io penso che il punto di partenza — la ricostruzione del significato originario e centrale della dea attraverso l'analisi dei termini linguisticamente connessi con il suo nome — sia prezioso e importante; ma tale resterebbe anche — e, anzi, ci guadagnerebbe di molto — se lo si liberasse da un'impostazione ingenuamente useneriana ed evoluzionistica. Noi non abbiamo bisogno di credere che in origine Venus fosse soltanto ed esclusivamente *venus* (p. 60), concetto personificato, divinità di funzione, e che *tutto* il resto che ritroviamo nella dea più tardi fosse il risultato di influssi esterni: non abbiamo bisogno di questa costruzione astratta, per apprezzare il valore esegetico del nome che naturalmente esprime un aspetto fondamentale della verità. E aggiungerei: non abbiamo bisogno, per questo, nemmeno della forzata contrapposizione (di sapore dumézíliano, questa, ma non tanto facilmente armonizzabile con la teoria del Dumézil) tra Venus e Fides, che è priva di fondamento nella tradizione.

Quanto alla storia del culto di Venus, l'A., come ho detto, si preoccupa di mostrare quasi sempre come le innovazioni s'innestino sul tronco originario della ' religione di Venus ', conservandole tuttavia quella sostanza che si esprime nel nome; di modo che gli influssi non risultano meccanici ed esteriori, nè l'accettazione romana puramente passiva; si tratta sempre — e questo, credo, dovrebbe essere un criterio costante nella storia delle idee religiose — di elaborazioni creative e coerenti: dal momento in cui Venus accoglie sotto il proprio nome la figura divina della madre di Enea (che l'A. ritiene — mi sembra, a ragione — presente già nel culto federale di Lavinium) o dell'associazione di Venus e Iuppiter nei Vinalia mediante il valore propiziatorio del vino, fino alla Venus cosmica di Lucrezio ed oltre. È peccato che in certi casi, fortunatamente rari, l'A., anzichè rassegnarsi a un *non liquet* che non comprometterebbe il suo principio metodologico, si rassegni a spiegazioni mediante nessi superficiali che non spiegano nulla (così nel caso della Cloacina: p. 210 sgg.; nè il concetto romano del *venus* traspare p. es. dal culto della Libitina attraverso

la spiegazione dell'A., a p. 202 sgg.). Certi problemi — insolubili probabilmente per sempre, data la scarsità dei documenti, — potevano esser lasciati intentati, per non cadere nella forzatura.

Le forzature che il lettore rileverà abbastanza spesso, provengono dal fatto che l'A., quasi un moderno sacerdote di Venus, vede tutto *sub specie Veneris*. Questa totale dedizione al proprio argomento, non gli risparmia una certa unilateralità, — conseguenza di quella ' specializzazione ' eccessiva di cui ho parlato scherzosamente nelle prime righe di questo resoconto. Così, lo stesso A. che con mano tanto felice e sicura demolisce una serie di vecchi pregiudizi sul conto della sua dea (la ' dea degli orti ' wissowiana, l'origine recente del suo culto, ecc. — cose che se non vedremo più rispuntare nella letteratura, sarà un merito non trascurabile dello Schilling!), accetta invece, senza riflettere, una massa di altre banalità che hanno il solo pregio di non riguardare Venus: a cominciare da quelle generiche (« i greci giocano con gli dèi, i romani li temono »: p. 88; il poema omerico privo di religiosità: p. 359; estetismo frivolo dei greci: p. 380, ecc.) fino a quelle riguardanti questioni particolari della religione romana (influsso etrusco sulla religione romana dedotto dall'affinità linguistica uni-Iuno, menrva-Minerva, maris-Mars, p. 158, che, se mai, dimostra il contrario! La datazione del calendario in base alla mancanza della triade capitolina, p. 86, mentre la festa del tempio capitolino in nessun caso poteva figurare nel calendario, cadendo su un giorno di Idus; Fortuna come astrazione divinizzata, p. 64; le *feriae Latinae* anteriori alla fondazione di Roma, p. 132, indimostrabile e inverosimile; la sigla FP risolta come *feriae publicae*, p. 129 sg., come se le feste segnate con NP non fossero *feriae publicae*, e l'interpretazione come « grande festa », ecc. Poi: che significa un'affermazione, come questa: il carattere dei Meditrinalia « dev'esser stato più profano che sacro », p. 126? ecc.).

Simili osservazioni si potrebbero moltiplicare a volontà: ma sarebbe ingiusto insistere. Qual'è, infatti, l'opera scientifica che non presenti pecche e superficialità nelle parti che sono marginali rispetto al suo tema centrale? e a chi non è accaduto qualcosa di simile a quanto l'A. dice di sè a p. 332, n. 3, di accettare, cioè, un errore entrato nella convenzione, finchè uno studio diretto non ci costringe ad affrontarlo criticamente? L'importanza di un libro non sta nella sua impeccabilità; e, oserei dire, neanche tanto nei suoi risultati, quanto nella sua capacità di fecondare le ulteriori ricerche, di rinnovare i punti di vista, di ampliare le prospettive:

e da questo punto di vista l'opera dello Schilling conquista un posto tutt'altro che disprezzabile nella letteratura scientifica sulla religione romana.

Angelo Brelich

W. Deonna, *De Télesphore au moine bourru. Dieux, génies et démons encapuchonnés.* (Collection Latomus, Vol. XXI), Berchem-Bruxelles 1955, pp. 167.

Non saprei dire fino a che punto tutte le figure di *cucullati* (è il termine tecnico usato, dal lat. *cucullus* ' capuccio ') passate in rassegna vengano chiarificate dal reciproco accostamento: quantunque l'A. affermi che « sous la diversité de leurs apparences, les *cucullati*... appartiennent à une même famille », si ha alla fine l'impressione di trovarsi di fronte a tanti diversi soggetti tra i quali unica e non necessaria relazione sia il solo cappuccio. Impressione, non conclusione obbiettiva, tuttavia: il che significa che l'A. non ha mancato nella raccolta del materiale, bensì nella sua valutazione e soprattutto nella esposizione. Lo spirito che anima e mina tutta la ricerca sembra essere la convinzione che, una volta qualificato il *cucullus,* siano per ciò stesso qualificati i *cucullati,* come appare anche dal fatto che i primi due capitoli sono espressamente dedicati al cappuccio, prescindendo fin dove possibile (ma non sempre lo è, così che accade talvolta che il cappuccio acquisti da un « incappucciato » qualità altrimenti note, salvo poi a riversarle sull'« incappucciato » stesso quando viene il suo turno nell'analisi) dai *dieux, génies et démons encapuchonnés.* La funzione distintiva del cappuccio viene naturalmente fondata sul suo simbolismo: l'A., disperdendosi in superficie e ponendo su di uno stesso piano probativo notizie e fatti disparati e di differente valore, ci parla di simboli di segregazione, di iniziazione, funebri, fallici, profilattici, dividendo sin troppo diligentemente la materia in brevi paragrafi, e precludendo in tal modo una desiderabile visione d'insieme. Tale simbolismo è poi inaspettatamente contaminato dalla realtà storica del *cucullus*; non storico-religiosa, si badi bene, bensì profana: l'uso profano del cappuccio muove infatti l'A. ad una minuziosa e gratuita elencazione delle persone (tipi, classi, mestieri, ecc.) che possono averlo impiegato come indumento, e quindi ad una altrettanto poco orientativa ricerca dei possibili centri e aree di diffusione, coerentemente conclusa colla irrefutabile constatazione che il cappuccio potrebbe essere nato sotto qualsiasi clima: buo-

no per gli Eschimesi contro il freddo, buono per i Beduini contro il caldo.

Son queste le premesse alla lunga rassegna di *cucullati* che forma il corpo del lavoro: divinità (nell'ordine: Telesforo, il *genius cucullatus* celtico, più particolarmente, eppoi Mercurio, Epona, Nehalennia, Cailleach Bheara, Arpocrate, Priapo), e soggetti senza identità compresi sotto i titoli di « Tipi diversi » (nell'ordine: seduti, grotteschi, attori, la pretesa Angerona, *cossim cacans*, nani, sileni, demoni), « Cucullati funebri » e « Fanciulli diversi ». Ogni voce sembra stia a sè nella trattazione, così che, mal comprendendo persino la disposizione del materiale (non credo che risponda ad un preciso disegno), si ha netta la sensazione di frammentarietà, più accentuata ogni volta che l'A. si dilunga di più su di una singola figura, presentando per eccesso di obbiettività (o per scarso senso critico?) notizie, argomentazioni, supposizioni in sovrabbondanza. Tanta dispersione di materiale rende poi difficile la sintesi che il capitolo intitolato al « Carattere generale dei cucullati » dovrebbe fornire: le figure degli incappucciati rimangono lontane, diffuse qua e là per le pagine del libro; se avevano una fisionomia l'hanno perduta, e tutti, ancorchè siano divinità o semplici soggetti di genere, vengono riguardati (rispettivamente abbassati o innalzati di rango) al livello di « génies bienfaisants, par certaine de leurs caractères, mais aussi puisqu'ils évoquent l'au-delà, redoutables, deux traits que l'on retrouve dans les traditions modernes ». Dopo di che, sono appunto trattate per una decina di pagine le sopravvivenze nel folklore degli antichi *cucullati*: strano parlare di sopravvivenze in mezzo a tanto simbolismo che trascende ogni limite di spazio e di tempo.

Non è forse la nostra una critica obbiettiva, l'ho già detto, si tratta soprattutto di impressioni, ma ciò accade perchè manca un altro piano su cui intendersi con l'A.; o dovremmo discutere, per es., il fatto che « tout enfant qui naît est un mort à venir » (pag. 128) utilizzato, argomento tra gli altri, per chiarificare la connessione tra infanzia e morte? E, visto che si parla di impressioni, confessiamo la nostra prevenzione verso tal genere di lavori, che può avere influenzato il giudizio specifico su questo lavoro, il cui merito e la cui utilità sono il merito e l'utilità di un articolo d'enciclopedia, un eccezionale articolo di oltre centocinquanta pagine e numerosissime illustrazioni.

Dario Sabbatucci

Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae: Tomus IV. Professori Carolo Marót septuagenario sacrum, Budapest 1955, pp. 503.

Nel suo settantesimo anno d'età, l'infaticabile studioso ungherese delle religioni, Carlo Marót, si è ripresentato ripetutamente all'attenzione degli studiosi occidentali, da cui prima i dolorosi avvenimenti della guerra e, in seguito, l'innaturale formazione di barriere anche nel campo culturale l'avevano temporaneamente allontanato: il suo intervento all'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni tenutosi a Roma nell'aprile del 1955 è stato motivo di piacere e soddisfazione per i vecchi colleghi e amici che lo hanno ritrovato sempre in piena e fervida attività di spirito; e ora, C. Marót fa sentire un'altra volta la sua presenza, sia pure indirettamente, attraverso questo volume scritto in suo onore, che però non rispecchia soltanto la profonda stima della nuova generazione di studiosi ungheresi per il vecchio maestro, ma testimonia anche dell'efficacia vitale dei suoi insegnamenti che, ora esplicitamente ora implicitamente, riecheggiano più o meno in tutti gli studi contenuti nella « Festschrift ». Il volume è scritto interamente in lingue occidentali (francese, inglese, tedesco) con riassunti in russo e contiene studi di folklore e di storia delle religioni. Segnaliamo qui particolarmente i lavori d'interesse storico-religioso.

I. Trencsényi-Waldapfel, *The Pandora-Myth* (pp. 99-126), porta interessanti e in parte poco noti paralleli orientalistici e folkloristici al mito di Pandora raccontato, com'è noto, in due versioni da Esiodo. Egli mostra come l'*impasse* della filologia davanti alle contraddizioni tra le due versioni esiodee possa superarsi unicamente sul piano della comparazione. Un ulteriore approfondimento dei criteri comparatistici apporterebbe forse agli studi dell'autore un carattere più conclusivo. - Á. Szendrey, *Hexe - Hexendruck* (pp. 129-168), compie un deciso tentativo di introdurre il metodo storico nel folklore. È infatti attraverso una documentata storia delle credenze popolari ungheresi relative alle streghe e agli incubi (la parola ungherese per strega significa, appunto, un essere che ' opprime ') e la loro confrontazione con le credenze dei popoli vicini, che l'autore arriva a formulare l'ipotesi sulle loro origini che si troverebbero nello sciamanismo femminile asiatico. - Il lungo studio (pp. 171-272) di T. Köves, *Les vates des Celtes*, può esser discutibile sia nei dettagli, sia nel metodo, sia nelle conclusioni: ciò non toglie che sia uno degli studi più

vivamente interessanti e fecondi contenuti nel volume. Tra le minuziose e acute interpretazioni filologiche dei testi ve ne sono alcune forzate; la comparazione è spesso unilaterale (per molti punti i paralleli etnologici si limitano ai Bantu sudoccidentali!) e le generalizzazioni sono troppo rapide; nell'applicazione del criterio sociologico lo schema marxistico spesso subentra al posto delle dimostrazioni; ma la ricchezza delle osservazioni e l'introduzione nel problema dei *vates* di punti di vista totalmente nuovi (specie storico-sociologici) fanno sì che tutto il complesso dei problemi attinenti (anche quello delle origini della letteratura latina), dopo la lettura dello studio si presenta completamente rinnovato e più che mai seducente. - L. Vajda, *Obo-Haufen in Afrika* (pp. 277-312), sotto un titolo alquanto infelice (perchè scegliere il nome mongolico di un fenomeno pressochè universalmente diffuso, per trattarne le manifestazioni africane?) tenta, prevalentemente in base al materiale africano, l'interpretazione dei cumuli di pietra. Preciso nel circoscrivere il fenomeno, separandolo dalle apparenti analogie, brillante e convincente nella critica delle interpretazioni finora date, l'autore mette l'accento sulla localizzazione dei cumuli (sempre in punti che suscitano un'emozione nell'individuo che si trova fuori della comunità) e sulla funzione socializzatrice sia del rito stesso, sia delle sue ' interpretazioni ' primitive rispetto all'emozione individuale. - M. Belényesy, *Le serment sur la terre au moyen âge et ses traditions postérieures en Hongrie* (pp. 361-392) esamina la usanza medievale, nelle delimitazioni dei terreni e nei processi riguardanti i confini dei terreni, di giurare sulla terra, stando fino alla cintura in una fossa scavata appositamente; la riporta a un'originaria ordalia della terra, ne segue le trasformazioni storiche, fino alla scomparsa (dal sec. 16° in poi) o, piuttosto, fino alle sopravvivenze folkloristiche dell'usanza. - Gli altri studi contenuti nel volume sono i seguenti: Gy. Ortutay, *The Science of Folklore in Hungary between the two World-Wars and during the period subsequent to the Liberation*; B. Gunda, *Contributions à l'étude d'un type de piège en Europe Orientale*; L. Boglár, *The Ethnographic Legacy of Eighteenth Century Hungarian Travellers in South America*; L. Vargyas, *Kollektives Schaffen in der Volksmusik*; L. Takács, *Occasions et débit de récitations épiques populaires chantées sur des évenements d'actualité*; A. Kovács, *The Hungarian Folktale-catalogue in preparation*; B. Avasi, *Die Harmoniegestaltung eines ungarischen Volkmusikorchesters*.

Mi si perdoni il lungo spazio dedicato a questo volume: esso dipende, oltre che dall'interesse intrinseco del volume stesso e dall'intento di render omaggio, a nostra volta, al settantenne Carlo Marót, collaboratore, una volta, di questa rivista, anche dalla convinzione di dover sempre fare tutto il possibile per contribuire alla demolizione delle barriere nel mondo culturale.

Angelo Brelich

HENNA und ILSE JURSCH, *Hände als Symbol und Gestalt*, Berlin 1954[5], pp. 195.

Le Autrici trattano in questo volumetto, che ha impronta schiettamente mistica, del tema « inesauribile » delle mani, considerate come simbolo e come forma, associate insieme in armonica consonanza, e plasticamente espressa dalle due destre congiunte che sono riprodotte sulla copertina.

La Autrici intendono che la trattazione aiuti il lettore a superare il quotidiano travaglio della sua vita, ed hanno scelto quel simbolo persuase che nulla meglio della mano è adatto a simboleggiare, con la forma, la qualità dell'azione e il sentimento che la ispira. Il testo riproduce 84 quadri o sculture (che naturalmente — come notano anche le AA. — si sarebbero potute facilmente aumentare), dove le mani dei personaggi rappresentati costituiscono la parte essenziale. Una didascalia illustra il significato della figura prescelta, che nella pagina di riscontro viene commentata con poesie e prose di vari autori, tra cui cinque dettate dalle stesse compilatrici del volume.

I vari capitoli illustrano: le *mani di Dio* come creatore del cosmo e dell'uomo, come onnipotente Fattore e punitore, come presente e benedicente; le *mani degli angeli* nel loro ufficio di annunziatori, guide, musicanti; le *mani di Gesù* come maestro, salvatore, benefattore, giudice; le *mani dell'uomo* in quanto sono al servizio di Dio, del prossimo; le mani nel loro sviluppo: del bambino, del giovane, del padre, della madre, del vecchio; l'incontro delle mani nella contesa e nell'amicizia; coro di mani.

Dato l'eclettismo della scelta, che non esclude raffigurazioni di antichi bassorilievi egiziani, sarebbe stato opportuno aggiungere o almeno ricordare il gesto di imposizione delle mani con significato di consacrazione o trasmissione che si ritrova nel rito

espiatorio ebraico del Kippur o nella sacra ordinazione nel rituale cattolico; e nel buddhismo, le varie posizioni delle mani che Buddha assume con significato di istruzione, di meditazione, di illuminazione.

Nicola Turchi

E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament* (Beihefte zur Zeitschr. f. d. Alttestamentliche Wiss., 73), Berlin 1955, pp. VIII-179.

Un pericolo a cui vanno incontro le monografie dedicate a un singolo fenomeno o motivo nell'ambito di una letteratura ampia e multiforme è quello di separare troppo il fenomeno studiato dal contesto; di considerarlo in se stesso, quasi un tipo o una struttura fissa, indipendentemente da altre circostanze, e di registrare, laddove i testi si presentino in diversa luce, evoluzioni o disparità o contraddizioni di credenza, che però non apparirebbero sempre tali a chi tenesse più conto della diversità e della natura dei contesti. A tale pericolo non sembra sfuggire la presente monografia. Quando ci si trova di fronte a testi come quelli anticotestamentari citati dall'A., nei quali compaiono nelle più diverse circostanze personaggi e avvenimenti i più disparati, non appare più lecito dimenticare tutto il resto e considerare esclusivamente il fatto « sogno » per chiedersi quale fosse l'atteggiamento del credente israelita nei riguardi di questo. Quello che ha maggiore importanza non è tanto, per molti dei testi analizzati da Ehrlich, il fatto del sogno, come mezzo di rivelazione divina (altrove si ha la visione o una comunicazione divina indeterminata), quanto il personaggio e le circostanze in cui tale relazione ha luogo. Quanto al sogno — senza con questo negare ogni possibilità di sempre maggiori specificazioni e determinazioni di credenza — è chiaro che si dettero per gli antichi Ebrei come per noi sogni e sogni; anche il buon Omero del resto distingueva il sogno verace e quello ingannatore.

Per sè il sogno, come fenomeno umano, è neutro, ed è, o meglio può essere, veicolo di rivelazione, così come possono esserlo altre particolari circostanze o stati; così come può essere veicolo d'inganno o vanità. Tra le circostanze che possono concorrere nel caso di un sogno rivelatore compare certo, spesso, la sacertà del luogo: ma anche questa non è per sè elemento determinante

nè essenziale; quella che conta è l'iniziativa di Dio che sceglie l'uno o l'altro mezzo per rivelarsi a chi egli voglia e quando. Sia lecito a questo proposito osservare come l'incubazione, tecnica rivolta al fine di provocare una manifestazione divina a mezzo del sogno, introdotto e seguito da pratiche specifiche (l'A. descrive come tipo l'incubazione epidaurica), sia estranea all'Antico Testamento. In I Reg. 3, 5-15 l'A. vede un caso, l'unico nell'A.T., di incubazione. Ora, dal testo non risulta affatto un elemento che sarebbe necessario se realmente si trattasse di incubazione: l'aspettazione, la ricerca intenzionale del sogno rivelatore da parte dell'adorante. La manifestazione di Dio a Salomone, sia pure conseguente a un atto di ossequio di lui in luogo consacrato, richiama le altre manifestazioni accompagnate da promesse in altri momenti e ad altri personaggi fondamentali della storia del popolo eletto. E richiama altresì la seconda manifestazione di Dio a Salomone allorchè questi ebbe condotta a termine l'opera non ancora intrapresa quando egli aveva ricevuto il sogno rivelatore del Gibaon: cfr. I Reg. 9, 2-4: « ... Il Signore gli apparve una seconda volta come gli era apparso in Gibaon, e gli disse: Ho esaudita la preghiera e la supplica che hai fatta alla mia presenza; ho santificato questo tempio... e i miei occhi e il mio cuore saranno incessantemente qui. Quanto a te, se camminerai alla mia presenza come camminò David tuo padre... stabilirò per sempre il tuo trono regale sopra Israele, come promisi a David tuo padre... ». Questa seconda manifestazione del Signore, collegata con la prima dal testo stesso biblico, è del tutto al di fuori di quello schema tecnico che l'A. vuole riconoscere nell'episodio del Gibaon. La rivelazione avviene quando le feste dedicatorie sono terminate e tutto il popolo è tornato alle proprie case; essa suggella l'episodio.

Ugo Bianchi

R. e H. Kriss, *Peregrinatio Neo-Hellenica*, Wien 1955, pp. 231 (con 126 ill.).

Proprio nel numero precedente di questa rivista ho lamentato la scarsità della letteratura su quel singolare fenomeno storico-religioso che è il pellegrinaggio. Il volume di R. e H. Kriss sui pellegrinaggi nella Grecia contemporanea, (con un capitolo su quelli ortodossi di Istambul e un altro su quelli dell'Italia Meridionale, ex-Magna Grecia), edito nelle pubblicazioni dell'Öster-

reichisches Museum für Volkskunde, viene quindi incontro a un bisogno che si fa sentire nel campo dei nostri studi. Ciò detto, è bene precisare subito che il volume non è propriamente un lavoro storico-religioso: è un po' a mezza strada tra una monografia folkloristica e una descrizione di viaggio; e si può, anzi, dire, che è dovuto solo alla cultura e alla sensibilità degli autori, se nelle osservazioni e riflessioni fatte nel corso dei viaggi ai vari luoghi di pellegrinaggio s'insinuano anche problemi d'interesse storico e storico-religioso. E questa premessa è necessaria, perchè altrimenti, cioè applicando il punto di vista dei nostri studi, dovremmo insistere su diverse e notevoli deficenze del lavoro: a parte la sua incompletezza che deriva dal carattere soggettivo della descrizione di viaggio — gli AA. parlano dettagliatamente solo di quanto è capitato loro di vedere —, si nota con rincrescimento che esso non porta, nè tende, a risultati diretti; non si comprende, p. es. la ragione della spesso minuziosa descrizione degli ex-voto, senza l'intento di una classificazione, non dico storica, ma neanche tipologica; e altrettanto vale per le usanze, per le leggende, per i tipi di luoghi e di riti. A volte, invece, si riscontrano conclusioni frettolose e sbagliate: noterò solo quella che mi sembra la più clamorosa, l'affermazione che il tipo del santuario-grotta sia una cosa specificamente greca (p. 138); gli AA. arrivano a voler spiegare anche i santuari-grotta dell'Italia meridionale (ma che pensano di quelli dell'Italia centrale, settentrionale, della Francia e di tante altre zone dell'Europa, per non parlare dell'India, ecc.?) come eredità culturale della Magna Grecia: e ciò, quando, invece, in un'altra connessione, citando un'autrice greca (K. Kakouri), prospettano la possibilità — per me senza dubbio esatta — che nelle sopravvivenze dei luoghi sacri non si tratti delle eredità dirette della religione greca, bensì di eredità più antiche, rispetto alle quali « la connessione con le singole alte religioni storiche sia d'importanza secondaria ». Sono meno importanti gli errori di dettaglio, p. es. Podalirio (e non Podalizio, come per errore di stampa figura in una citazione italiana) e Calcante ritenuti eroi della viticoltura.

Quelli che per noi sono errori e deficenze nel lavoro, dipendono, ripeto, dal fatto che il libro non vuol essere un libro storico-religioso. D'altra parte proprio dal carattere un po' soggettivo dell'opera derivano anche i suoi pregi. Esso permette, infatti, agli AA. di abbondare nelle osservazioni marginali più varie, a volte magari prive d'importanza, ma altre volte suggestive e suscettibili di costituire spunti fecondi per ricerche ulteriori. Forse invo-

lontariamente, gli AA. guidano l'interesse del lettore verso problemi, come la tipologia dei luoghi sacri, la tipologia delle leggende cultuali dei santuari, il significato storico delle sopravvivenze; a proposito di queste ultime, vale la pena di rilevare, p. es., la continuità del rito dell'incubazione in Grecia (e, tra parentesi, il fatto che i greci moderni, come osservano gli AA. a p. 33, invece di negare — com'è il caso in Italia! — il nesso con i riti pagani, se ne vantano!) e dell'efficenza guaritrice delle sorgenti: non si tratta, in entrambi i casi, di concezioni religiose preelleniche? Altrettanto ci si potrebbe chiedere a proposito delle funzioni sacrali dei serpenti, per le quali si hanno paralleli anche in Italia (anche al di fuori della Magna Grecia!). Ancora più preziosi sono i motivi finora non studiati, che tuttavia non sfuggono agli occhi ben aperti degli AA.: nell'isola di Prinkipo si offrono a S. Giorgio campanelli che i bambini portano al collo fino al sopraggiungere dell'età adulta o fino al matrimonio (p. 173): si pensa all'offerta dei giocattoli o vesti infantili fatta in tanti culti antichi al momento del 'passaggio' nell'età adulta. Un luogo di pellegrinaggio, a sud di Sparta si trova a metà strada tra due villaggi; sempre abbandonato, in occasione della festa viene visitato dai pellegrini di quei due villaggi: non è forse, *mutatis mutandis*, qualcosa di simile, p. es. il rito degli Skirophoria al confine antico tra Atene ed Eleusi, con la partecipazione delle divinità delle due città? E quale squisito interesse psicologico, ma anche culturale ha l'originalissima osservazione degli Autori (p. 73), secondo cui gli alienati tenuti, a scopo di cura miracolosa, nel convento di San Gerasimo in Cefalonia manifestano anche la loro malattia mentale in forme tradizionalmente condizionate?!

Tutto sommato, il libro non costituisce soltanto una lettura piacevole e istruttiva, ma ha anche il merito di proporre — se non risolvere — problemi fecondi.

Angelo Brelich

NOTE BIBLIOGRAFICHE

JOHN PHELPS, *The prehistoric solar Calendar,* Baltimore-Maryland 1955, pp. 92.

Si stenderebbe volentieri il velo del silenzio su questa sbalorditiva opera di uno studioso anziano; essa però ci è giunta con l'esplicita richiesta di una recensione. Mi limiterò ad esporre la tesi centrale del lavoro e a riportare, senza commento, alcuni esempi per il metodo e per i suoi frutti.

In base a un'interpretazione del calendario di Coligny, l'A. costruisce un perfetto sistema di calendario solare (355 giorni divisi in 12 mesi con intercalazione triennale di un mese intero, più un'altra ciclica in ogni 41 anni che in ogni 123 anni riporta il calendario e il sole al medesimo accordo) e sostiene che questo sistema sia stato prodotto nell'Europa occidentale prima del quinto millennio a.C. e ad esso risalgono i calendari sumero, etrusco, romano, in cui se ne troverebbero notevoli tracce. Malgrado la sua stupenda perfezione (ben superiore a quella del calendario giuliano!), esso sarebbe caduto in disuso dovunque, dando luogo ai sistemi — in confronto, veramente miserabili — che conosciamo dalla storia. Chi trovasse di per sè accettabile una simile tesi (il perfetto calcolo dell'anno solare nella preistoria, — ma secondo l'A. quel popolo preistorico possedeva telescopi! p. 68 —, le cognizioni matematiche che l'ingegnosa intercalazione presuppone, ecc.) si faccia un'idea del carattere del lavoro in base a qualche esempio preso a caso tra centinaia che potrebbero esser citati a ugual diritto:

Pretese connessioni etimologiche: celt. *cutios* (nome di mese, interpretato come solstizio ' turn of the sun ') - lat. Ster-cutius, ' turn of the star ', nome di Sa-turnus!! (p. 2); gr. Karneios - celt. cornos ' turn ' - gr. Kronos e Chronos (p. 23); celt. Giamon (nome di mese) - lat. Ianus e anche lat. geminus - gr. Ionia!! (p. 44). - La storia del calendario romano sarebbe, *in nuce,* la seguente: un originario inizio dell'anno al 1° luglio (come a Coligny, secondo l'A.) che risulterebbe dal passo liviano in cui

« per errore » è dato come 1 sextilis. Poi, per distinguersi dagli etruschi, i romani avrebbero adottato, dal 468 a.C. (!) l'inizio in gennaio e, dal 190 a.C. quello in marzo; da quest'ultima data esisterebbero soltanto i nomi dei mesi numerati! - Nel calendario babilonese: Nisan = gennaio!; Hammurabi regna intorno al 2021, data che, secondo l'A., cade bene tra le date estreme proposte dai vari studiosi! (Come bibliografia su questo punto: il I vol. della CAH!). - Che gli etruschi usassero il ciclo dei 123 anni, risulterebbe storicamente documentato, in quanto Censorino, enumerando i sette ' secoli ' etruschi, dice che quattro di questi erano di cento, uno di 123, due di 119 anni... - Credo che il lettore mi perdonerà, se non proseguo.

A. B.

Milarepa ou Jetsün-Kahbum. Vie de Jetsün Milarepa. Traduite du Tibétain par le Lama KAZI DAWA-SAMDUP, *édité par le Dr.* W. Y. EVANS-WENTZ... *Traduction française de* ROLAND RYSER. Paris 1955.

Nulla aggiunge la presente traduzione, fatta dall'inglese, a quella originale pubblicata dall'Evans-Wentz a Oxford nel 1928. Unico compito del recensore resta forse quello di aggiungere qualche osservazione alla prefazione del traduttore dell'edizione francese di questa vita del santo asceta tibetano Milarepa (XI sec. dell'èra cristiana). Vorrei soprattutto correggere l'affermazione ormai ripetuta sino alla noia in certi ambienti teosofici e parateosofici ora molto alla moda che « en face de notre conception matérielle de la vie, l'ascète bouddhique du XI siècle affirme une spiritualité qui nous confonde et nous dépasse ». La semplicistica affermazione di un preteso « materialismo » dell'occidente di fronte ad un preteso « spiritualismo » dell'oriente (specialmente del ciclo culturale-religioso indiano) è senza senso e disgraziatamente è stata ripresa — a rinforzare certo ultra-nazionalismo asiatico — da facili affermazioni di troppo entusiasti orientalisti europei. Sarebbe forse ora di ricordare che la civiltà « materialistica » occidentale è anche la civiltà di Platone, Aristotele, dei filosofi cristiani, di Spinoza, di Kant ecc. ecc. che è alquanto azzardato chiamare « materialisti »...

A. Bau.

ERICH EBELING, *Stiftungen und Vorschriften für Assyrische Tempel* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, 23), Berlin 1954, pp. 32.

Si tratta di nove testi assiri, di varia lunghezza, relativi a fondazioni di templi da parte del Re (interessanti per le varie pratiche cultuali ad esse fondazioni connesse), e a prescrizioni per sacerdoti di templi assiri.

A. Bau.

NOTE E NOTIZIE

L'VIII congresso di Storia delle Religioni

Dal 17 al 23 aprile 1955 il palazzo dei congressi all'EUR di Roma ha accolto l'VIII congresso internazionale di Storia delle religioni, organizzato con lungo studio e grande amore da Raffaele Pettazzoni (eletto fin dal 1950 a succedere nella carica di presidente dell'IASHR al compianto G. Van der Leeuw) e da lui inaugurato con una prolusione densa di pensieri e di problemi alla presenza del Ministro della Pubblica Istruzione e di delegati e studiosi di molti paesi.

Il congresso di Roma, succeduto dopo il normale e previsto intervallo di cinque anni al congresso di Amsterdam, che era stato il primo dopo la lunga pausa della guerra, ha segnato indubbiamente una data nella storia degli studi storico-religiosi. Chiuso il periodo bellico, ma non per questo ristabilita la completa normalità, doveva necessariamente succedere un periodo di assestamento, nel quale i frutti di studi, scoperte, ricerche maturati — nonostante tutto — nel segreto degli istituti scientifici e nei disparati campi dell'indagine archeologica e dell'esplorazione etnografica, dovevano diventare patrimonio comune e oggetto di rinnovato scambio di informazione e discussione. Ora, per tale assestamento uno spazio di dieci anni non è stato certo di troppo.

Il volto della scienza, d'altronde, costantemente si rinnova, nè rimane indifferente alle crisi che travagliano la famiglia umana. In tale circostanza, l'VIII congresso non poteva trovare forse migliore sede di una città che è un mondo di immensa, comprensiva, lucida, universale umanità.

Di questo congresso, dei suoi risultati scientifici e delle tendenze generali che esso rivela, si tenterà di dare qui una breve relazione.

* * *

Nella sua relazione conclusiva al congresso internazionale di Amsterdam, il prof. Bleeker, che di quel congresso, così come di quello romano fu segretario, fece alcune interessanti osservazioni intorno al modo in cui era stato affrontato nelle discussioni congressuali il tema centrale prescelto per quel congresso («The mythical-ritual pattern in civilisation»). In realtà, la trattazione del tema da parte di studiosi specializzati nelle più diverse civiltà e forme di religione aveva portato ad Amsterdam a una conclusione non solo non definita (che sarebbe stato pretendere troppo) ma meno definita di quanto forse da taluno si sarebbe aspettato; si era invece addivenuti a un'altra conclusione, che cioè l'indagine delle varie culture non permetteva l'identificazione di un determinato *pattern* come struttura definita e specifica del pensiero e della vita religiosa, anche se lasciava intravvedere presso diverse culture l'esistenza di specifiche e solidali connessioni tra i diversi aspetti della credenza e della vita religiosa, in relazione a specifici orizzonti ideologici ed ambientali. Tali connessioni furono poi effettivamente il punto sul quale si spostò l'interesse dei congressisti e dei più qualificati relatori.

Ora, anche al congresso di Roma, a nostro parere, si è verificata la benefica conseguenza che il tema centrale prescelto (« Il re-dio e il carattere sacro della sovranità »), lungi dal codificarsi in schemi o nozioni predeterminate, come quelle del re-dio frazeriano, o di figure consimili come quelle elaborate dal « patternismo » mitico-rituale sopra menzionato, è stato oggetto, almeno in molte delle relazioni, di analisi storica condotta sui più diversi materiali. (Giacchè, sia detto per incidenza, non ultimo dei meriti del congresso è stato quello di mettere in rilievo come oggi il campo della storia delle religioni sia battuto nelle più diverse direzioni, che spesso nella loro stessa complementarità mostrano il loro limite e la loro specifica parziale validità). È vero d'altra parte che presso vari relatori il riferimento indiscriminato (anche se polemico) allo schema frazeriano o a quello « patternistico » è andato talora a detrimento di ciò che sarebbe stato forse più utile, cioè di una analisi storica nel campo delle diverse culture e religioni.

Una distinzione tra tipi di regalità, ancora del tutto astratta, è stata quella operata da Mensching (Bonn), che ha distinto una regalità « carismatica » nella quale il capo o il re formano il centro

di forza numinoso della comunità, e una regalità « divinamente ordinata », nella quale la qualità numinosa viene attribuita al capo da una consacrazione divina (una terza forma, la teocrazia, consiste poi per l'A. in un regime sacerdotale esercitato nel nome della divinità). Su un piano metodologico affine, benchè prendendo come oggetto non il fenomeno della regalità sacra in genere, ma quello del paganesimo nord-europeo, si sono mantenute numerose altre relazioni, come quella della Sig.ra Murray, sul re divino in Inghilterra, che rimane aderente alla teoria del re incarnante, in tutte le condizioni e vicissitudini, lo spirito divino datore di vita e fonte di prosperità e fertilità. Ljungberg ha messo in rilievo la qualità del re nordico come « grosser Glücksmann », possessore, a un grado eminente, corrispondente alla sua posizione sociale, di quella « felicità », *heill* o *hamingja*, che l'A. definisce come « positives Lebensprinzip », non mancando peraltro di sottolineare i rapporti genealogici delle dinastie nordiche con gli dei. La connessione della sacralità regale con la nozione di numinoso è stata affermata da Höfler, mentre Å. V. Ström (Uppsala), studiando il rapporto del re-dio nordico con il sacrificio, ha messo in rilievo la qualità di re-sacerdote propria di Odino, mitico antenato e patrono dei re. A questo proposito, peraltro, W. Baetke, ha osservato come le fonti scaldiche, fonti essenziali per lo studio dell'aspetto concreto, cultuale della religione nordica, esprimano piuttosto la nozione di un rapporto tra le divinità e il territorio governato dal principe, cui dovere è dunque il culto, fondamento dello stato e condizione di prosperità, fertilità e pace; il principe è dunque in rapporto con gli dei (datori e fonte di prosperità) in ragione del suo ufficio politico e religioso, e non come possessore di una personale efficacia magica o oggetto di divinizzazione o culto (una regalità sacra di questo genere è stata anzi contestata dal Baekte per tutti i Germani). Una fenomenologia della regalità e dei suoi aspetti sacrali nell'Irlando pagana è stata studiata dalla Sig.ra Draak, mentre W. Gaerte trattando della « sakrale Herrschaft » nel paganesimo baltico, ha illustrato soprattutto i poteri e il prestigio sociale del sacerdozio, distinto e superiore rispetto alla nobiltà militare.

In una prospettiva storicamente più approfondita rispetto a quella delle esposizioni sin qui menzionate si situa la relazione inviata al congresso dal Radin, che studia la diffusione in ambiente americano della nozione di capi forniti di poteri sacri. Tale nozione — differenziata — si manifesta soprattutto nell'area delle grandi culture, dal Messico alla Bolivia (veri attributi divini del re si

hanno solo presso gli Inca, ma non presso i Maya Quichè) e verisimilmente come derivazione, in queste zone, da strati etnologici precedenti. Il Radin giunge alla conclusione che non si debba partire dalla nozione abituale di un re divino per la spiegazione di queste diverse costumanze, ma che ognuna di queste sia il risultato di una specifica situazione, e che i pochi esempi di « sacral chieftainship » a nord del Messico (Natchez etc.) siano da spiegare come prestiti dal sud. In tutt'altro campo degli studi, una analoga problematica metodologia è stata sollevata da E. O. James, che, pur facendo riferimento allo schema frazeriano e alle successive modificazioni di esso, è passato poi a una qualificazione più propriamente storica accennando alle diverse forme assunte dalla regalità nelle civiltà orientali. Ancora più decisamente si è addentrato in queste considerazioni il Mowinckel, che ha messo in rilievo il pericolo che i paralleli fenomenologici possano esser elusivi; « se un'espressione, una particolare idea, si trovano in due differenti civiltà e religioni non ne segue che esse significhino lo stesso, anche se vi è una diretta derivazione da una delle due parti. Ogni dettaglio riceve il suo significato dalla struttura del tutto in cui è incorporato ». L'A. esemplificava tre punti nei quali lo Jahvismo resta estraneo alle idee orientali relative al re divino, osservando come in Israele sia mancata quella forma di impero assolutistico che condiziona l'ideologia del re divino negli Imperi d'Oriente, e come la nozione della trascendenza di Jahvè fosse talmente singolare da impedire che si possa parlare di una partecipazione del re alla divinità di lui, o di una figliolanza del re rispetto alla divinità alla maniera egizia o babilonese, ma solo di una adozione. Nè il re poteva conseguentemente essere identificato con Jahvè così da rappresentare, ad es., la parte di lui in un dramma cultuale, cosicchè il re era piuttosto il rappresentante cultuale della comunità, non di Dio. Queste osservazioni sono da tener presenti per alcuni aspetti della comunicazione di M. Bic (Praga), che presenta il primo libro del Salterio come una « Thronbesteigungsfestliturgie », nonchè di quella di tema analogo di K. H. Rengstorf (Münster, Westf.). Al senso esatto della filiazione divina del re in Ps. 2,7 ha dedicato la sua comunicazione J. de Fraine, discutendo le due interpretazioni (sovrano umano, con filiazione adottiva, non fisica, impensabile in Israele - ovvero significato messianico in senso stretto, con l'idea di filiazione divina fisica del Messia). Al motivo della nascita particolare del sovrano nel salmo CX e alla portata messianica di questo stesso testo aveva dedicato la sua annunziata relazione J. Coppens, mentre Beek

dell'idea regale divina in Alessandro come sua personale creazione, in cui si riunirono su un nuovo piano concezioni greche, macedoniche e orientali, si trova nella comunicazione di F. Taeger (Marburgo), mentre la Sig.ra E. Visser (Groninga) ha criticato l'idea che l'introduzione della proskynesis preparasse la divinizzazione di conquistatore macedone; l'A. distingue tra proskynesis e prostrazione religiosa, e vede nell'antipatia greca per la prima più la ripugnanza per un costume barbaro che una vera e propria obiezione religiosa.

Dal canto suo, A. Tondriau, in una comunicazione inviata al congresso, metteva in rilievo un parallelismo tra la divinizzazione di Filippo II di Macedonia e quella di Cesare. Benchè non tutti gli elementi di questo parallelismo possano apparire convincenti, l'A. ha sottolineato utilmente la necessità di una classificazione dei temi relativi alla divinizzazione, annunziando novità bibliografiche in argomento. Sempre a proposito di Alessandro, St. Weinstock ha espresso l'opinione che la qualificazione di *Aniketos,* attrbiuita al conquistatore macedone, abbia costituito per i romani l'impulso all'istituzione del culto degli dei della vittoria. A sua volta, J. Bayet ha analizzato l'atteggiamento del popolo e l'interesse delle classi dirigenti rimane verso i sacerdozi tradizionali, nella prospettiva della divinizzazione imperiale.

Un particolare aspetto della mitologia relativa all'« eroe culturale » come fondatore delle forme della vita organizzata è stato studiato da A. Brelich nelle figure dei primi « re » latini Giano, Saturno, Fauno, Pico, mentre H. Wagenvoort, a proposito della *parentatio* in onore di Romolo, ha affermato la qualità di questi come (primo) re-antenato dei suoi sudditi. Dal canto suo, J. Dumézil ha sviluppato ulteriormente il suo schema delle tre funzioni, in relazione al *rex* romano e ai suoi rapporti con i tre flamini maggiori e con le tre funzioni stesse, che i tre flamini incarnano e rispetto alle quali il *rex* rimane esterno (pur con un particolare maggiore riferimento alla prima funzione), con la possibilità però di intervento puntuale nella sfera di ciascuna di esse.

Una fenomenologia dalla regalità iranica è stata delineata da Widengren, che ha affermato in essa una continuità indoeuropea e influssi di origine mesopotamica. La sacralità del dinasta persiano si fondà per l'A. sul fatto che il re ha origine divina e celeste, e funzione rituale in quanto reggitore cosmico e protettore della pace e prosperità (avvicinandosi in questi aspetti alle figure leggendarie di Yima e Farīdūn). A. Pagliaro ha messo a sua volta in evidenza la connessione tra giu-

Per quanto concerne i popoli di bassa cultura dell'Asia, si è insistito soprattutto sulla nozione di una origine divino-celeste della sovranità. Così, per i popoli altaici il Roux ha messo in rilievo come Tangri, il dio del cielo, posto all'origine del mondo, si limiti normalmente a intervenire per l'intronizzazione del sovrano (*kagan*), per il quale si sarebbero date queste qualità: viene dal cielo, possiede un mandato celeste, è l'esecutore della volontà divina, si mantiene al potere contemporaneamente all'ordine cosmico e fintanto che dura il suo mandato, è indispensabile alla vita della società. Secondo il Fedele, si può parlare per l'antica Cina di un re mago, figura estranea peraltro alle popolazioni nomadi che sopravvengono e fondano l'autorità sopra il dio del cielo. Questa seconda nozione è invece attribuita dal Vannicelli a tutti i popoli dell'antica Cina e dell'Asia orientale in genere, per i quali il sovrano (e in genere ogni autorità) ripete i propri poteri dall'Essere sommo, ed è legato all'osservanza delle norme da questo stabilite. Osservazioni sulla regalità sacra nel Tibet prebuddista ha avuto il Tucci, che ha messo in rilievo le nozioni di una esautorazione del re allorchè l'erede raggiungeva il tredicesimo anno di età, e ha parlato di una identità del re con l'antenato dinastico e di una qualità del re come epifania celeste secondo uno schema sciamanistico (in ambiente peraltro soggetto a molteplici stratificazioni culturali e religiose). La Sig.ra Thierry ha studiato a sua volta la personalità del re nella letteratura cambogiana, in cui compaiono i temi della superiore giustizia del re e della regalità raggiunta con il merito.

La relazione della Sig.ra Dieterlen ha introdotto con vivacità nel mondo sudanese, delineando i fondamenti della locale cosmogonia e connessa simbologia, in base all'idea di un mondo in sviluppo fondato sull'atto creativo di Dio, sviluppo turbato dall'agire malvagio di uno dei due fratelli originari e restaurato nell'ordine totale dalla figura di un « monitore », di cui il capo è appunto il sostituto. La funzione del re ashanti come rappresentante di Dio (Nyama), concepito non come astratto ma come « Overlord », è stata messa in rilievo da Akoi, mentre V. van Bulk ha studiato il re divino nei cicli culturali dell'Africa nera; dopo aver delineato le caratteristiche essenziali del sovrano divinizzato africano, sulla base dei dati raccolti da Frobenius e Baumann, e la sua diffusione (presenza nel ciclo neosudanese di Baumann, assenza presso i popoli clanici dell'Africa centrale) e connessioni mitiche (mito del « fanage », egli ha tratto la conclusione che la nozione del sovrano divinizzato è una nozione estranea alle strutture di

ha illustrato la sopravvivenza in Israele, fino ai movimenti come quelli attestati dai documenti del Mar Morto, dell'idea di « messiahking » di fronte a quella di « priestking » di tipo asmoneo.

Per quanto concerne il carattere sacro dell'imperatore in età cristiana, in oriente e occidente, è da ricordare la conferenza di Heiler, quella di Maccarrone che analizza l'espressione di « vicarius Dei » (espressione che non costituì mai un vero « titolo »), quella di Aufhauser (relativamente a Bisanzio), e, dal punto di vista soprattutto iconografico, quelle di Thulin e Goldammer.

Per quanto concerne l'Islam, A. Abel (Bruxelles) in una comunicazione intitolata « Roi des rois ou Khalife (du prophète) de Dieu? », premesso come l'Islam sembri escludere a priori la nozione di una qualunque partecipazione del sovrano a un potere di origine divina, ha studiato il fenomeno dell'imamato in relazione a determinati ambienti etnici e dinastici e alle relative esperienze e psicologie, analizzando gli appellativi in uso per il califfo in età abbasside. Alla prosternazione davanti al sovrano nell'Islam ha dedicato invece la sua attenzione R. Brunschvig (Bordeaux), che ha osservato come a proposito del ruolo religioso e del carattere sacro del califfo abbasside, affermato da alcuni autori, si debba tener conto delle epoche e degli ambienti culturali e sociali, nonchè della distinzione sunniti-sciiti. A qualche aspetto sacrale nella figura del califfo durante le prime due dinastie ha dedicato la sua comunicazione anche H. Ringgren (Uppsala), che ha fatto anch'egli un generico richiamo allo schema astratto del re divino e ai suoi « caratteristici poteri ».

Lo schema frazeriano è stato esplicitamente tirato in causa e rifiutato, per quanto concerne la Grecia, dal Rose, secondo cui la Grecia ha ignorato in ogni periodo la nozione di un re divino. Tale schema è stato invece indiscriminatamente presupposto dalla Sig.ra J. Duchemin, che ha trattato della sacralità della persona del poeta in Pindaro. Una sovranità giuristica e una magica, che sarebbero espresse dalle nozze del dio con Themis e Metis, è stata attribuita a Zeus dallo Jeanmaire, che ha riconnesso la nozione di Metis al fare artigiano (che tuttavia non è per ciò stesso magico !).

Particolare interesse hanno assunto, proprio per la considerazione della individualità e genesi storica dei fatti all'infuori della consueta indiscriminata ammissione di derivazioni orientali, alcune relazioni concernenti i caratteri divini della regalità di Alessandro Magno. Un richiamo all'ambiente storico-ideologico greco-macedone come fondamento di tale ricerca, e un'affermazione

stizia e regalità nell'ideologia persiana, in cui funzione della regalità è quella di combattere il male. L'affermazione vittoriosa del bene, a tutti i livelli della vita, etico e cosmico, come tipicamente iranica e come caratteristica sia dell'ideologia mazdaica del « monoteismo vittorioso » che della religiosità achemenide e della mitologia regale ed eroica iranica. è stata trattata da U. Bianchi, mentre la questione della religione degli Achemenidi è stata affrontata da U. Molè, che ha affermato la dipendenza fondamentale di tale religione da tendenze analoghe a quelle manifestatesi nella dottrina gathica (dottrina di élite cui apparterrebbe la religione dei Magi).

Per quanto concerne l'Egitto, J. Zandee ha messo in rilievo la qualità del Faraone come manifestazione della divinità sulla terra, e il valore simbolico del dinasta egizio è stato studiato da Jacobsohn, mentre il Bleeker ha messo in rilievo la funzione della regina in Egitto come ' the vehicle conveying the divine nature of the god-father to the royal children '.

Le comunicazioni relative alla regalità nell'India antica hanno messo in rilievo frequentemente il valore religioso-simbolico di tale istituzione. J. Auboyer ha messo in rilievo la funzione simbolica cosmico-religiosa del trono nell'antica India (forse spingendo troppo a fondo l'utilizzazione in funzione ideologica dell'iconografia), ed ha evocato in questo contesto la figura cosmogonica di Purusha, il gigante primordiale. Alla figura di Prajapati, il vedico « padre delle creature », ha fatto riferimento in analoga connessione il Gonda, e a nozioni simboliche ha fatto riferimento anche Snellgrove parlando della regalità divina nel buddismo tantrico. (In argomento affine, una comunicazione era stata presentata da L'Orange sulla simbologia cosmica regale). Il rapporto della regalità indiana con i suoi modelli divini è stato messo in rilievo ancora dal Gonda (potere creativo del re in analogia al potere di Indra, potere del re in ordine alla prosperità in analogia con Viṣnu, consacrazione regale come ripetizione della consacrazione di Indra e Varuna). Da segnalare infine la relazione del Lommel, *König Soma*.

Sull'origine delle « Heerkönigsreligionen » nell'età delle migrazioni eurasiatiche ha parlato H. Wirth Roeper Bosch (Marburgo), secondo il quale la regalità sacra nell'ambiente eurasiatico si presenta come *Ausklang* della regalità militare del periodo delle migrazioni, dopo la stabilizzazione nel territorio conquistato. Si avrebbe allora un ridursi del potere militare politico del re a una funzione soltanto formale di magistrato pubblico.

base dell'Africa nera e che la sua penetrazione in Africa è dovuta a delle infiltrazioni e contatti con culture orientali. I moderni sviluppi della posizione sacrale (religiosa) del capo presso i Bantu meridionali e orientali sono stati studiati nella comunicazione di E. Dammann, mentre Lopasic ha trattato della regalità sacra nell'Africa orientale.

Altre relazioni hanno trattato della regalità sacra da punti di vista sussidiari (simbologia e morfologia, psicologia, sociologia). Sia lecita su queste — in sede di relazione su un congresso di storia delle religioni — anche qualche osservazione di interesse metodologico, attinente alla natura stessa degli studi storico-religiosi.

M. Eliade, trattando del « volo magico », si è chiesto ancora una volta in quale misura l'analisi morfologica di un insieme di fatti sia suscettibile di facilitare la comprensione di una forma storica ben circoscritta, ed ha studiato tre esempi nei quali la simbologia dell'ascensione reale è solidale con l'assimilazione dei sovrani agli dei. Tale ascensione regale non costituisce tuttavia per l'A. un fenomeno primario, giacchè il volo magico oltrepassa la sfera della sovranità e quindi cronologicamente precederebbe la costituzione dell'ideologia regale. Il simbolismo del volo, dell'elevazione etc., esprimerebbe, nella diversità degli scenari, una rottura del livello ontologico, l'ottenimento d'una situazione trascendentale. Resta a nostro parere da chiedersi se anche l'A. non ritenga che in ogni caso il puro dato morfologico, astratto e formale, non assuma valore e realtà che in fatti concreti, necessariamente più profondi e complessi, quindi più « originari », di esso.

Nel gruppo di relazioni condotte dal punto di vista psicologico si è manifestato, a nostro avviso, il pericolo metodologico dell'assunzione di un concetto fenomenologicamente e storicamente indefinito di regalità per utilizzarlo o risolverlo nel quadro di una fenomenologia naturalistica non più storica nè compiutamente e concretamente umana. Così, Ed. Rochedieu (Ginevra), trattando del carattere sacro del re alla luce della psicologia collettiva, è partito da una considerazione obiettiva del tutto indiscriminata (« la storia ci rivela che dovunque si forma una collettività umana ivi sorge la sovranità ») per arrivare immediatamente alla conclusione che il tema del sovrano è « un archetipo psicologico nel senso jungiano... una maniera di comportamento, che esiste a priori... una inclinazione che si riferisce a una struttura incosciente della psiche ». Di detto archetipo, la sovranità divina rappresenterebbe il polo positivo, il tipo del tiranno demagogo il polo negativo. Osser-

vazioni analoghe sarebbero da fare per interpretazioni psicologico-religiose presentate in altre comunicazioni (Sundèn, e altri). Dal canto suo Allwohn (Frankfurt a. Main), pur riconoscendo che la spiegazione psicologica di fenomeni religiosi non può essere indirizzata a derivare « das eigentliche Religiöse aus dem gewöhnlichen und alltäglichen Seelenleben », cosicchè la venerazione religiosa del capo non può intendersi come « Steigerung der natürlichen Achtung vor dem Gebieter », fa peraltro riferimento a un concetto indiscriminato come quello di numinoso e istituisce, utilizzando determinate teorie storico-religiose, una tripartizione nell'evoluzione della regalità sacra, evoluzione che egli fa poi coincidere con la progressiva liberazione dell'autocoscienza e del sentimento di personalità, sulla base appunto di una fenomenologia classificatoria naturalistico-psicologica.

Per quanto concerne infine la sociologia della religione, è da menzionare in questo contesto la comunicazione del Mühlmann, per quanto non attinente al tema della regalità. In essa l'A. precisa che la sociologia non può pretendere a un'interpretazione dell'essenza della religiosità stessa, rivolgendosi all'aspetto terrestre agli aspetti ambientali e sociali della medesima. Trattando del problema dell'*Erfolg* relativamente ai diversi movimenti religiosi storici, l'A. ammette però troppo facilmente, anche rispetto alle esigenze di una semplice indagine strutturale, ambientale e sociologica, l'analogia completa, quanto al come e al dove del loro sorgere, di movimenti di cui alcuni ebbero poi successo mondiale altri durata effimera.

* * *

Ma il congresso di Roma non ha avuto interesse solo per la trattazione del tema centrale e delle questioni metodologiche connesse, bensì anche per la presentazione e discussione di testi e documenti religiosi inediti, o comunque di recente acquisizione Sono da menzionare in questo contesto anzitutto la relazione dedicata ai manoscritti del Mar Morto (Dupont-Sommer), che mette in nuova evidenza quanto già le fonti antiche accennavano intorno al complesso ambiente religioso palestinese dei secoli intorno alla nostra era, e la relazione dedicata ai testi gnostici di Nag Hammadi (Puech), testi che illustrano con nuovi esempi le caratteristiche dell'utilizzazione dei materiali cristiani da parte dell'ideologia gnostica, orientata cosmologicamente e teologicamente in

senso tutto proprio. Anche varie comunicazioni sono state destinate all'esame di questi testi (Beek, sopra cit., Simon, Scheeps, Van Unnik, che nega il carattere gnostico dell'*Apocryphon Iacobi* di Nag Hammadi, Scholem, sulla gnosi giudaica, argomento trattato anche dal Serouya, nella sua relazione dedicata alla Cabbala). Ad altri documenti, inediti e non, sono state dedicate le comunicazioni di Bosticco e Botti (in argomento egittologico), di M. Boyce (i testi manichei partici), Cantera y Burgos (iscrizioni ebraiche medievali), Castellino (testo mesopotamico relativo alla sorte del re nell'aldilà), Roggia (testi ugaritici), Ch. Picard e Romanelli (su nuovi documenti relativi al culto di Attis), G. Picard, sulle influenze greche e alessandrine sulla religione punica, Degrassi, Ferri e Taylor su documenti di archeologia religiosa, Duchesne-Guillemin, su alcuni dati documentari che farebbero pensare a una convergenza tra Ahriman e il « Tempo dalla lunga dominazione ». Notevole interesse hanno avuto le relazioni dedicate a indagini sopra la documentazione vivente: quella di v. Fürer-Haimendorf sulla religione degli Sherpa del Nepal, quella di E. De Martino sopra i documenti etnografici europei sul lamento funebre (di cui è stata sottolineata l'importanza in ordine alla questione delle resistenze che il processo di cristianizzazione ha incontrato in Europa, nonchè alla questione della forma popolare del lamento funebre greco), quella di V. Lanternari sopra una festa trobriandese, quella di A. Bausani sopra sviluppi istituzionali della religione Bahā'ī; infine l'indagine della Sig.ra A. M. Schimmel sopra la situazione religiosa attuale in Turchia, quella della Sig.ra Plazikowsky sul quadro religioso dell'Abissinia (con riferimento particolare alla cultura cuscitica), nonchè il film presentato dalla Sig.ra Drower illustrante riti mandei.

Visioni retrospettive sugli studi storico-religiosi sono state offerte dalle relazioni di C. M. Edsman (sulla regalità sacra) e K. Aland (i contributi della Accademia delle Scienze di Berlino alla storia delle religioni). Di particolare interesse sono state a questo proposito le relazioni degli etnologi della scuola viennese Haekel e Koppers. Mentre il primo ha parlato, con particolare riferimento al campo dell'americanistica, di alcune « revisioni » ai risultati di W. Schmidt, nel quadro della « historische Methode und ihres Kernstückes, der Beziehungsforschung », revisioni relative agli Urvölker americani e alla situazione cronologica rispettiva dei « paleoindiani » (Folsom, etc.), W. Koppers, tirando le somme di 50 anni di indagine sul mondo etnologico australiano, ha rilevato che è stato confermato « alla luce delle nuove ricer-

che, anzitutto preistoriche, lo strato culturale di base antico australiano », cui avevano dedicato la loro ricerca Graebner e Schmidt, e che è stato parimenti confermato come tale strato sia « raggiungibile *ceteris paribus* soprattutto nella parte sud-est » del continente.

Non sono mancate, infine, trattazioni dedicate, al di fuori del tema centrale e degli argomenti di speciale attualità, ai classici temi della storia delle religioni, che naturalmente non è qui possibile di elencare con completezza e che citiamo soprattutto tra quelle che lo scrivente ha potuto udire di persona: quelle del prof. Pestalozza e della sig.na Marconi su alcuni aspetti delle religioni mediterranee, del P. Edm. des Places su Platone e la Praeparatio evangelica di Eusebio (testo il cui interesse anche storico-religioso è stato messo in rilievo), del Marót, su Muse, Cariti e Sirene, del Diano, sul Dio di Platone, della sig.na Stella, sugli inni omerici (da cui si afferma la necessità di prescindere nello studio della « cosiddetta religione omerica »), del Gonnet, sulle dissidenze religiose medievali, della sig.ra Dolzani, sul culto egizio di Sobek, del Faggiotto, su questioni metodologiche, del Gasparini.

U g o B i a n c h i

Eugenio Zolli

Il giorno 2 marzo Eugenio Zolli ha chiuso la sua esistenza laboriosa, lasciando nel mondo degli studi biblici un vuoto assai difficile a colmare, perché pochi son riusciti, come lui, a fare della profonda erudizione un'*humus* feconda, da cui trarre più che una « scienza » una « sapienza ».

Iniziati gli studi umanistici universitari a Vienna, li proseguì e concluse brillantemente a Firenze, dove conseguì al tempo stesso il diploma presso il Collegio Rabbinico. Ottenne la libera docenza nel 1926 e insegnò poi fino al 1938 Lingua e Letteratura ebraica all'Università di Padova; riprese l'insegnamento universitario a Roma nel 1945, dove insegnò, fino al raggiungimento dei limiti di età, Ebraico e Lingue semitiche comparate. Dal 1946 al 1955 tenne inoltre la cattedra di Lingua e Letteratura ebraica e aramaica post-biblica presso il Pontificio Istituto Biblico.

I suoi interessi scientifici lo attrassero dapprima verso studi di carattere storico, che portarono alla pubblicazione di vari lavori

sulla storia degli Ebrei in Italia, in particolare in Toscana e a Trieste. Ben presto, però, i suoi lavori assunsero un carattere storico-religioso: nel 1926 iniziò la collaborazione alla nostra rivista. Numerosi altri periodici si valsero dei suoi contributi: « Ricerche Religiose » in particolare, eppoi « Rassegna mensile d'Israel », « Rivista di Antropologia », « Lares », ecc. Alcuni di questi lavori furono poi riuniti in volumi (*Israele*, 1935; *Il Nazareno*, 1928) dall'Istituto delle Edizioni Accademiche.

Egli veniva intanto intensificando le ricerche di carattere filologico intorno ai testi biblici; severa preparazione linguistica e fine intuito religioso sono sempre state le caratteristiche delle sue numerosissime « Note esegetiche » — comparse su « Rivista di Studi Orientali », « Biblica », e su tutte le principali riviste specializzate italiane e straniere —, ed è stato il metodo che ha portato i migliori risultati nella sua traduzione dei Salmi, frutto di quaranta anni di lavoro appassionato. Strenuo difensore dell'integrità del testo biblico — che riteneva per lo più ben conservato dalla tradizione masoterica — si opponeva ad ogni emendazione testuale, mentre era convinto che il lessico biblico fosse in realtà molto più ricco di quello conservato nei vocabolari e che esso andasse quindi riveduto e ampliato attraverso la comparazione con gli idiomi semitici affini.

Mente dotata di notevole genialità, Eugenio Zolli non si può classificare in nessuna corrente e in nessuna scuola; come nella vita, così nella scienza egli ha fatto « parte per se stesso ». Solitario e schivo, egli ha cercato la verità con tutta la potenza del suo ingegno e la forza della sua cristallina onestà.

Sofia Cavalletti

SOMMARIO

DEL VOLUME XXVI

Pag.

Premessa V

K. V. Jalkaken, *Dionysos und Apollon als Urheber der attischen Tragödie* 1

E. De Martino, *La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione* 15

K. Majewski, *Nouvelles formes du culte en Crête à la fin de la période MA III et au début de la période MM I* . . . 60

A. Paratore, *Nuove interpretazioni del mito di Didone* . . 71

U. Bianchi, *Monoteismo e dualismo in Zaratustra e nella tradizione mazdaica* 83

S. Strelcyn, *La littérature religieuse Falacha (état de la question)* 106

H. Plazikowski-Brauner, *Der Schutzgeist der Kuschiten* 114

RASSEGNE ED APPUNTI:

Il periodo di lutto rituale presso i popoli indoeuropei (E. De Martino) 126

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

Pettazzoni, *La Onniscienza di Dio* (E. De Martino) . . 131

R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions* (A. Brelich) 134

Religions of the Ancient Near East. Sumero Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics. Edited by I. Mendelson (A. Bausani) 137

R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (A. Bausani) 139

G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension* (A. Bausani) 140

L. A. Stella, *Il poema di Ulisse* (D. Sabbatucci) 144

R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste* (A. Brelich) 146

W. Deonna, *De Télesphore au moine bourru. Dieux, génies et démons encapuchonnés* (D. Sabbatucci) 149

Acta ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae: Tomus IV, Professori Carolo Marót septuagenario sacrum (A. Brelich) 151

H. e I. Jursh, *Hände als Symbol und Gestalt* (N. Turchi) . 153

E. L. Ehrlich, *Die Traum in Alten Testament* (U. Bianchi) . 154

R. e H. Kriss, *Peregrinatio Neo-Hellenica* (A. Brelich) . . 155

NOTE BIBLIOGRAFICHE: John Phelps; Roland Ryser; Erich Ebeling 158

NOTE e NOTIZIE: L'VIII Congresso di Storia delle Religioni (U. Bianchi) 161

Eugenio Zolli (S. Cavalletti) 174

DARIO SABBATUCCI - *Redattore responsabile*

Bologna, Officina d'Arte Grafica Cacciari